



HAL
open science

Crises de gouvernementalité et généalogie de l'État aux XXe et XXIe siècles : recherche historico-philosophique sur les usages de la raison politique

Pierre Sauvêtre

► **To cite this version:**

Pierre Sauvêtre. Crises de gouvernementalité et généalogie de l'État aux XXe et XXIe siècles : recherche historico-philosophique sur les usages de la raison politique. Science politique. Institut d'études politiques de paris - Sciences Po, 2013. Français. NNT : 2013IEPP0044 . tel-03522649

HAL Id: tel-03522649

<https://theses.hal.science/tel-03522649>

Submitted on 12 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Institut d'Études Politiques de Paris
ECOLE DOCTORALE DE SCIENCES PO

Programme doctoral Pensée politique

CEVIPOF

Doctorat en Science politique

**Crises de gouvernementalité et généalogie de
l'État aux XX^e et XXI^e siècles**

*Recherche historico-philosophique sur les usages de la raison
politique*

Pierre SAUVETRE

*Thèse dirigée par Jean-Marie DONEGANI, Professeur des Universités à l'IEP de
Paris*

Soutenue le 19 novembre 2013

Jury :

Mme Isabelle BRUNO, Maître de conférences, Université Lille 2

Mme Lisa DISCH, Professor, University of Michigan

M. Jean-Marie DONEGANI, Professeur des Universités, IEP de Paris

M. Frédéric GROS, Professeur des Universités, Université Paris XII (rapporteur)

M. Laurent JEANPIERRE, Professeur des Universités, Université Paris VIII
(rapporteur)

Mme Pascale LABORIER, Professeure des Universités, Université Paris X

Remerciements

Je remercie,

Toutes les personnes qui ont rendu ce travail de thèse possible : au premier chef mon directeur de thèse, Jean-Marie Donegani, pour son soutien constant, et la responsable administrative des études doctorales en Théorie politique de l'IEP de Paris, Marie-Hélène Kremer, pour tout son travail ;

Mes proches qui ont dû en traverser les aléas : mes parents Bernadette et Jean-Pierre, pour leur soutien indéfectible, mes amis les plus proches, pour leur aide affective et matérielle, Pauline, Edouard et Jérémie, mon frère Simon et ma sœur Mathilde, ma grand-mère Madeleine ;

Tous ceux qui, chercheurs ou non, en y associant leur amitié, ont pris le temps d'échanger sur son contenu : Sarah Al-Matary, Jérémie Béguin et Léa Bismuth, Marion Charpenel, Edouard Gardella, Delphine Lecombe, Jérémie Majorel, Julien Machillot et Claire Nioche-Huguet, Moussa Traoré, les étudiants de l'enseignement « 68 et la pensée politique » à l'IEP de Paris, les étudiants du cours de « Sociologie de l'État » à l'Université Clermont-Ferrand I.

Les chercheurs et intellectuels qui ont bien voulu en discuter certains aspects, à différents moments de son élaboration : Louise-Judith Balso, Etienne Balibar, François Cusset, Pierre Dardot, Razmig Keucheyan, Justine Lacroix, Christian Laval, Georges Peyrol, Jean-Yves Pranchère, Paul Sandevince et Guillaume Sibertin-Blanc ;

Tous ceux qui, en confiance, ont ouvert des cadres matériels pour la diffusion d'idées en lien plus ou moins direct avec lui : Paul Costey, Arnaud Fossier, Samuel Hayat, Cécile Lavergne, Lucie Tangy et l'équipe de la revue *Tracés* ; Cécile Canut, Michel Surya et l'équipe de la revue *Lignes* ; Guillaume Gourgues et Houassim Hamzaoui ; Livio Boni, Andrea Cavazzini, Patrick Marcolini, Stéphane Pihet et l'équipe du Groupe de Recherches Matérialistes de l'Ecole normale supérieure de Paris ; Marie Goupy, Pierre Rosanvallon, Thomas Ribémont et Arnaud Skornicki ;

Enfin les membres du jury qui me font l'honneur de leur participation : Isabelle Bruno, Lisa Disch, Frédéric Gros, Laurent Jeanpierre et Pascale Laborier.

Introduction

Préambule introductif

La présente thèse, intitulée « Crises de gouvernementalité et généalogie de l'État aux XXe et XXIe siècles » et sous-titrée « Recherche historico-philosophique sur les usages de la raison politique », tente de s'inspirer du travail de recherche de Michel Foucault et a été construite à partir d'une réflexion d'abord ancrée dans l'actualité.

Elle a d'abord été rédigée à la fin des années 2000 et au début des années 2010 dans une période de grande incertitude pour les institutions politiques mondiales alors même que les modes de gouvernement politique, dans la période immédiatement antérieure, n'avaient cessé de se transnationaliser, et les politiques économiques de s'homogénéiser à l'échelle planétaire. L'économie de marché a connu et connaît une des plus graves crises de son histoire depuis juillet 2007, et la crise des prêts hypothécaires à risque (*subprime mortgage*) aux États-Unis a entraîné une méfiance envers les créances titrisées menant à une crise bancaire et financière à l'automne 2008, qui s'est elle-même développée en une crise économique entraînant plus ou moins dans une phase de récession économique et de troubles sociaux tous les pays du globe, et contraignant les États-nations à la recapitalisation de leurs banques. En Europe, les effets de la récession conjugués à ceux des efforts consentis pour le sauvetage des banques se sont développés en une crise des dettes souveraines de la zone euro qui s'est manifestée à partir de 2010 en se cristallisant sur la dette publique grecque. Entre 2010 et 2012, sur le modèle des plans de refinancement mis en place en Grèce, les pays membres de la zone euro ont décidé de séries de mesures visant à garantir la stabilité économique par l'obligation de respecter l'équilibre structurel des finances publiques, qui ont été synthétisées par l'adoption en mars 2012 par 25 des 27 États membres de l'Union du Traité sur la stabilité, la coordination et la gouvernance (TSCG) dans l'union économique et monétaire qui renforce la réforme du Pacte de stabilité et de croissance de 2005 par la mise en place d'une « règle d'or » interdisant un déficit structurel équivalent à plus de 0,5% du PIB, et dont la transposition dans la Constitution de chaque État-nation est vérifiée par la Cour de Justice de l'Union européenne. Dans le cas de la Grèce, un neuvième plan de « stabilisation » a été adopté par le Parlement grec en février 2012 prévoyant une baisse de 22% du salaire minimum (établi à 480 euros net d'impôts) et de 32% pour les moins de 25 ans, une baisse générale de 15% des dépenses liées au travail, le licenciement de 150 000 fonctionnaires d'ici à 2015 dont 15 000 pour la seule année 2012, la baisse des dépenses de santé et des allocations familiales ainsi que la privatisation de quatre entreprises d'État (gaz, eau, jeu,

pétrole)¹. En novembre 2012, un dixième plan est adopté à une courte majorité par les députés (à 153 voix contre 151) et sous la pression d'importantes manifestations populaires, qui tout en réitérant l'annonce de la mise en œuvre des décisions précédentes, ajoute une nouvelle série de mesures dont le départ à la retraite à 67 ans, la baisse des pensions de retraites et des allocations de chômage (plafonnées à 313 euros par mois). Selon Eurostat, le niveau de la dette grecque a augmenté de 25% entre 2010 et 2012 et le taux de chômage est passé de 7,4% en juillet 2008 à 26,8% en octobre 2012, tandis que, sur la même période, il a augmenté de 11,4% à 26,2% en Espagne et de 8,7% à 16,2% au Portugal². Dans le même temps, à partir de décembre 2010, un ensemble de protestations populaires, d'ampleur et d'intensités variables, connues depuis lors sous le nom de « Printemps arabe », se déclenchaient dans le monde arabe pour demander le départ des dictateurs, la fin de la corruption, la démocratie et la justice sociale, le plus intensément en Tunisie et en Egypte où elles ont abouti à la chute des gouvernements de Zine el-Abidine Ben Ali le 14 janvier 2011 et de Hosni Moubarak le 11 février 2011, mais aussi au Yémen – avec le départ d'Ali Abdallah Saleh –, en Lybie et en Syrie où elles entraînent des guerres civiles, et dans une moindre mesure au Maroc où des réformes constitutionnelles ont été décidées. Dans le sillage de ces « soulèvements arabes »³, une vague de protestation se diffuse dans le monde occidental en 2011, en particulier en Espagne à travers le mouvement des *Indignados* ou « Mouvement du 15-M » en référence à la journée du 15 mai 2011, où des centaines de milliers de personnes se rassemblent dans de nombreuses villes du pays, et aux États-Unis avec le mouvement « *Occupy Wall street* » qui débute le 17 septembre 2011 avec des manifestations tournées contre les institutions financières à New York. Ces mouvements d'occupation des places publiques de type assembléiste, dont la dynamique s'étirole en 2012, revendiquent la mise en place immédiate d'une « démocratie réelle » tout en critiquant les dysfonctionnements de la démocratie représentative et l'accaparement des richesses par une minorité de la population (« *We are the 99%* » dit leur slogan) liée à l'emprise croissante du capitalisme financier dont les effets délétères du mode d'accumulation ont été mis en évidence par la crise des *subprime*.

¹ « Grèce, les 10 nouvelles mesures de rigueur », *Le Figaro*, 13 février 2012, <http://www.lefigaro.fr/conjoncture/2012/02/12/20002-20120212ARTFIG00151-grece-les-10-nouvelles-mesures-de-rigueur.php> [pour la viabilité des liens URL à la date la plus récente de leur consultation, se reporter à la bibliographie : infra p. 1148 et *sq.*].

² Pour l'évolution des courbes du chômage, voir Eurostat, http://www.google.fr/publicdata/explore?ds=z8o7pt6rd5uqa6_&met_y=unemployment_rate&idim=country:el&dim_y=seasonality:sa&dl=fr&hl=fr&q=ch%C3%B4mage%20en%20gr%C3%A8ce.

³ Cf. « Soulèvements arabes », *Les Temps modernes*, vol. 66, n°664, mai-juillet 2011, p. 1-91.

Tous ces éléments de conjoncture pris dans leurs rapports et leur cohérence d'ensemble¹ forment ainsi une boucle dénotant une crise générale des institutions chargées d'assurer la conduite de la vie. Notre première intuition a été, par conséquent, qu'une recherche autour de la notion foucauldienne de « gouvernementalité », au sens de l'histoire de l'art de gouverner les hommes et les sociétés, devait davantage se tourner vers les « crises de gouvernementalité ».

Cette intuition a été renforcée par le constat que le grand intérêt qui s'est manifesté en philosophie politique, en sciences sociales et en science politique autour de la notion de « gouvernementalité », semblait marqué presque exclusivement par le souci de décrire les pratiques routinières par lesquelles se structuraient le gouvernement des hommes, plutôt que les moments d'exception où elles venaient à entrer en crise. Ce constat allait lui-même de pair avec celui selon lequel les analyses conduites dans le sillage de Foucault s'intéressaient davantage au « pouvoir » qu'aux « contre-conduites ». Ainsi beaucoup de travaux paraissaient s'ingénier à décrire longuement les modalités subtiles du gouvernement des hommes et, quand bien même ils mentionnaient des pratiques de « résistance », ce n'était jamais qu'en passant et à la marge. En un mot, le jeu indéfini du pouvoir et de la liberté qui donne son énergie à l'« œuvre de recherche »² de Foucault ne se retrouvait pas dans toute sa portée à l'intérieur des travaux se réclamant de lui. Non sans raison s'agissant de l'objet politique, puisque son travail des années 1970 a été largement déterminé en ce sens, Foucault était avant tout perçu comme le philosophe du pouvoir, bien davantage que comme celui de l'émancipation. Cependant, la publication régulière durant les années 2000 des cours au Collège de France, en particulier ceux du début des années 1980 dédiés à l'Antiquité gréco-romaine et au christianisme primitif, ouvrait de nouvelles pistes et permettait de nuancer cette perception en montrant son effort pour penser les « techniques de soi » individuelles et collectives, ainsi que les rapports d'engagement entre subjectivité et vérité, quand bien même ceux-ci ne sont pas nécessairement inscrits dans une tentative pour se déprendre des rapports de pouvoir. Cela appelait donc un examen interne de la notion de « gouvernementalité » dans le corpus des cours au Collège de France où elle apparaissait, de façon à restituer sa signification dans le mouvement d'ensemble de la pensée de Foucault : c'est cet examen qui fait l'objet de la première partie de notre travail (I. « Les crises de gouvernementalité chez Michel Foucault »). Celle-ci se divise en deux chapitres, dont l'un tente d'analyser dans le

¹ Pour une prise de vue d'ensemble des événements de l'année 2011, cf. notamment Slavoj Žižek, *The Year of Dreaming Dangerously*, Londres/New York, Verso, 2012.

² Sur ce point, cf. infra p. 20, n. 2.

rapport à Marx, et en lien avec le problème de la lutte, le ressort ayant présidé à l'élaboration de la notion de « gouvernementalité » (chapitre 2), tandis que le suivant se concentre sur le cadre problématique d'ensemble de l'*Aufklärung*, à l'intérieur duquel la gouvernementalité est théoriquement inscrite (chapitre 3).

La seconde intuition qui a guidé la genèse de ce travail est qu'il fallait donc accorder une importance équivalente aux « techniques de pouvoir » qui cherchent à assujettir les femmes et les hommes et aux tentatives de « désassujettissement » qui se manifestent dans des « contre-conduites ». Mettre en vis-à-vis les « dispositifs » de pouvoir avec les séquences de crise où s'ouvrent dans des « ensembles de pratiques » des nouveaux « champs de possibles » est une manière de ne pas placer les formations de pouvoir existantes sous le sceau de la nécessité historique et d'éviter ainsi de succomber aux effets accablants de la litanie sur l'agilité infinie du pouvoir. Cela impliquait alors, si tôt que l'on voulait mettre en perspective historique la « gouvernementalité » autour d'une « généalogie de l'État », de rechercher des ensembles de pratiques correspondant aux moments de crise des formes les plus installées de gouvernementalité. S'agissant de ces dernières, la volonté d'inscrire la recherche dans l'actualité contemporaine exigeait que l'on se tourne vers ce qu'à la suite notamment de Foucault lui-même, la critique tentait de penser et de préciser sous le nom de « néolibéralisme » comme le nouveau « Signifiant-Maître » cristallisant les passions de toute une époque. Mais, pour en comprendre la formation, il était nécessaire de remonter au moins à la forme de gouvernementalité antérieure liée à la construction dans un cadre national de l'État social, la gouvernementalité libérale-sociale, avec laquelle la gouvernementalité néolibérale mondialisée tentait de rompre. C'est par conséquent autour des transformations liées aux passages de l'une à l'autre de ces formes de gouvernementalité et à leur crise respective, que nous avons décidé d'axer notre travail. Puisqu'il ambitionne de couvrir, du point de vue de « l'histoire de la rationalité gouvernementale », une période qui s'échelonne du début de la fin des années 1890 au début des années 2010, nous avons cru devoir l'intituler « Crises de gouvernementalité et généalogie de l'État aux XX^e et XXI^e siècles ». Ce titre doit cependant être entendu au sens d'une généalogie de l'État dont le sens est entièrement relatif à la construction proposée par la recherche, qui tente de mettre en rapport et en cohérence des éléments disparates qu'elle détermine elle-même et dont elle justifie les rapports. Aussi ne traitons-nous pas dans ce travail d'événements aussi majeurs pour le XX^e et le XXI^e siècles que la formation de la gouvernementalité de parti propre aux expériences totalitaires, de l'existence d'une forme de gouvernementalité de type colonial ou encore de l'impact précis des guerres mondiales, des luttes de décolonisation ou encore du 11 septembre 2001 dans les

processus qui ont accompagné la mise en place de formes de gouvernementalité spécifiques. Il ne s'agit donc en aucun cas de prétendre épuiser ce qu'une analytique de la gouvernementalité pourrait dire du XX^e et du début du XXI^e siècle, mais de se « limiter », si l'on peut dire, à la séquence « gouvernementalité libérale-sociale – crise de la gouvernementalité libérale-sociale – gouvernementalité néolibérale – crise de la gouvernementalité néolibérale ». Dans le cas de la gouvernementalité libérale-sociale liée à la formation nationale de l'État social de la fin des années 1890 aux années 1960, c'est l'ensemble pratique des « années 68 » en France que nous avons considéré pour analyser la manifestation de sa crise, tandis que l'ensemble pratique des années 2000 en Amérique du Sud fait l'objet de l'analyse de la crise de la gouvernementalité néolibérale, laquelle a commencé à se mettre en place à l'échelle mondiale à partir des années 1970. La nécessité de rétrécir le champ d'étude pour produire une analyse détaillée a exigé, en outre, de se focaliser sur deux sous-ensembles pratiques : les comités d'action en France pendant les années 1968 et la *Coordinadora del agua* et les comités de l'eau dans la Bolivie des années 2000. Ce sont ces sous-ensembles pratiques qui font l'objet de l'enquête à partir des archives des énoncés des contre-conduites que sont les tracts, les journaux ou les déclarations politiques. La deuxième partie de notre travail est donc consacrée à « la crise de la gouvernementalité libérale-sociale » et analyse à la fois la formation de la gouvernementalité libérale-sociale à un niveau national et sa crise à travers le surgissement des contre-conduites des années 1968 en France en se focalisant sur les comités d'action (II. « La crise de la gouvernementalité libérale-sociale et la gouvernementalisation de la *res nullius* »), tandis que la troisième partie porte sur la crise de la gouvernementalité néolibérale et associe la formation de la gouvernementalité néolibérale au niveau mondial et sa crise dans les contre-conduites sud-américaines via la focalisation sur la *Coordinadora del agua* dans la « guerre de l'eau » bolivienne (III. « La crise de la gouvernementalité néolibérale et la gouvernementalisation de la *res communis* »).

Ces deux premières intuitions selon quoi il faut se tourner davantage sur les crises de gouvernementalité et tout autant sur les contre-conduites que sur les formations du pouvoir se complètent par une troisième quant aux types de travaux inspirés par la pensée de Foucault. Il nous semble en effet que ces travaux avaient tendance à se partager entre d'une part des commentaires philosophiques internes à l'œuvre de Foucault et d'autre part des travaux de sciences sociales ou de science politique qui lui empruntent certains concepts ou certaines thématiques tout en les transposant à d'autres opérateurs méthodologiques. Or, d'un côté, Foucault en appelait à éprouver les recherches de type philosophique sur des ensembles pratiques singuliers, en particulier dans leur rapport à l'actualité et, de l'autre, il ne séparait

jamais l'analyse historique de la réflexion philosophique pour finalement définir une « pratique historico-philosophique » originale. De ce point de vue, il apparaît donc que les partages disciplinaires ont tendance à faire de l'orientation proprement foucauldienne une voie en déshérence. Il s'agit donc – si l'on veut au contraire tenter de maintenir cette double inscription historique et philosophique – de mener l'analyse au niveau des pratiques concrètes tout en cherchant à les articuler aux auteurs et aux formes de problématisation philosophique qui font de la conjoncture pratique un ressort pour la transformation de leurs concepts théoriques. C'est dans la réflexion conjointe sur les unes et les autres qu'il devient possible de proposer une « ontologie historique de nous-mêmes ». Du côté des ensembles pratiques, nous venons de préciser que nous nous étions focalisés sur les contre-conduites des années 1968 en France et sur celles des années 2000 en Amérique latine – quoi qu'il faille dans le cas de la crise de gouvernementalité néolibérale considérer qu'il s'agit d'un processus toujours en cours connaissant des nouveaux développements aussi bien sur le plan des formes de gouvernementalité que des contre-conduites. Du côté des interventions philosophiques, nous avons sélectionné des auteurs qui se référaient d'une façon suffisamment précise aux ensembles pratiques sélectionnés tout en étant valorisés du point de vue de la circulation sociale des idées, en référence notamment aux nombres de commentaires qu'ils ont suscités ou suscitent. Dans le cas de la crise de la gouvernementalité libérale-sociale, nous avons choisi d'étudier le rapport philosophique aux contre-conduites des années 1968 de Maurice Blanchot, du duo formé par Gilles Deleuze et Félix Guattari et de Jacques Rancière et, dans le cas de la crise de la gouvernementalité néolibérale, à considérer aussi bien la séquence sud-américaine que les développements récents que nous venons d'évoquer au début de ce préambule, nous nous sommes penchés sur l'abord philosophique des contre-conduites par Toni Negri, Slavoj Žižek, Alain Badiou et Jean-Luc Nancy. Les deuxième et troisième parties de ce travail, consacrées respectivement à la crise de la gouvernementalité libérale-sociale et à la crise de la gouvernementalité néolibérale, sont finalement construites sur le même schéma et comportent chacune trois chapitres : un chapitre sur la formation de la gouvernementalité libérale-sociale (chapitre 4), sur les contre-conduites des années 68 (chapitre 5) et sur la philosophie des années 68 (chapitre 6) pour la partie II ; et, de la même façon, un chapitre sur la formation de la gouvernementalité néolibérale (chapitre 7), sur les contre-conduites des années 2000 en Amérique du Sud (chapitre 8) et sur la philosophie des années 2000 et du début de la décennie 2010 (chapitre 9)¹.

¹ Les titres de l'ensemble des chapitres et de leurs subdivisions sont immédiatement lisibles dans la table des matières. Cf. *infra* p. 1219 et *sq.*

La cadre historico-philosophique de la pensée foucauldienne dont nous nous servons implique de mesurer le rapport de la pensée de Foucault aux sciences sociales, à la science politique ou encore à la théorie politique. C'est l'objet du chapitre premier qui complète le présent préambule pour former l'introduction générale de ce travail. On y déploie ce que l'inspiration foucauldienne permet en termes d'innovation pour une théorie politique comprise comme « histoire de la pensée » qui se distingue aussi bien de la philosophie politique, de l'histoire des idées que de l'histoire sociale des idées.

Suivant cette façon de reformuler la théorie politique en l'inscrivant dans le champ de l'exercice de la gouvernementalité et des contre-conduites, il est possible de retravailler le problème du conflit politique en démocratie. Car si d'un côté la reconnaissance du pluralisme par la tradition du libéralisme politique assure l'expression constitutionnelle du conflit en démocratie, la manière dont elle entend d'un autre côté surmonter le conflit par le consensus a tendance à dénier le fait que l'organisation de la rationalité gouvernementale issue du consensus s'exerce bien cependant suivant une vérité déterminée. Autrement dit, au nom de la prévention de la radicalisation du conflit par le jeu de sa limitation consensuelle, c'est une vérité unilatérale qui s'impose. Par conséquent, l'enjeu démocratique est moins d'opposer la vérité au règne libéral de l'opinion que de permettre la confrontation radicale des vérités liées aux formes alternatives de rationalité gouvernementale. Nous revenons sur ce problème en conclusion.

Avec ce travail, c'est enfin, plus souterrainement, la question des rapports entre spiritualité et matérialisme, c'est-à-dire encore celle d'un matérialisme spirituel que nous voulions poser dans le sillage de Foucault. Existe-t-il, dans la pensée comme dans l'action prises dans leurs conditions historiques et matérielles, une voie pour une expérience spirituelle qui, au-delà d'un savoir associé à l'apprentissage de connaissances, engage à une manière d'être dans l'existence avec les autres, tout en étant indépendante d'une doctrine de la foi et d'un rapport à la vérité comme dogme ? Cette question nous paraît traverser la création contemporaine au-delà même de la réflexion philosophique, notamment chez un metteur en

scène de théâtre comme Roméo Castellucci¹, ou chez des cinéastes comme Terrence Malick² ou Bruno Dumont³.

En somme, nous proposons un travail qui examine la notion de « gouvernementalité » dans la recherche de Foucault et qui, en dégagant le mouvement de pensée dans lequel elle s'inscrit, tente de proposer une généalogie de l'État aux XX^e et XXI^e siècles à partir du point de vue des crises de gouvernementalité. Cette orientation permet d'analyser de façon équivalente les formes de gouvernementalité et les contre-conduites qui ont cherché à s'en déprendre, à partir d'ensembles empiriques de pratiques qui servent de banc d'épreuve aux interventions philosophiques. Dans le rapport des unes aux autres – des pratiques aux interventions philosophiques – se noue une pratique historico-philosophique inspirée de Foucault, qui questionne à un niveau méthodologique les conceptions de la théorie politique et à un niveau théorique le problème de l'exercice du conflit en démocratie. Derrière cela, c'est aussi la question de la possibilité, à l'époque contemporaine, d'une expérience matérialiste de spiritualité qui est posée.

¹ Sur les rapports entre matérialisme et spiritualité chez Roméo Castellucci Cf. Claudia et Romeo Castellucci, *Les Pèlerins de la matière. Théorie et praxis du théâtre. Écrits de la Societas Raffaello Sanzio*, tr. fr. K. Espinosa, Paris, Les Solitaires Intempestifs, 2001.

² Sur cette question dans le cinéma de Terrence Malick, cf. Alberto Spadafora, *In cielo, in terra. Terrence Malick e Steven Spielberg*, Milan, Bietti, 2012 ; Cf. aussi Fabian Maray, *Terrence Malick. Le paradis perdu*, Paris, Jean-Jacques Flament, 2011.

³ Sur cette question dans le cinéma de Bruno Dumont, cf. Maryline Alligier, *Bruno Dumont. L'animalité et la grâce*, Pertuis, Rouge profond, 2012, p. 18 : « [...] Bruno Dumont est d'abord matérialiste. Le sacré, dans ses films, réside dans le profane et c'est du sensuel que surgit le spirituel ».

Chapitre 1. La problématisation de l'État et l'histoire des régimes de juridiction/véridiction

1. La crise entre apocalypse et raison

Le développement à partir de 2008 de la crise de l'endettement privé aux États-Unis, qui a entraîné une crise économique globale ayant pris à partir de 2010 en Europe la forme d'une crise des dettes publiques souveraines à l'intérieur de la zone euro, a suscité et continue à susciter la présence ininterrompue, jusqu'à la saturation, du discours de la « crise » : non seulement crise économique du capitalisme¹, mais aussi crise écologique, crise sociale et crise politique², voire crise anthropologique de la « conscience humaine », ou même crise de « civilisation »³. Aussi la crise « semble fonctionner comme un "fait social total" » et « s'est vidée de son sens originel » : elle n'est plus liée à un diagnostic localisée mais elle est crise de toute chose, elle n'est plus transitoire (avant une sortie de crise et le retour à la situation antérieure, à la « normale ») mais elle est permanente, elle n'implique plus une activité critique, un jugement et une décision, mais une résignation passive devant un processus inéluctable. Elle est devenue, selon le titre d'un récent ouvrage de Myriam Revault d'Allones, une « crises sans fin » :

Le mot grec *krisis* désigne le jugement, le tri, la séparation, la décision : il indique le moment décisif, dans l'évolution d'un processus incertain, qui va permettre le diagnostic, le pronostic et éventuellement la sortie de crise. A l'inverse, la crise paraît aujourd'hui marquée du sceau de l'indécision voire de l'indécidable. Ce que nous ressentons en cette période de crise qui est la nôtre, c'est qu'il n'y a plus rien à trancher, plus rien à décider, car la crise est devenue permanente. Nous n'en voyons pas l'issue. Ainsi dilatée, elle est à la fois le milieu et la norme de notre existence. Mais une crise permanente est-elle encore une crise ? L'usage du mot perdure mais qu'en est-il de sa signification ?⁴

Lorsqu'une *krisis* sans *krinein* ou une crise sans critique se banalise, lorsque la crise, sans diagnostic et sans sortie de crise possible, perd ses caractères de crise et se normalise, le discours de la crise trouve son complément dans le discours de la « catastrophe »⁵, de l'arrivée d'un événement dramatique mais qui n'est plus lié au dysfonctionnement ou à l'altération d'un ensemble institutionnel déterminé – alors qu'une crise est toujours crise *de* –, voire dans celui de la « fin du monde » ou de l'« apocalypse » comme destination finale de cet

¹ Cf., entre autres, Paul Krugman, *Pourquoi les crises reviennent toujours*, tr. fr. J.Cicchini, Paris, Seuil, 2012 ; Joseph E. Stiglitz, *Le rapport Stiglitz : pour une vraie réforme du système monétaire et financier international après la crise mondiale*, tr. fr. F. et P. Chemla, Arles, Actes Sud, 2012.

² Cf. Louis Crocq, Sophie Huberson et Benoît Vraie, *Gérer les grandes crises : sanitaires, écologiques, politiques et économiques*, Paris, Odile Jacob, 2009.

³ Cf. Jeremy Rifkin, *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*, tr. fr. F. et P. Chemla, Paris, Les liens qui libèrent, 2011.

⁴ Myriam Revault d'Allones, *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*, Paris, Seuil, 2012, p. 10.

⁵ Cf. Jean-Luc Nancy, *L'équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*, Paris, Galilée, 2012 ; Pierre Zaoui, *La traversée des catastrophes. Philosophie pour le meilleur et pour le pire*, Paris, Seuil, 2010.

événement funeste¹. Pour parer aux effets d'irrationalisation des discours de la transcendance invoquant une force obscure et inéluctable, ou d'irresponsabilisation politique dont on perçoit qu'ils sont contrôlés par le discours de la « crise sans fin », d'autres préfèrent alors nommer ce qui se produit par le vocabulaire, non de la « crise », mais du « choc », pour souligner au contraire la recherche réfléchie et calculée d'annihilation de la réaction critique, la volonté de paralyser le jugement et la décision², ou d'« insoutenable », pour signifier l'impasse non seulement objective, sur les plans économique et écologique, mais aussi subjective de la situation en cours³.

Cependant, on peut se demander si cette dimension de nouveauté supposée de la crise – qui résiderait dans sa propension à se généraliser au point de s'auto-dissoudre comme crise – justifiant par là le recours à d'autres termes (« catastrophe », « apocalypse », « choc », « insoutenable ») pour en qualifier le phénomène, est véritablement nouvelle. Depuis les XV^e et XVI^e siècles, dans lesquels Michel Foucault voit les premières manifestations de l'« attitude critique » comme *ethos* général de la modernité se manifestant dans la « critique permanente de notre être historique »⁴, la crise des institutions d'exercice du pouvoir n'a-t-elle pas toujours emporté avec elle le discours de la catastrophe et de la fin du monde sous des modalités eschatologiques et apocalyptiques ? De l'eschatologie mystique des contre-conduites de la fin du XVI^e siècle⁵ contre le gouvernement pastoral de l'Église, en passant par l'affirmation, à partir du milieu du XVIII^e siècle, de l'eschatologie révolutionnaire de la société civile contre le gouvernement par la raison d'État – eschatologie révolutionnaire qui n'a cessé de hanter le XIX^e et le XX^e siècles⁶ –, jusqu'aux différentes versions

¹ Cf. Michaël Foessel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Seuil, 2012 ; Slavoj Žižek, *Vivre la fin des temps*, tr. fr. D. Bismuth, Paris, Flammarion, 2011.

² Cf. Naomi Klein, *La stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, Arles, Actes Sud, 2010 ; Bernard Stiegler, *États de chocs. Bêtise et savoir au XXI^e siècle*, Paris, Mille et une nuits, 2012.

³ Cf. Yves Citton, *Renverser l'insoutenable*, Paris, Seuil, 2012.

⁴ Michel Foucault, « What is Enlightenment? » [1984] (version américaine de « Qu'est-ce que les Lumières ? », d'abord publié en 1984 dans *The Foucault reader*), *DE II* [noté *DE II**], Paris, Gallimard « Quarto » (édition en deux volumes), n° 339, 1996, p. 1390. *Toutes les références suivantes aux *Dits et Écrits* dans l'édition en deux volumes de la collection « Quarto » se présenteront sous la forme suivante : titre du texte, [année de publication] *DE I* ou *II*, numéro du texte, page. Lorsqu'il y a une différence significative entre la date de publication qui est reprise dans la chronologie des *Dits et Écrits* et la date à laquelle un texte a été effectivement écrit ou une conférence effectivement prononcée par Foucault et si cela présente un intérêt pour notre propos, nous le précisons entre parenthèses après les crochets de l'année de publication.

⁵ Cf. Norman Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle* [1957], tr. fr. S. Clémendot, M. Fuchs et P. Rosenberg, Paris, Aden, 2011.

⁶ Cf. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, éd. M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil (« Hautes Études »), 2004, p. 363-364. Sur le rapport de la pensée de Marx au discours théologique, cf. Etienne Balibar, « Le moment messianique de Marx », in *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, p. 263-264. Balibar montre comment Marx use des ressources de la théologie politique sans qu'on puisse cependant l'y réduire : « Quant au côté messianique de la définition du prolétariat, s'il tendra à céder la place à une définition plus positive de la classe ouvrière ou de la classe des

contemporaines de l'apocalypse – qu'elles soient écologistes, technologistes, spiritualistes ou fondamentalistes chrétiennes¹ –, les grandes crises des institutions du pouvoir moderne se sont toujours accompagnées de discours millénaristes sur le surgissement de la fin des temps², que ce soit sur le mode du désastre final ou de l'épiphanie du bonheur éternel³. Foucault souligne que c'est précisément lorsque, à la fin du XVI^e siècle, la raison entre pour la première fois dans le champ de l'activité gouvernementale et que s'affirme l'historicité de la raison d'État comme temps indéfini du gouvernement par l'État, de l'État éternel et de la science historique comme histoire de l'État excluant l'Empire des derniers jours et le royaume de l'eschatologie, que se développe toute une série de contre-conduites dont l'affirmation principale est au

travailleur (*Arbeiterklasse*) en rapport avec le mécanisme de l'exploitation de la force de travail et de l'organisation du surtravail, il se déplacera en fait sur la représentation apocalyptique de l'affrontement final entre révolution et contre-révolution, induit par la violence de la répression étatique des insurrections populaires et prolétariennes du XIX^e siècle (*Les luttes de classes en France, Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*). On comprend alors, me semble-t-il, à la fois l'intérêt et les limites d'une présentation de la théorie de Marx comme une philosophie de l'histoire qui aurait repris à son compte le schème de "l'histoire du salut" à travers la sécularisation hégélienne, non pas tant pour en donner un équivalent réaliste que pour en intensifier la "tension eschatologique". Elle désigne le lieu – ou l'un des lieux – des opérations discursives pratiquées par Marx, mais elle en simplifie et elle en inverse, d'une certaine façon, les intentions en les ramenant sous la catégorie englobante de "religion". Dans sa construction (qui est en même temps, nécessairement, une déconstruction) de la figure vide du sujet révolutionnaire, accordé à la "dissolution" d'un monde, Marx ne peut que rencontrer le discours religieux, mobiliser les ressources d'une "théologie politique" : il est clair, à mes yeux du moins, qu'il les excède d'emblée par un surcroît d'immanence, ou mieux, d'*actualité* ».

¹ Cf. Slavoj Žižek, *Vivre la fin des temps*, op. cit., p. 453 : « Aujourd'hui, il existe au moins trois versions de l'apocalypse : le fondamentalisme chrétien, le *New Age* et le post-humanisme techno-numérique. Bien que toutes trois soient fondées sur la notion selon laquelle l'humanité approche un point zéro de transmutation radicale, leurs ontologies respectives diffèrent radicalement : l'apocalypse techno-numérique (dont Ray Kurzweil est le principal représentant) se cantonne dans les limites du naturalisme scientifique et discerne dans l'évolution de l'espèce humaine les grandes lignes de notre transformation en "posthumains" ; l'apocalypse *New Age* imprime à cette transmutation une torsion spiritualiste, l'interprétant comme le déplacement d'un mode de conscience cosmique vers un autre (généralement un déplacement de la posture moderne mécaniste-dualiste vers une posture d'immersion holistique) ; enfin, les fondamentalistes chrétiens lisent l'apocalypse dans une optique strictement biblique, c'est-à-dire qu'ils cherchent (et trouvent) dans le monde contemporain des indices signalant que la bataille finale entre Jésus-Christ et l'Antéchrist est pour bientôt, que les choses prennent une tournure critique. Quoique cette dernière version soit considérée comme étant la plus ridicule, même si elle reste dangereuse par son contenu, elle demeure la plus proche d'une logique d'émancipation "millénariste" radicale ». Cf. aussi, sur l'apocalypse de certains discours écologiques, Pascal Bruckner, *Le fanatisme de l'Apocalypse*, Paris, Grasset, 2011.

² Cf. Eugen Weber, *Apocalypses et millénarismes. Prophéties, cultes et croyances millénaristes à travers les âges*, tr. fr. O. Demande, Paris, Fayard, 1999.

³ Cf. Giorgio Agamben, *De la très haute pauvreté. Règles et formes de vie*, tr. fr. J. Gayraud, Paris, Rivages, 2011, p. 192-195, qui n'hésite pas à opérer un court-circuit entre le « caractère eschatologique » du message franciscain du XIII^e siècle chez Pierre de Jean Olivi comme nouvelle forme de vie et la situation contemporaine : « Dans la huitième question du *De perfectione evangelica*, Olivi fait sienne les thèses de Joachim de Flore sur les six âges du monde répartis en trois statuts : le Père (l'Ancien Testament), le Fils (le Nouveau Testament), l'Esprit (fin et accomplissement de la loi, auxquels il ajoute l'éternité comme septième époque. [...] la forme de vie franciscaine est la fin de toutes les vies (*finis omnium vitarum*), le dernier *modus*, après lequel la multiple répartition historique des *modi vivendi* n'est plus possible. Avec son usage des choses, la "très haute pauvreté" est la forme-de-vie qui commence quand toutes les formes de vie de l'Occident sont parvenues à leur consommation historique. [...] il est certain que ce n'est qu'à partir de l'affrontement dans une nouvelle perspective que l'on pourra éventuellement décider si et en quelle mesure, ce qui se présente chez Olivi comme la dernière forme de vie de l'Occident chrétien a, pour celui-ci, encore un sens, ou si, en revanche, la domination planétaire du paradigme de l'opérativité exige de déplacer le conflit décisif sur un autre terrain ».

contraire l'annonce de l'arrivée d'un temps de la fin des temps, un temps de la fin du gouvernement par l'État, temps de la fin de l'histoire et de la politique elle-même. De la même façon, les différents apocalypses contemporains ne doivent-ils pas être rapportés à l'affirmation d'une historicité de la rationalité économique contemporaine¹, d'un gouvernement indéfini par le marché, autrement dit d'un « ordre du marché » que les États seraient fondamentalement incapables de réguler² et d'une évaluation de toute chose par la raison économique³, vis-à-vis de quoi ils annonceraient la revanche de la nature (apocalypse écologiste), ou de la foi (apocalypse fondamentaliste chrétien) etc., sur le calcul économique ? En ce sens, les tendances eschatologiques de l'heure manifestent la crise de la rationalité gouvernementale contemporaine et la crise actuelle ne se distingue pas sur ce point des crises des grands ensembles institutionnels qui ont jalonné la modernité politique occidentale. Aussi bien les discours de crise que ceux qui tentent d'échapper au vocabulaire de la crise nous semblent donc pouvoir être rapportés à la crise du gouvernement des hommes impliquée par le réglage de la société civile sur les mécanismes de l'économie de marché et s'inscrire dans l'histoire critique de la gouvernementalité esquissée par Foucault dans ses cours au Collège de France, dont il faisait la matrice d'une généalogie de l'État moderne.

2. L'histoire de la gouvernementalité et ses crises

Le travail suivant intitulé « Crises de gouvernementalité et généalogie de l'État aux XX^e et XXI^e siècles » et sous-titré « Recherche historico-philosophique sur les usages de la raison politique », tente de suivre le sillage du travail de Michel Foucault et plus précisément la perspective de l'« histoire de la "gouvernementalité" », de l'histoire des formes du gouvernement des hommes, qu'il a esquissée dans ses cours au Collège de France, à partir de 1978. Pourquoi un travail axé sur les crises de gouvernementalité ? Et pourquoi un travail « historico-philosophique » ou d'« *histoire critique de la pensée* »⁴ ? Comment s'inscrit-il dans la « science politique » et dans la « théorie politique » et que peut-il leur apporter ? C'est ce que cette introduction vise à expliciter.

¹ Cf. Ivar Ekeland et Jon Elster, *Théorie économique et rationalité*, Paris, Vuibert, 2011.

² Cf. Pierre Rosanvallon, *La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011, p. 321-324.

³ Cf. André Gorz, *Les métamorphoses du travail. Critique de la raison économique* [1988]*, Paris, Gallimard, 2004. *Lorsque nous nous référons à une édition récente, nous mentionnons entre crochets, après le titre de l'ouvrage, la date de la première édition.

⁴ Cf. Michel Foucault, « Foucault » [1984], *DE II*, n° 345, p. 1450.

La notion de « gouvernementalité » fait l'objet d'usages de plus en plus nombreux dans les sciences sociales et politiques de langue française, en sociologie¹ et dans les différentes sous-disciplines de la science politique (sociologie historique du politique², sociologie des politiques publiques³, relations internationales⁴, théorie ou philosophie politique⁵), sans parler des sciences sociales et politiques étrangères et, en particulier, anglo-saxonnes, qui s'en sont emparées dès le début des années 1990⁶ et sans que l'engouement pour cette notion se soit aujourd'hui tarie⁷. Ces usages y voient la possibilité d'un champ nouveau d'analyses théoriques ou empiriques des phénomènes sociaux et politiques et en particulier de l'État lui-même, par le prisme des techniques de gouvernement des populations, distinct (mais non exclusif, nous allons y revenir) de celui qui ressort au paradigme et aux théories de la *souveraineté* et au problème classique de l'étude des différents types de régime politique entendu comme « l'ensemble des procédés et des institutions par lesquels les individus [...] se trouvent contraints à obéir à des décisions [...] qui émanent d'une autorité collective dans le cadre d'unités territoriales où cette autorité exerce un droit de souveraineté »⁸. Par opposition, la « *gouvernementalité* » ou le « gouvernement » ne doit pas être entendu « au sens étroit et actuel d'instance suprême des décisions exécutives et administratives dans les systèmes étatiques, mais au sens large et ancien d'ailleurs, de

¹ Cf. notamment Yves Cohen, « Foucault déplace les sciences sociales. La gouvernementalité et l'histoire du XX^e siècle », in Pascale Laborier, Frédéric Audren, Paolo Napoli, Jakob Vogel (dir.), *Les sciences camérales. Activités pratiques et histoire des dispositifs publics*, Paris, PUF, p. 43-79.

² Cf. notamment Olivier Ihl, Martine Kaluszynski et Gilles Pollet (dir.), *Les sciences de gouvernement*, Paris, economica, 2003 ; Alain Desrosières, *Gouverner par les nombres. L'argument statistique, tome II*, Paris, Presses des Mines, 2008 ; Yves Déloye, *Sociologie historique du politique*, Paris, La Découverte, 2010 (voir p. 48 l'encadré sur la « gouvernementalisation de l'État »).

³ Cf. notamment Luc Rouban, « Les États occidentaux d'une gouvernementalité à l'autre », *Critique internationale*, n° 1, automne 1998, p. 131-149 ; Pierre Lascoumes et Patrick le Galès (dir.), *Gouverner par les instruments*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2003 ; Pierre Lascoumes, « La gouvernementalité : de la critique de l'État aux technologies du pouvoir », *Le portique*, n° 13-14, <http://lef.revues.org/index625.html>, 2004 ; Pascale Laborier et Pierre Lascoumes, « L'action publique comprise processus de gouvernementalisation de l'État », in Pascale Laborier, Frédéric Audren, Paolo Napoli, Jakob Vogel (dir.), *Les sciences camérales*, p. 81-101 (déjà publié in Sylvain Meyet, Marie-Cécile Naves, Thomas Ribémont, *Travailler avec Foucault. Retours sur le politique*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 37-62).

⁴ Cf. notamment Marie-Christine Granjon (dir.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Paris, Karthala, 2005 ; Jean-François Leguil-Bayard, *Le gouvernement du monde*, Paris, Fayard, 2004.

⁵ Cf. notamment Michel Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil (« des Travaux »), 1995 ; Thomas Berns, *Souveraineté, droit et gouvernementalité. Lecture du politique moderne à partir de Bodin*, Paris, Léo Scheer, 2005.

⁶ Cf. Graham Burchell, Colin Gordon et Peter Miller (dir.), *The Foucault Effect. Studies in governmentality*, Chicago/University of Chicago Press, 1991.

⁷ Cf. notamment William Walters, *Governmentality. Critical encounters*, New York/Londres, Routledge, 2012 ; et Bruce Curtis, *Ruling by Schooling Quebec. Conquest to Liberal Governmentality – A Historical Sociology*, Toronto, University of Toronto Press, 2012.

⁸ Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, éd. M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS (« Hautes Études »), 2012, p. 92.

mécanismes et de procédures destinées à conduire les hommes, à diriger la conduite des hommes, à conduire la conduite des hommes »¹. Dans les mécanismes de souveraineté, les individus acceptent de céder leur volonté souveraine et de la transférer à quelqu'un d'autre qui prend la place de cette volonté et en devient le représentant². Dans les procédures de gouvernementalité, en revanche, il n'y a pas de cession de la volonté ni de renoncement à la volonté, il y a des techniques qui guident la volonté des individus de façon à ce qu'ils veuillent ce que d'autres veuillent, qui les orientent de façon à ce qu'ils se conduisent suivant la manière dont ils sont conduits par d'autres. Mathieu Potte-Bonneville a bien décrit ce mouvement en quelque manière régressif permettant à Foucault de retrouver une notion de « gouvernement » disjointe de celle du pouvoir exécutif inhérente au cadre théorico-pratique de la souveraineté :

Le néologisme [de gouvernementalité] vise [...] à tenter de restituer ce qu'a de spécifique *l'action* de gouverner, ou ce que l'on nommait, dans la langue classique, le "gouvernement" (comme on parle du "jugement"), avant que ce terme devienne, par métonymie, plus ou moins synonyme de "pouvoir exécutif". Ce déplacement est significatif : il s'agit en quelque sorte pour Foucault de remonter la pente qui, en substituant à la question des manières de gouverner celles des instances gouvernantes, amène ordinairement la philosophie à aborder la question du politique à travers une typologie des régimes et à traiter du gouvernement comme d'une autorité dont il s'agirait d'établir les prérogatives, le cadre et la composition. Or, c'est là perdre de vue la singularité d'une pratique dont la diffusion suit un autre rythme que celle de l'histoire des régimes : dès le XVIII^e siècle, gouverner n'est ni régner (*i. e.* délimiter, par la violence, l'espace des comportements acceptables) ni discipliner (*i. e.* plier le détail des conduites à une série d'exigences qui les ordonnent à une programmation préalable), mais aménager les conditions dans lesquelles la liberté des individus, jouant librement, pourra produire des effets d'ensemble conformes aux objectifs attendus³.

En ce sens, comme le résume à son tour Philippe Chevallier, la gouvernementalité se distingue du fonctionnement légal de la délégation et de la représentation du pouvoir politique et se définit comme « l'art d'aménager pour les individus, le champ de possibilité de leurs actions afin que chaque individu participe par lui-même et pour lui-même à un certain résultat collectif »⁴. Elle n'a pas affaire d'abord, comme la souveraineté, à des sujets juridico-politiques, mais à des individus vivants dans un environnement spécifique, ce qui ouvre la possibilité d'une approche inédite de l'institution étatique :

Etudier le fonctionnement d'une institution sous l'angle singulier de la gouvernementalité, c'est considérer qu'elle n'a pas d'abord prise sur des sujets dont un système juridique codifie les droits et les devoirs fondamentaux, mais sur des hommes concrets en relation avec un environnement. Cet environnement étant appelé à se modifier sans cesse, l'État doit être étudié du côté de sa capacité à se déplacer et à s'adapter aux circonstances et non là où son pouvoir s'exerce dans l'unité infrangible de la loi, du pouvoir, du sujet⁵.

¹ *Ibid.*, p. 13-14.

² Cf. *ibid.*, p. 225.

³ Mathieu Potte-Bonneville, *Foucault*, Paris, Ellipses, 2010, p. 120.

⁴ Philippe Chevallier, *Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS éditions, 2011, p. 65.

⁵ *Ibid.*

La où la souveraineté s'exerce comme domination d'un territoire et des hommes qui l'occupent, la gouvernementalité vise davantage l'intensification des processus dans lesquels ceux-ci sont mobilisés. Le cadre théorique de la gouvernementalité a permis aux sciences sociales de montrer de façon cohérente que les phénomènes politiques ne sont pas entièrement expliqués par le biais des mécanismes démocratiques et juridico-politiques à travers lesquels les nations se donnent des règles de vie commune, dans la mesure où il existe aussi de multiples techniques pratiques historiques et variables – mobilisant des savoirs d'État, utilisant des techniques et des instruments et aménageant des dispositifs qui articulent les uns sur les autres – qui n'entrent pas dans le fonctionnement de la démocratie représentative telle qu'elle est définie par le principe de la souveraineté et qui rationalisent la gestion des hommes en société en les objectivant dans des catégories d' « individus » et de « populations », dont les comportements sont structurés autour de normes variables assurant le maintien des équilibres sociopolitiques et la reproduction de rapports de pouvoir asymétriques entre les différents groupes qui composent une nation.

Une fois ceci remarqué, le point de vue qui motive le présent travail part du constat selon lequel les usages qui ont été fait de la gouvernementalité, que ce soit en sciences sociales ou en philosophie, n'ont pour la plupart – et parfois pour des raisons très compréhensibles, en particulier le fait de ne disposer que d'une partie seulement des textes où Foucault sert de la notion – pas pris en compte ce qui apparaît à nos yeux comme le *mouvement d'ensemble* ou le « tracé de déplacement »¹ de la problématique foucauldienne relative à l'histoire de la gouvernementalité et qui comporte, pour ne mentionner que les principales dimensions : l'histoire des « problématisations » et l'analyse historique des formes de rationalité politique, la question de l' « *Aufklärung* » et la visée d'une « ontologie historique de nous-mêmes », la généalogie de l'État et de ses « dispositifs », la dimension des crises de gouvernementalité et des « contre-conduites », le « droit des gouvernés » ou encore le rôle de la « *parrêsia* », cet ensemble prenant lui-même sens à l'intérieur d'une méthode « historico-philosophique ». Il nous reviendra à ce titre de justifier les raisons pour lesquelles nous pouvons parler d'un ensemble capable d'articuler entre eux ces différents éléments théoriques. Dès lors, l'objectif du présent travail est double.

Dans un premier temps, notre démarche vise à établir le cheminement théorique à l'intérieur duquel Foucault lui-même a introduit de façon diffuse la problématique de la gouvernementalité dans ses écrits entre 1978 et 1984, non seulement dans ses cours au

¹ Cf. infra p. suivante n. 2.

Collège de France, mais aussi dans des conférences, entretiens, textes réunis dans les *Dits et Écrits*, ou encore dans la retranscription de l'intervention devant la Société française de Philosophie du 27 mai 1978, publiée sous le titre « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*], qui n'y figure pas. D'autant, en outre, que continuent d'être publiés des cours de Foucault dans lesquels il en use¹. Comment donc cette notion de gouvernementalité a-t-elle émergé dans ses recherches, dans quel contexte, pour produire quels déplacements théoriques et vis-à-vis de qui, avec quel projet de recherche, quelle méthode et pour produire quels types d'effets ? Comment s'articule-t-elle aux autres notions mobilisées par Foucault, quelle problématique dessine-t-elle et comment s'inscrit-elle dans l'ensemble de sa recherche ? Quels rapports l'histoire de la gouvernementalité entretient-elle par exemple avec le projet d'une « généalogie de l'État » ou avec la problématique définie par la « question de l'*Aufklärung* » et la visée d'une « ontologie historique de nous-mêmes » ? Comment comprendre, en outre, alors même que Foucault arrête brutalement en 1980 sa recherche sur l'analyse du pouvoir moderne pour se consacrer aux « techniques de soi » dans l'Antiquité, que cette notion – qui paraissait taillée dans le droit fil de l'analytique du pouvoir moderne pour donner un éclairage différent de celui apporté par les notions de « discipline » et de « biopolitique » tout en étendant la signification de celle-ci – soit maintenue jusque dans son dernier cours en 1984 ? L'*œuvre de recherche*² qu'est le travail de Foucault ne cesse, dans

¹ Ainsi, pour l'année 2012, les deux publications suivantes : Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit. ; Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice [Cours de Louvain, 1981]*, éd. F. Brion et B. E. Harcourt, Louvain-la-Neuve/Chicago, Presses universitaires de Louvain/University of Chicago Press, 2012.

² Diogo Sardinha a puissamment souligné le caractère d'« œuvre » et même d'« œuvre philosophique » du travail de Foucault en montrant comment ses analyses concrètes étaient soutenues par des schémas spéculatifs abstraits tendus autour des questions de l'ordre et du temps et qui, sans être toujours manifestes, n'en étaient pas moins permanents en lui donnant ainsi les caractères de « systématisme » qui en font une « œuvre ». Cf. Diogo Sardinha, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2011. Pour notre part et sans que cela remette en cause les analyses de Sardinha qui ne se situent pas sur le même plan, nous préférons le terme paradoxal d'« œuvre de recherche » au sens d'un travail qui trouve son unité non pas dans la construction d'une vérité close, mais dans la projection d'une recherche ouverte vers un horizon de vérité qui est toujours au-devant de soi, exigeant une transformation constante qui ne relève pas d'éléments fragmentaires dispersés mais de déplacements successifs dans une reprise incessante garantissant la continuité d'une recherche, de la recherche (et non de plusieurs recherches sans liens entre elles). Dans le cours de 1980, Foucault a lui-même défini l'intelligibilité de son « travail théorique » comme celui d'un « tracé de déplacement », qu'il oppose aux notions équivalentes entre elles de « système », de « plan » ou encore d'« édifice théorique ». Le « tracé de déplacement » implique que chaque déplacement donne une intelligibilité nouvelle de l'ensemble du parcours (suivant un principe de lecture qu'on pourrait qualifier d'*anamorphique*) ce qui demande dans le même temps d'avoir à l'esprit les différents « points de passage » du travail. En somme, il est nécessaire de tenir ensemble les deux pôles du « tracé » et du « déplacement », l'intérêt véritable de chaque déplacement étant l'intelligibilité nouvelle qu'il offre sur le tracé d'ensemble. Cf. Michel Foucault, *Le gouvernement des vivants*, op. cit., p. 74-75 : « [...] pour moi, le travail théorique, il ne consiste pas [...] tellement à établir et fixer l'ensemble des positions sur lesquelles je me tiendrais et dont le lien (entre ces différentes positions) supposé cohérent formerait système. Mon problème ou la seule possibilité de travail théorique que je me sente, ce serait de laisser, selon le dessin le plus intelligible possible, la trace des mouvements par lesquels je ne suis plus à la place où j'étais tout à l'heure. D'où, si vous voulez, ce perpétuel besoin, ou nécessité, ou envie, ce perpétuel besoin de relever en

l'urgence de la vie qui est la sienne – celle du corps même du philosophe –, de se remanier, de se dérober vers le centre qui l'attire¹ et culmine dans les dernières lignes du dernier cours, qui font coïncider les notions de « vérité », de « monde » et de « vie », à travers la recherche de la « vraie vie » dans la constitution d'un « monde autre »², complètement autre.

L'objectif de ce geste théorique, qui peut apparaître de prime abord comme une sorte de « retour à Foucault », n'est pas de se constituer en garant de la lettre du texte foucauldien pour faire la leçon à des usages « hérétiques » de Foucault. Il s'agit plutôt de chercher à déployer l'ampleur de la problématique foucauldienne de la gouvernementalité pour tenter de compléter les travaux existants, voire en susciter de nouveaux. Car le cadre théorique de la gouvernementalité permet d'aller au-delà de la démonstration selon laquelle les populations sont gouvernées par des catégories savantes et des mécanismes de guidage des conduites distincts des mécanismes juridico-politiques de la souveraineté. En effet, la plupart des travaux de sciences sociales et de science politique qui mobilisent la notion de gouvernementalité nous semble avoir privilégié les formes routinières, régulières et reproduites d'exercice du pouvoir – que ce soit au sein du corps social, au niveau de l'État ou au-delà de l'État – sans réellement mettre en lumière les « contre-conduites » qui pourtant n'ont eu de cesse de constituer pour Foucault le corrélat d'un tel exercice : ainsi, dès qu'il a commencé à se servir de la notion de gouvernementalité en 1978, Foucault a dans le même temps défini la critique comme « l'art de n'être pas telle gouverné »³. Le moment où une forme de gouvernementalité rentre en crise est précisément celui où des contre-conduites ont tendance à émerger. Les techniques de gouvernementalité et les contre-conduites sont toujours intriquées pour Foucault et porte sur des contenus identiques :

Les contre-conduites que l'on voit se développer en corrélation avec la gouvernementalité moderne ont comme enjeu les mêmes éléments que cette gouvernementalité. [...] [L]'histoire de la raison d'État,

quelque sorte les points de passage où chaque déplacement risque par conséquent de modifier, sinon l'ensemble de la courbe, du moins la manière dont on peut la lire et dont on peut la saisir dans ce qu'elle peut avoir d'intelligible. Ce relevé, par conséquent, il ne faut jamais le lire comme le plan d'un édifice permanent. Il ne faut donc pas lui imposer les mêmes exigences que si c'était un plan. Il s'agit, encore une fois, d'un tracé de déplacement, c'est-à-dire d'un tracé non pas d'édifice théorique, mais du déplacement par lequel mes positions théoriques ne cessent de changer. Après tout, il y a bien des théologies négatives. Disons que je suis un théoricien négatif ».

¹ Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire* [1955], Paris, Gallimard, 1988, p. 9 : « Un livre, même fragmentaire, a un centre qui l'attire : centre non pas fixe, mais qui se déplace par la pression du livre et les circonstances de sa composition. Centre fixe aussi, qui se déplace, s'il est véritable, en restant le même et en devenant toujours plus central, plus dérobé, plus incertain et plus impérieux ».

² Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil (« Hautes Études »), 2009, p. 311 : « Ce sur quoi je voudrais insister pour finir, c'est ceci : il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité. La vérité, ce n'est jamais le même. Il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre ».

³ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] » [1978], *Bulletin de la Société française de Philosophie*, vol. 84, n° 2, 1990, p. 38.

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'autre¹.

Dès 1971 avec l'exposé de la méthode généalogique dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », Foucault, remettant en question la recherche historique d'une origine idéale, définit l'étude du « commencement historique des choses » comme inséparable de la « discorde des autres choses »² et l'« émergence » (*Entstehung* dans le vocabulaire de Nietzsche) d'un phénomène historique comme se produisant toujours « dans un certain état des forces » qui « luttent les unes contre les autres »³. Dans « le sujet et le pouvoir » il dit encore qu'« entre relation de pouvoir et stratégie de lutte, il y a appel réciproque, enchaînement indéfini et renversement perpétuel », que « les mêmes événements et les mêmes transformations peuvent se déchiffrer aussi bien à l'intérieur d'une histoire des luttes que dans celle des relations et des dispositifs de pouvoir »⁴. Surtout, il propose dans ce texte une nouvelle méthode qui consiste à partir des « formes de résistance pour comprendre les relations de pouvoir » :

Ce nouveau mode d'investigation consiste à prendre les formes de résistance aux différents types de pouvoir comme point de départ. Ou, pour utiliser une autre métaphore, il consiste à utiliser cette résistance comme un catalyseur chimique qui permet de mettre en évidence les relations de pouvoir, de voir où elles s'inscrivent, de définir leur points d'application et les méthodes qu'elles utilisent. Plutôt que d'analyser le pouvoir à partir de sa rationalité interne, il s'agit d'analyser les relations de pouvoir à partir de l'affrontement des stratégies. [...] pour comprendre en quoi elles [les relations de pouvoir] consistent, il faudrait peut-être analyser les formes de résistance et les efforts déployés pour essayer de dissocier ces relations⁵.

Il n'y a pas de relation de pouvoir sans relation stratégique aux actions anticipées d'un adversaire dans un champ de forces réversible⁶ et alors même que « [c]es adversaires n'appartiennent pas au même espace »⁷. Eu égard à la multitude des travaux sur l'exercice structurant et routinier du gouvernement des hommes, qui ont précisément tendance à analyser le pouvoir à partir de sa rationalité interne et sans que cela mette en question leur pertinence, la méthode généalogique – qui consiste dans l'analyse de la manière dont les relations de pouvoir « se forment, se branchent, se développent, se démultiplient, se

¹ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 363 et 365.

² Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » [1971], *DE I*, n° 84, p. 1006.

³ *Ibid.*, p. 1011.

⁴ Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir » [1982], *DE II*, n° 306, p. 1061-1062.

⁵ *Ibid.*, p. 1044-1045.

⁶ *Ibid.*, p. 1060 : « Le mot de stratégie est employé couramment en trois sens. D'abord, pour désigner le choix des moyens employés pour parvenir à une fin ; il s'agit de la rationalité mise en œuvre pour atteindre un *objectif*. Pour désigner la manière dont un partenaire, dans un jeu donné, agit en fonction de ce qu'il pense devoir être l'action des autres et, de ce qu'il estime ce que les autres penseront être la sienne ; en somme, la manière dont on essaie d'avoir *prise sur l'autre*. Enfin, pour désigner l'ensemble des procédés utilisés dans un affrontement pour priver l'adversaire de ses moyens de combat et le réduire à renoncer à la lutte ; il s'agit alors des moyens destinés à obtenir la *victoire* ».

⁷ Michel Foucault, « Nietzsche la généalogie, l'histoire », *art. cit.*, p. 1012.

transforment à partir de tout autre choses qu'elles-mêmes »¹ – nous conduit ainsi vers l'analyse des crises de gouvernementalité comme révélateur des formes prises par l'exercice du pouvoir, comme ce qui vient ainsi compléter ces travaux à partir d'un angle de vue différent et en ouvrant un champ nouveau d'analyses possibles. Ce qu'on retrouve alors avec la prise en compte des « contre-conduites », c'est le projet de la « généalogie de l'État et de ses différents appareils à partir d'une histoire de la raison gouvernementale »², car l'élaboration historique de la gouvernementalité étatique s'élabore en particulier à partir des réponses données aux contre-conduites et pour avoir prise sur elles. Là aussi, cette dimension généalogique n'apparaît pas toujours dans les travaux qui reprennent la notion de gouvernementalité et mérite, comme le souligne William Walters, de lui être « reconnectée »³. Par conséquent, une fois établi, dans le corpus de Foucault, le cadre théorique d'ensemble à l'intérieur duquel est articulée la notion de gouvernementalité, le second objectif de ce travail est de proposer une généalogie de l'État aux XX^e et XXI^e siècles.

3. Le champ des recherches foucauldienne : histoire ou philosophie ?

Comme nous venons déjà de le faire remarquer, le présent travail tente à la fois de s'inscrire dans le massif des recherches sur la gouvernementalité inspirées de Foucault, tout en abordant la gouvernementalité par le biais des contre-conduites et des crises, de manière à investir une dimension ouverte par la problématique foucauldienne de la gouvernementalité, mais qui nous semble avoir été peu défrichée par ces mêmes recherches⁴. Plus largement, parmi les usages multiples de l'œuvre de Foucault, nous voulons aussi nous singulariser, au-delà de la tentative de se servir de certains concepts de Foucault, en prenant au sérieux les indications méthodologiques fournies par Foucault lui-même à propos de son propre travail. Mais pourquoi parler d'une singularité à ce sujet ? C'est que les usages de Foucault se caractérisent paradoxalement à la fois par leur multiplicité et leur variété, mais aussi par le fait de prendre leurs distances vis-à-vis d'une démarche proprement foucauldienne. Citons à ce titre

¹ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 123, n*.

² *Ibid.* 362.

³ Sur l'articulation de l'histoire de la gouvernementalité et de la généalogie de l'État moderne, cf. Thomas Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Teil 2, « Die Gouvernementalität », 2. « Die Genealogie des modernen Staates », Hambourg, Argument Verlag, 1997, p. 150-191 ; et Thomas Lemke, *Foucault, Governmentality and Critique*, Londres, Paradigm Publishers, 2012, « 2. A Genealogy of the Modern State », p. 25-40 (ce second ouvrage de Lemke est une version allégée et remaniée du premier) ; cf. également William Walters, *Governmentality. Critical encounters*, 4. « Reconnecting governmentality and genealogy: questions of style », Londres/New York, Routledge, 2012, p. 110-140.

⁴ Signalons cependant, pour une tentative de résumé interne aux cours de Foucault de 1978 et 1979, Jean-Claude Monod, « Qu'est-ce qu'une crise de gouvernementalité ? », *Lumières*, n° 8, 2006/2, p. 51-66. Il n'articule pas cependant la dimension des crises de gouvernementalité avec celle des contre-conduites. Nous revenons plus loin sur ce texte dans notre première partie. Cf. infra p. 212 et sq.

une remarque d'Etienne Balibar dans sa préface du livre de Diogo Sardinha, qui souligne le « dilemme » qui caractérise ces différents usages de Foucault aujourd'hui :

[...] l'interprétation du geste philosophique de Foucault, en dépit des commentaires continus dont il l'a accompagné (ou peut-être à cause d'eux), peine toujours encore aujourd'hui à s'extirper d'un dilemme, au fond classique, entre des interprétations et des usages empiristes – ou si l'on préfère pragmatiques – et des récupérations dogmatiques, voire métaphysiques (et aussi, de façon croissante, moralisantes). Les premières, si talentueuses soient-elles souvent, repose souvent sur le déni ou la mise à l'écart de la dimension philosophique de l'œuvre de Foucault. Elles s'appuient notamment sur la publication des grands cours des années 1970, mais cherchent aussi à réaliser ce tour de force de convoquer des récits et des modèles empruntés aussi bien à l'historicité tragique du premier Foucault qu'à la philologie antiquisante du dernier, en passant par l'immense chantier généalogique de la « gouvernementalité » que lui-même – paradoxalement et par provocation – avait décrit comme relevant d'un nouveau positivisme (« heureux »). De façon prudente ou agressive, elles font de lui un anti-philosophe ou un post-philosophe. Les secondes, qui s'appuient notamment sur l'énigmatique formulation : une « ontologique critique de nous-mêmes », répétée par Foucault dans ses commentaires successifs de l'opuscule de Kant *Was ist Aufklärung ?*, ne manquent pas de la rapprocher d'une thématique heideggérienne de la temporalité comme expérience originaire de « l'être avec ». Elles sont donc tentées par la réintégration de Foucault dans une lignée phénoménologique et transcendantale. Elles font de lui un philosophe ou même un sage qui aurait indéfiniment différé la présentation de son « idée » au bénéfice de « travaux d'historien », ou aurait ainsi trouvé le moyen de se présenter masqué en ne répondant qu'apparemment aux sollicitations de l'actualité. Sa vraie place serait sur l'une des marches de « l'école d'Athènes » (ou de l'Université de Fribourg)¹.

Si Balibar, dans le passage qui suit, récusé finalement cette « alternative du pragmatisme et du dogmatisme » qu'il juge « trompeuse », en créditant Sardinha de parvenir à la dépasser, ce tableau qu'il brosse nous est cependant utile pour positionner vis-à-vis des usages existants notre propre démarche, qui vise aussi, mais par une approche différente de celle de Sardinha, à dépasser cette alternative. Notre présupposé de lecture de Foucault est que son travail consiste dans l'unité d'une œuvre de recherche qui ne se caractérise certes pas par la construction d'un système clos, mais par une recherche ouverte définie par la continuité de déplacements successifs qui témoignent de la reprise incessante d'une même matrice et non de fragments dispersés, impliquant qu'elle peut être appréhendée comme une totalité². Il n'est pas possible de distinguer entre des *textes historiques* de Foucault d'un côté, qui ouvriraient sur des travaux empiriques dont l'objet serait de les approfondir, voire de les vérifier « objectivement » et des *textes philosophiques* qui garantiraient d'un autre côté l'appartenance de Foucault à l'histoire de la philosophie. Les motifs foucauldien répartis par Balibar le long de la ligne qui sépare les usages « empiristes », « pragmatiques » ou « positivistes » d'une

¹ Etienne Balibar, « Comme si une philosophie était née », préface à Diogo Sardinha, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, op. cit., p. 13.

² Cf. Gilles Deleuze, *Pourparlers (1972-1990)*, Paris, Minuit, 1990, p. 116, qui écrit à propos de Foucault : « La logique d'une pensée, c'est l'ensemble des crises qu'elle traverse, ça ressemble plus à une chaîne volcanique qu'à un système tranquille en équilibre ». Pour Deleuze, la pensée de Foucault se déploie à travers des crises successives des rapports de la pensée à l'expérience et chacune des dimensions nouvelles qu'il inscrit dans sa pensée (le savoir, le pouvoir, le soi) correspond à la nécessité de surmonter ces crises : « Si Foucault a besoin d'une troisième dimension, c'est qu'il a l'impression de s'enfermer dans les rapports de pouvoir, que la ligne se termine ou qu'il n'arrive pas à la franchir, [...]. Il a beau invoquer des foyers de résistance, d'où viennent de tels foyers ? » (*Ibid.*, p. 126-127).

part et les usages « philosophiques », « métaphysiques » ou « dogmatiques » d'autre part, sont particulièrement évocateurs pour notre perspective : la « gouvernementalité » et le mélange du premier et du dernier Foucault du côté des usages empiristes, « l'ontologie critique de nous-mêmes » et la question « *Was ist Aufklärung ?* » du côté des usages philosophiques. Sans rentrer dans l'analyse que nous développerons dans notre première partie, remarquons simplement d'emblée en trois points comment une telle alternative est en effet « trompeuse ».

1/D'abord une lecture attentive du développement de la problématique foucauldienne de la gouvernementalité montre que la réflexion sur les Lumières, avec les premières mobilisations du texte de Kant *Was ist Aufklärung ?*, est exactement contemporaine et entièrement inscrite dans l'émergence du cadre théorique de la gouvernementalité et réciproquement : l'interrogation sur les Lumières – sur l'histoire contingente de la raison et des différentes formes de rationalité dans leurs effets de pouvoir ou de libération – apparaît en effet en janvier 1978 dans la préface de Foucault à l'édition américaine de *Le normal et le pathologique* de Georges Canguilhem, alors qu'il commence le 4 janvier au Collège de France la série de cours reprise sous le titre *Sécurité, territoire, population*, dans laquelle il introduit, le 1^{er} février 1978, le projet d'une « histoire de la "gouvernementalité" » en précisant que cette formule aurait été un « titre plus exact » du cours¹. Dans le texte de la conférence « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », présentée devant la Société française de Philosophie le 27 mai 1978, qui suit de près la dernière leçon du cours donnée le 5 avril 1978, la question de l'*Aufklärung* sur les effets despotiques de la raison et l'exercice du pouvoir moderne par le biais de la gouvernementalité y sont directement confrontés dans la définition de la critique comme « art de n'être pas tellement gouverné ».

2/ La thématique d'une « ontologie critique de nous-mêmes » (Foucault dit aussi « ontologie historique de nous-mêmes »²), développée dans les textes sur les Lumières de 1983 et 1984, est par conséquent elle-même inséparable de l'histoire de la gouvernementalité, comme cela est manifeste dans l'analyse du texte de Kant *Was ist Aufklärung ?* en guise de prélude au cours de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*³. Entre ces deux moments (1978 et 1983-1984) des textes sur les Lumières, Foucault a montré à partir de l'analyse du christianisme primitif dans le cours de 1980, *Du gouvernement des vivants*, comment la gouvernementalité s'est constituée en Occident non seulement par l'obéissance des sujets au pouvoir, mais dans l'obligation pour eux de reconnaître et de constituer comme vérité de ce qu'ils sont ce que le

¹ Cf. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 111.

² Michel Foucault, « What is Enlightenment ? », art. cit., p. 1395.

³ Cf. Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, éd. F. Gros, Gallimard-Seuil (« Hautes Études »), 2008, p. 3-22.

pouvoir exige d'eux qu'ils soient¹ – comme l'on demande par exemple aujourd'hui aux peuples notamment européens de se reconnaître et de se constituer, à travers le régime de vérité indexé à l'économie, en sujets de la dette, en hommes endettés². En un mot, il faut analyser ensemble les opérations des techniques de gouvernement des hommes et la manière dont ils se constituent eux-mêmes comme sujets, d'où la définition en 1982 de la gouvernementalité comme « rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi »³. Il ne peut être par conséquent que déformant de rapprocher l'« ontologie critique de nous-mêmes » d'une « thématique heideggérienne de la temporalité comme expérience originaire de "l'être avec" ». L'ontologie de nous-mêmes n'a au contraire de sens, ainsi que Foucault le dit explicitement, que « dans un travail d'enquêtes diverses » qui ont « leur cohérence pratique dans le soin apporté à mettre la réflexion historico-critique à l'épreuve des pratiques concrètes »⁴. 3/ S'agissant des travaux de Foucault sur l'Antiquité, de la question de savoir d'un côté s'ils peuvent être ou non mobilisés avec d'autres travaux du Foucault moderniste et s'ils ne font pas de lui, d'un autre côté, un philosophe de « "l'école d'Athènes" », la réponse se trouve là aussi dans les textes de Foucault et là encore, dans les textes sur les Lumières. C'est là un point déterminant qui n'est que rarement souligné. Foucault n'a jamais étudié le Moyen Âge chrétien et l'Antiquité grecque et romaine pour eux-mêmes mais toujours *sous condition* de la question de l'*Aufklärung* :

[...] cette pratique historico-philosophique se trouve évidemment dans un rapport privilégié à une certaine époque empiriquement déterminable : même si elle est relativement et nécessairement floue, cette époque est, certes, désignée comme moment de formation de l'humanité moderne, *Aufklärung* au sens large du terme à laquelle se réfèrent Kant, Weber etc., période sans datation fixe, à multiples entrées puisqu'on peut la définir aussi bien par la formation du capitalisme, la constitution du monde bourgeois, la mise en place des systèmes étatiques, la fondation de la science moderne avec tous ses corrélatifs techniques, l'organisation d'un vis-à-vis entre l'art d'être gouverné et celui de n'être pas tellement gouverné. Privilège de fait, par conséquent, pour le travail historico-philosophique que cette période, puisque c'est là qu'apparaissent en quelque sorte, à vif et à la surface de transformations visibles, ces rapports entre pouvoir, vérité et sujet qu'il s'agit d'analyser. Mais privilège aussi en ce sens qu'il s'agit de former à partir de là une matrice pour le parcours de toute une série d'autres domaines possibles. Disons, si vous voulez, que ce n'est pas parce qu'on privilégie le XVIII^e siècle, parce qu'on s'intéresse à lui, que l'on rencontre le problème de l'*Aufklärung* ; je dirais que c'est parce qu'on veut

¹ Cf. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 80-81 : « [...] pourquoi et comment l'exercice du pouvoir dans notre société, l'exercice du pouvoir comme gouvernement des hommes, demande-t-il non seulement des actes d'obéissance et de soumission, mais des actes de vérité où les individus, qui sont sujets dans la relation de pouvoir, sont aussi sujets comme acteurs, spectateurs témoins ou comme objets dans la procédure de manifestation de vérité ? Pourquoi, dans cette grande économie des relations de pouvoir, s'est développé un régime de vérité indexé à la subjectivité ? Pourquoi est-ce que le pouvoir (et ceci depuis des millénaires dans nos sociétés) demande aux individus de dire non seulement "me voilà, me voilà moi qui obéis", mais leur demande, de plus, de dire "voilà ce que je suis, moi qui obéis, voilà ce que je suis, voilà ce que j'ai vu, voilà ce que j'ai fait" ? ».

² Cf. Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Paris, Amsterdam, 2011. Nous revenons sur cet ouvrage dans le chapitre 7 consacré à la gouvernementalité néolibérale.

³ Michel Foucault, « Les techniques de soi » [1988] (conférence prononcée à l'université du Vermont en octobre 1982), *DE II*, n° 363, p. 1604.

⁴ Michel Foucault, « What is Enlightenment? », *art. cit.*, p. 1396-1397.

fondamentalement poser le problème *Qu'est-ce que l'Aufklärung* ? que l'on rencontre le schème historique de notre modernité. Il ne s'agira pas de dire que les Grecs du V^e siècle sont un peu comme les philosophes du XVIII^e siècle ou bien que le XII^e siècle était déjà une sorte de Renaissance, mais bien d'essayer de voir sous quelles conditions, au prix de quelles modifications ou de quelles généralisations on peut appliquer à n'importe quel moment de l'histoire cette question de l'*Aufklärung*, à savoir des rapports des pouvoirs, de la vérité et du sujet. Tel est le cadre général de cette recherche que j'appellerais historico-philosophique, voilà comment on peut maintenant la mener¹.

Les études de Foucault sur l'Antiquité ne relèvent jamais seulement d'une « philologie antiquisante ». La question de l'*Aufklärung*, celle des formes variables des rapports enchevêtrés entre *sujet, pouvoir et vérité* est le « schème historique de notre modernité » à l'aune duquel il s'intéresse à l'Antiquité ou au christianisme. Elle est la « matrice pour le parcours de toute une série d'autres domaines possibles » qu'« on peut appliquer à n'importe quel moment de l'histoire ». S'agissant des « techniques de soi » qu'il a surtout étudiées dans l'Antiquité et le Moyen Âge chrétien, il peut dire ainsi que c'est « une question apparue à la fin du XVIII^e siècle [qui] définit le cadre général de ce que j'appelle les "techniques de soi" »². Celles-ci ne relèvent donc pas d'une caractéristique historique propre à l'Antiquité mais du problème de l'*Aufklärung* – « Que sommes-nous en ce temps qui est le nôtre ? »³ – à partir duquel l'Antiquité ou la période chrétienne sont appréhendées. C'est avec des yeux critiques d'*Aufklärer*, de celui qui veut « n'être pas tellement gouverné » que Foucault regarde l'Antiquité, non pas pour lui appliquer anachroniquement des vérités modernes, mais en faisant du lien sujet-pouvoir-vérité un transcendantal historico-théorique à partir duquel il analyse les textes antiques. Il s'agit alors d'y trouver des formes diverses d'articulation des rapports entre sujet, pouvoir et vérité telles que, sous réserve d'explicitier les conditions de leur généralisation ou de leur transposition par modification, elles puissent être formellement valables pour l'analyse du monde moderne.

[...] cette question de l'*Aufklärung* qui est, je crois tout de même fondamentale pour la philosophie occidentale depuis Kant, je me demande si ce n'est pas elle avec laquelle on balaie en quelque sorte toute l'histoire possible et jusqu'aux origines radicales de la philosophie, de sorte que le procès de Socrate, je crois que l'on peut l'interroger valablement, sans aucun anachronisme, mais à partir du problème qui est et a été en tout cas perçu par Kant comme étant un problème de l'*Aufklärung*.

Les études sur l'Antiquité ou le christianisme ont donc une *valeur médiatrice* pour l'analyse historico-philosophique de la modernité dont elles sont un art caché. De la même façon que dans le schématisme kantien, le schème est le troisième terme homogène aux deux autres qui permet de relier les phénomènes à la catégorie⁴, le schème historique moderne des rapports

¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *art. cit.*, p. 46-47.

² Michel Foucault, « La technologie politique des individus » [1988] (conférence prononcée à l'université du Vermont en octobre 1982), *DE II*, n° 364, p. 1632.

³ *Ibid.*

⁴ Cf. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* [1787], tr. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2001, p. 150-156.

sujet-pouvoir-vérité est ici la condition formelle homogène à l'Antiquité et à la modernité. C'est la raison pour laquelle les études foucaaldiennes sur ces périodes ne peuvent que refuser de partir des catégories ontico-ontologiques de la cosmologie pour l'Antiquité, ou de la théologie pour la chrétienté médiévale. Tous les cours de Foucault au Collège de France sur le christianisme primitif et l'Antiquité comportent des passages où il élabore des passerelles avec l'analyse de la modernité et mentionnent parfois explicitement la question de l'*Aufklärung*¹. C'est cela que Foucault appelle, en somme, un « rapport "sagittal" » aux Anciens, situé à la verticale de sa propre actualité et qu'il oppose au « rapport longitudinal » défini par la querelle des Anciens et des Modernes² qui pose le problème dans les termes d'une autorité à accepter ou d'un modèle à suivre (« quelle autorité accepter, quel modèle suivre ? ») ou sous la forme corrélatrice d'une « valorisation comparée : est-ce que les Anciens sont supérieurs aux Modernes ? Est-ce que nous sommes dans une période de décadence etc. ? ». Le rapport « sagittal » aux Anciens ne consiste pas au contraire dans un choix entre la conservation ou la rupture avec les Anciens, mais dans la possibilité de trouver dans les différentes formes de transformation des rapports sujet-pouvoir-vérité chez les Anciens de quoi transformer ces rapports dans notre propre actualité, sans que cela doive impliquer pour autant un quelconque réinvestissement du contenu de la morale grecque, un quelconque retour aux Grecs :

On voit affleurer une nouvelle manière de poser la question de la modernité, non plus dans un rapport longitudinal aux Anciens, mais dans ce qu'on pourrait appeler un rapport « sagittal » à sa propre actualité. Le discours a à reprendre en compte son actualité, d'une part, pour y retrouver son lieu propre,

¹ Cf. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 305 et 307 : « Quelle que soit la forme que ce lien entre mort, autre et vérité à travers le dire-vrai, à travers la véridiction, a pu prendre au IV^e siècle chez Cassien, cette obligation, cette obligation de dire vrai sur soi-même n'a jamais cessé dans la culture chrétienne et vraisemblablement dans les sociétés occidentales. Nous sommes obligés de parler de nous-mêmes pour en dire vrai. [...] Se mettre en discours soi-même, voilà bien en effet une des grandes lignes de force de l'organisation des rapports subjectivité et vérité dans l'Occident chrétien. [...] Il faudra toujours qu'il y ait cette flexion du sujet vers sa propre vérité par l'intermédiaire de la mise en discours perpétuelle de soi-même. [...] C'est une des premières formes de notre obéissance » ; Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil (« Hautes Études »), 2001, p. 297 : « [...] je crois qu'on a là la dernière formulation nostalgique d'un savoir de spiritualité qui disparaît avec l'*Aufklärung* et le salut triste à la naissance d'un savoir de connaissance » ; Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 326 : « La philosophie comme extériorité par rapport à la politique, qui en constitue l'épreuve de réalité, la philosophie comme critique par rapport à un domaine d'illusion qui la met au défi de se constituer comme discours vrai, la philosophie comme ascèse, c'est-à-dire comme constitution du sujet par lui-même, il me semble que c'est cela qui constitue l'être moderne de la philosophie, ou peut-être ce qui, dans l'être moderne de la philosophie, reprend l'être de la philosophie ancienne » ; Michel Foucault, *Le courage de la vérité* op. cit., p. 169 : « [...] il serait intéressant aussi, en se plaçant plus près de nous, d'analyser un autre support de ce qu'a été le mode d'être cynique, le cynisme entendu comme forme de vie dans le scandale de la vérité. On le trouverait non plus dans les institutions et les pratiques religieuses, mais dans les pratiques politiques. Là, bien entendu, je pense aux mouvements révolutionnaires [...] ». Dans ce dernier cas, la transposition opère par modification (du religieux au politique) et, dans le cas précédent, par généralisation (reprise dans la philosophie moderne d'un élément de la philosophie ancienne).

² Cf. en particulier Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* [1819], Paris, Mille et une nuits, 2010.

d'autre part, pour en dire le sens, enfin, pour spécifier le mode d'action qu'il est capable d'exercer à l'intérieur de sa propre actualité¹.

En définitive, l'histoire de la « gouvernementalité », « l'ontologie critique de nous-mêmes », la question « *Was ist Aufklärung ?* » et l'analyse des formes des rapports sujet-pouvoir-vérité dans l'Antiquité, tout ceci est absolument inséparable dans la recherche de Foucault et ne saurait être réparti le long d'un axe séparant des usages empiristes d'un côté et philosophiques de l'autre. Cela détermine d'ailleurs, suivant la formule de Foucault lui-même, le champ d'une « recherche historico-philosophique », nous allons y revenir. Il faudrait du reste ajouter à cet ensemble un autre élément que n'évoque pas Balibar, celui de la problématisation de la Révolution, de la question « Qu'est-ce que la Révolution ? », qui est indissociable des précédents : tout cela constitue une matrice commune à l'intérieur de laquelle s'est développée la problématisation de la notion de gouvernementalité.

Balibar développe ensuite comment Diogo Sardinha parvient à dépasser cette « oscillation » entre les « deux grandes lignes de force » du travail de Foucault qui divisent ceux qui s'en inspirent :

d'un côté, le fait que ce travail porte, certes, sur des « objets » (dont on pourrait dire généralement qu'ils portent sur le champ de la culture), mais surtout s'oriente en fonction de problèmes, ou se déploie comme problématisation des objets de l'épistémologie, de la politique ou de la morale et de leur appartenance à des « domaines » déterminés qu'elle peut reconstituer mais qu'elle ne crée pas ; de l'autre le fait que ce travail constitue de bout en bout et toujours très consciemment, une réflexion sur ce qui commande l'historicité même de l'histoire, à savoir l'événement ou l'événementialité, dont il faut admettre qu'elle échappe aux alternatives classiques de la métaphysique du temps (en particulier parce que l'événement dont elle traite doit toujours aussi, d'abord, être situé dans un certain « lieu » ou « espace », qu'il soit homéo- ou hétérotopique). Reste à comprendre, cependant, comment on peut tenir ensemble, philosophiquement, les impératifs de la problématisation et ceux de l'événementialité. Avec Diogo Sardinha, je dirai qu'il y faut un détour et même un long détour : passant par la reconstruction des rapports de la temporalité et de la spatialité (en particulier la spatialité qui autorise socialement le « partage du visible et de l'invisible ») et de leur variation continue, jusqu'au moment où ils en viendront à coïncider avec le problème du « rapport à soi ». Mais cette errance, ou qui peut paraître telle, est le mouvement même qui, dans l'œuvre du « sujet » Foucault, dans une expérience sur soi se livrant non pas au-dedans mais au-dehors (ou dans la « pensée du dehors »), qui n'est donc pas tant de l'ordre de la méditation que de l'intervention, change la philosophie (ce qui n'est pas du tout la même chose que « changer de philosophie », mais n'a rien à voir non plus avec « détruire » ou « déconstruire » la philosophie). Il apparaît alors que l'alternative du pragmatisme et du dogmatisme ou si l'on veut, de l'histoire et de l'ontologie, était trompeuse. Elle a fait l'objet chez Foucault lui-même d'un dépassement critique².

La pensée de Foucault fonctionne à partir d'une rencontre entre l'histoire et la philosophie qui lui permet de produire des effets croisés. D'un côté, le régime philosophique d'investissement du matériau historique lui permet de transformer les « *normes d'historicisation* »³ (« l'historicité même de l'histoire ») à partir d'une réélaboration des rapports entre spatialité

¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » [1984], *DE II*, n° 351, p. 1500.

² Etienne Balibar, « Comme si une philosophie était née », *art. cit.*, p. 13-14.

³ Nous empruntons la formule à Guillaume Sibertin-Blanc, qui l'utilise dans le cas de Deleuze. Cf. Guillaume Sibertin-Blanc, « D'une conjoncture l'autre. Deleuze et Guattari après-coup », *Actuel Marx*, n° 52, 2012/2, p. 30.

et temporalité. De l'autre, le régime historique d'investissement des concepts philosophiques lui permet de transformer les normes du philosophe : « changer la philosophie », dit Balibar, ce n'est ni opter pour une autre philosophie, c'est-à-dire pour une autre ontologie, ni se passer de philosophie en la détruisant, ni la faire dériver à partir d'elle-même en la déconstruisant, mais c'est la transmuter en la faisant passer par le « tamis » ou le « filtre » de l'histoire qui joue précisément le rôle de « change »¹ pour la philosophie : dans sa préface à *L'usage des plaisirs*, Foucault dit de ses études d'histoire de la sexualité qu'elles sont un « exercice philosophique » dont « l'enjeu [est] de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement »². C'est ainsi qu'il peut opérer un « dépassement critique » de l'alternative entre « pragmatisme » et « dogmatisme », entre « l'histoire » et « l'ontologie ». La démarche de Diogo Sardinha n'est pas prise elle-même dans cette alternative dans la mesure où elle consiste à dégager la philosophie implicite, sous-jacente aux problématisations par Foucault d'objets historiques et culturels :

Cette lecture a été faite à contre-courant de la plupart des travaux actuels, qui s'intéressent plutôt aux empiricités qu'à la systématisme, allant parfois jusqu'à nier l'existence de celle-ci. Elle a requis une analyse philologique particulière, repérant dans des notions telles que surface, fond, disposition, dispositif, événement, champ, inclusion et exclusion le réseau qui porte le travail de la pensée foucauldienne, sa manière d'aménager des connaissances et des découvertes et, avec elles, sa façon d'écrire ces livres qui, une fois lus, changent notre image de nous-mêmes comme de notre histoire³.

Le paradoxe des usages strictement empiriques vient du fait qu'ils ont tendance à occulter le réseau des concepts et le geste philosophique de remaniement des questions d'ordre et de temps en vertu duquel Foucault a pu faire les découvertes mêmes que ces lectures « pragmatiques » abordent ensuite uniquement sous l'angle de l'empiricité. Dès lors, une attitude neuve à l'égard du travail de Foucault consisterait à ne pas refouler, dans l'abord des problématiques historiques, son geste critique de réévaluation de la temporalité et de la spatialité à l'aune de l'historicité⁴. Précédant la démarche de Sardinha, le travail de Mathieu Potte-Bonneville s'était déjà largement employé à montrer comment Foucault faisait de

¹ Au sens de la devise des cyniques : non pas changer de monnaie, mais « changer la valeur de la monnaie »

² Michel Foucault, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Paris, Gallimard, 1984, p. 17.

³ Diogo Sardinha, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, op. cit., p. 227.

⁴ Qui, comme le fait remarquer Sardinha, apparente le philosophe de Foucault à celui de Kant. Foucault trouve dans l'histoire le lieu de son inventivité philosophique en tant que celle-ci lui permet en particulier de renouveler l'abord de la problématique kantienne de l'esthétique transcendantale à travers les formes *a priori* de l'espace et du temps. En outre, Foucault comme Kant propose une pensée de la *systématisation* de l'expérience et de même que chez Kant la question « Qu'est-ce que l'homme ? » ne se surajoute pas aux trois questions critiques – « Que puis-je savoir ? Que puis-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? » – mais révèle une unité qui leur était déjà implicite, de même chez Foucault la question « Qui sommes-nous aujourd'hui ? », relative à une ontologie historique de nous-mêmes, est le point d'intersection des rapports variables entre la vérité, les techniques de pouvoir et les pratiques de soi. Cf. Diogo Sardinha, *Ordre et temps dans la philosophie de Michel Foucault*, op. cit., p. 220-221 pour le rapprochement de Foucault avec les trois questions de la critique kantienne.

l'histoire le laboratoire pour la production d'écarts conceptuels vis-à-vis des grandes philosophies¹. Symétriquement à cette première manière de dépasser l'alternative entre histoire et ontologie *via un changement de la philosophie par l'histoire*, la manière symétrique consiste en un *changement de l'histoire par la philosophie*, c'est-à-dire, comme le faisait Foucault lui-même, à proposer des analyses historiques qui soient elles-mêmes menées à partir de normes d'historicisation et de problématisations issues d'un travail philosophico-critique. Deleuze – interrogé sur le fait qu'il semble considérer Foucault « avant tout comme philosophe, alors que beaucoup insistent sur ses recherches historiques » – souligne ce deuxième aspect du dépassement de l'alternative :

C'est certain que l'histoire fait partie de sa méthode. Mais Foucault n'est jamais devenu historien. Foucault est un philosophe qui invente avec l'histoire un tout autre rapport que celui des philosophes de l'histoire. L'histoire selon Foucault nous cerne et nous délimite, elle ne dit pas ce que nous sommes, mais ce dont nous sommes en train de différer, elle n'établit pas notre identité, mais la dissipe au profit de l'autre que nous sommes. C'est pourquoi Foucault considère de courtes séries historiques récentes (entre le XVII^e et le XIX^e siècle). Et même quand, dans ses derniers livres, il considère une série de longue durée, depuis les Grecs et les chrétiens, c'est pour trouver en quoi nous ne sommes pas des Grecs, pas des chrétiens et devenons autre. Bref, l'histoire de ce qui nous sépare de nous-mêmes et ce que nous devons franchir et traverser pour nous penser nous-mêmes. Comme dit Paul Veyne, ce qui s'oppose au temps comme à l'éternité, c'est notre actualité².

Foucault a opéré un « dépassement critique » de l'alternative de l'histoire et de l'ontologie philosophique dans le projet d'une « ontologie historique de nous-mêmes »³ – qui fait de la question « qui sommes-nous, à ce moment précis de l'histoire ? »⁴, le point de convergence et d'intrication des trois domaines du savoir, du pouvoir et de l'éthique⁵. Dans un entretien à *Libération* daté du 21 janvier 1983, il explicite ce dépassement des rapports entre l'histoire et la philosophie à travers le fait qu'il ne peut plus simplement s'agir pour le philosophe de s'emparer tout donné du matériau historique élaboré par les historiens « pour lui donner un sens ou une vérité qu'il ne possédait pas par lui-même »⁶. La conjoncture intellectuelle liée aux événements en Union soviétique, qui montre qu'on ne peut pas réfléchir sur ce qui s'y produit en prenant pour argent comptant ce que d'autres ont rapporté, implique qu'« on ne peut plus recevoir tout fait, des mains des historiens, ce sur quoi on d[oit] réfléchir ». Il faut au contraire « aller chercher soi-même, pour le définir et l'élaborer, un objet historique » :

C'[est] le seul moyen pour donner à la réflexion sur nous-mêmes, sur notre société, sur notre pensée, sur notre savoir, nos comportements, un contenu réel. C'[est] inversement une manière de n'être pas, sans

¹ Cf. Mathieu Potte-Bonneville, *L'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004.

² Gilles Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., p. 130.

³ Michel Foucault, « What is Enlightenment ? », art. cit., p. 1395.

⁴ Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », art. cit., p. 1050-1051.

⁵ Michel Foucault, « What is Enlightenment ? », art. cit., p. 1395.

⁶ Michel Foucault, « A propos des faiseurs d'histoire » [1983], *DE II*, n° 328, p. 1231.

le savoir, prisonnier des postulats implicites de l'histoire. C'[est] une manière de donner à la réflexion des objets historiques un profil nouveau¹.

Il s'agit bien d'un double mouvement réciproque qui change d'une part la philosophie en la mettant à l'épreuve de l'histoire et se sert d'autre part de la fonction critique de la philosophie pour mener des études d'histoire à partir d'autres normes d'historicisation :

On voit se dessiner entre philosophie et histoire un type de relations qui [ne sont] ni la constitution d'une philosophie de l'histoire ni le déchiffrement d'un sens caché de l'histoire. Ce n'est plus une réflexion sur l'histoire, c'est une réflexion dans l'histoire. Une manière de faire faire à la pensée l'épreuve du travail historique ; une manière aussi de mettre le travail historique à l'épreuve d'une transformation des cadres conceptuels et théoriques².

La visée de transformation des normes de l'historicisation par le travail théorique n'a un sens que si, dans le même temps, on élabore soi-même son objet historique à partir des normes qu'on a conçues ; elle ne peut donc en aucun cas se résumer à une réflexion philosophique sur des travaux d'historien. Dès l'intervention devant la Société française de philosophie du 27 mai 1978, Foucault insiste sur le fait que cette « pratique qu'on appellerait historico-philosophique, qui n'a rien à voir avec la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie » exige de « se faire sa propre histoire » en refusant de recevoir « un ensemble de contenus historiques élaborés ailleurs, préparés par les historiens et accueillis tout faits comme faits »³. Dans la série d'entretiens de décembre 1978 avec Duccio Trombadori, journaliste à *L'Unità*, l'organe du Parti communiste italien, Foucault précise qu'il se distingue, par cette pratique historico-philosophique, des philosophes de l'École de Francfort – dont il se sent par ailleurs proches sur le plan des thématiques étudiées –, à qui il reproche de « faire peu d'histoire au sens plein », de « se référ[er] à des recherches effectuées par d'autres, à une histoire déjà écrite et authentifiée par un certain nombre de bons historiens » et de les « présent[er] comme background explicatif ». Ce sont, selon lui, « des avaleurs d'histoire telles que d'autres l'ont confectionnée ». Il affirme en revanche que, de son côté, il ne s'est « jamais pleinement satisfait des travaux des historiens » et, s'il s'est référé et servi de nombreuses études historiques, il a cependant « toujours tenu à conduire [lui]-même les analyses historiques dans les domaines auxquels [il] [s]'intéressai[t] »⁴. Il explicite alors, toujours dans le même passage, ce qu'il entendra dans l'entretien avec *Libération* de 1983 par les « postulats implicites de l'histoire », issus de la considération, partagée par « les

¹ *Ibid.*, p. 1232.

² *Ibid.*

³ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *art. cit.*, p. 45.

⁴ Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1980] (entretien réalisé à la fin de l'année 1978), *DE II*, n° 281, p. 894-895 (Comme il existe un autre texte des *Dits et Écrits* intitulé « Entretien avec Michel Foucault » daté de 1977 (cf. infra p. 59, n. 2), on mentionnera, afin de les différencier, l'année entre crochets à chaque citation).

philosophes de l'École de Francfort », selon laquelle « le travail de l'historien de métier leur fournit une sorte de fondement matériel susceptible d'expliquer les phénomènes d'un autre type qu'eux ont appelé phénomène sociologique ou psychologique, par exemple » :

Une telle attitude implique deux postulats : premièrement, ce dont parlent les philosophes n'est pas du même ordre que l'histoire à venir (ce qui se passe dans la tête de quelqu'un est un phénomène social qui ne lui appartient pas) ; deuxièmement, une histoire, dès lors qu'on aura admis qu'elle est bien faite et qu'elle parle d'économie, aura en elle-même valeur explicative. Mais un tel raisonnement est, à la fois, trop modeste et trop crédule. Trop modeste, parce qu'en fin de compte ce qui se passe dans la tête de quelqu'un, ou d'une autre série d'individus, ou dans les discours qu'ils tiennent, cela fait effectivement partie de l'histoire : dire quelque chose est un événement. Tenir un discours scientifique ne se situe pas au-dessus ou à côté de l'histoire ; cela fait partie de l'histoire autant qu'une bataille, ou l'invention d'une machine à vapeur ou une épidémie. Par ailleurs, quelle que soit l'importance des analyses économiques, le fait de considérer qu'une analyse fondée sur les mutations de structure économique a en soi une valeur explicative me semble une naïveté, d'ailleurs typique de ceux qui ne sont pas historiens de métier. Ce n'est absolument pas obligatoire¹.

En d'autres termes, la pensée n'est pas l'expression sociologique ou psychologique d'un mouvement historico-économique plus fondamental. Elle est par elle-même un fait historique – « la pensée a également une histoire ; la pensée est un fait historique »² –, d'un type différent, mais qui peut avoir une portée équivalente à une modification économique ou une évolution sociologique. Réciproquement, une analyse économique n'a pas nécessairement une valeur explicative par elle-même et il se peut qu'un événement économique n'aboutisse pas à quelque transformation historique que ce soit, comme pourrait en témoigner par exemple le fait que certaines crises du capitalisme n'impliquent une transformation automatique des structures économiques. Il s'agit par conséquent pour Foucault de faire jouer une multiplicité de dimensions (économique, sociologique, démographique, juridique, scientifique, technologique etc.) en les articulant à la dimension de la pensée qui est autonome, mais cependant indissociable de celles-ci. Pour cette raison, Foucault doit mener lui-même ses propres analyses historiques :

Le type d'intelligibilité que j'essaie de produire ne peut se réduire à la projection d'une histoire, disons économico-sociale, sur un phénomène culturel de façon à le faire apparaître comme le produit nécessaire et extrinsèque de cette cause. Il n'y a pas de nécessité unilatérale : le produit culturel fait lui aussi partie du tissu historique. C'est la raison pour laquelle je me trouve obligé à mener moi-même des analyses historiques.

Il peut expliquer alors le reproche de nier l'histoire que lui a adressé Habermas par l'incapacité que peuvent avoir certains philosophes à s'affranchir d'une vision de l'« histoire intangible, sacrée et omni-explicative » et à rejeter comme non-histoire tout ce qui s'en écarte³.

¹ *Ibid.*, p. 895.

² Michel Foucault, « Le souci de la vérité » [1984], *DE II*, n° 350, p. 1488.

³ Cf. Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1980], *art. cit.*, p. 896 : « Me faire passer pour celui qui nie l'histoire est vraiment plaisant. Je ne fais que de l'histoire. Pour eux, nier l'histoire, c'est ne pas utiliser

Il faut souligner enfin que ce geste théorique de rencontre entre l'histoire et la philosophie n'est pas seulement le résultat d'une volonté de transversalité disciplinaire chez Foucault, mais qu'il est fondé dans la coupure épistémologique affirmée par *Les mots et les choses* avec la pensée moderne de « l'Histoire » comme « mode d'être fondamental des empiricités, ce à partir de quoi elles sont affirmées, posées, disposées et réparties dans l'espace du savoir pour d'éventuelles connaissances et pour des sciences possibles », « mode d'être radical qui prescrit leur destin à tous les êtres empiriques et à ces êtres singuliers que nous sommes »¹. Autrement dit, l'Histoire n'existe plus comme enveloppe ontologique garantissant une unité de destin aux êtres humains – « l'être humain n'a plus d'histoire »² – ni comme espace de totalisation pour un savoir positif visant à constituer « le mode d'être singulier de l'homme et la possibilité de le connaître empiriquement »³. Par conséquent, la question de « l'autre que nous sommes » n'a de sens qu'à la condition d'une rupture épistémologique avec l'Histoire comme enveloppe substantielle supposée de notre être – c'est là peut-être aussi ce qu'entend Foucault par le fait de ne pas rester « prisonnier des postulats implicites de l'histoire ».

En définitive, le paradoxe des usages de Foucault vient du fait qu'ils se sont partagés entre les sciences sociales et la philosophie et que tout en étant pour la plupart d'entre eux parfaitement cohérents vis-à-vis de la méthode qu'ils se donnent à eux-mêmes, très peu ont cherché à s'inscrire dans le geste proprement « historico-philosophique » propre à Foucault. On revient dans la section suivante sur le fait que ce geste ne peut pas au demeurant se résumer uniquement à une instrumentalisation de l'histoire à des fins philosophiques comme cela a pu lui être reproché, mais qu'il est lui-même sous-tendu par des raisons historiques et philosophiques profondes tenant au triple mouvement qui caractérise la modernité historique pour Foucault : de *rationalisation du pouvoir* lié à l'établissement de l'État moderne, de *assujettissement à la vérité du pouvoir* liée au développement de la technologie morale moderne (dans la psychologie, la psychanalyse) issue du christianisme et de *dé-spiritualisation de la vérité* liée à l'émergence de la science moderne. C'est en effet dans ce

cette histoire intangible, sacrée et omni-explicative à laquelle ils ont recours. Il est évident que, si j'avais voulu, j'aurais pu citer, dans mes travaux, telle ou telle page d'un Mathiez ou d'un autre historien. Je ne l'ai pas fait parce que je ne pratique pas le même type d'analyse. Voilà tout. Cette idée selon laquelle je refuserai l'histoire provient moins des historiens de métier que des milieux philosophiques où l'on ne connaît pas à fond le type de rapport, à la fois détaché et respectueux, que demande pareille analyse historique. Ne pouvant accepter un tel rapport à l'histoire, ils en concluent que je nie l'histoire ». Sur l'ensemble des rapports entre Foucault et Habermas, cf. Yves Cusset et Stéphane Haber (dir.), *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, CNRS éditions, 2006.

¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 231.

² *Ibid.*, p. 380.

³ *Ibid.*, p. 397.

triple mouvement que s'expliquent les raisons pour lesquelles on ne peut pas se contenter d'une histoire simplement positive. En définitive, si on a pu montrer comment Foucault renouvelait la philosophie en mettant la pensée à l'épreuve de l'histoire, le présent travail tente quant à lui de se loger dans les pas de la démarche « historico-philosophique » de Foucault en mettant le travail historique à l'épreuve de la philosophie.

4. La gouvernementalité à travers les sciences sociales

Il est remarquable que le geste qui s'interroge comme le fait Sardinha sur la manière proprement foucauldienne de philosopher sur fond d'histoire, de réinventer la philosophie par l'histoire, rejoint certaines préoccupations, émises cette fois du côté de la science politique et qui visent aussi à faire un pas de côté vis-à-vis de l'usage le plus couramment admis du travail de Foucault en sciences sociales. Ainsi, dans un appel à contribution en vue d'un atelier intitulé « Foucault ou le politiste impossible ? » pour le Congrès 2013 de l'Association française de science politique, Ouassim Hamzaoui et Guillaume Gourgues s'interrogent et interpellent en ces termes :

En science politique, il [Foucault] est ainsi notamment perçu comme l'auteur d'une « découverte » historique fondamentale pour la compréhension des formes du politique (la « gouvernementalité » et la « gouvernementalisation » de l'État) ; découverte qui a en particulier servi de base pour une problématisation permettant de construire de nouveaux « objets » (les « savoirs » ou les « instruments »). Et l'usage raisonné consiste à considérer que pour être valide, cette reprise nécessite d'être consolidée scientifiquement et empiriquement, par l'entremise d'un savoir et savoir-faire sociologique solidement établi. Or, c'est précisément cette posture, au demeurant parfaitement cohérente (Noiriel, 2003), que nous nous proposons de mettre en discussion. La base de cette discussion peut être formulée sous forme de question : peut-on sans jamais considérer que Foucault ait voulu faire *stricto sensu* « œuvre de science », adopter une approche « interdisciplinaire » consistant à prendre au sérieux l'existence d'une « méthode foucauldienne », c'est-à-dire d'un ensemble d'« indications » prenant explicitement leurs distances à l'égard de certains postulats de sciences sociales ? Deux faisceaux de raisons nous y poussent : l'élaboration d'une méthode d'investigation originale qualifiée de « généalogique », distincte d'une approche « génétique », est une constante dans les travaux de Foucault et il est clair que c'est par cette méthode que sont résolument soutenues les « découvertes », auxquelles les sciences sociales ont su se montrer si réceptives¹.

Là aussi, il y a la proposition d'un déplacement vis-à-vis des usages de Foucault en sciences sociales et l'invitation à rechercher une méthode spécifiquement foucauldienne. Hamzaoui et Gourgues soulignent ainsi que si Foucault est crédité avec la « gouvernementalité » et la « gouvernementalisation de l'État » d'une découverte importante pour la science politique² et s'il a permis l'introduction en science politique de nouveaux objets d'analyse comme les

¹ Cf. Ouassim Hamzaoui et Guillaume Gourgues, « Foucault ou le politiste impossible ? », ST 55, URL : <http://www.congres-afsp.fr/appelst2013def.pdf>, p. 111.

² Cf. notamment Yves Déloye, *Sociologie historique du politique*, op. cit., p. 48 (encadré) qui souligne que la « gouvernementalisation de l'État » chez Foucault permet de se « montrer attentif à l'inscription du pouvoir politique dans les corps et dans les esprits » et incitent « à analyser la façon dont l'État gouverne les hommes ».

« savoirs »¹ et les « instruments »², il est cependant et dans le même temps, ajoutent-ils en reprenant une distinction de Max Weber, « considéré comme un "dilettante" dont certaines propositions peuvent faire l'objet d'un usage raisonné par des "spécialistes" »³. Dès lors, la reprise des travaux de Foucault, pour être « valide », « nécessite d'être consolidée scientifiquement et empiriquement, par l'entremise d'un savoir et d'un savoir-faire sociologique solidement établi », afin de leur conférer un « statut de *scientificité* »⁴. Sur la question du rapport de Foucault aux sciences sociales, Jean-Louis Fabiani a pu en effet montrer, en se centrant sur *L'archéologie du savoir*, que le « projet » au « caractère essentiellement philosophique » de Foucault empêchait de faire de lui un chercheur en sciences sociales, mais que les modalités foucauldienne de construction de l'objet, sous condition d'emprunts localisés, pouvaient être opératoires pour les sciences sociales⁵. Gérard Noiriel, de son côté, tout en insistant sur l'importance sociologique des rapports de pouvoir institutionnels et la « reproduction des normes disciplinaires » pour expliquer la difficulté de mener des travaux interdisciplinaires entre historiens et philosophes, constate également l'incompatibilité du « projet philosophique » de Foucault, sous-tendu par la « question philosophique du vrai et du faux », avec les attendus empiriques du travail de l'historien, mais défend que Foucault peut ouvrir des pistes à l'historien si celui-ci s'efforce d'engager un travail de « *traduction* » des concepts foucauldien dans les normes disciplinaires de l'histoire, seul moyen de contourner les blocages institutionnels⁶. Hamzaoui et Gourgues, tout en reconnaissant cette posture de traduction sociologique comme étant « parfaitement cohérente », remarquent que c'est cependant la méthode généalogique qui a permis à Foucault de faire les découvertes auxquelles les sciences sociales ont emboîté le pas. Il est vrai que, par exemple dans le cas de la « gouvernementalisation de l'État », la méthode généalogique qui consiste, par opposition à une « approche "génétique" » de remontée vers une origine idéale et une vérité d'essence, à rechercher le commencement historique des choses dans l'hétérogène

¹ Olivier Ihl, Martine Kaluszynski, Gilles Pollet (dir.), 2003, *Les sciences de gouvernement*, op. cit. (cité par Gourgues et Hamzaoui).

² Pierre Lascoumes et Patrick Le Galès (dir.), *Gouverner par les instruments*, op. cit. (cité par Gourgues et Hamzaoui).

³ Ouassim Hamzaoui et Guillaume Gourgues, « Foucault ou le politiste impossible ? », art. cit., p. 111.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. Jean-Louis Fabiani, « La sociologie historique face à l'archéologie du savoir », *Le portique*, n° 13-14, 2004, URL : <http://leportique.revues.org/index611.html>.

⁶ Cf. Gérard Noiriel, *Penser avec, penser contre, itinéraire d'un historien*, Paris, Belin, 2003, p. 25-46. Voir en particulier p. 43 : « Il [l'effort de traduction] consiste d'abord à acquérir une véritable familiarité avec les concepts et les techniques des disciplines voisines, pour pouvoir ensuite se les approprier, c'est-à-dire les aménager et les transformer en "outils" adaptés aux nécessités de la recherche du moment et aux normes du travail historique ; transformations qui rendent le plus souvent ces emprunts méconnaissables. [...] Grâce à cet effort, l'œuvre de Foucault pourrait être, [...], le point de départ d'un nouveau "paradigme" de la recherche historique ».

et le « disparate »¹ des autres choses et dans les accidents contingents de l'histoire, a permis à Foucault de découvrir comment l'État avait pu s'emparer des fonctions pastorales qu'exerçait autrefois l'Eglise. De même, c'est la méthode généalogique qui par le « sacrifice du sujet de connaissance »², par un usage de l'histoire « sacrificiel et destructeur de vérité qui s'oppose à l'histoire-connaissance »³, en interrogeant « toute conscience scientifique dans son histoire »⁴, c'est-à-dire en faisant la généalogie de la volonté de savoir qui implique l'intégration du savoir scientifique à l'histoire, a pu découvrir l'importance des sciences et des savoirs pour l'élaboration des pratiques de gouvernement des hommes. Il devient alors justifié de ne pas séparer l'approche foucauldienne de la méthode qu'elle se donne.

4.1. Histoire sociale ou histoire de la pensée ?

Foucault, vers la fin de sa vie, a régulièrement opposé sa démarche d'une « histoire de la pensée » à celle de « l'histoire sociale » ou de « l'histoire des sociétés ». L'histoire de la pensée et l'histoire des sociétés sont bien deux manières d'appréhender le champ historique, mais « la pensée et les rapports de société sont deux choses très différentes »⁵. Par conséquent, le geste théorique de Foucault consiste à « opérer le difficile partage entre deux objets historiques »⁶. L'enjeu de la distinction entre l'objet « pensée » et l'objet « société » n'est rien moins que la définition du réel lui-même : « Il faut s'affranchir de la sacralisation du social comme seule instance du réel et cesser de considérer comme du vent cette chose essentielle dans la vie humaine et dans les rapports humains, je veux dire la pensée »⁷. Car, pour Foucault, « La pensée [...] est la manière dont les humains affrontent le réel »⁸. Cela implique d'« interroger le principe, souvent implicitement admis, que la seule *réalité* à laquelle devrait prétendre l'histoire, c'est la *société* elle-même »⁹. Foucault refuse l'équivalence entre « l'instance globale du réel » et « "la" société » comme « totalité à restituer », supposant que « certaines choses sont plus "réelles" que les autres et qu'on manquerait [ce réel], au profit d'abstractions inconsistantes, si on se borne à faire apparaître d'autres éléments et d'autres relations » :

Un type de rationalité, une manière de penser, un programme, une technique, un ensemble d'efforts rationnels et coordonnés, des objectifs définis et poursuivis, des instruments pour l'atteindre etc., tout

¹ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *art. cit.*, p. 1006.

² *Ibid.*, p. 1022-1023.

³ *Ibid.*, p. 1021.

⁴ *Ibid.*, p. 1023.

⁵ Michel Foucault, « Vérité, pouvoir et soi » [1988] (entretien à l'université du Vermont du 25 octobre 1982), *DE II*, n° 362, p. 1597.

⁶ Michel Foucault, « L'âge d'or de la lettre de cachet » [1982], *ibid.*, n° 322, p. 1170.

⁷ Michel Foucault, « Est-il donc important de penser ? » [1981], *ibid.*, n° 296, p. 999.

⁸ Michel Foucault, « Punir est la chose la plus difficile qui soit » [1981], *ibid.*, n° 301, p. 1029.

⁹ Michel Foucault, « La poussière et le nuage » [1980], *ibid.*, n° 277, p. 834.

cela c'est du réel, même si ça ne prétend pas être « la réalité » elle-même ni la « société » tout entière. Et la genèse de cette réalité, dès lors qu'on y fait intervenir les éléments pertinents, est parfaitement légitime¹.

Il en résulte que « l'histoire de la pensée qu'[il] veu[t] faire a d'autres exigences, d'autres méthodes, parce que d'autres objets que l'histoire des sociétés »².

Comment « un type de rationalité » ou une « manière de penser » se rapporte-t-elle au « réel » ? Non pas comme une représentation s'appliquerait dans la réalité, mais en produisant des « effets de réel » qui ne sont pas nécessairement homogènes au contenu d'une rationalité ou d'une pensée. *Surveiller et punir* est souvent mobilisé pour illustrer cette dimension. Constatant la récurrence des discours réformistes sur la correction du comportement des prisonniers alors même que l'échec de la prison dans la réalisation de cet objectif est avéré, Foucault montre qu'on passerait à côté de leur empreinte sur le fonctionnement du pouvoir carcéral en les catégorisant comme pures « idéalités » au motif que ces discours ne sont pas objectivés dans la réalité de la société. Paradoxalement, le constat d'échec de la prison a permis en effet d'alimenter des discours théoriques, projets, programmes qui, par leur appel répété à améliorer le fonctionnement de la prison, se sont rendus solidaires de l'évidence de son maintien à travers la nécessité permanente de la réaménager et ont justifié la permanence du « surpouvoir »³ disciplinaire lié à la technologie correctrice des individus. L'idéalisme des discours réformistes, sans se réaliser en tant que tel, a soutenu ainsi indirectement « l'effet de réel » du fonctionnement carcéral de la prison qui ne se situe pas dans l'amélioration et la réinsertion des prisonniers, mais dans la constitution d'un milieu séparé de délinquants à travers le ciblage différentiel des illégalismes populaires, produisant des effets de rappel à l'ordre sur l'ensemble du corps social et de division de classe entre une classe ouvrière disciplinée et moralisée d'un côté et un sous-prolétariat criminalisé de l'autre. Ainsi, comme le dit Philippe Chevallier, « l'écart entre l'idéal et la réalité doit être considéré sous un angle tactique et inscrit à ce titre dans la réalité historique »⁴. Commentant lui-même le rôle des projets de réforme sur la prison dans sa discussion avec les historiens du 20 mai 1978, Foucault objecte à une interprétation des « programmes, technologies, dispositifs » en termes d'« idéal-type » que si la « vie réelle » n'est pas « la forme ou schéma des théoriciens », cela « ne veut pas dire pour autant que ces schémas soient utopiques, imaginaires etc. ». « Ce

¹ *Ibid.*

² Michel Foucault, « L'âge d'or de la lettre de cachet », *art. cit.*, p. 1170.

³ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 316. Le terme renvoie au concept de « surtravail » utilisé par Marx dans *Le Capital*.

⁴ Philippe Chevallier, *Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 51.

serait, ajoute-t-il, se faire du réel une idée bien maigre »¹. Plus généralement, Foucault cherche à préciser à quel niveau précis de réalité les formes de rationalité ou les manières de penser agissent afin de produire des « effets de réel » sans pour autant se confondre avec eux. Le déterminer nous intéresse particulièrement puisque c'est à ce niveau que se noue la pensée (ou la vérité) et « la manière dont les hommes se [...] "gouvernent" », c'est-à-dire le champ de la gouvernementalité :

Ces programmations de conduite, ces régimes de juridiction/véridiction ne sont pas des projets de réalité qui échouent. Ce sont des fragments de réalité qui induisent ces effets de réel si spécifiques que sont ceux du partage du vrai et du faux dans la manière dont les hommes se « dirigent », se « gouvernent », se « conduisent » eux-mêmes et les autres. Saisir ces effets dans leur forme d'événements historiques – avec ce que ça implique pour la question de la vérité (qui est la question même de la philosophie) –, c'est à peu près mon thème. Vous voyez que ça n'a rien à avoir avec le projet (fort beau d'ailleurs) de saisir une « société » dans le « tout » de sa « réalité vivante »².

Dans cette dernière allusion, qui renvoie sans doute autant à Hegel³ qu'à Durkheim⁴, Foucault réaffirme sa volonté de se démarquer d'une vision qui identifierait le réel à la totalité sociale réalisée, en proposant une conception plus complexe impliquant l'histoire de la vérité, de la pensée et des conduites comme « fragments de réalité » de la constitution du réel lui-même. Les formes de rationalité ou les manières de penser n'agissent pas directement sur la réalité mais sur l'opération du partage du vrai et du faux – que Foucault ne situe plus ici à un niveau archéologique mais dans l'immanence de l'histoire et de la pensée même des acteurs historiques – qui façonne le gouvernement des conduites, conduites par lesquelles la réalité va être aménagée dans son objectivité sociale. On touche ici à la « révolution copernicienne » de la pensée de Foucault qui consiste à analyser tous les faits de discours, de science, de pensée non pas comme des manières extérieures de comprendre le réel, de le représenter – comme c'est encore le cas de l'« idéal-type » wébérien –, de l'interpréter ou de l'authentifier, ni comme le mouvement intrinsèque du réel à la manière de Hegel, mais comme des opérations inhérentes à l'histoire et au processus de constitution de l'objectivité. Il s'agit de faire rentrer

¹ Michel Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 » [1980] (le texte est revu par Foucault pour publication en 1980 dans le recueil *L'impossible prison* dirigé par Michelle Perrot), *DE II*, n° 278, p. 847-848.

² *Ibid.*, p. 848.

³ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* [1817], III, §539, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 313 : « L'État, en tant qu'esprit vivant, n'est absolument que comme un tout, différencié dans les activités efficientes particulières qui, procédant du concept un (encore que non su comme concept) de la volonté rationnelle, produisent continuellement celui-ci comme leur résultat ». Cf. aussi Eric Weil, *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1985, p. 32 : « On sait [...] que pour Hegel le droit est antérieur à la morale, la morale formelle à la morale concrète d'une vie en commun, d'une tradition vivante (*Sittlichkeit*) et que celle-ci l'est à l'État qui en est la réalité (*Wirklichkeit*) et l'achèvement total ».

⁴ Cf. Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* [1894], Paris, Flammarion, 2010, p. 101 : « La vie ne saurait se décomposer ainsi ; elle est une et, par conséquent, elle ne peut avoir pour siège que la substance vivante dans sa totalité ». Paradoxalement, l'identification du « réel » et du « rationnel » chez Hegel et la séparation stricte des « choses » et des « idées » chez Durkheim aboutissent cependant dans les deux cas à voir dans la totalité sociale la réalité concrète.

dans l'analyse historique le processus de constitution des objets du savoir et des discours vrais :

Mon thème général, ce n'est pas la société, c'est le discours vrai/faux ; je veux dire, c'est la formation corrélatrice de domaines, d'objets et de discours vérifiables et falsifiables qui leur sont afférents ; et ce n'est pas simplement cette formation qui m'intéresse, mais les effets de réalité qui lui sont liés¹.

C'est se situer d'une certaine manière en amont d'une analyse conduite dans les termes de l'objectivité sociologique, en faisant une histoire des objets du savoir qui soit immanente à l'histoire sociale ou politique. Cela revient à faire l'histoire de la véridiction, « *faire l'histoire de l'objectivation* de ces éléments que les historiens considèrent comme donnés objectivement (l'objectivation des objectivités, si j'ose dire) »². Enfin, pour donner toute sa portée au lien établi par Foucault entre *pensée* et *gouvernementalité* à travers l'identification de l'orientation du gouvernement des conduites comme effet de réel de la façon de partager le vrai et le faux par le jeu de la pensée, il faut citer un passage de cette même discussion avec les historiens du 20 mai 1978, qui, s'il est peu commenté, nous semble apporter un éclairage crucial sur la problématisation foucauldienne de la politique dans le cadre de la gouvernementalité :

Le problème politique le plus général n'est-il pas celui de la vérité ? Comment lier l'une à l'autre la façon de partager le vrai et le faux et la manière de se gouverner soi-même et les autres ? La volonté de fonder entièrement à neuf l'une et l'autre, l'une par l'autre (découvrir un tout autre partage par une autre manière de se gouverner et se gouverner tout autrement à partir d'un autre partage), c'est cela la « spiritualité politique »³.

C'est autour de la transformation de ce partage vrai/faux dans son lien à la gouvernementalité que se joue pour Foucault la possibilité d'une autre politique qu'il appelle « spiritualité politique ». Nous aurons l'occasion de revenir sur ce passage qui doit être éclairé par d'autres, en particulier par les analyses qu'il consacre à la révolution en Iran. A ce stade, il permet simplement de constater que les dimensions épistémologique, éthique et politique de l'analyse – il parle à propos de son propre travail de type « éthico-épistémologico-politique »⁴ – sont chez lui indissociables.

Le partage d'objet entre l'histoire des sociétés et l'histoire de la pensée tient au fait qu'il ne s'agit pas pour Foucault comme pour les sciences sociales d'analyser les déterminants sociaux de la pratique⁵, de dégager les conditions empiriques dans lesquelles à un moment

¹ Michel Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *art. cit.*, p. 852-853.

² *Ibid.*, p. 853.

³ *Ibid.*, p. 849.

⁴ Michel Foucault, « Politique et éthique : une interview », [1984], *DE II*, n° 341, p. 1406.

⁵ Voir sur ce point, Max Weber, *Economie et société*[1921], I, tr. fr. J. Chavy et E. de Dampierre (dir.), Paris, Plon, 1971, p. 22-23. Weber fait dans ce passage la typologie de quatre déterminants de l'action sociale : l'action déterminée par une fin instrumentale (l'action « téléologiquement rationnelle »), l'action déterminée par la poursuite d'une valeur (l'action « rationnelle en valeur »), l'action déterminée par une émotion (l'action affective) et l'action déterminée par la tradition (l'action « traditionnelle »).

donné tel individu ou tel groupe social a pu faire telle expérience dans tel domaine en vue d'établir des généralisations. Il s'agit en revanche d'analyser les « formes singulières de l'expérience »¹ à travers lesquelles elle a pu être pensée et pratiquée historiquement dans sa contingence. Or « les déterminations concrètes de l'existence sociale », la connaissance des conditions générales d'existence liées à telle ou telle forme de socialisation qu'analysent les sciences sociales, « ne peuvent donner lieu à des expériences (c'est-à-dire à des connaissances d'un certain type, à des règles d'une certaine forme et à certains modes de conscience de soi et des autres) »², bien que les formes singulières de l'expérience ne soient pas « indépendantes » des déterminations sociales. En revanche, il n'y a « pas d'expérience qui ne soit une manière de penser et puisse être analysée du point de vue d'une histoire de la pensée ; c'est ce qu'on pourrait appeler le principe d'irréductibilité de la pensée »³. C'est donc à partir d'une « histoire de la pensée » que l'on peut faire l'histoire des « formes singulières de l'expérience ». Cette « pensée », il faut préciser qu'elle ne se confond pas avec les « catégories universelles de la logique »⁴ ou avec les « formulations théoriques de la philosophie ou de la science »⁵, ce qui implique qu'elle n'est pas le privilège statutaire des logiciens, des philosophes ou des scientifiques : « Il y a de la pensée partout »⁶ :

Il n'est pas vrai qu'il n'y en a que quelques uns qui pensent et d'autres qui ne pensent pas. Il en est de la pensée comme du pouvoir. Il n'est pas vrai que dans une société il y a des gens qui ont *le* pouvoir et en dessous des gens qui n'ont pas *de* pouvoir du tout. Le pouvoir est à analyser en termes de relations stratégiques complexes et mobiles, où tout le monde n'occupe pas la même position et ne garde pas toujours la même. Il en est ainsi de la pensée. Il n'y a pas d'un côté, par exemple, le savoir médical à étudier en termes d'histoire de la pensée et, dessous, le comportement des malades, qui serait matière d'ethnologie historique⁷.

Il y a donc un principe d'extension sociale de la pensée. Il y a également pour Foucault un principe d'extension ontologique de la pensée car il y a de la pensée aussi bien dans le dit que dans le non-dit : « La pensée, ça existe, bien au-delà, bien en-deçà des édifices de discours. C'est quelque chose qui se cache souvent, mais anime toujours les comportements quotidiens. Il y a toujours un peu de pensée même dans les institutions les plus sottes, il y a toujours de la pensée même dans les habitudes muettes »⁸. L'objet de « l'histoire de la pensée », c'est par conséquent la pensée qui habite les pratiques, qu'elles soient discursives ou non discursives :

En ce sens, la pensée est considérée comme la forme même de l'action, comme l'action en tant qu'elle implique le jeu du vrai et du faux, l'acceptation ou le refus de la règle, le rapport à soi-même et aux

¹ Michel Foucault, « Préface à l'Histoire de la sexualité » [1984], *DE II*, n° 340, p. 1399.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Michel Foucault, « Vérité, pouvoir et soi », *loc. cit.*, p. 1597.

⁵ Michel Foucault, « Préface à l'Histoire de la sexualité », *art. cit.*, p. 1398.

⁶ Michel Foucault, « L'âge d'or de la lettre de cachet », *art. cit.*, p. 1170.

⁷ Michel Foucault, « Le style de l'histoire » [1984], *DE II*, n° 348, p. 1473.

⁸ Michel Foucault, « Est-il donc important de penser », *art. cit.*, p. 999.

autres. L'étude des formes d'expérience pourra donc se faire à partir d'une analyse des « pratiques » discursives ou non, si on désigne par là les différents systèmes d'action en tant qu'ils sont habités par la pensée ainsi entendue¹.

« Ce qui nous intéresse, c'est l'histoire de la pensée. Nous ne croyons pas qu'il y ait d'une part, l'analyse des comportements, d'autre part, l'histoire des idées »². Foucault ne souscrit pas au dualisme qui oppose les *faits* d'un côté et les *représentations* de l'autre.

S'il est vrai que les représentations ont été trop souvent interprétées en termes d'idéologie (première erreur) ; que le savoir a été trop considéré comme un ensemble de représentations (deuxième erreur), la troisième erreur consiste à oublier que les gens pensent et que leurs comportements, leurs attitudes et leurs pratiques sont habités par une pensée³.

L'« histoire de la pensée » n'est donc ni une analyse philosophique des idées indépendante des pratiques, ni une analyse sociologique des comportements indépendante de la pensée des acteurs. Elle consiste au contraire en une intrication de la pensée et de la pratique.

En somme, « entre l'histoire sociale et les analyses formelles de la pensée, il y a une voie, une piste – très étroite, peut-être –, qui est celle de l'historien de la pensée »⁴. Il s'agit encore, autrement dit, de surmonter « le dilemme [...] dominant d'une anthropologie philosophique et d'une histoire sociale »⁵, c'est-à-dire d'une analyse philosophique des expériences fondamentales de l'homme, mais intemporelle, d'un côté et de l'examen historique des déterminants généraux de l'action sociale, mais sans expérience d'aucun sujet, de l'autre. Cela implique « deux tâches négatives : une réduction "nominaliste" de l'anthropologie philosophique ainsi que des notions qui [peuvent] s'appuyer sur elle et un déplacement par rapport au domaine, aux concepts et aux méthodes de l'histoire des sociétés »⁶. Cela revient à demander à la philosophie comment il se peut que la pensée ait une histoire (le « nominalisme » historicise, désobjectivise et dénature l'anthropologie

¹ Michel Foucault, « Préface à l'*Histoire de la sexualité* », *art. cit.*, p. 1399.

² Michel Foucault, « L'âge d'or de la lettre de cachet », *art. cit.*, p. 1170.

³ Michel Foucault, « Le style de l'histoire », *art. cit.*, p. 1473. Il est intéressant de faire remarquer que Foucault répond dans cette réplique à une question d'Arlette Farge qui lui demande : « Iriez-vous aussi loin que Rancière, diriez-vous que le populaire, ce ne sont pas seulement des pratiques et des comportements, mais aussi une pensée ? ». On peut voir dans la reconnaissance par Foucault qu'« il y a de la pensée partout » une sorte de chassé croisé entre les deux philosophes. Rancière s'est d'abord inspiré de Foucault, puis, devant ce qu'il considérait comme une inflation de la notion foucauldienne de « pouvoir » dans le gauchisme, a rédigé en 1978 un texte intitulé « La pensée d'ailleurs », dans lequel il pointe le risque qu'en expliquant entièrement la résistance ou la révolte comme ce qui se constitue en contrepoint et comme en creux du discours du pouvoir, cette notion ne finisse par recouvrir entièrement les raisons de ceux qui résistent et la pensée propre des révoltés. Or l'émancipation vient moins selon lui de la réaction aux stimuli du pouvoir que de l'invention d'une pensée autre. Cf. Jacques Rancière, « La pensée d'ailleurs », in *Critique*, « La philosophie malgré tout », n° 369, février 1978, p. 242-245 ; cf. aussi, pour cette critique, Jacques Rancière et Danielle Rancière, « La légende des philosophes. Les intellectuels et la traversée du gauchisme », in *Les scènes du peuple (Les Révoltes logiques, 1975/1985)*, Paris, Horlieu éditions, p. 285-310. Au début des années 1980, Foucault paraît donc finalement faire sienne cette critique.

⁴ Michel Foucault, « Vérité, pouvoir et soi », *art. cit.*, p. 1597.

⁵ Michel Foucault, « Préface à l'*Histoire de la sexualité* », *art. cit.*, p. 1398.

⁶ *Ibid.*

philosophique) et à l'histoire sociale comment il se peut que les acteurs sociaux aient une pensée (l'analyse de la pensée désobjectivise l'histoire sociale en faisant l'histoire de l'objectivation). Positivement, surmonter ce dilemme de « l'anthropologie philosophique » et de « l'histoire sociale » implique d'analyser « l'historicité même des formes de l'expérience »¹ en tant qu'histoire de la pensée. Car la « pensée a une historicité qui lui est propre » ce qui « ne veut pas dire qu'elle soit dépourvue de toute forme universelle, mais que la mise en jeu de ces formes universelles est elle-même historique »². Historicité de la pensée : il s'agit de ne pas concéder la dimension historique vis-à-vis de l'anthropologie philosophique et de ne pas concéder la dimension de la pensée vis-à-vis de l'histoire sociale.

Quel est le « déplacement » qui est opéré par rapport « au domaine, aux concepts et aux méthodes de l'histoire des sociétés » ? Au début du cours de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault rappelle à nouveau que son « projet général » porte le titre de « l'histoire de la pensée » qui le distingue des « historiens des idées » et plus précisément qui le distingue de deux types d'histoire : de « l'histoire des mentalités » comme l'histoire qui va de « l'analyse des comportements effectifs aux expressions qui peuvent accompagner ces comportements », mais aussi de « l'histoire des représentations », à la fois au sens de « l'analyse des idéologies », des « systèmes de représentations », mais aussi au sens de l'analyse des « valeurs représentatives », c'est-à-dire l'analyse des variations sociales des représentations que l'on peut avoir en relation avec un ensemble de connaissances fixé comme « vérité-repère »³ :

Eh bien, entre ces deux possibilités, entre ces deux thèmes (celui d'une histoire des mentalités et celui d'une histoire des représentations), ce que j'ai essayé de faire, c'est une histoire de la pensée. Et par « pensée », je voulais dire une analyse de ce qu'on pourrait appeler des foyers d'expérience, où s'articulent les uns aux autres : premièrement les formes d'un savoir possible ; deuxièmement les matrices normatives de comportement pour les individus ; et enfin les modes d'existence virtuels pour des sujets possibles. Ces trois éléments – formes d'un savoir possible, matrices normatives de comportement, modes d'existence virtuels pour des sujets possibles – ce sont ces trois choses, ou plutôt c'est l'articulation de ces trois choses que l'on peut appeler, je crois « foyer d'expérience »⁴.

Les formes de savoir, les techniques de pouvoir et les pratiques de soi sont les trois domaines dont l'articulation constitue un « foyer d'expérience ». 1/ *Savoir* : il s'agit de se déplacer de « l'histoire de la connaissance » comme histoire du progrès d'une vérité objective vers « l'analyse historique des formes de vérité » comme expérience matricielle de la formation des savoirs par le repérage de pratiques discursives comme pratiques réglées qui constituent et organisent les connaissances en les faisant entrer dans le jeu du vrai et du faux.

¹ Michel Foucault, « Préface à l'Histoire de la sexualité », *art. cit.*, p. 1398.

² *Ibid.*, p. 1399.

³ Cf. Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 4.

⁴ *Ibid.*, p. 4-5.

2/ *Pouvoir* : il s'agit de se déplacer de la domination vers la gouvernementalité, de l'étude des « institutions de pouvoir » ou des « formes générales ou institutionnelles de domination » vers les « techniques et procédures par lesquelles on entreprend de conduire la conduite des autres ». Vis-à-vis de la question de la norme sociale de comportement, il s'agit de se déplacer d'une vision de la constitution de la norme *sui generis* à travers les formes de la socialisation vers une compréhension de la norme comme pouvoir qu'on exerce et comme gouvernement des conduites. Les normes ne se forment pas par la répétition des habitudes sociales¹, mais parce que certains individus en conduisent d'autres suivant certaines orientations déterminées qui se normalisent² : « C'est-à-dire que j'ai essayé de poser la question de la norme de comportement en termes d'abord de pouvoir et de pouvoir qu'on exerce et [d']analyser ce pouvoir qu'on exerce comme champ des procédures de gouvernement. Là encore, le déplacement a consisté en ceci : passer de l'analyse de la norme à celle des exercices du pouvoir ; et passer de l'analyse du pouvoir, aux procédures, disons, de gouvernementalité »³.

3/ *Sujet* : il s'agit de se déplacer d'une « théorie du sujet » à l'analyse des « différentes formes par lesquelles l'individu est amené à se constituer lui-même comme sujet », c'est-à-dire encore d' « opérer un déplacement, allant de la question du sujet à l'analyse des formes de subjectivation et d'analyser ces formes de subjectivation à travers les techniques/technologies du rapport à soi, ou, [...] à travers ce qu'on peut appeler la pragmatique de soi »⁴. En définitive :

Substituer à l'histoire des connaissances l'analyse historique des formes de véridiction, substituer à l'histoire des dominations l'analyse historique des procédures de la gouvernementalité⁵, substituer à la théorie du sujet ou à l'histoire de la subjectivité, l'analyse historique de la pragmatique de soi et des

¹ Cf. Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. 108 : « [...] Certaines de ces manières d'agir ou de penser acquièrent, par suite de la répétition, une sorte de consistance qui les précipite, pour ainsi dire et les isole des événements particuliers qui les reflètent. Elles prennent ainsi un corps, une forme sensible qui leur est propre et constituent une réalité *sui generis*, très distincte des faits individuels qui la manifestent ».

² Sur cette distinction importante entre une vision durkheimienne de la norme et la vision foucauldienne, cf. Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007, p. 305 : « [...] nous n'avons cessé de contester que le concept de norme soit réellement applicable aux déterminants sociaux de la pratique, au sens où l'existence collective produirait nécessairement des normes qui s'imposeraient extérieurement à la conscience des sujets pour les déterminer à agir et à penser dans des directions qui seraient profitables à l'entité sociale elle-même et constitutive de son équilibre. En tout cas, ce n'est pas dans cette direction que nous ont semblées s'orienter les analyses de Foucault, qui s'intéresse plutôt (ce qui est tout à fait différent) à l'*usage social qui peut être fait des normes par les individus, dans le cadre d'une action exercée par eux sur d'autres individus* ».

³ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 6.

⁴ *Ibid.*, p. 6-7.

⁵ C'est exactement ce déplacement de la domination (ou des dominations) vers la gouvernementalité (ou les procédures de gouvernementalité) qu'Yves Cohen entend rapatrier vers les sciences sociales. Cf. « Foucault déplace les sciences sociales », art. cit., p. 45 : « Weber, tout en concevant l'autorité comme autorité de commandement, peut orienter vers l'étude des pratiques. Chez Durkheim, l'approche par le commandement porte à considérer cette autorité morale et, de ce fait, on est loin d'une action ou d'une pratique qui porterait l'autorité. Sans que Foucault ne le pointe jamais lui-même [il l'a donc bel et bien pointé], sa proposition sur la gouvernementalité déporte en même temps ces deux visées sur la domination-autorité et, ce faisant, porte au cœur des sciences sociales dans les définitions qu'elles donnent d'elles-mêmes et dont nous héritons ».

formes qu'elle a prises, voilà les différentes voies d'accès par lesquelles j'ai essayé de cerner la possibilité d'une histoire de ce qu'on pourrait appeler les « expériences »¹.

Foucault, à travers l'analyse historique de l'expérience de *la formation de discours de véridiction* au contact de *procédures de gouvernementalité* elles-mêmes aux prises avec des *formes de subjectivation*, s'éloigne donc d'une *théorie de la connaissance objective*² des *mécanismes de domination* par lesquels un *sujet social* en domine un autre sans nécessairement le savoir³. Au début de son dernier cours de 1984, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, il évoque à nouveau ce triple déplacement (connaissance/véridiction ; institution-domination/gouvernementalité ; individu/pratiques de soi) vis-à-vis des « méthodes de l'histoire des sociétés » pour présenter le sien : « C'est en opérant ce triple déplacement théorique – du thème de la connaissance vers celui de la véridiction, du thème de la domination vers celui de la gouvernementalité, du thème de l'individu vers celui des pratiques de soi – que l'on peut [...] étudier, sans jamais les réduire les uns aux autres, les rapports entre vérité, pouvoir et sujet »⁴. Cette histoire des « expériences » comme histoire de la pensée des trois « domaines » ou des trois « axes » du savoir, du pouvoir et de l'éthique, dont l'articulation définit conjoncturellement une « ontologie historique de nous-mêmes », permet finalement à Foucault de surmonter le dilemme entre « anthropologie philosophique » et « histoire sociale », c'est-à-dire aussi entre phénoménologie et marxisme, en entretenant un double rapport croisé à la philosophie et à l'histoire :

A la philosophie, à laquelle il faut demander comment il est possible que la pensée ait une histoire ; et à l'histoire, à laquelle il faut demander de produire sous les aspects concrets qu'elles peuvent prendre (systèmes de représentations, institutions, pratiques) les diverses formes de la pensée. Quel est le prix, pour la philosophie d'une histoire de la pensée ? Quel est l'effet, dans l'histoire, de la pensée et des événements qui lui sont propres ? Comment des expériences individuelles ou collectives relèvent des

¹ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 7.

² Dans « le sujet et le pouvoir », Foucault précise que « la conceptualisation ne doit pas se fonder sur une théorie de l'objet : l'objet conceptualisé n'est pas le seul critère de validité d'une conceptualisation. Il nous faut connaître les conditions historiques qui motivent tel ou tel type de conceptualisation. Il nous faut avoir une conscience historique de la situation dans laquelle nous vivons ». cf. Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », loc. cit, p. 104. Autrement dit, il s'agit de faire de la question de l'actualité – « qui sommes-nous aujourd'hui ? » qu'il développe dans ses textes sur les Lumières – la condition de toute conceptualisation. Dans « Qu'est-ce que la critique ? », il oppose en ce sens « l'épreuve d'événementialisation » à l' « enquête en légitimité des modes historiques du connaître » qui cherche à se fonder sur une théorie de l'objectivité. Cf. Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », art. cit., p. 47-48 (cf. aussi sur ce point infra p. 115-121).

³ De ce point de vue, il peut apparaître comme un « anti-Bourdieu ». cf. Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p. 40. Bourdieu y définit sa théorie matérialiste de « l'économie des biens symboliques » comme ce qui vise à faire « sa place dans la théorie de l'objectivité à l'expérience subjective des mécanismes de domination ». Cf. aussi Louis Pinto, Gisèle Sapiro et Patrick Champagne (dir.), *Pierre Bourdieu, sociologue*, Paris, Fayard, 2004, p. 9 : « L'émancipation des déterminismes passe, selon lui, par la connaissance des mécanismes de la domination intériorisés par les dominés eux-mêmes ».

⁴ Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 10.

formes singulières de la pensée, c'est-à-dire ce qui constitue le sujet dans ses rapports au vrai, à la règle, à soi-même ?¹

Ce que requiert l'histoire de la pensée foucauldienne que nous allons tenter de mobiliser dans le présent travail, c'est de préciser l'ancrage historique de la pensée – y compris de la pensée philosophique – et de montrer que l'histoire se donne dans les formes de la pensée, c'est-à-dire que ces diverses formes historiques de la pensée se manifestent concrètement à travers des pratiques, des institutions ou ce que Foucault appelle aussi des « dispositifs ». Une telle histoire de la pensée opère en sélectionnant dans l'histoire des « "ensembles pratiques" »² qu'elle analyse comme des expériences singulières de pensée, individuelles ou collectives. Ainsi, nous expliciterons plus loin comment nous avons sélectionné les « ensembles pratiques » des comités d'actions dans les années 68 en France, d'une part et de la *Coordinadora del agua* et des comités de l'eau dans la Bolivie des années 2000, d'autre part, pour analyser respectivement la crise de la gouvernementalité libérale-sociale et la crise de la gouvernementalité néolibérale, en analysant comment, dans ces crises, des sujets ont constitué un autre rapport au vrai, à la règle et à eux-mêmes. Quoi qu'il en soit, cette confrontation entre « l'histoire sociale » et « l'histoire de la pensée » chez Foucault montre qu'il n'est pas possible de réduire sa démarche à un projet « essentiellement philosophique » : c'est un projet d'une histoire des singularités ou des expériences singulières qui, de ne pas se superposer aux méthodes de généralisation propres à l'analyse des déterminants sociaux de l'action qui caractérise les sciences sociales, ne peut pas pour autant être ramené à la « philosophie », globalement identifiée. Les sciences sociales posent la question de la connaissance des conditions généralisables dans lesquelles tel ensemble d'individus a pu faire tel type d'expérience à telle époque historique déterminée ; Foucault se propose d'analyser comment le groupe en question s'est construit singulièrement dans l'historicité et la contingence de cette expérience : la manière dont il a établi son rapport à la vérité, son rapport à la règle, son rapport à soi-même vis-à-vis des formes de véridiction, des procédures de gouvernementalité et des pratiques de soi dont l'articulation conjoncturelle configure ce moment historique. C'est procéder à un *autre découpage d'objets dans un même champ historique* :

L'histoire de la pensée que je veux faire a d'autres exigences, d'autres méthodes, parce que d'autres objets que l'histoire des sociétés. Pour prendre un exemple simple, il est certain que quelqu'un qui s'en tiendrait à la seule histoire des institutions pénitentiaires ne verrait pas apparaître le même type de phénomènes que moi, ne s'adresserait pas au même type d'objets que moi, qui essaie d'étudier la forme de pensée et le système de rationalité en vertu desquels on a considéré que la prison devait être le

¹ Michel Foucault, « Préface à l'*Histoire de la sexualité* », *art. cit.*, p. 1399-1400. La phrase suivante ajoute : « On devine comment la lecture de Nietzsche, au début des années cinquante, a pu donner accès à ce genre de questions, en rompant avec la double tradition de la phénoménologie et du marxisme ».

² Michel Foucault, « What is Enlightenment? », *art. cit.*, p. 1393.

meilleur moyen de punition possible. Par là, je n'entends nullement critiquer les historiens de telle ou telle école, mais opérer le difficile partage entre deux objets historiques¹.

Il faut alors en conclure, précisément dans la mesure où l'histoire de la pensée foucauldienne et les sciences sociales n'ont pas le même objet, tout en opérant dans le même champ historique, qu'elles ne sont pas exclusives l'une de l'autre : les sciences sociales analysent en effet les déterminants sociaux d'une expérience dont Foucault étudie la forme singulière de pensée. C'est en ce sens que l'approche de Foucault rencontre et « traverse » celle des sciences sociales. Nous reviendrons sur ce point.

4.2. Pratique, pensée et rationalité

Comme le montre la citation ci-dessus (« ...qui essaie d'étudier la forme de pensée et le système de rationalité... »), les termes de « pensée » et de « rationalité » semblent quasi-synonymes pour Foucault. Nous avons vu qu'il rejetait la définition de la pensée comme représentation de la pratique, comme ce qui viendrait exprimer ou représenter une pratique muette (en supposant un dualisme de la pratique et de la pensée). La pensée est « la forme même de l'action », elle est ce qui la constitue, elle habite les pratiques discursives – qui sont elles-mêmes des pratiques – et les pratiques non discursives². Autrement dit, il y a une pensée homogène au discursif comme au non-discursif et c'est ce que traduit adéquatement la notion de « rationalité » : parler de « rationalité d'une pratique »³, c'est désigner la logique interne qui guide l'action, y compris lorsqu'elle n'est pas discursive. Foucault peut ainsi définir sa démarche par le fait qu'« il s'agit de prendre comme domaine de référence non pas les représentations que les hommes se donnent d'eux-mêmes, non pas les conditions qui les déterminent sans qu'ils le sachent » – manière de dire à nouveau son déplacement vis-à-vis des sciences sociales – « mais ce qu'ils font et la manière dont ils le font », « c'est-à-dire les formes de rationalité qui organisent les manières de faire (ce qu'on pourrait appeler leur aspect technologique) »⁴. Là encore, tout comme on ne peut pas opposer la pensée et la pratique, on ne peut pas distinguer les formes de rationalité et les pratiques matérielles comme deux niveaux différents de réalité :

¹ Michel Foucault, « L'âge d'or de la lettre de cachet », *art. cit.*, p. 1170.

² Yves Cohen a bien insisté sur ce point : chez Foucault, le discours est une pratique, une pratique discursive a des règles et produit des effets de réel d'une part et, d'autre part, il n'y a pas de pratique matérielle qui ne soit soutenue par une pratique discursive, que ce soit les énoncés « qui accompagnent les pratiques tout en les constituant », « les propos réflexifs des praticiens sur ce qu'ils font » ou « les doctrines ou les programmes d'action qui se définissent à distance plus ou moins grande [...] de l'action elle-même ». A ce titre, les travaux d'histoire et de sociologie des pratiques en général et des pratiques linguistiques en particulier « n'ont pas tardé à explorer toutes ces dimensions des pratiques et jusqu'à l'enchevêtrement des actes de langage et des actes matériels ». Cf. Yves Cohen, « Foucault déplace les sciences sociales », *art. cit.*, p. 50.

³ Michel Foucault, « La poussière et le nuage », *art. cit.*, p. 834.

⁴ Michel Foucault, « What is Enlightenment? », *art. cit.*, p. 1395.

[...] il ne s'agit pas de jauger les pratiques à l'aune d'une rationalité qui les ferait apprécier comme des formes plus ou moins parfaites de rationalité ; mais plutôt de voir comment des formes de rationalisation s'inscrivent dans des pratiques, ou des systèmes de pratiques, et quel rôle elles y jouent. Car il est vrai qu'il n'y a pas de pratique sans un certain régime de rationalité¹.

La rationalité et la pratique appartiennent au même plan de réalité. Dans « Le sujet et le pouvoir », Foucault définit comme éléments de « l'analyse des relations de pouvoir » des « degrés de rationalisation » dans l'exercice du pouvoir, suggérant un rapport de proportionnalité entre le niveau d'élaboration rationnelle des pratiques du pouvoir et l'intensification de l'exercice du pouvoir : « L'exercice du pouvoir n'est pas un fait brut, une donnée institutionnelle, ni une structure qui se maintient ou se brise : il s'élabore, se transforme, s'organise, se dote de procédures plus ou moins ajustées »². Puisque les formes de rationalité, à travers l'élaboration de « programmes », la mobilisation d' « instruments »³ ou la mise en place de « dispositifs », sont inséparables des pratiques d'exercice du pouvoir, on pourrait s'étonner de ce que Foucault affirme au début du cours de 1979, alors qu'il présente sa démarche théorique :

Je n'ai pas étudié, je ne veux pas étudier la pratique gouvernementale réelle, telle qu'elle s'est développée en déterminant ici et là la situation qu'on traite, les problèmes posés, les tactiques choisies, les instruments utilisés, forgés ou remodelés etc. [...] C'est-à-dire que j'ai essayé de saisir l'instance de la réflexion dans la pratique de gouvernement et sur la pratique de gouvernement, [...] la manière dont à l'intérieur et à l'extérieur du gouvernement et au plus près en tout cas de la pratique gouvernementale, on a tenté de conceptualiser cette pratique qui consiste à gouverner. [...] En somme, c'est [...] l'étude de la rationalisation de la pratique gouvernementale dans l'exercice de la souveraineté politique⁴.

A notre sens, il faut voir dans cette volonté de ne pas analyser la « pratique gouvernementale réelle » une incidence circonscrite au cours de 1979 et non ce qui vaudrait pour le projet de recherche d'ensemble de Foucault. Plusieurs raisons le montrent. D'abord, l'étude des « tactiques choisies » ou des « instruments utilisés » dans le cadre de l'analyse de la rationalité du pouvoir, c'est ce qu'il a déjà fait *Surveiller et punir*, comme il l'explique dans son débat avec les historiens⁵. Ensuite, il s'agit d'une limite que Foucault se donne : l'espace du cours et l'état de ses recherches ne lui permettent pas de confronter les élaborations

¹ Michel Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *art. cit.*, p. 845.

² Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *art. cit.*, p. 1059.

³ Cf. *ibid.* : « Les modalités instrumentales : selon que le pouvoir est exercé par la menace des armes, par les effets de la parole, à travers des disparités économiques, par des mécanismes plus ou moins complexes de contrôle, par des systèmes de surveillance, avec ou sans archives, selon des règles explicites ou non, permanentes ou modifiables, avec ou sans dispositifs matériels etc. ». Les « instruments » sont une dimension de l'analyse des relations de pouvoir pour Foucault. Elle a été reprise en science politique par Lascoumes et le Galès. Cf. Pierre Lascoumes et Patrick le Galès (dir.), *Gouverner par les instruments*, *op. cit.* (et infra p. 137-139).

⁴ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, éd. M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil (« Hautes Études »), 2004, p. 4.

⁵ Cf. Michel Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *art. cit.*, p. 847 : « La "discipline" [...] est la généralisation de la mise en connexion de techniques différentes qui elles-mêmes ont à répondre à des objectifs locaux (apprentissage scolaire, formation de troupes capables de manier le fusil) ».

rationnelles sur l'art de gouverner des penseurs néolibéraux de l'École de Fribourg et de l'École de Chicago qu'il étudie avec les pratiques gouvernementales effectives ; plus fondamentalement, Foucault se confronte ici à « l'actualité immédiate »¹ puisque les politiques néolibérales viennent d'entrer selon lui dans la pratique gouvernementale française et il ne dispose donc pas du recul suffisant pour véritablement analyser leur mise en œuvre. Surtout, ce qui prouve négativement que Foucault ne trace pas de distinction sur le plan de l'analyse entre l'instance de la réflexion sur la pratique gouvernementale et la pratique gouvernementale réelle, c'est que plus loin dans le cours, il fait le contraire de ce qu'il a annoncé : évoquant cet art rationnel de gouverner réfléchi par les ordolibéraux allemands et notamment par Alfred Müller-Armack, qui consiste à structurer l'environnement de la société de sorte que les rapports sociaux agissent par eux-mêmes comme un « régulateur de marché », il précise que cette technologie gouvernementale a été à l'œuvre dans le projet de « nouvelle société » de Jacques Chaban-Delmas en 1969-1970 et qu'il « sera effectivement repris par Giscard »². Dans tous les cas, ce passage du cours de 1979 ne peut pas laisser accroire à un dualisme entre les textes philosophiques, les formes de rationalité, la réflexion sur la pratique du gouvernement d'un côté et les pratiques gouvernementales réelles de l'autre. Dans une conférence donnée en 1982 à l'université du Vermont, il précise que ce qu'il « cherche [...], ce sont les techniques, les pratiques qui donnent une forme concrète à cette nouvelle rationalité politique [la raison d'État] »³. En outre, il ne s'agit plus seulement de « voir comment des formes de rationalisation s'inscrivent dans des pratiques »⁴, mais de faire « l'étude [...] de pratiques envisagées [...] comme types technologiques de rationalité »⁵. En d'autres termes, la forme de rationalité ne fait pas qu'accompagner nécessairement la pratique (« il n'y a pas de pratique sans un certain régime de rationalité »⁶), mais la pratique est, dans sa dimension de technique, la manifestation en elle-même d'une forme de rationalité. Il y a par conséquent pour Foucault une intrication de plus en plus étroite entre les pratiques concrètes et les formes de rationalité, la rationalité devenant immanente à la pratique elle-même.

Remarquons à ce titre que la notion de « technologie » chez Foucault désigne cette immanence de la rationalité à la pratique, d'une *technique* organisée par une *logique*. Autrement dit, technologie = pratique + rationalité : en effet, « les formes de rationalités [...]

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 25.

² *Ibid.*, p. 151.

³ Michel Foucault, « La technologie politique des individus », *art. cit.*, p. 1639.

⁴ Cf. la citation en haut de la page précédente.

⁵ Michel Foucault, « What is Enlightenment? », *art. cit.*, p. 1396.

⁶ Cf. à nouveau la citation en haut de la page précédente.

organisent les manières de faire (ce qu'on pourrait appeler leur aspect technologique » et, réciproquement, les pratiques sont des « types technologiques de rationalité ». Cette notion de « technologie » se rattache, en outre, à la problématique de la gouvernementalité. Dans un entretien de mars 1982 avec Paul Rabinow sur l'architecture, Foucault invite ainsi à élargir le sens de la notion de « technologie », qu'il juge « trop étroit » lorsqu'on la réduit aux « technologies dures, à la technologie du bois, du feu, de l'électricité » : « Mais le gouvernement est aussi fonction de technologies : le gouvernement des individus, le gouvernement des âmes, le gouvernement de soi par soi, le gouvernement des familles, le gouvernement des enfants »¹. Il pourra parler ainsi de « technologie de gouvernement » ou de « technologie politique des individus ». Car la « pratique du gouvernement » est « une *technê*, qui est susceptible d'utiliser certains éléments provenant de sciences », c'est-à-dire des éléments issus de la rationalité scientifique, comme la « statistique ». Foucault veut ainsi redonner au terme « technologie » le sens large de la « *technê* » des Grecs, « c'est-à-dire une rationalité pratique gouvernée par un but conscient »².

Avant de développer de façon plus approfondie comment l'analyse foucauldienne de la gouvernementalité s'inscrit dans une histoire des usages de la rationalité politique, il faut enfin souligner, eu égard aux sciences sociales, comment son emploi de la notion de rationalité se rapporte à celui mobilisé par Max Weber chez qui il est lié à la méthode de l'« idéal-type »³. Il ne fait aucun doute que l'entreprise d'une « analyse historique des formes de rationalité »⁴ rapproche Foucault du sociologue allemand. Mais voyons d'abord à présent ce qui les sépare. Dans la partie de la « table ronde du 20 mai 1978 » qui a trait au « problème des rationalités », Foucault se démarque une première fois de Weber ou plutôt des « "wébériens" » en affirmant que son « problème n'est pas, finalement, celui de la rationalité comme invariant anthropologique »⁵ :

Je ne crois pas qu'on puisse parler de « rationalisation » en soi, sans, d'une part, supposer une valeur raison absolue et sans s'exposer, d'autre part, à mettre un peu n'importe quoi dans la rubrique des rationalisations. Je pense qu'il faut limiter ce mot à un sens instrumental et relatif. [...] Disons qu'il ne s'agit pas de jauger des pratiques à l'aune d'une rationalité qui les ferait apprécier comme des formes

¹ Michel Foucault, « Espace, savoir et pouvoir » [1982], *DE II*, n° 310, p. 1104.

² *Ibid.*

³ Philippe Chevallier a déjà bien développé le rapport entre Foucault et Weber de ce point de vue. Voir Philippe Chevallier, *Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 41-53.

⁴ Michel Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme » [1983], *DE II*, n° 330, p. 1257.

⁵ Foucault a proposé ailleurs des formulations plaidant pour une version différente de la rationalité chez Weber, plus proche de sa conception personnelle et surtout qui lui rendent davantage justice en soulignant *a contrario* la variabilité et la multiplicité des processus de rationalisation de la vie (cf. infra p. 81) ; Cf. aussi Philippe Chevallier, *Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 29, n. 33 qui cite le passage suivant de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* : « De là des variétés considérables de rationalisation dans les divers domaines de la vie et des civilisations. Pour caractériser les différences, du point de vue de l'histoire des civilisations, il est nécessaire de déterminer quels sont les domaines rationalisés et dans quelle direction ils le sont ».

plus ou moins parfaites de rationalité ; mais plutôt de voir comment des rationalités s'inscrivent dans des pratiques, ou des systèmes de pratiques et quels rôles elles y jouent¹.

Weber précise en effet que sa démarche « part [...] des formes les plus rationnelles que la réalité peut adopter et cherche à découvrir dans quelle mesure certaines conséquences rationnelles, telles qu'on peut les établir en théorie, ont été tirées dans la réalité ; et éventuellement, pourquoi elles ne l'ont pas été »². S'il commence avec les fragments de rationalité disponibles dans la réalité historique, Weber fait ensuite un détour par la théorie pour construire une rationalité idéale achevée et retourne enfin à la réalité pour la mesurer à partir de celle-ci. Ce qui sépare ainsi la rationalité foucauldienne de la rationalité wébérienne, c'est que Foucault fait référence à une rationalité qui est inhérente aux pratiques et à la pensée des acteurs alors qu'elle est chez Weber une construction idéale que l'historien reconstruit par après et à laquelle il mesure les pratiques :

Je ne pense pas que votre comparaison avec Max Weber soit exacte. On peut dire schématiquement que l'« idéal type » est une catégorie de l'interprétation historique ; c'est une structure de compréhension pour l'historien qui cherche, après coup, à lier entre elles un certain nombre de données : elle permet de ressaisir une « essence » (du calvinisme, ou de l'État, ou de l'entreprise capitaliste) à partir de principes généraux qui ne sont pas ou plus présents à la pensée des individus dont le comportement concret se comprend à partir d'eux³.

Si l'on peut discuter les termes d'« essence » ou de « principes » utilisés par Foucault, qui ont tendance à renvoyer à une démarche *a priori* peu conforme à celle de Weber, laquelle consiste plutôt à faire « la synthèse des éléments distincts qui [...] composent » une formation de pratiques « tels qu'ils se présentent dans la réalité historique »⁴, le schéma idéaltypique consiste bien pour Weber dans la « construction » de « type rationnels appropriés » en vue de faire « apparaître les formes les plus conséquentes [sur le plan intérieur] d'un comportement pratique déductible de présupposés clairement établis », soit « en faisant ressortir sa proximité ou sa distance par rapport au type construit en théorie »⁵ et avec la visée finale de « former des tableaux de pensée "idéaltypiques" » en sélectionnant « des traits spécifiques d'une époque précise *par opposition* à d'autres »⁶. La typologie des rationalités permet donc d'établir des généralisations utiles aux comparaisons entre formations historiques. En revanche, les rationalités dont s'occupe Foucault sont des réflexions menées par les acteurs eux-mêmes et non des concepts qui ne peuvent être retrouvés que par « l'interprétation rétrospective » de l'historien : « Ce sont des *programmes* explicites ; il s'agit d'ensembles de

¹ Michel Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *art. cit.*, p. 845.

² Max Weber, *Sociologie des religions*, tr. fr. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996, p. 412.

³ Michel Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *art. cit.*, p. 846.

⁴ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1904-1905], tr. fr. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 2003, p. 417.

⁵ Max Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 411-412.

⁶ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 375.

prescriptions calculées et raisonnées et selon lesquelles on devrait organiser des institutions, aménager des espaces, régler des comportements ». Ce sont donc des programmations, des prescriptions, des propositions vraies ou fausses qui ne sont pas de l'ordre d'une « signification générale qui serait restée enfouie »¹. En somme, il s'agit pour Weber de construire des types de rationalité qui recueillent les traits différentiels et généraux d'une formation historique spécifique, ce qui revient à faire une rationalisation historique de l'expérience, alors que Foucault cherche à restituer les types d'expérience, d'effets de vérité et d'effets de réel auxquels les diverses formes de rationalisation historiques ont donné lieu, soit à faire « une histoire réelle et intelligible d'une série d'expériences collectives rationnelles »² où la rationalité est immanente à la pensée des acteurs historiques. C'est-à-dire encore une sociologie historique du rationalisme pour le premier – « une contribution à la typologie et à la sociologie du rationalisme lui-même »³ – et une « histoire contingente de la rationalité », des « différentes » « formes de rationalité »⁴ pour le second. Chez Foucault, il n'y a pas de solution de continuité entre la pensée des acteurs historiques et les formes de rationalité, alors que chez Weber, une rationalité au sens d'une mise en forme logique dans un type idéal (ou « concept "idéaltypique" ») est « une formation de pensée, dont l'histoire en ses contenus *factuels* moyens s'approche très diversement »⁵.

4.3. Histoire des problématisations, histoire des rationalités et histoire de la vérité

Le champ d'analyse de Foucault est donc celui d'une « histoire de la pensée » ou, aussi bien, d'une histoire des formes de rationalité. Nous disions plus haut que « pensée » et « rationalité » sont des quasi-synonymes : « quasi », car on peut voir dans la « pensée » le processus d'élaboration, de « problématisation » préalable à la fixation d'une rationalité comme logique de l'action. Pour que la pensée ait une histoire et pour qu'émerge une nouvelle forme historique de rationalité, il faut que se produise des changements historiques dans la manière de penser les rapports entre les objets : ce sont ces changements historiques que désigne le terme de « problématisations »⁶. L'« histoire de la pensée » se confond alors

¹ Michel Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *art. cit.*, p. 847.

² Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1980], *art. cit.*, p. 874.

³ Max Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 412.

⁴ Michel Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », *art. cit.*, p. 1259-1260.

⁵ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 417.

⁶ Cf. Michel Foucault, « Le souci de la vérité », *art. cit.*, p. 1488 : « Dans l'*Histoire de la folie*, la question était de savoir comment et pourquoi la folie, à un moment donné, a été problématisée à travers une certaine pratique institutionnelle et un certain appareil de connaissance. De même dans *Surveiller et punir*, il s'agissait d'analyser les changements dans la problématisation des rapports entre délinquance et châtiement à travers les pratiques pénales et les institutions pénitentiaires à la fin du XVIII^e et au début du XX^e siècle ».

avec une « histoire des problématisations »¹ et cette dimension permet à Foucault de prendre à nouveau ses distances avec une histoire sociale qui analyserait les « schémas de comportement » :

J'ai longtemps cherché à savoir s'il serait possible de caractériser l'histoire de la pensée en la distinguant de l'histoire des idées – c'est-à-dire de l'analyse des systèmes de représentations – et de l'histoire des mentalités – c'est-à-dire de l'analyse des attitudes et des schémas de comportement. Il m'a semblé qu'il y avait un élément qui était de nature à caractériser l'histoire de la pensée, c'est qu'elle est tout autre chose que l'ensemble des représentations qui sous-tendent un comportement ; elle est tout autre chose aussi que le domaine des attitudes qui peuvent le déterminer. La pensée n'est pas ce qui habite une conduite et lui donne un sens ; elle est plutôt ce qui permet de prendre du recul par rapport à cette manière de faire ou de réagir, de se la donner comme objet de pensée et de l'interroger sur son sens, ses conditions et ses fins. La pensée, c'est la liberté par rapport à ce qu'on fait, le mouvement par lequel on s'en détache, on le constitue comme objet et on le réfléchit comme problème².

« La pensée n'est pas ce qui habite une conduite et lui donne un sens », dit Foucault, qui semble se contredire exactement dans cet entretien avec Paul Rabinow daté de mai 1984, si l'on se rappelle que, trois mois plus tôt, le 21 février 1984, il disait à Arlette Farge que les « comportements », les « attitudes » et les « pratiques [des gens] sont habités par une pensée »³. Cependant, faire la distinction entre la « pensée » identifiée à l'acte de « problématisation » par laquelle on prend de la distance par rapport à une manière de faire, d'une part et la « rationalité » comme logique interne qui habite l'action et la guide systématiquement – soit avant qu'elle n'ait été problématisée, ou, au contraire, une fois que s'est constituée une « réponse » ou une « solution » stabilisée au procès de problématisation – d'autre part, permet de n'apercevoir cette contradiction que comme apparente et d'intégrer l'histoire de la pensée/des problématisations et l'histoire des rationalités. Foucault, à partir de la fin des années 1970, a commencé à localiser la question politique générale, au-delà de la question des classes et des partis politiques, dans la transformation de la rationalité politique – nous allons y revenir –, mais le problème restait de savoir comment se confrontent entre elles les différentes rationalités et comment peut se produire le passage d'une rationalité à une autre. C'est à ce problème que répond la notion de « problématisation » :

A un même ensemble de difficultés plusieurs réponses peuvent être données. Et la plupart du temps, des réponses diverses sont effectivement proposées. Or ce qu'il faut comprendre, c'est ce qui les rend simultanément possibles ; c'est le point où s'enracine leur simultanéité ; c'est le sol qui peut les nourrir les unes et les autres, dans leur diversité et en dépit de leurs contradictions. Aux difficultés que rencontrait la pratique de la maladie mentale au XVIII^e siècle on a proposé des solutions diverses : celle de Tuke et celle de Pinel peuvent apparaître comme des exemples ; de même aux difficultés rencontrées par la pratique pénale tout un ensemble de solutions ont été proposées dans la seconde moitié du XVIII^e siècle ; ou encore, pour prendre un exemple fort éloigné, aux difficultés de l'éthique sexuelle traditionnelle les diverses écoles philosophiques de l'époque hellénistique ont proposé des solutions différentes⁴.

¹ Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 21.

² Michel Foucault, « Polémique, politique et problématisations » [1984], *DE II*, n° 342, p. 1416.

³ Cf. supra p. 42.

⁴ Michel Foucault, « Polémique, politique et problématisations », *art. cit.*, p. 1416-1417.

Ces « réponses » ou ces « solutions » « proposées », c'est exactement ce que Foucault définit comme des formes possibles de rationalité¹. Une problématisation est donc un processus historique de la pensée par lequel émergent des rationalités contradictoires qui s'affrontent les unes les autres. Elle permet de traduire un ensemble de « difficultés » et d'« embarras » de la pratique dans un problème général que partagent les différentes rationalités qui cherchent à y répondre diversement en étant liées à différentes forces sociales. En ce sens, l'analyse des problématisations se rapporte à la dimension « archéologique » de l'histoire de la pensée qui fait apparaître comment différentes rationalités ont pu devenir des solutions possibles à un moment donné :

[...] le travail d'une histoire de la pensée serait de retrouver à la racine de ses solutions diverses la forme générale de problématisation qui les a rendues possibles – jusque dans leur opposition même ; ou encore ce qui a rendu possible les transformations des difficultés et embarras d'une pratique en un problème général pour lequel on propose diverses solutions pratiques. C'est la problématisation qui répond à ces difficultés, mais en faisant tout autre chose que les traduire ou les manifester ; elle élabore à leur propos les conditions dans lesquelles des réponses possibles peuvent être données ; elle définit les éléments qui constitueront ce à quoi les différentes solutions s'efforcent de répondre. Cette élaboration d'une donnée en question, cette transformation d'un ensemble d'embarras et de difficultés en problèmes auxquels les diverses solutions chercheront à apporter une réponse, c'est cela qui constitue le travail de problématisation et le travail spécifique de la pensée².

La dimension d'historicité de la pensée identifiée au processus de problématisation est impliquée par le fait qu'une problématisation n'est jamais un processus formel et autoréférentiel³, mais qu'elle intervient dans des conditions déterminées liées aux « difficultés » et aux « embarras d'une pratique », lorsque sa rationalité interne se met à dysfonctionner et cesse d'apparaître progressivement comme une évidence à suivre. L'émergence d'une problématisation relève cependant d'une temporalité variable et il n'y a aucun mécanisme qui lierait de façon nécessaire le grippage d'une pratique – qui est une condition *sine qua non* mais ne joue qu'un rôle incitatif – et la mise en action de la pensée :

[...] pour qu'un domaine d'action, pour qu'un comportement entre dans le champ de la pensée, il faut qu'un certain nombre de facteurs l'aient rendu incertain, lui aient fait perdre sa familiarité, ou aient suscité autour de lui un certain nombre de difficultés. Ces éléments relèvent de processus sociaux, économiques, ou politiques. Mais ils ne jouent là qu'un rôle d'incitation. Ils peuvent exister et exercer leur action pendant très longtemps avant qu'il y ait problématisation effective par la pensée. Et celle-ci, lorsqu'elle intervient, ne prend pas une forme unique qui serait le résultat direct ou l'expression nécessaire de ces difficultés ; elle est une réponse originale ou spécifique souvent multiforme, parfois

¹ Cf. par exemple supra la citation de la page 46-47 : « ... le système de rationalité en vertu [duquel] on a considéré que la prison devait être le meilleur moyen de punition possible ».

² Michel Foucault, « Polémique, politique et problématisations », *art. cit.*, p. 1417. Dans le paragraphe suivant, Foucault précise à quel point une telle démarche se sépare de la « déconstruction » : « Il s'agit au contraire d'un mouvement d'analyse critique par lequel on essaie de voir comment ont pu être *construites* les différentes solutions à un problème ; mais aussi comment ces différentes solutions relèvent d'une forme spécifique de problématisation » (c'est nous qui soulignons).

³ Comme cela peut être le cas lorsqu'une pensée est envisagée dans le cadre de l'histoire de la philosophie.

même contradictoire dans ses différents aspects, à ces difficultés qui sont définies pour elle par une situation ou un contexte et qui valent comme une question possible¹.

Devant la crise d'un ensemble de facteurs objectifs, un acte de problématisation vient remettre en question une forme de pratique qui s'était inscrite comme une évidence dans l'existence sociale : une « entreprise de "problématisation" » est, en ce sens, « un effort pour rendre problématiques et douteuses des évidences, des pratiques, des règles, des institutions et des habitudes qui s'étaient sédimentées depuis des décennies et des décennies »². Or, cet ensemble comportant « des pratiques, des règles, des institutions, des habitudes », c'est ce que recouvre le terme de rationalité : « La rationalité est ce qui programme et oriente l'ensemble de la conduite humaine. Il y a une logique tant dans les institutions que dans la conduite des individus et dans les rapports politiques »³. Un effort de problématisation ne consiste donc pas en une simple tentative de réforme pour ajouter une « solution nouvelle » qui « relèverait de la problématisation actuelle, [en] modifiant quelques uns des postulats ou des principes sur lesquels on appuie la réponse qu'on donne »⁴, mais vise à remettre en cause la rationalité même sur laquelle repose l'ensemble des institutions et des pratiques d'une époque :

Je crois que le travail qu'on a à faire, c'est un travail de problématisation et de perpétuelle reproblématisation. Ce qui bloque la pensée, c'est d'admettre implicitement ou explicitement une forme de problématisation et de chercher une solution qui puisse se substituer à celle qu'on accepte. Or, si le travail de la pensée a un sens – différent de celui qui consiste à réformer les institutions et les codes –, c'est de reprendre à la racine la façon dont les hommes problématifient leur comportement⁵.

Si une problématisation se produit lorsque rentre en crise le système général de rationalité qui sous-tend les pratiques et les institutions, elle ne peut, en outre, relever du champ de la pensée, de ce qui peut et doit être pensée, que si elle entre dans le jeu du vrai et du faux⁶ :

¹ Michel Foucault, « Polémique, politique et problématifions », *art. cit.*, p. 1416.

² Michel Foucault, « Interview de Michel Foucault » [1984], *DE II*, n° 353, p. 1507. Cf. aussi Michel Foucault, « A propos de la généalogie et de l'éthique : un aperçu du travail en cours » [1984] (entretien issu d'une série de séances de travail d'avril 1983 à Berkeley avec Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow. Paru pour la première fois en anglais dans l'ouvrage de H. L. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983 ; le texte a été revu par Foucault pour la traduction de l'ouvrage en français en 1984. Figurent ainsi dans les *Dits et Écrits* deux versions de ce texte, la traduction de la version anglaise par G. Barbedette et F. Durant-Bogaert (texte n° 326) et le texte français revu par Foucault (texte n° 344). On les distinguera par la suite par la date [1983] pour l'un et [1984] pour l'autre), *DE II*, n° 344, p. 1431 : « Le travail de la pensée n'est pas de dénoncer le mal qui habiterait secrètement tout ce qui existe, mais de pressentir le danger qui menace dans tout ce qui est habituel et de rendre problématique tout ce qui est solide ».

³ Michel Foucault, « Michel Foucault étudie la raison d'État » [1979], *DE II*, n° 272, p. 803.

⁴ Michel Foucault, « Polémique, politique et problématifions » [1984], *art. cit.*, p. 1417.

⁵ Michel Foucault, « A propos de la généalogie et de l'éthique : un aperçu du travail en cours » [1984], *art. cit.*, p. 1431.

⁶ Cf. Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » [1984], *DE II*, n° 356, p. 1542-1543, où il cherche à justifier le présumé de sa référence à la vérité : « C'est en effet un problème : après tout, pourquoi la vérité ? [...] Je pense qu'on touche là à une question qui est, je dirais, fondamentale et qui est, je dirais, la question de l'Occident : qu'est-ce qui a fait que toute la culture occidentale s'est mise à tourner autour de cette obligation de vérité qui a pris tout un tas de formes différentes ? Les choses étant ce qu'elles sont, rien

Problématisation ne veut pas dire représentation d'un objet préexistant, ni non plus création par le discours d'un objet qui n'existe pas. C'est 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)¹.

Un acte de problématisation est ce qui permet de transformer l'ensemble des règles à partir desquelles se définit le partage du vrai et du faux. Ainsi, l'histoire des problématisations qui enveloppe l'histoire des formes de rationalité, est elle-même enveloppée dans une histoire de la vérité au sens d'une histoire des transformations du partage du vrai et du faux. La problématisation est l'acte qui fait entrer dans la pensée le référent à partir de quoi va se définir le partage vrai-faux et les différentes formes de rationalité correspondent elles-mêmes à des divergences, à partir de ce référent identique, dans l'organisation de ce partage. Soulignons, comme le mentionne la parenthèse, que Foucault n'a jamais limité l'histoire des problématisations aux problématisations morales et à l'activité sexuelle, mais que « l'analyse politique » peut elle-même faire l'objet d'une histoire des problématisations. En somme, la démarche de Foucault se présente finalement comme une « histoire de la vérité » qui se donne comme une « histoire des problématisations » (= « histoire de la pensée ») laquelle intègre une « analyse historique des formes de rationalité » comme réponses spécifiques relatives aux différentes formes de problématisation. C'est à partir de ce découpage d'objet dans l'analyse historique des pratiques qu'il se sépare de l'histoire sociale et des sciences sociales :

Il me semble mieux apercevoir maintenant de quelle façon, un peu à l'aveugle et par fragments successifs et différents, je m'y étais pris dans cette entreprise d'une histoire de la vérité : analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs « idéologies », mais les *problématisations* à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment. La dimension archéologique de l'analyse permet d'analyser les formes mêmes de la problématisation ; sa dimension généalogique, leur formation à partir des pratiques et leurs modifications².

Toute la nouveauté du geste théorique de Foucault consiste à éprouver que les concepts philosophiques de pensée, de raison ou de rationalité sont travaillés par l'histoire des « gens » non-philosophes, à travers la problématisation de leur rapport à eux-mêmes, à la règle et à la vérité : « [...] c'est bien cela la tâche d'une histoire de la pensée, par opposition à l'histoire

n'a pu montrer jusqu'à présent qu'on pouvait définir une stratégie extérieure à cela. C'est bien dans ce champ de l'obligation de vérité qu'on peut se déplacer, d'une manière ou d'une autre, quelque fois contre les effets de domination qui peuvent être liés à des structures de vérité ou à des institutions qui sont chargées de la vérité. [...] On échapp[e] à une domination de vérité, non pas en jouant un jeu totalement étranger au jeu de la vérité, mais en le jouant autrement, ou en jouant un autre jeu, une autre partie, d'autres atouts dans le jeu de la vérité. Je crois qu'il en est de même dans l'ordre de la politique, où on [peut] faire la critique du politique [...], mais on ne [peut] le faire autrement qu'en jouant un certain jeu de vérité, montrant quelles en sont les conséquences, montrant qu'il y a d'autres possibilités rationnelles [...] ».

¹ Michel Foucault, « Le souci de la vérité », *art. cit.*, p. 1489.

² Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 19.

des comportements ou des représentations : définir les conditions dans lesquelles l'être humain problématise ce qu'il est, ce qu'il fait et le monde dans lequel il vit »¹.

Ce qui, pour terminer, prouve que l'histoire des problématisations ne saurait être circonscrite aux pratiques sexuelles ni même à l'éthique et nous intéresse directement dans le cadre de notre recherche sur la gouvernementalité et ses crises, c'est que les premières occurrences du terme « problématisation » apparaissent dans le cours de 1978 dans lequel Foucault a esquissé le projet d'une histoire de la gouvernementalité, bien avant donc qu'il ait plus fréquemment recours à lui dans des textes de 1983 et 1984. Il parle ainsi de « problématisation [...] de la population », de « problématisation de la conduite », de « surproblématisation » et de « problématisation de la police », de la « grande reproblématisation des physiocrates » et surtout de la « problématisation nouvelle, à la fin du XVI^e [siècle], de ce qu'on appelait la *res publica*, la chose publique »². S'agissant de cette problématisation de la *res publica*, Foucault précise qu'elle a été corrélative de « l'émergence de la spécificité du niveau et de la forme du gouvernement »³. Un travail de la pensée s'est donc produit dans le domaine du pouvoir qui a fait entrer la chose publique, le domaine public, autrement dit l'État, dans le champ de l'action gouvernementale – alors qu'il n'y figurait jusqu'ici que comme cadre délimitant l'espace territorial de la souveraineté – et c'est à l'intérieur de cette forme de problématisation se donnant l'État comme devant être pensé qu'a pu s'élaborer à un niveau général la raison d'État comme forme de rationalité gouvernementale dont le dessein est de renforcer l'État – et à un niveau plus détaillé la technologie de la « police » comme technologie de gouvernement faisant de l'individu une force mobilisable pour l'État. Foucault ajoute qu'il y a là « tout un processus de gouvernementalisation de la *res publica* »⁴ à travers lequel la raison d'État va progressivement s'imposer de manière centrale comme la technique rationnelle du gouvernement des hommes. On voit ainsi finalement comment les différentes dimensions de la recherche de Foucault – histoire de la vérité, histoire des problématisations, histoire des formes de rationalité, histoire de la gouvernementalité – n'ont rien de fragments erratiques et hétérogènes, mais peuvent être articulées au contraire de façon systématique. Il est possible de

¹ *Ibid.*, p. 18.

² Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, (respectivement), p. 80, p. 236, p. 324, p. 326, p. 331 et p. 242. Lorsque Philippe Chevallier (*Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 13, n. 8) précise en constatant le nombre d'occurrence du terme « problème » dans un passage d'une leçon de 1978 que cela « vérifie que le néologisme "problématisation", forgé dans les entretiens, est bien une relecture cohérente des travaux précédents et non une invention tardive », il oublie donc que le terme figure en toutes lettres dans le cours de 1978, mais cela ne fait que confirmer son intuition : il ne s'agit pas d'une invention tardive.

³ *Ibid.*, p. 242.

⁴ *Ibid.*

faire une histoire de la gouvernementalité à partir des moments critiques de problématisation au cours desquels s'affrontent des rationalités gouvernementales adverses correspondant à différentes manières de partager le vrai et le faux.

4.4. « L'histoire politique des véridictions »

C'est ce schéma d'intrication des différentes dimensions de la gouvernementalité, des formes de rationalités et des problématisations au sein d'une histoire de la vérité qui est mobilisé dans le présent travail.

Lorsqu'il parle d'une « problématisation de la *res publica* » ou d'une « gouvernementalisation de la *res publica* », Foucault associe l'histoire des problématisations, l'histoire des formes de rationalité gouvernementale et l'histoire des régimes juridico-politiques. Or il y a chez Foucault une notion, qu'il développe davantage dans le cours de 1980 consacré au christianisme et qui rassemble ces différentes dimensions : c'est la notion de « régime de vérité ».

4.4.1. *Intellectuel spécifique et dispositif général de vérité*

Philippe Chevallier en a analysé certaines occurrences chez Foucault et la transformation de leur signification dans l'élaboration graduelle de son travail de recherche¹. On en trouve une première occurrence dans le cours de 1976 (leçon du 18 février) où Foucault évoque le discours de la « guerre » chez Boulainvilliers – qui lui sert de « grille d'intelligibilité des processus historiques » et d'« analyseur de la société » – comme relevant d'un « régime de vérité ou d'erreur », d'un « certain régime, un certain pouvoir de partage vérité/erreur »², au sens où la guerre devient « à la fois le point de départ du discours, la condition de possibilité de l'émergence d'un discours historique et le référentiel, l'objet vers lequel se tourne ce discours, la guerre étant à la fois ce à partir de quoi parle le discours et ce dont il parle »³. C'est ce même référentiel que Foucault définira un peu plus tard comme l'objet même d'une problématisation.

Mais Foucault précise davantage la notion de « régime de vérité » dans un entretien de juin 1976 avec Alessandro Fontana et Pasquale Pasquino qui paraîtra dans sa version longue en 1977 en Italie dans un volume d'interventions intitulé *Microfisica del potere : interventi politici*⁴ et dont certains extraits sont repris dès novembre-décembre 1976 dans la revue

¹ Cf. Philippe Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, « Origine et mutation de la notion de régime de vérité », *op. cit.*, p. 91-103.

² Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France, 1976*, éd. M. Bertani et A. Fontana, Paris, Gallimard-Seuil (« Hautes Études »), 1997, p. 145.

³ *Ibid.*, p. 146.

⁴ Cf. Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1977], *DE II*, n° 192, p. 140-160.

Politique-Hebdo sous le titre « La fonction politique de l'intellectuel »¹. C'est aussi dans ce texte que Foucault établit la distinction entre « intellectuel "spécifique" » et « intellectuel "universel" », qui, pour être célèbre, n'en est pas moins – étonnamment – presque toujours affadie, parce que précisément séparée de la notion de « régime de vérité » à laquelle elle est pourtant explicitement associée par Foucault. Mais revenons d'abord à la manière dont il définit dans cet entretien la notion de « régime de vérité ». La vérité, explique Foucault, n'est pas « hors pouvoir ni sans pouvoir », elle est « de ce monde », « elle y est produite grâce à de multiples contraintes » et « elle y détient des effets réglés de pouvoir » :

Chaque société a son régime de vérité, sa « politique générale » de la vérité : c'est-à-dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais ; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai².

Ce qui est alors mis en avant par Foucault dans la notion de « régime de vérité », c'est l'ensemble institutionnel (1/discours, 2/instances de distinction, 3/sanctions, 4/procédures d'obtention, 5/ légitimation par le statut) qui assure dans les sociétés la production des effets de pouvoir propres aux discours vrais. Foucault établit implicitement une analogie entre les « régimes de vérité » et les « régimes politiques ». La vérité n'est ni libre ni neutre : comme un régime politique, un « régime de vérité » est doté de mécanismes qui produisent des effets réglés de contrainte. Foucault parle ainsi de « "politique générale" de la vérité » et, dans la version longue de l'entretien – comme le remarque Philippe Chevallier – de « problème [...] de régime, de politique de l'énoncé scientifique », à savoir que « ce qui est en question, c'est ce qui *régit* les énoncés et la manière dont ils se *régissent* les uns les autres pour constituer un ensemble de propositions acceptables scientifiquement et susceptibles par conséquent d'être vérifiées ou infirmées par des procédures scientifiques »³. Mais s'agit-il seulement d'une *analogie* entre les « régimes politiques » et les « régimes de vérité » au sens d'ensembles d'institutions et de règles dans lesquelles est insérée la production des discours vrais ? Foucault va plus loin en définissant les cinq traits caractérisant « dans des sociétés comme la nôtre » ce qu'il appelle « l'économie politique de la vérité » :

La vérité est centrée sur la forme du discours scientifique et sur les institutions qui le produisent ; elle est soumise à une constante incitation économique et politique (besoin de vérité tant pour la production économique que pour le pouvoir politique) ; elle est l'objet, sous des formes diverses, d'une immense diffusion et consommation (elle circule dans des appareils d'éducation ou d'information dont l'étendue est relativement large dans le corps social, malgré certaines limitations strictes) ; elle est produite et transmise sous le contrôle non pas exclusif, mais dominant de quelques grands appareils politiques ou

¹ Cf. Michel Foucault, « La fonction politique de l'intellectuel » [1976], *DE II*, n° 184, p. 109-114.

² *Ibid.*, p. 112 (et « Entretien avec Michel Foucault » [1977], *art. cit.*, p. 158).

³ Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1977], *art. cit.*, p. 143. C'est Foucault qui souligne.

économiques (université, armée, écriture, médias) ; 5/ enfin, elle est l'enjeu de tout un débat politique et de tout un affrontement social (lutttes idéologiques)¹.

1/ Production institutionnelle, 2/ incitation économique et politique, 3/ diffusion et consommation limitées, 4/ transmission contrôlée, 5/ enjeu social de luttes idéologiques, voilà ce qui constitue l' « économie politique de la vérité ». Les régimes de vérité ne sont donc pas seulement analogues aux régimes politiques, ils sont partie prenante des régimes politiques puisque la vérité est un enjeu (de production, de limitation, de contrôle, d'affrontement) pour l'exercice du pouvoir lui-même. Mieux – Foucault allant finalement encore plus loin – les régimes politiques *sont* des régimes de vérité au sens où ils fonctionnent par l'organisation de « l'économie politique de la vérité ».

La vérité est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent. Régime de la vérité ; ce régime n'est pas simplement idéologique ou superstructurel ; il a été une condition de formation et de développement du capitalisme. Et c'est lui qui, sous réserve de quelques modifications, fonctionne dans la plupart des pays socialistes (je laisse ouverte la question de la Chine que je ne connais pas)².

Remarquons d'ores et déjà, avant d'y revenir, que cela ouvre la possibilité de ré-explore l'histoire des régimes politiques en les comprenant comme des « régimes de vérité ». En outre, c'est précisément eu égard à cette « économie politique de la vérité » ou à ce « dispositif de vérité » que Foucault réélabore la fonction de l'intellectuel en définissant ce qu'il appelle l' « intellectuel spécifique » : « [...] l'intellectuel, ce n'est donc pas le "porteur de valeurs universelles" ; c'est bien quelqu'un qui occupe une position spécifique – mais d'une spécificité qui est liée aux fonctions générales du dispositif de vérité dans une société comme la nôtre »³. La « spécificité » attachée à « l'intellectuel spécifique » reçoit finalement chez lui une triple définition :

[...] l'intellectuel relève d'une triple spécificité : la spécificité de sa position de classe (petit-bourgeois au service du capitalisme, intellectuel "organique" du prolétariat) ; la spécificité de ses conditions de vie et de travail, liées à sa condition d'intellectuel (son domaine de recherche, sa place dans un laboratoire, les exigences économiques ou politiques auxquelles il se soumet ou contre lesquelles il se révolte, à l'université, à l'hôpital etc.) ; enfin la spécificité de la politique de la vérité dans nos sociétés.

A ce sujet, il y a presque toujours deux insuffisances dans la définition qui est donnée de l' « intellectuel spécifique » chez Foucault. D'une part, la « spécificité » dont il est question est limitée au lien qui est établi entre le domaine situé des conditions de travail de l'intellectuel et la localisation de la lutte qu'il peut mener⁴. A travers cela, c'est l'articulation

¹ Michel Foucault, « La fonction politique de l'intellectuel », *art. cit.*, p. 112-113 (et « Entretien avec Michel Foucault » [1977], *art. cit.*, p. 158-159).

² *Ibid.*, p. 114 (et 160).

³ *Ibid.*, p. 113 (et p. 159).

⁴ Cf. notamment Daniel Mouchard, « Intellectuel spécifique », in Olivier Fillieule, Lilian Mathieu et Cécile Péchu (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2009, p. 307-312.

entre la dimension *locale* de la lutte et la signification *générale* de ses effets sur le régime de vérité qui est occultée. Foucault y insiste pourtant dans un passage qu'on peut juger essentiel pour le sens global de sa recherche :

[...] c'est là que sa position peut prendre une signification générale, que le combat local ou spécifique qu'il mène porte avec lui des effets, des implications qui ne sont pas simplement professionnels ou sectoriels. Il fonctionne où il lutte au niveau général de ce régime de la vérité si essentiel aux structures de fonctionnement de notre société. Il y a un combat pour la vérité, ou du moins autour de la vérité – étant entendu encore une fois que par vérité je ne veux pas dire l'ensemble des choses vraies qu'il y a à découvrir ou à faire accepter, mais l'ensemble des règles selon lesquelles on démêle le vrai du faux et on attache au vrai des effets spécifiques de pouvoir ; étant entendu aussi qu'il ne s'agit pas d'un combat en faveur de la vérité, mais autour du statut de la vérité et du rôle économico-politique qu'elle joue. Il faut penser les problèmes politiques des intellectuels non pas dans les termes science/idéologie, mais dans les termes vérité/pouvoir. Et c'est là que la question de la professionnalisation de l'intellectuel, de la division du travail manuel/intellectuel peut être à nouveau envisagée¹.

La spécificité de l'intellectuel est donc liée avant tout à sa fonction dans un régime général de vérité qui est lui-même spécifique. D'autre part, la deuxième insuffisance des comptes-rendus généralement donnés de cette notion d'« intellectuel spécifique », c'est que le Groupe d'information sur les prisons (GIP) est très souvent donné comme exemple d'illustration². S'il ne peut pas y avoir d'exemple plus légitime en apparence, cela a cependant tendance à occulter que, dans cet entretien qui date de 1976, Foucault construit cette notion d'« intellectuel spécifique » sur la base d'un retour critique sur la postérité du GIP à travers les luttes menées à ce moment là autour des prisons. C'est une lutte qui aujourd'hui, aux yeux de Foucault, « pour s'être développée en solitaire avec des travailleurs sociaux et d'anciens détenus, [...] s'est de plus en plus séparée de tout ce qui pouvait lui permettre de s'élargir » : elle s'est laissée envahir par « l'idéologie naïve et archaïque qui fait du délinquant à la fois l'innocente victime et le pur révolté » et « ce retour aux thèmes anarchistes de la fin du XIX^{ème} siècle n'a été possible que par un défaut d'intégration dans les stratégies actuelles »³. C'est, par conséquent, en raison même du défaut de lien entre la lutte locale et la dimension générale du dispositif de vérité que « la fonction de l'intellectuel spécifique doit être réélaborée »⁴. Ces deux insuffisances dans la présentation de l'« intellectuel spécifique » sont donc finalement solidaires l'une de l'autre. Or ce qui importait le plus à Foucault alors, c'est

¹ Michel Foucault, « La fonction politique de l'intellectuel », *art. cit.*, p. 113 (et « Entretien avec Michel Foucault » [1977], *art. cit.*, p. 159).

² Cf. notamment Judith Revel, « Sartre-Foucault : on change d'intellectuel », in Philippe Artières, Michelle Zacarini-Fournel (dir.), *68, une histoire collective [1962-1981]*, Paris, La Découverte, 2008, p. 626-633. En revanche, Judith Revel néglige de mentionner le lien de l'« intellectuel spécifique » au dispositif général de vérité qui organise les sociétés.

³ Michel Foucault, « La fonction politique de l'intellectuel », *art. cit.*, p. 111 (et « Entretien avec Michel Foucault » [1977], *art. cit.*, p. 157).

⁴ *Ibid.*, p. 111 (et p. 158).

le rôle que, depuis son savoir situé¹, l'intellectuel pouvait jouer *vis-à-vis du régime général de vérité*. Par conséquent, dès que l'intellectuel adopte une attitude critique, son problème politique essentiel « n'est pas de critiquer les contenus idéologiques qui seraient liés à la science, ou de faire en sorte que sa pratique scientifique soit accompagnée d'une idéologie juste », mais c'est de « savoir s'il est possible de constituer une nouvelle politique de la vérité ». Car, ajoute Foucault, « le problème n'est pas de changer la conscience des gens ou ce qu'ils ont dans la tête, mais le régime politique, économique, institutionnel, de production de la vérité ». Autrement dit encore, la vérité étant toujours articulée sur un ensemble de rapports de pouvoir, « il ne s'agit pas d'affranchir la vérité de tout système de pouvoir – ce serait une chimère, puisque la vérité est elle-même pouvoir –, mais de détacher le pouvoir de la vérité des formes d'hégémonie (sociales, économiques, culturelles) à l'intérieur desquelles pour l'instant elle fonctionne »². Foucault peut conclure d'une manière qui, à nouveau, résume la visée de l'œuvre : « la question politique, en somme, ce n'est pas l'erreur, l'illusion, la conscience aliénée ou l'idéologie ; c'est la vérité elle-même. De là l'importance de Nietzsche »³. Dans cet entretien où est davantage développée la notion de « régime de vérité », Foucault ouvre au moins deux pistes très importantes à partir d'une reconfiguration globale de la réflexion politique autour du problème de la vérité envisagée dans ses rapports avec le pouvoir : d'une part, il rend possible, comme nous l'avons noté, la possibilité de réexplorer l'histoire des régimes politiques à partir d'une histoire des régimes de vérité ; d'autre part, on n'a pas suffisamment aperçu qu'au-delà de la distinction entre « intellectuel

¹ En référence au physicien atomiste Julius Robert Oppenheimer, le « père de la bombe atomique » qui après la fin de la Seconde Guerre mondiale, a utilisé sa position spécifique de scientifique pour s'engager en faveur du contrôle internationale de l'arme nucléaire.

² *Ibid.*, p. 114 (et p. 160).

³ Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1977], *art. cit.*, p. 160 (non repris dans « La fonction politique de l'intellectuel »). La pensée foucauldienne de la vérité est débitrice de la remise en cause par Nietzsche de la légitimité de la notion de vérité dont il a interrogé le présupposé d'objectivité à partir d'une problématique des valeurs. Cf. Friedrich Nietzsche, *Fragments Posthumes, tome XII (automne 1885-automne 1887)*, Paris, Gallimard, 1979, p. 49 « La question des valeurs est plus fondamentale que la question de la certitude : cette question ne devient sérieuse qu'à condition que la valeur ait déjà trouvé une réponse ». La vérité, ce n'est pas ce qui est réellement, c'est la *valeur suprême*, ce qui vaut le plus pour une époque ou une société donnée. Il n'y a donc pas de sens à dénoncer cette conception de la vérité comme « relativisme », le relativisme impliquant au contraire que *tout se vaut*. En revanche, il y a un *pluralisme* des valeurs et une lutte pour imposer telle valeur contre une autre, la vérité étant le véhicule stratégique de cette lutte. Sur ce point dans la philosophie de Nietzsche, cf. en particulier Jean Granier, *Nietzsche et le problème de la vérité*, Paris, Gallimard, 1966, p. 481 : « Comme les valeurs sont projetées sur le devenir par chaque centre de la Volonté de Puissance et dirigent la structuration de l'objet connu de manière que cet objet soi l'image du sujet connaissant, la vérité qui ressortit à la sphère de la croyance ne représente rien d'autre que l'objectivation des options existentielles propres aux différents "Herrschaftszentren". Il en résulte : premièrement, que la vérité n'est pas une entité logique, mais le produit d'une praxis, le signe d'une victoire remportée par la volonté de puissance dans son effort pour plier le monde à ses normes. Elle couronne le succès du pro-jet vital comme information du monde. Et deuxièmement, que la vérité est rigoureusement *perspectiviste* : il n'y a pas de vérité "en-soi", la détermination de la connaissance comme *imperium* du *Wille zur Macht* impose le *pluralisme* du vrai ».

universel » et « intellectuel spécifique », il y esquissait la possibilité de faire *une sociologie ou une histoire de la pensée* à partir d'une histoire de l'inscription des interventions des intellectuels dans des « dispositifs de vérité ». Nous reviendrons plus bas dans l'introduction sur ce second point, au moment d'analyser les rapports de Foucault avec la théorie politique¹.

4.4.2. Régime de véridiction et régime de juridiction

La troisième occasion à laquelle Foucault emploie le terme de « régime de vérité » est le cours de 1979. Son sens va y être déplacé vis-à-vis de l'entretien de 1976². Traitant du libéralisme dans la première leçon du 10 janvier 1979, de l'art de gouverner libéral qui s'est mis en place à la fin du XVIII^e siècle en posant la « question de l'autolimitation par le principe de la vérité, [...] que l'économie politique a introduit dans la présomption indéfinie de l'État de police », Foucault explicite à propos de ce « principe de vérité » qu'il ne s'agit pas du « règne du vrai dans la politique, mais un certain régime de vérité qui est précisément caractéristique de ce qu'on pourrait appeler l'âge de la politique et dont le dispositif de base est en somme le même encore aujourd'hui »³, à savoir celui de la vérité de l'économie politique comme principe d'autolimitation du gouvernement. Par « régime de vérité », précise Foucault, il n'entend pas que l'art de gouverner « accède enfin à cette époque là à la rationalité » ou au « seuil épistémologique » à partir duquel il peut se dire scientifique, mais un « moment [...] marqué par l'articulation sur une série de pratiques d'un certain type de discours qui, d'une part, le constitue comme un ensemble lié par un lien intelligible et, d'autre part, légifère et peut légiférer sur ces pratiques en termes de vrai et de faux »⁴. Autrement dit, un régime de vérité est l'ensemble formé par un type de discours vrai qui sert d'index autour duquel pivote une série de pratiques et par là même de critère de référence pour décider de la vérité ou de la fausseté de ces pratiques :

Entre ces différentes pratiques allant, si vous voulez, du tarif douanier à la levée fiscale, à la réglementation de marché et de production etc., entre ces différentes pratiques, on va, à partir du milieu du XVIII^e siècle, pouvoir établir une cohérence réfléchie, raisonnée ; cohérence établie par des mécanismes intelligibles qui lient ces différentes pratiques et les effets de ces différentes pratiques les uns aux autres et qui vont, par conséquent, permettre de juger toutes ces pratiques comme bonnes ou mauvaises non pas en fonction d'une loi ou d'un principe moral, mais en fonction de propositions qui vont elles-mêmes être soumises au partage du vrai et du faux. C'est donc tout un pan de l'activité gouvernementale qui va ainsi passer dans un nouveau régime de vérité et ce régime de vérité a pour effet fondamental de déplacer toutes les questions que, précédemment, pouvait poser l'art de gouverner⁵.

¹ Cf. infra p. 121 et *sq.*

² De son côté, Philippe Chevallier analyse surtout le déplacement dans la définition du « régime de vérité » entre l'entretien de 1976 et le cours de 1980, sans s'attarder sur le cours de 1979.

³ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 20.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 20-21.

Dans l'entretien de 1976, en parlant de « régime de vérité », Foucault voulait surtout insister sur les mécanismes de pouvoir qui donnent de la visibilité et de la force à tel type de vérité sur un autre. C'était par conséquent les « formes d'hégémonie » assurant la dominance d'un type particulier de vérité qu'il s'agissait de combattre. Dans le cours de 1979 en revanche, il inverse le rapport d'importance entre la vérité et le pouvoir en mettant l'accent sur le rôle pivot de la vérité dans l'exercice de la pratique gouvernementale : c'est l'émergence d'un nouveau type de discours vrai qui permet de poser tout autrement les questions liées à l'art de gouverner. D'un point de vue critique, ce sont moins alors les formes d'hégémonie (économiques, sociales, culturelles) qui enserrent la production du vrai, que le principe du discours vrai lui-même qu'il s'agit de transformer, si l'on veut changer « le régime politique, économique, institutionnel, de production de la vérité ».

Dans la leçon suivante du 17 janvier 1979, Foucault va développer davantage cette notion de « régime de vérité » en parlant cette fois de « régime de véridiction » et en pointant l'importance de l'analyse des rapports entre « véridiction » et « juridiction ». De ce qu'on vient de dire, il ressort que la gouvernementalité est à présent réfléchie elle-même à partir d'un régime de vérité qui soumet légitimement les pratiques gouvernementales au partage du vrai et du faux. Ce discours vrai autour duquel s'organise l'art de gouverner libéral, Foucault précise que ce n'est pas la théorie économique elle-même, mais le marché comme « lieu et [...] mécanisme de formation de vérité »¹. De « lieu de juridiction » et de « justice distributive », le marché est progressivement apparu comme un « lieu de véridiction », le lieu naturel de formation de la vérité des prix qui constituent eux-mêmes l'« étalon de vérité qui va permettre de discerner dans les pratiques gouvernementales celles qui sont vraies et celles qui sont erronées »². Autrement dit, « le marché [...] constitue en ce sens un lieu de véridiction, [...] de vérification-falsification pour la pratique gouvernementale »³, non pas au sens où il « dicterait au gouvernement un bon type de conduite », mais seulement où il « indiqu[e] où le gouvernement [doit] aller trouver le principe de vérité de sa propre pratique gouvernementale ». C'est donc le « rôle de véridiction » du marché « 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 »⁴. Il en résulte que la juridiction d'une société civile est le résultat de pratiques gouvernementales qui s'organisent elles-mêmes autour d'une véridiction particulière. Aussi faut-il tenir compte

¹ *Ibid.*, p. 31.

² *Ibid.*, p. 33.

³ *Ibid.*, p. 33-34.

⁴ *Ibid.*, p. 34.

« d'une façon générale », souligne Foucault, « de ces innombrables croisements entre juridiction et véridiction qui est sans doute un des phénomènes fondamentaux de l'Occident moderne »¹.

Elargissant son propos dans ce passage du cours, Foucault relie ses travaux passés sur la folie, le crime et la sexualité à l'aune des rapports entre véridiction et juridiction, mentionnant notamment comment des « juridictions » peuvent être « à la fois soutenues, relayées, transformées, déplacées par des processus de véridiction »². On peut donc faire une histoire des transformations du droit à partir d'une histoire de la vérité :

[...] dans tous ces cas là, il s'agit d'aborder sous différents angles une histoire de la vérité, ou plutôt d'aborder une histoire de la vérité qui serait couplée, dès l'origine, avec une histoire du droit. [...] Il s'agirait de la généalogie de régimes véridictionnels, c'est-à-dire l'analyse de la constitution d'un certain droit de la vérité à partir d'une situation de droit, le rapport droit et vérité trouvant sa manifestation privilégiée dans le discours, le discours où se formule le droit et où se formule ce qui peut être vrai ou faux ; le régime de véridiction, en effet, n'étant pas une certaine loi de la vérité, [mais] l'ensemble des règles qui permettent, à propos d'un discours donné, de fixer quels sont les énoncés qui pourront y être caractérisés comme vrais ou faux³.

Pour Foucault l'histoire du droit et l'histoire de la vérité sont inséparables, car il n'y a pas de droit qui puisse être recevable et appartenir au système légal des constitutions et des codes s'il ne se constitue pas d'abord dans le discours comme « droit de la vérité » en étant inscriptible dans un régime de véridiction fixant les règles de ce qui peut être considéré comme vrai ou faux. On peut ainsi faire une histoire du droit à partir d'une « généalogie de[s] régimes véridictionnels ». Dit encore autrement, Foucault ouvre la possibilité d'une histoire des « régimes de véridiction/juridiction », pour reprendre une formule du texte issu de la table ronde du 20 mai 1978. Dans ce texte le couple « véridiction/juridiction » apparaît à quatre reprises et notamment dans un passage que nous avons déjà cité plus haut où il distingue cette orientation de celle d'une analyse de la société⁴ et où il articule également l'analyse de la gouvernementalité à cette histoire des « régimes de véridiction/juridiction » en définissant ceux-ci comme des « fragments de réalité qui induisent des effets de réel si spécifiques qui sont ceux du partage du vrai et du faux dans la manière dont les hommes se "dirigent", se "gouvernent", se "conduisent" eux-mêmes et les autres ». Car c'est à travers les pratiques

¹ *Ibid.*, p. 35. Cette grande orientation de la recherche sera reprise à partir d'études sur la Grèce classique dans le séminaire de 1981 à Louvain. Cf. Michel Foucault, *Mal faire dire vrai, op. cit.*, p. 18 : « Parole de vérité et parole de justice, véridiction et juridiction : je crois que ce sont là deux formes fondamentales de l'activité de parler, deux formes fondamentales dont les rapports ont à coup sûr été un des problèmes parmi les plus difficiles, les plus énigmatiques que l'espèce humaine et les sociétés humaines aient eu à traiter. Comment dire vrai et dire juste à la fois ; comment la parole de vérité peut être le fondement de la parole de justice ; en quoi, dans quelle mesure la parole de justice, la juridiction a besoin de véridiction ; je pense que c'est là un des grands problèmes qui a caractérisé toute l'histoire de nos sociétés ».

² *Ibid.*, p. 36.

³ *Ibid.*, p. 36-37.

⁴ Cf. supra p. 37-38.

gouvernementales liées à une forme de véridiction que se modifient les types de juridiction. Dans le cours de 1979, Foucault propose donc de définir son analyse comme une « histoire des régimes de véridiction »¹. Il ne s'agit ni de faire l'histoire des erreurs successives pour montrer qu'on est enfin parvenu à la vérité – car la contemporanéité n'est jamais en elle-même une garantie contre l'erreur –, ni de faire la critique des excès de la rationalité ou du pouvoir intrinsèque de la vérité – car la déraison peut elle-même être oppressive et le mensonge servir à un abus de pouvoir : « La critique que je vous propose consiste à déterminer sous quelles conditions et avec quels effets s'exerce une véridiction, c'est-à-dire encore une fois, un type de formulation relevant de certaines règles de vérification et de falsification »². Enfin, il termine ce passage en soulignant la « portée politique » de ce type d'analyse en termes de « régimes de véridiction » comme il l'avait fait dans l'entretien de 1976 en évoquant la possibilité de changer le régime de production de la vérité :

[...] pour que l'analyse ait une portée politique, il faut qu'elle porte non pas sur la genèse des vérités ou sur la mémoire des erreurs. [...] Je pense que ce qui a une importance politique actuelle, c'est de bien déterminer quel est le régime de véridiction qui est instauré à un moment donné [...]. Voilà le point, précisément, où l'analyse historique peut avoir une portée politique. Ce n'est pas l'histoire du vrai, ce n'est pas l'histoire du faux, c'est l'histoire de la véridiction qui a politiquement son importance. Voilà ce que je voulais dire à propos de cette question du marché ou, disons, du branchement d'un régime de vérité sur la pratique gouvernementale³.

La « critique politique du savoir » est finalement une critique du régime de véridiction, mais elle cible désormais davantage les « règles de vérification et de falsification » qui font fonctionner la vérité dans le régime plutôt que les « formes d'hégémonie » à l'intérieur desquelles la vérité fonctionne, d'où l'insistance sur le terme de *véridiction* comme *processus* d'infléchissement possible d'un régime de juridiction à partir de l'indexation des pratiques gouvernementales sur un principe de vérité déterminé. Dans le texte issu du dialogue avec les historiens et publié en 1980, il affirme dans la même veine : « Je voudrais, en somme, replacer le régime de production du vrai et du faux au cœur de l'analyse historique et de la critique politique »⁴.

4.4.3. Aléthurgie et régime de vérité

Dans le cours de 1980, Foucault va à nouveau approfondir et refondre la notion de « régime de vérité » en se focalisant non pas sur la dimension du pouvoir comme en 1976, ni sur celle de la vérité comme en 1979, mais sur la dimension de la subjectivité. Un « régime de vérité » – ou plus précisément, on va le voir, un « régime de savoir » – va finalement se

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 37.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 38.

⁴ Michel Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », art. cit., p. 846.

définir au croisement de l'histoire de la gouvernementalité, de l'histoire de la vérité et de l'histoire de la subjectivité. Cette refonte de la notion de « régime de vérité » s'inscrit dans un déplacement plus général survenant dans le cours de 1980 qui amène Foucault à substituer à la notion de « savoir-pouvoir » celle de « gouvernement des hommes par la vérité » ou de « gouvernement par la vérité »¹. Il s'agit, dit-il à présent, de « donner un contenu positif et différencié à ces deux termes de savoir et de pouvoir »², qui jusqu'ici avaient été définis suivant un rapport de circularité³. Du côté du « pouvoir », le déplacement a consisté à préciser

¹ Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 12-13.

² *Ibid.*, p. 13.

³ Comme le montre en effet la citation de l'entretien de 1976 que nous avons déjà citée plus haut (cf. supra p. 60) – « La vérité est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent » –, il s'agissait depuis le début des années 1970 d'établir un rapport circulaire entre savoir et pouvoir, afin de substituer le « savoir-pouvoir » – issue de la problématique nietzschéenne de la « volonté de savoir » – à la notion marxiste d' « idéologie dominante ». Plus précisément, on peut distinguer deux phases dans la problématisation du « pouvoir-savoir » lui-même depuis sa première occurrence dans le cours « Théories et institutions pénales » (inédit) de 1971-1972 (sur ce point, cf. Michel Senellart, « Situation du cours », in Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 339). Ces deux phases – la première, de 1972 à 1976, puis la seconde de 1976 à 1979 – correspondent aux usages respectifs de la notion de « pouvoir-savoir », puis de celle de « savoir-pouvoir » (cf. *ibid.*, p. 338, n. 95) :

1/ La problématique de la « volonté de savoir » avait été développée par Foucault dès la fin des années 1960 et le début des années 1970 à travers une série de leçons sur Nietzsche (cf. Daniel Defert, « Situation du cours », in Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France. 1970-1971*, éd. D. Defert, Paris, Gallimard-Seuil (« Hautes Études »), 2011, p. 258-264 ; et Michel Foucault, « Leçon sur Nietzsche. Comment penser l'histoire de la vérité avec Nietzsche sans s'appuyer sur la vérité », in *ibid.*, p. 195-213 [Conférence à l'université McGill de Montréal en avril 1971]). Comme il le dit dans la première de ses cinq conférences (publiées sous le titre « La vérité et les formes juridiques ») données en mai 1973 à l'Université catholique de Rio – qui reprend en la développant la « Leçon sur Nietzsche » – le « marxisme universitaire en France » présente le défaut « de supposer au fond, que le sujet humain, le sujet de connaissance et les formes de la connaissance elles-mêmes, sont d'une certaine façon données préalablement et définitivement et que les conditions économiques sociales et politiques de l'existence ne font plus que se déposer ou s'imprimer dans ce sujet définitivement donné » (Michel Foucault, « La vérité et les formes juridiques » [1974] (série de conférences de 1973 à Rio), *DE I*, n° 139, p. 1406). Dans la conception de l' « idéologie dominante », le marxisme s'en tient à ce « sujet de la représentation comme point d'origine à partir duquel la connaissance est possible et la vérité apparaît » (*ibid.*, p. 1408) et qui demeure toujours identique. Car l'idéologie n'est jamais qu'une fausse représentation créée par le reflet imprimé dans l'esprit humain des conditions économique-sociales et le sujet qui parviendrait à s'en débarrasser retrouverait ses droits à la vérité : « Dans les analyses marxistes traditionnelles, l'idéologie est une espèce d'élément négatif à travers lequel se traduit le fait que la relation du sujet à la vérité, ou simplement la relation de connaissance, est troublée, obscurcie, voilée par les conditions d'existence, par les relations sociales ou par les formes politiques qui s'imposent de l'extérieur au sujet de la connaissance. L'idéologie est la marque, le stigmate de ces conditions politiques ou économiques d'existence sur un sujet de connaissance qui, en droit, devrait être ouvert à la vérité » (*ibid.*, p. 1420). Contre cette conception du sujet de la connaissance liée à la philosophie traditionnelle (de Platon, d'Aristote, mais aussi de Descartes, de Kant etc.), Foucault soutient avec Nietzsche que, d'une part, « la connaissance n'est absolument pas inscrite dans la nature humaine » (*ibid.*, p. 1412), qu'elle n'est pas une forme de civilisation des instincts humains et, d'autre part, qu'il n'y a aucune adéquation *a priori* entre la connaissance et le monde des choses à connaître. A distance du marxisme, ce qu'il cherche finalement à montrer en s'inspirant de Nietzsche, « c'est comment, en fait, les conditions politiques, économiques d'existence ne sont pas un voile ou un obstacle pour le sujet de connaissance, mais ce à travers quoi se forment les sujets de connaissance et donc les relations de vérité » (*ibid.*, p. 1420-1421). Les pratiques sociales, les conditions économiques et politiques « font apparaître de nouveaux objets, de nouveaux concepts, de nouvelles techniques, mais aussi font naître des formes totalement nouvelles de sujets et de sujets de la connaissance » (*ibid.*, p. 1407) et « [j]usque dans la science on trouve des modèles de vérité dont la formation relève des structures politiques qui ne s'imposent pas de l'extérieur au sujet de connaissance, mais qui sont, elles-mêmes, constitutives du sujet de connaissance » (*ibid.*, p. 1421). Il y a donc une histoire de la vérité, une histoire de la connaissance et des relations sujet-objet. Aussi est-ce cet ancrage dans les « relations de

cette notion par celle de « "gouvernement" » – et de gouvernementalité – au sens ancien des mécanismes et des procédures pour conduire la conduite des hommes. Du côté du « savoir », Foucault affirme vouloir « élaborer la notion de savoir dans la direction du problème de la vérité »¹. Cette nouvelle problématisation de la notion de « savoir » est liée à l'intuition selon laquelle le gouvernement des hommes est inséparable d'un « "rituel de manifestation de la vérité" »². Derrière cette formule, l'enjeu de la problématisation du « savoir » est la distinction entre « vérité » et « connaissance », car le rapport entre gouvernement et savoir, estime Foucault à présent, ne se comprend pas seulement dans l'usage de connaissances utiles, mais dans la nécessité, pour gouverner, de la mise au jour ou de la manifestation rituelle d'une vérité. Afin de marquer la nouveauté de la perspective, Foucault, dans la première leçon du 9 janvier 1980, crée un terme, celui d' « alèthurgie » à partir de l'adjectif grec ἀληθουργία (signifiant « véridique »), dont il a trouvé un hapax chez un grammairien grec du III^e ou IV^e siècle. Avec le mot « alèthurgie », Foucault semble aussi jouer sciemment sur la ressemblance avec le terme « liturgie » dont il enveloppe la dimension rituelle en définissant l' « alèthurgie » comme un « rituel de manifestation de la vérité ». Ainsi, dans le

pouvoir » des « faits de connaissance » et du « sujet de la connaissance », cette « analyse historique de [...] la politique de la vérité » (*ibid.*, p. 1418) que Foucault appelle d'abord le « pouvoir-savoir ».

2/ Dans la seconde phase, à partir de 1976, il s'agissait pour Foucault de se centrer davantage sur les mécanismes de pouvoir en se démarquant de la notion d' « idéologie dominante », cette fois au sens de ce qui accompagne nécessairement l'exercice de la domination par un appareil de pouvoir. Prenant ses distances avec cette conception, Foucault montre que, pour s'exercer réellement, le pouvoir a moins besoin d'une idéologie pour masquer la vraie nature de ce qu'il fait que de savoirs qui lui servent à organiser cet exercice. C'est ce qu'il affirme dans un passage du cours de 1976 : « il se peut bien que les grandes machineries du pouvoir se soient accompagnées de productions idéologiques. Il y a eu sans doute, par exemple, une idéologie de l'éducation, une idéologie du pouvoir monarchique, une idéologie de la démocratie parlementaire etc. Mais à la base, au point d'aboutissement des réseaux de pouvoir, ce qui se forme, je ne crois pas que ce soient des idéologies. C'est beaucoup moins et, je crois, beaucoup plus. Ce sont des instruments effectifs de formation et de cumul du savoir, ce sont des méthodes d'observation, des techniques d'enregistrement, des procédures d'investigation et de recherche, ce sont des appareils de vérification. C'est-à-dire que le pouvoir, quand il s'exerce dans ses mécanismes fins, ne peut pas le faire sans la formation, l'organisation et la mise en circulation d'un savoir ou, plutôt, d'appareils de savoir qui ne sont pas des accompagnements ou des édifices idéologiques » (Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 30). C'est donc au sens de ces appareillages de savoir nécessaires à l'exercice du pouvoir que Foucault peut parler, dans ce même cours de 1976, de « savoir-pouvoir » (*ibid.*, p. 113).

En définitive, il s'est produit de 1972 à 1979 un changement de perspective du « pouvoir-savoir » vers le « savoir-pouvoir », mais, dans les deux cas, c'est de la circularité des rapports entre savoir et pouvoir qu'il a été question, comme manière de se déplacer vis-à-vis de ce que la notion d' « idéologie dominante » impliquait quand à la compréhension de l'un et l'autre. Foucault impute finalement à la notion marxiste d' « idéologie dominante » le double écueil qui consiste en se privant d'une conception matérialiste de la connaissance à dénier aux acteurs la formation d'une pensée spécifique (premier écueil) en la réduisant du même coup, suivant un geste essentialiste, à des propriétés économiques et sociales (deuxième écueil), au lieu de voir de quelle façon elle est une production originale articulée sur des conditions socio-économiques déterminées. Il est très important de faire remarquer à ce titre que toute théorie de l'objectivité comme tentative d'établir *a priori* les rapports du réel et du vrai, court le risque – en fait inhérent à la présupposition selon laquelle le théoricien détient par-devers lui la clé de ce rapport – de ce double écueil de *négation de la pensée des autres* d'une part et d'*absolutisation d'un fragment de réalité en Réel* devant lequel cette pensée est niée d'autre part.

¹ *Ibid.*, p. 14.

² *Ibid.*, p. 7.

cours de 1981 à Louvain, il définit l' « aléthurgie » comme une « procédure rituelle pour faire apparaître *alêthes*, ce qui est vrai », c'est-à-dire, précise-t-il encore, comme « liturgie du vrai »¹. En revanche, dans le cours de 1984, la dimension « liturgique » de l' « aléthurgie » semble disparaître, celle-ci étant définie « étymologiquement » comme « la production de la vérité, l'acte par lequel la vérité se manifeste »². Dans le cours de 1980, l'aléthurgie désigne « l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché, à l'indicible, à l'imprévisible, à l'oubli », ceci étant qu'il n'y a pas de gouvernement, qu'il n'y a aucune « hégémonie », au sens du « fait de se trouver en tête des autres, de les conduire et de conduire en quelque sorte leur conduite sans quelque chose comme une aléthurgie »³. L'enjeu de la distinction entre « vérité » et « connaissance » lié à la création de ce terme est suffisamment important pour que certains parlent à son sujet d'un « cycle de la critique aléthurgique, qui complète les critiques archéologique et généalogique »⁴. Il est vrai qu'avec la notion d'aléthurgie, Foucault étend pour la première fois l'analyse du savoir au-delà de la « connaissance », c'est-à-dire au-delà des énoncés faisant jouer un critère de scientificité :

Ceci pour dire [...] que ce qu'on appelle la connaissance, c'est-à-dire la production de vrai dans la conscience des individus par des procédés logico-expérimentaux, n'est après tout qu'une des formes possibles de l'aléthurgie. La science, la connaissance objective n'est qu'un des cas possibles de toutes ces formes par lesquelles on peut manifester le vrai⁵.

Liant donc désormais le gouvernement aux rites et manifestations de la vérité au-delà de la science, Foucault prévient d'emblée l'objection possible selon laquelle cela a peut-être été vrai pour le passé prémoderne mais de toute façon ne vaut plus depuis qu'« on a un exercice du pouvoir qui est rationalisé comme art de gouverner et que cet art de gouverner a donné lieu à, ou s'est appuyé sur, un certain nombre de connaissances objectives qui sont les connaissances de l'économie politique, de la société, de la démographie, de toute une série de

¹ Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 28. Sur la notion de liturgie dans l'Antiquité grecque, voir en particulier, Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archéologie de l'office. Homo Sacer, II, 5*, tr. fr. M. Rueff, Paris, Seuil, 2012, p. 17 : « L'étymologie et la signification du terme grec *leitourgia* (dont provient notre mot « liturgie ») sont claires. *Leitourgia* (de *laos*, peuple – et *ergon*, œuvre) signifie « œuvre publique » et désigne, dans la Grèce classique, l'obligation que la cité impose aux citoyens dotés d'un certain revenu de pourvoir à une série de prestations d'intérêt commun qui peuvent aller de l'organisation des palestres et des jeux gymniques (*gymnasiarchia*) à la préparation d'un chœur pour les fêtes citoyennes (*chorēgia*, citons pour exemple les cœurs tragiques des *Dyonisies*) ; de l'achat des céréales et de l'huile (*sitēgia*) à l'armement et au commandement d'une trirème (*trierarchia*) en cas de guerre ; de la direction de la représentation de la ville aux jeux olympiques ou delphiques (*architheoria*) à l'avance que les quinze citoyens les plus riches devaient faire à la cité sur les taxes de tous les citoyens imposables (*proeisfora*) ».

² Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 5.

³ *Ibid.*, p. 8.

⁴ Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt, « Situation du cours », in Michel Foucault, *Mal faire, dire-vrai*, op. cit., p. 266-267.

⁵ Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 8-9.

processus »¹. C'est, au demeurant, exactement ce qu'il avait entrepris de montrer lui-même dans le cours de 1978 en rapportant l'émergence de la gouvernamentalité moderne à la connaissance rationnelle de tous les processus relatifs à la population². Tout en maintenant cette analyse, Foucault soutient cependant qu'elle peut être dépassée, car, outre toutes les connaissances « utiles à l'art de gouverner », il constate aussi l'existence pour les XV^e, XVI^e et XVII^e siècles de « toute une série de rituels, de manifestations de savoir qui vont depuis le développement des cercles humanistes jusqu'à la très curieuse et très constante présence des sorciers, astrologues, devins dans l'entourage des princes jusqu'au début du XVII^e siècle »³. S'agissant enfin de la « pensée politique moderne » depuis le XVII^e siècle, Foucault repère cinq formes principales des rapports entre art de gouverner et jeu de la vérité : 1/ d'abord le « principe de Botero » qui est le principe de la raison d'État au sens où « il ne peut y avoir de gouvernement sans que ceux qui gouvernent n'indexent leurs actions, leurs choix, leurs décisions, à un ensemble de connaissances vraies » en tant qu'elles relèvent d'un « domaine d'objets possibles [...] qui est l'État »⁴ ; 2/ le « principe de Quesnay » au sens où le gouvernement qui s'indexe sur la vérité économique gouverne le moins possible et, à la limite, plus du tout ; 3/ le « principe de Saint-Simon » selon lequel c'est la connaissance de cette vérité des choses par un groupe de spécialistes qui permettra de se passer de la politique en faisant en sorte que « l'administration des choses se substitue au gouvernement des hommes »⁵ ; 4/ le « principe de Rosa Luxemburg » selon lequel la « prise de conscience universelle » à travers la découverte de la vérité par tous sert au contraire de « principe de renversement des gouvernements, des régimes et des systèmes »⁶ ; 5/ « le principe de Soljenitsyne » selon lequel, à l'inverse de celui de Luxemburg, la vérité intégrale et intangible est ce par quoi se maintient la gouvernamentalité par la terreur. Ce sont là pour Foucault les cinq façons modernes de penser le rapport entre gouvernement et manifestation de la vérité, mais il pointe leur limite dans le fait « qu'elles se font en fonction d'un savoir qui [aurait] toujours [la] forme de la connaissance plus ou moins objective des phénomènes », alors que le rapport entre exercice du gouvernement et manifestation de la vérité se fait pour lui « à un niveau beaucoup plus profond » qui implique qu' « on ne peut pas diriger les hommes sans

¹ *Ibid.*, p. 9.

² Cf. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 109 : « La constitution d'un savoir de gouvernement est absolument indissociable de la constitution d'un savoir de tous les processus qui tournent autour de la population au sens large, ce qu'on appelle précisément l' "économie" ».

³ Michel Foucault, *Du gouvernement des populations*, *op. cit.*, p. 10-11.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵ Selon la célèbre formule de Saint-Simon dans *Du système industriel* (1821) reprise par Engels dans *L'anti-Dühring* (1878).

⁶ Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 16.

faire des opérations dans l'ordre du vrai, opérations toujours excédentaires par rapport à ce qui est utile et nécessaire pour gouverner de façon efficace »¹. Il y a dans l'aléthurgie, insiste Foucault dans la leçon suivante du 16 janvier 1980, un « supplément par rapport à cette économie d'utilité »² qui caractérise la connaissance objective des phénomènes nécessaires à l'efficacité du gouvernement. Or, s'agissant de ces « rapports entre manifestation de la vérité et exercice du pouvoir », il précise qu'il ne veut « pas dire que le pouvoir a besoin de se manifester en vérité dans l'éclat de sa présence et de sa puissance et qu'il a besoin, en quelque sorte, de ritualiser publiquement ses formes d'exercice »³. Autrement dit, la liturgie (en tant que « "prestation publique" »⁴) n'est pas pour Foucault le mode d'exercice du gouvernement par la vérité et ce par quoi se produit le supplément de vérité propre à l'aléthurgie. Cela conduit par conséquent à relativiser la proximité de l'entreprise de Giorgio Agamben vis-à-vis de celle de Foucault, celui-là s'étant engagé à l'intérieur de sa « généalogie théologique de l'économie et du gouvernement »⁵ dans une analyse approfondie du dispositif de la liturgie pour l'exercice du gouvernement théologico-économique⁶. La question se pose dès lors de savoir en quoi consiste pour Foucault « cette espèce de supplément de manifestation de vérité tant par rapport à la question des connaissances utiles pour gouverner que par rapport à la manifestation nécessaire du pouvoir parmi nous »⁷. Et à cette question Foucault répond dans la suite du cours, à partir de l'analyse d'*Œdipe roi* de Sophocle en deux temps. D'abord :

Le cercle de l'aléthurgie ne sera en son entier bouclé que lorsque ce cercle sera passé par des individus qui peuvent dire « je », par les yeux, les mains, la mémoire, le témoignage, l'affirmation d'hommes qui

¹ *Ibid.*, p. 18.

² *Ibid.*, p. 23.

³ *Ibid.*

⁴ Cf. à nouveau Giorgio Agamben, *Opus Dei, op. cit.*, p. 11.

⁵ Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, tr. fr. M. Rueff, Paris, Payot, 2007, p. 21.

⁶ Dans *Le Règne et la Gloire*, Agamben affirme que c'est dans la liturgie de « l'opinion publique » fabriquée par les médias que s'est déplacée la « sphère de la gloire », qui s'articule à l'*oikonomia* comme gouvernement par la gestion efficace pour constituer la double polarité archéologique de la machine gouvernementale. Cf. Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement, Homo Sacer, II, 2*, tr. fr. J. Gayraud et M. Rueff, Paris, Seuil, 2008, p. 381 : « Ce qui restait autrefois confiné dans les sphères de la liturgie et du cérémonial se concentre dans les médias et, en même temps, à travers eux, se diffuse et s'introduit dans tous les moments et tous les milieux, aussi bien publics que privés, de la société ». Dans *Opus Dei*, il montre que la liturgie est le dispositif matriciel du paradigme de l'« opérativité » qui met en relation dans l'Eglise le service communautaire et le salut divin, c'est-à-dire – suivant le déplacement révélé par la « signature » des concepts – ce qui fonde sur la gestion économique efficace la possibilité de la communauté politique. Cf. Giorgio Agamben, *Opus Dei, op. cit.*, p. 38 : « Ce qui définit la liturgie chrétienne est justement la tentative aporétique, mais toujours répétée, d'identifier et d'articuler ensemble au sein de l'acte liturgique – entendu comme *opus Dei* – mystère et ministère, de faire coïncider la liturgie comme acte sotériologique efficace et la liturgie comme service communautaire des clercs : l'*opus operantum* et l'*opus operantis Ecclesiae* ». Sur les concepts pris comme « signatures », cf. Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, tr. fr. J. Gayraud, Paris, Vrin, 2008 ; Pour une analyse de ce qui sépare la « généalogie théologique » d'Agamben de Foucault à partir d'une lecture de *Le Règne et la Gloire*, cf. Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, « D'une généalogie incertaine : l'économie et la politique », Paris, Gallimard, 2013, p. 33-56.

⁷ Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 23.

disent : J'étais là, j'ai vu, j'ai fait, j'ai donné de mes propres mains. Sans ce point, donc, de ce qu'on pourrait appeler la subjectivation, dans la procédure et dans le cycle global de l'aléthurgie, la manifestation de la vérité resterait inachevée¹.

Pour être complète, la manifestation de la vérité doit passer d'une part par un point de subjectivation. D'autre part, l'au-delà de la connaissance utilitaire tient dans le fait que la manifestation de la vérité produit en elle-même un effet de salut. En définitive, ce dont Foucault va faire la généalogie dans le cours de 1980 à travers l'analyse du christianisme primitif, c'est le fait que, « dans une société comme la nôtre, le pouvoir ne [peut] s'exercer sans que la vérité ait à se manifester et à se manifester dans la forme de la subjectivité et sans, d'autre part, qu'on attende de cette manifestation de la vérité dans la forme de la subjectivité, des effets qui sont au-delà de l'ordre de la connaissance, qui sont de l'ordre du salut et de la délivrance pour chacun et pour tous »². Forme de la subjectivité et effet de salut, voilà ce qui constitue l'excès du gouvernement par la vérité vis-à-vis du gouvernement par la connaissance.

C'est donc finalement seulement à partir de ce déplacement du savoir-pouvoir à l'aléthurgie qu'on peut comprendre la reformulation par Foucault de la notion de « régime de vérité ». Dans le cours de 1979, Foucault résumait encore son entreprise par le fait de « montrer comment le couplage série de pratiques-régime de vérité forme un dispositif de savoir-pouvoir qui marque effectivement dans le réel ce qui n'existe pas et le soumet légitimement au partage du vrai et du faux »³. Pour le dire autrement avec Philippe Chevallier, selon qui la notion de « régime de vérité » joue avant 1980 un rôle équivalent à celui de « forme de rationalité », un « régime de vérité » est défini comme « l'entraînement réciproque d'un système de production de la vérité et des effets de pouvoir induits par cette vérité »⁴. Mais, dans la leçon du 6 février 1980, Foucault tire les conséquences pour la notion de « régime de vérité » de sa réélaboration « aléthurgique » des rapports du gouvernement et du savoir. Par « régime de vérité », il n'y entend pas d'emblée un régime politique dont les pratiques seraient indexées à la vérité. Le « régime de vérité » est à présent conçu suivant un rapport d'autonomie et d'analogie avec le « régime politique ». Jugeant « relativement satisfaisante » la définition courante du « régime politique » comme « l'ensemble des procédés et des institutions par lesquels les individus se trouvent engagés, d'une manière plus ou moins pressante, se trouvent contraints à obéir à des décisions », Foucault propose de « parler de régime de vérité pour désigner l'ensemble des procédés et institutions par lesquels

¹ *Ibid.*, p. 72.

² *Ibid.*, p. 73-74.

³ Miche Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 22.

⁴ Philippe Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, op. cit., p. 92.

les individus sont engagés et contraints à poser, dans certaines conditions et avec certains effets, des actes bien définis de vérité »¹, les « actes de vérité » étant définis comme les actes aléthurgiques par lesquels les individus qui sont sujets de la relation de pouvoir « sont appelés à manifester ce qu'ils sont eux-mêmes, au fond d'eux-mêmes »² dans la procédure de manifestation de la vérité. On peut donc, selon Foucault, « transférer les notions de régime politique et de régime juridique au problème de la vérité » : tout comme il y a des obligations juridiques qui imposent aux individus l'obéissance aux lois, il y a des « obligations de vérité qui impos[ent] des actes de croyances, des professions de foi [ou] des aveux à fonction purificatrice »³. L'analogie entre les régimes politiques et les régimes de vérité équivaut donc à l'autonomie des uns vis-à-vis des autres puisque la vérité semble être capable de produire par elle-même, comme la loi, des effets de contrainte sur les individus. A travers cette séparation analogique entre régime politique et régime de vérité, Foucault cherche à redéfinir la manière dont se produisent les effets de contrainte propres aux discours vrais. Il s'agit de rompre avec l'idée explicite dans l'entretien de 1976 que ces effets de contrainte sont la conséquence directe des rapports de pouvoir inhérents aux ensembles institutionnels qui enserrent la production de la vérité. Est-ce à dire alors que la vérité est contraignante par elle-même, qu'elle est suffisante à déterminer les obligations de vérité qui imposent aux hommes un comportement déterminé ? Non, répond Foucault, en analysant brièvement le cas limite de la science et singulièrement de la logique, où il semble que l'acceptation de la vérité soit le résultat d'une propriété intrinsèque au vrai lui-même. Si ce n'est cependant pas le cas pour Foucault, c'est parce qu'il existe une distinction entre la vérité et l'adhésion à la vérité et qu'aucune évidence ne mène nécessairement de la procédure d'établissement de la vérité – qui est le résultat de la conformité aux règles formelles et à la normativité interne de la science – au mouvement par lequel le sujet accepte de croire et de se lier au vrai : « Le "tu dois" interne à la vérité, le "tu dois" immanent à la manifestation de la vérité, c'est là un problème que la science en elle-même ne peut pas justifier et prendre en compte. Ce "tu dois" est un problème, un problème historico-culturel qui est, je crois, fondamental »⁴. Aussi ce qui contraint effectivement l'individu dans le discours vrai, ce ne sont pas par elles-mêmes les règles de construction scientifique qui permettent d'établir la vérité d'une proposition, mais le fait « qu'il s'est constitué lui-même, ou qu'il a été invité à se constituer comme opérateur dans

¹ Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 92.

² *Ibid.*, p. 87.

³ *Ibid.*, p. 92.

⁴ *Ibid.*, p. 95.

un certain nombre de pratiques ou comme partenaire dans un certain type de jeu »¹. Ce qui revient à dire qu'il y a la science, dont les procédures de vérité peuvent bien être universelles, mais qu'à côté d'elle, il y a le problème de ce qu'on pourrait appeler la « croyance dans la science » dont dépend son effectivité et son pouvoir de contrainte, problème qui relève d'une forme spécifique de subjectivation du vrai qui, elle, est historique. Autrement dit encore, s'il y a des vérités dont on ne saurait contester la valeur de scientificité d'un point de vue historiciste, il y a en revanche une historicité des modes de subjectivation du vrai et on comprend que, dès lors, Foucault ait recentré son travail au Collège de France des années 1980 sur l'histoire des rapports entre subjectivité et vérité².

Qu'est-ce donc finalement qu'un « régime de vérité », si ce n'est ni un ensemble réticulé de relations de pouvoir qui enserrent la production de la vérité, ni un ensemble de règles formelles dont le respect garantit la vérité d'une proposition ? C'est, comme le résume Philippe Chevallier, « l'activité par laquelle un sujet se constitue comme devant établir un certain rapport à une vérité donnée »³. Dans l'horizon d'une critique politique du savoir ou d'une critique politique de la vérité, cela signifie qu'un changement de régime de vérité n'implique pas seulement une transformation des rapports de pouvoir qui enserrent la production du vrai, comme le suggérait l'entretien de 1976, ni seulement la transformation du principe de vérité lui-même à partir duquel s'indexent les pratiques de gouvernement, comme le suggérait le cours de 1979, mais aussi, comme le suggère donc le cours de 1980, la transformation du mode de subjectivation du vrai.

Tout en ayant montré que la science elle-même fonctionne comme un régime de vérité, Foucault précise ensuite qu'il s'agit d'un « régime de vérité bien spécifique, bien particulier » qui consiste dans « l'auto-indexation du vrai »⁴, c'est-à-dire qui tente d'organiser l'obligation de vérité sur le vrai lui-même, de façon à réduire au maximum l'écart entre la production de la vérité et sa subjectivation, jusqu'à faire disparaître les traces de celle-ci. La science n'est donc que « l'un des régimes possibles de vérité » et « il y en a bien d'autres », car « il y a bien d'autres façons de lier l'individu à la manifestation du vrai et de le lier à la

¹ *Ibid.*, p. 95.

² Cf. *ibid.*, p. 305 : « Se mettre en discours soi-même, voilà bien en effet une des grandes lignes de force de l'organisation des rapports entre subjectivité et vérité dans l'Occident chrétien ». ; Michel Foucault, « Subjectivité et vérité » [1981] (Résumé du cours de 1981 au Collège de France), *DE II*, n° 304, p. 1032-1037 ; Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 4 : « La question que je voudrais aborder cette année, c'est celle-ci : dans quelle forme d'histoire se sont noués les rapports entre ces deux éléments, [...], le "sujet" et la "vérité" » ; Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 4 : « Il s'agirait d'analyser non pas du tout les formes du discours tel qu'il est reconnu comme vrai, mais : sous quelle forme, dans son acte de dire vrai, l'individu se constitue lui-même et est constitué par les autres comme sujet tenant un discours de vérité ».

³ Philippe Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 97.

⁴ Michel Foucault, *Le gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 97.

manifestation du vrai par d'autres actes, avec d'autres formes de lien, selon d'autres obligations et d'autres effets que ceux qui sont définis dans la science [...] par l'auto-indexation du vrai ». Or ce sont précisément ces « régimes de vérité, cohérents et complexes, mais extrêmement éloignés du régime scientifique »¹ que Foucault dit vouloir étudier à présent. Le problème en effet n'est plus « d'étudier de façon globale les relations du pouvoir politique et du savoir ou des connaissances scientifiques » (le savoir-pouvoir), mais « d'étudier les régimes de vérité, c'est-à-dire les types de relations qui lient les manifestations de vérité avec leurs procédures et les sujets qui en sont les opérateurs, les témoins et éventuellement les objets »².

Cela implique le refus du « partage entre le scientifique et l'idéologique » car « tout régime de vérité, qu'il soit scientifique ou non, comporte des façons spécifiques de lier, de manière plus ou moins contraignante, la manifestation du vrai et le sujet qui l'opère »³. Enfin et surtout, Foucault ajoute que ce qu'il veut analyser, c'est « comment ce régime de vérité, par lequel les hommes se trouvent liés à se manifester eux-mêmes comme objets de vérité, est lié à des régimes politiques, juridiques etc. »⁴. Il ne faut donc pas comprendre la propension des régimes de vérité à produire des effets de contrainte sur les individus par eux-mêmes, dans la relation vérité/subjectivité, comme une indépendance vis-à-vis des régimes politiques. En d'autres termes, Foucault déplace l'analyse du pouvoir de la vérité en situant les effets de contrainte de la vérité non plus dans les institutions et les statuts qui font fonctionner les discours vrais, mais dans les modes de subjectivation qui lient les individus aux discours vrais, sans pour autant remettre en cause l'existence de l'articulation entre régimes de vérité et régimes politiques. Bien au contraire :

[...] l'idée serait que du politique à l'épistémologique, la relation à établir ne doit pas l'être en termes d'idéologie, ne doit pas l'être non plus en termes d'utilité. Elle ne doit pas se faire à travers des notions comme celles de loi, d'interdit, de répression, mais en termes de régimes, de régimes de vérité articulés sur des régimes juridico-politiques. [...] Et c'est dans cette équivoque ou dans cette articulation qu'essaie de pointer le mot de régime que je voudrais saisir l'articulation entre ce que, traditionnellement, on appelle le politique et l'épistémologique. Le régime de savoir, c'est le point où s'articulent un régime politique d'obligations et de contraintes et ce régime d'obligations et de contraintes particulier qu'est le régime de vérité⁵.

L'analogie que Foucault a utilisée entre « régime de vérité » et « régime politique », était faite pour substituer à la notion de « savoir » comme ensemble de connaissances utiles sur lesquels s'appuyaient le pouvoir pour s'exercer, celle de « régime de vérité » – dont le christianisme

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 98.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 99.

⁵ *Ibid.*

fournit le paradigme – comme savoir auquel les individus se lient par obligation en y découvrant ce qu'ils sont. Tout comme l'étaient les connaissances utiles, les régimes de vérité n'en sont pas moins articulés à des régimes politiques qui exercent leurs effets de pouvoir en s'appuyant sur eux. Foucault appelle « régime de savoir » le point d'articulation entre « régime politique » et « régime de vérité »¹ et, ce faisant, poursuit sous une forme renouvelée et double son « histoire [...] de la volonté de savoir »², à partir à la fois des relations de pouvoir qui s'y articulent et des formes de subjectivation qui s'y lient.

En définitive, à travers le déplacement et l'approfondissement de la notion de « régime de vérité », Foucault peut proposer une analyse neuve du « gouvernement par la vérité ». Celle-ci permet de déployer un champ d'analyse élargi du cycle aléthurgique de manifestation de la vérité qui n'associe plus seulement la production des savoirs scientifiques aux techniques de pouvoir, mais les formes de pouvoir, les formes de savoir scientifiques et non scientifiques ainsi que les actes d'obligation par lesquels les individus se lient aux discours vrais en constituant ce qu'ils sont. Cela ouvre la possibilité de renouveler l'histoire traditionnelle des régimes politiques par celle des régimes de véridiction où s'articulent l'ensemble de ces dimensions. C'est cette tâche que se donne le présent travail.

4.4.4. Une agonistique du dire-vrai

Cette histoire des régimes de véridiction ou cette « histoire politique des véridictions », telle qu'elle implique par définition une dimension *historique* et *politique*, Foucault en a formulé très clairement l'orientation générale dans la « conférence inaugurale » de son cours de 1981 à Louvain, en la distinguant à la fois d'une histoire des idéologies consistant dans la détermination historique des mécanismes de l'illusion empêchant l'accès au vrai, de l'histoire traditionnelle des sciences fonctionnant par la rectification interne des erreurs logiques et sous-tendue par l'idée de progrès de la vérité, ou encore enfin d'une philosophie analytique du langage cherchant à fixer les conditions formelles nécessaires d'un énoncé vrai :

Dans le cas d'une philosophie critique qui s'interroge sur la véridiction, le problème n'est pas de savoir à quelles conditions un énoncé sera vrai, mais quels sont les différents jeux de vrai et de faux qui sont instaurés et selon quelles formes. Dans le cas d'une philosophie critique des véridictions, le problème n'est pas de savoir comment un sujet en général peut connaître un objet en général. Le problème est de savoir comment les sujets sont effectivement liés dans et par les formes de véridiction où ils s'engagent. Dans ce cas, le problème n'est pas de déterminer les accidents historiques, les circonstances externes, les mécanismes des illusions ou des idéologies, ou encore l'économie interne des erreurs ou des fautes logiques qui ont pu produire le faux. Le problème est de déterminer comment un mode de véridiction, un *Wahrsagen*, a pu apparaître dans l'histoire et dans quelles conditions. Si, du point de vue du vrai,

¹ Il abandonnera ce terme de « régime de savoir » par la suite, mais continuera en revanche à parler de « régime de véridiction », comme dans le séminaire de 1981 à Louvain. Cf. Michel Foucault, *Mal faire dire vrai, op. cit.*

² *Ibid.*

l'histoire ne peut rendre compte que de l'existence ou de la disparition du faux, du point de vue de la véridiction, l'histoire peut rendre compte de l'apparition d'un dire-vrai. Enfin, vous comprenez bien que l'objectif d'une philosophie critique des véridictions n'est pas de constituer une « police générale » du vrai, ou de constituer une instrumentation assez générale pour fixer les conditions formelles auxquelles ces énoncés pourront être vrais. Il s'agit plutôt de définir dans leur pluralité les modes de véridiction, de rechercher les formes d'obligation par lesquelles chacun de ces modes lie le sujet du dire-vrai, de spécifier les régions auxquelles ils s'appliquent et les domaines d'objets qu'ils font apparaître, enfin, les relations, connexions, interférences qui sont établies entre eux. Disons d'un mot qu'il ne s'agit pas dans cette philosophie critique d'une économie générale du vrai, mais plutôt d'une politique historique, ou d'une histoire politique des véridictions¹.

En deçà d'une philosophie qui prendrait elle-même le point de vue du vrai et comme Nietzsche en a le premier entrevu la possibilité – Foucault lui rend hommage en passant par l'emploi du terme allemand « *Wahrsagen* » (dire-vrai) –, une philosophie des véridictions se positionne au niveau de l'apparition du dire-vrai et c'est à cette condition d'un retrait vis-à-vis du vrai lui-même qu'elle peut être une *histoire* du dire-vrai, c'est-à-dire une histoire *des véridictions*, l'historicité du vrai impliquant elle-même la pluralité des vérités. Pluralité des véridictions qui, à son tour, implique la dimension politique ou polémologique, puisque la transformation des modes de véridiction va être fonction des rapports de force que chacun d'eux permet d'appuyer². Foucault l'explicite dans la leçon du cours de Louvain suivant la « conférence inaugurale » : il s'agit d'« étudier le dire-vrai d'une façon en quelque sorte ethnologique, je veux dire le dire-vrai comme pratique sociale – l'étudier comme arme dans les relations entre individus, comme modificateur de puissance chez ceux qui parlent, et enfin comme élément à l'intérieur d'une structure institutionnelle »³. En ce sens, l'histoire politique des véridictions est une agonistique du dire-vrai, et il faut s'intéresser à la manière dont il émerge historiquement dans les conflits qui mettent les contre-conduites aux prises avec la gouvernementalité officielle. De ce point de vue, la grande rupture de Foucault avec l'histoire des idées tient dans la tentative d'étudier celles-ci non pas à partir de l'histoire intellectuelle mais au ras de la pratique sociale. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ce qu'il écrit dans le texte intitulé « Les "reportages" d'idées », qui motive l'idée de *journalisme philosophique* et qui devait servir d'introduction à une série d'analyses historico-philosophiques pour le journal italien *Corriere della sera* dans lequel paraissent en 1979 les textes de Foucault sur la révolte en Iran :

¹ Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 9.

² Foucault souligne déjà cette dimension polémologique du discours dans sa conférence de 1973 à Rio, en reconnaissant alors une dette à l'égard de la philosophie anglo-saxonne du langage. Cf. Michel Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *art. cit.*, p. 1407 : « Le moment serait alors venu de considérer ces faits de discours non plus simplement sous leur aspect linguistique, mais, d'une certaine façon – et ici je m'inspire des recherches réalisées par les Anglo-américains – comme jeux, *games*, jeux stratégiques d'action et de réaction, de question et de réponse, de domination et d'esquive, ainsi que de lutte. Le discours est cet ensemble régulier de faits linguistiques à un certain niveau et de faits polémiques et stratégiques à un autre niveau ».

³ *Ibid.*, p. 18.

Le monde contemporain [...] fourmille d'idées qui naissent, s'agitent, disparaissent ou réapparaissent, secouent les gens et les choses. Et cela non seulement dans les cercles intellectuels ou dans les universités de l'Europe de l'Ouest : mais à l'échelle mondiale et, parmi bien d'autres, des minorités ou des peuples que l'histoire jusqu'à aujourd'hui n'a presque jamais habitué à parler ou à se faire écouter. Il y a plus d'idées sur la terre que les intellectuels souvent ne l'imaginent. Et ces idées sont plus actives, plus résistantes et plus passionnées que ce que peuvent en penser les politiques. Il faut assister à la naissance des idées et à l'explosion de leur force : et cela non pas dans les livres qui les énoncent, mais dans les événements dans lesquels elles manifestent leur force, dans les luttes que l'on mène pour les idées, contre ou pour elles. Ce ne sont pas les idées qui mènent le monde, mais c'est justement parce que le monde a des idées (et parce qu'il en produit beaucoup continuellement) qu'il n'est pas conduit passivement selon ceux qui le dirigent ou ceux qui voudraient lui enseigner à penser une fois pour toutes. Tel est le sens que nous voudrions donner à ces *reportages* où l'analyse de ce que l'on pense sera liée à celle de ce qui advient. Les intellectuels travailleront avec des journalistes au point de croisement des idées et des événements¹.

Faire une histoire des idées à l'intérieur des événements historiques dans lesquels elles adviennent, c'est cela au sens strict faire une « histoire de la pensée » : c'est ce type même de reportage d'idées ou de journalisme philosophique que l'on essaiera de mettre en œuvre dans l'analyse du dire-vrai des contre-conduites des comités d'action dans les années 68 en France et de la *Coordinadora del agua* dans la Bolivie des années 2000.

4.5. La traversée des sciences sociales

Il ne faudrait cependant pas se méprendre sur les conséquences à tirer de ce partage effectué par Foucault entre son objet – la pensée – et celui de l'histoire et des sciences sociales – la société –, qui aboutit à la mise en forme de deux objets historiques distincts. Car il s'agit précisément d'un partage entre deux objets historiques et non pas de deux méthodes radicalement exclusives et substituables pour analyser un même objet historique. Car si l'histoire de la pensée n'est pas réductible aux déterminants sociaux de l'action, elle n'est cependant pas indépendante de ces déterminants sociaux et cela implique que des analyses sociologiques peuvent, voire doivent, venir éclairer les études d'histoire de la pensée. A propos de ce qu'il appelle le principe de « singularité de l'histoire de la pensée », Foucault précise ainsi que si la pensée a une historicité propre, cela « ne veut pas dire qu'elle est indépendante de toutes les autres déterminations historiques (d'ordre économique, social, politique), mais qu'elle a avec celle-ci des rapports complexes qui laissent toujours leur spécificité aux formes, aux transformations, aux événements de la pensée »². Car en effectuant ce partage entre deux objets historiques, il s'agit moins pour Foucault de choisir l'un contre l'autre – la pensée contre la société – que de voir dans l'histoire de la pensée, dans l'historicité et la singularité de la pensée un moyen de désenclaver et d'intriquer « l'histoire sociale » et « l'histoire des idées » :

¹ Michel Foucault, « Les "reportages" d'idées » [1979], *DE II*, n° 250, p. 707.

² Michel Foucault, « Préface à l'Histoire de la sexualité », *art. cit.*, p. 1400.

Nous sommes des êtres qui vivent et qui pensent. Ce contre quoi je réagis est cette rupture qui existe entre l'histoire sociale et l'histoire des idées. Les historiens des sociétés sont censés décrire la manière dont les gens agissent sans penser et les historiens des idées, la manière dont les gens pensent sans agir. Tout le monde pense et agit à la fois. La manière dont les gens agissent et réagissent est liée à une manière de penser et cette manière de penser est, naturellement liée à la tradition. [...] A une même situation, les gens réagissent de manière très différente¹.

Foucault ne peut donc se passer des sciences sociales en tant que savoirs d'enquête sur les déterminations historiques de différents ordres définissant les situations dans lesquelles les gens pensent et cela, quoique cette pensée ne puisse elle-même jamais être réduite à ces déterminations.

Dans un entretien avec Peter Hallward, Yves Duroux évoque, en pensant à Foucault, la nécessité pour la philosophie de « traverser les sciences sociales et humaines » :

Par exemple, c'est vrai que Foucault, c'est beaucoup plus compliqué. C'est vrai que la question de la fonction de la philosophie est plus compliquée. La philosophie ne peut pas se couper du monde. [...]. La philosophie, à mon avis, doit traverser les sciences sociales et humaines. Pourquoi ? Parce que les sciences sociales et humaines sont des disciplines d'appréhension du monde, depuis toujours. On ne peut pas isoler la philosophie du monde et de la politique².

D'une part, comme « disciplines d'appréhension du monde », les sciences sociales peuvent être articulées à une pensée comme celle de Foucault dans la mesure où elles fournissent un savoir d'enquête sur les situations dans lesquelles les gens pensent et dont cette pensée n'est jamais indépendante. Pour autant, cette traversée des sciences sociales et humaines ne peut être accomplie de façon indéterminée :

Quand je dis qu'il faut *traverser* les domaines de la science, il faut les traverser d'une certaine façon... [...]. Donc, ça veut dire, je pense, qu'il y a une politique du savoir et une politique du savoir peut être un savoir de la politique. C'est la tâche de la philosophie d'en tirer les points communs, les points de dislocation etc. [...]. Je pense que les savoirs des sciences humaines, ce sont des savoirs d'enquête, des sciences d'enquête... [...]. Simplement, la philosophie *articule*, tu comprends. Qu'est-ce qu'il a fait Foucault ? Foucault comme il dit toujours, présentait « des fragments philosophiques dans des chantiers historiques ». Cette phrase m'avait toujours beaucoup plu. Avec en plus chez Foucault un sens politique. Il a pensé une problématisation de l'actualité : où en sommes-nous ?³

Les savoirs des sciences humaines et sociales peuvent ainsi être intégrés ou traversés par une pensée comme celle de Foucault, mais cela n'implique pas qu'ils soient repris comme tels. Ils le sont, mais à l'intérieur du cadre fixé de l'analyse historique des « régimes de vérité » ou des « politiques de vérité » qui appréhendent les savoirs comme des constructions inséparables d'une objectivation du sujet connaissable comme d'une transformation du sujet qui connaît dans l'acte de connaissance. Traversant ainsi les savoirs contemporains dans leurs propres

¹ Michel Foucault, « Vérité, pouvoir et soi », *art. cit.*, p. 1600-1601.

² Yves Duroux, « Structuralisme fort, sujet faible : un entretien avec Yves Duroux. Propos réunis par Peter Hallward, à Paris, le 7 mai 2007 », <http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/duroux.html>.

³ *Ibid.*

effets de vérité, la pensée peut continuer de se produire comme une « problématisation de l'actualité ».

5. Les usages historiques de la raison politique

Avant de poursuivre et de terminer cette introduction sur les rapports de la recherche foucauldienne avec la théorie politique d'une part, puis plus généralement avec la science politique d'autre part, la compréhension de la perspective dans laquelle Foucault a posé la problématique de la gouvernementalité implique de revenir sur le cadre philosophique lié à la question de l'*Aufklärung*. La saisie de ce cadre permet de s'apercevoir que c'est l'objectif de la transformation radicale (« à la racine » – pour reprendre une formule qu'il utilise à plusieurs reprises¹) de la rationalité politique que Foucault vise à travers cette problématique.

Plusieurs textes tels que « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », « "Omnes et singulatim". Vers une critique de la raison politique »², « Le sujet et le pouvoir »³, ou encore « La technologie politique des individus »⁴, montrent que la recherche foucauldienne sur la gouvernementalité s'ancre dans la problématique des Lumières ou de l'*Aufklärung*, en tant qu'interrogation historique sur les effets de pouvoir potentiels de la rationalité et, de là, sur les différents usages possibles de la raison dans son historicité. Si depuis Kant, explique Foucault, « le rôle de la philosophie est d'empêcher la raison d'excéder les limites de ce qui est donné dans l'expérience », c'est aussi depuis cette époque, « c'est-à-dire depuis le développement de l'État moderne et de la gestion politique de la société », qu'elle a « également pour fonction de surveiller les pouvoirs excessifs de la rationalité politique ». Car « la relation entre la rationalisation et les excès du pouvoir politique est évident »⁵. Dès lors, « la philosophie moderne, celle du XIX^e et du XX^e siècle, dérive pour une grande part de la question kantienne "*Was ist Aufklärung ?*" » et une de ses fonctions est de « s'interroger sur ce qu'a été ce moment historique où la raison a pu apparaître sous sa forme "majeure" et "sans tutelle" », sur « ce qu'est ce moment où la raison accède à l'autonomie, ce que signifie l'histoire de la raison et quelle valeur il faut accorder à la domination dans le monde moderne à travers les trois grandes formes de la pensée scientifique, de l'appareillage technique et de l'organisation étatique ». Foucault veut s'inscrire dans cette tradition qui – au XX^e siècle – va « de Max Weber jusqu'à Habermas »

¹ Voir les citations de Foucault supra p. 54 et 55.

² Cf. Michel Foucault, « "Omnes et singulatim". Vers une critique de la raison politique » [1981] (série de deux conférences données à l'université de Stanford, les 10 et 16 octobre 1979), *DE II*, n° 291, p. 953-955.

³ Cf. Michel Foucault, « le sujet et le pouvoir », *art. cit.*, p. 1043-1044.

⁴ Cf. Michel Foucault, « La technologie politique des individus », *art. cit.*, p. 1632-1633.

⁵ Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *art. cit.*, p. 1043.

en posant la question suivante : « qu'en est-il de l'histoire de la raison, qu'en est-il des différentes formes à travers lesquelles s'exerce cette domination de la raison ? »¹. Au-delà des différences méthodologiques évoquées plus haut, ce questionnement sur « l'histoire de la raison ou l'histoire des formes de rationalité »² le rend particulièrement proche des investigations de Weber sur le processus de rationalisation et les formes de rationalité dans la modernité occidentale³ :

Retour par conséquent de la question : qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? Et se réactive ainsi la série de problèmes qui avaient marqué les analyses de Max Weber : qu'en est-il de cette rationalisation dont on convient qu'elle caractérise non seulement la pensée et la science occidentale depuis le XVI^e siècle, mais aussi les rapports sociaux, les organisations étatiques, les pratiques économiques et peut-être jusqu'au comportement des individus ? Qu'en est-il de cette rationalisation dans ses effets de contrainte et peut-être d'obnubilation, d'implantation massive et croissante et jamais radicalement contestée d'un vaste système scientifique et technique ?⁴

5.1. Le paradoxe des rapports de la capacité de la raison et du pouvoir

De façon plus précise encore, Foucault identifie dans cette problématique de l'*Aufklärung* l'enjeu d'un paradoxe dans les rapports que la raison entretient avec la libération ou l'émancipation d'un côté et le pouvoir de l'autre, qu'il appelle « le paradoxe (des rapports) de la capacité et du pouvoir »⁵. Ce paradoxe réside dans le fait que la croissance exponentielle des connaissances scientifiques et intellectuelles et de la « capacité technique à agir sur les choses » et à maîtriser la nature qui ont été perçues à partir du XVIII^e siècle comme les véhicules de « la liberté des individus les uns par rapport aux autres », ont indissociablement produit des formes inattendues de domination de certains individus et groupes d'hommes sur d'autres :

[...] les relations entre croissance des capacités et croissance de l'autonomie ne sont pas aussi simples que le XVIII^e siècle pouvait le croire. On a pu voir quelles formes de relations de pouvoir étaient véhiculées à travers des technologies diverses (qu'il s'agisse des productions à fins économiques, d'institutions à fins de régulations sociales, de techniques de communication) : les disciplines à la fois collectives et individuelles, les procédures de normalisation exercées au nom du pouvoir de l'État, des exigences de la société ou des régions de la population en sont des exemples. L'enjeu est donc : comment déconnecter la croissance des capacités et l'intensification des relations de pouvoir ?⁶

Il n'y a aucune garantie de liberté et d'émancipation dans les progrès de la raison et des capacités techniques, scientifiques ou culturelles qui lui sont liées, aucune « relation directe »

¹ Michel Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », *art. cit.*, p. 1257.

² *Ibid.*

³ Pour un rapprochement entre Weber et Foucault sur les rationalités politiques, voir Catherine Colliot-Thélène, « Les rationalités modernes du politique : de Foucault à Weber », in Hinnerk Bruhns et Patrice Duran (dir.), *Max Weber et le politique*, Paris, LGDJ « Droit et Société », 2009, p. 181-197. Le texte de Colliot-Thélène compare les visions de Weber et Foucault sur les rapports entre la rationalité politique et la rationalité économique dans les sociétés modernes, en voyant comment, pour l'un et l'autre, la rationalité politique avait été profondément transformée par la montée en puissance de la rationalité économique.

⁴ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *art. cit.*, p. 45.

⁵ Michel Foucault, « What is Enlightenment ? », *art. cit.*, p. 1394.

⁶ *Ibid.*, p. 1395.

ou automatique entre « le progrès de la vérité et l'histoire de la liberté »¹. Ce paradoxe problématique lié aux « effets de pouvoir en relation avec une rationalité qui s'est définie historiquement, géographiquement, en Occident, à partir du XVI^e siècle » à travers une promesse de progrès voire de libération, Foucault crédite l'École de Francfort de l'avoir distingué. D'une part, « l'Occident n'aurait pas pu atteindre les résultats économiques, culturels qui lui sont propres, sans l'exercice de cette forme particulière de rationalité ». D'autre part, on ne peut pas « dissocier cette rationalité des mécanismes, des procédures, des techniques, des effets de pouvoir qui l'accompagnent ». Par conséquent, « ne pourrait-on pas en conclure que la promesse de l'*Aufklärung* d'atteindre la liberté par l'exercice de la raison s'est, au contraire, renversée dans une domination de la raison même, laquelle usurpe de plus en plus la place de la liberté ? ». Ce paradoxe « a été individualisé, signalé par Horkheimer par anticipation sur tous les autres »². Comme le précise Jean-Marc Durand-Gassel, c'est, en effet, dans des articles du début des années 1940, « La fin de la raison » (« The End of Reason », 1941), *L'État autoritaire* (1942) et *Raison et conservation de soi* (1942), que Horkheimer va inaugurer « le thème d'une raison autodestructrice à force de se critiquer et progressivement réduite à l'efficacité, thèmes centraux de sa contribution à *Dialectique de la raison* et à *Eclipse de la raison* »³. En particulier, dans *L'État autoritaire*, Horkheimer fait valoir que, « par une sorte de "ruse de la raison technocratique", l'autonomie bourgeoise faite d'abnégation, de propriété privée et de sentiment durable de soi-même dans le temps, [...], encore présente à l'époque du capitalisme libéral [...], se transforme en hétéronomie par la domination totale de l'organisation hiérarchique et anonyme des grandes entreprises, des syndicats et de l'administration étatique, à l'époque du capitalisme monopoliste puis du capitalisme d'État, qui vide cette individualité de son rapport au temps, à la propriété et à l'autorité familiale »⁴. Suivant les textes, Foucault développe ce paradoxe de la capacité et du pouvoir en insistant tantôt sur « l'organisation étatique », tantôt sur « l'appareillage technique » et tantôt sur la « pensée scientifique » ou sur le savoir en général. Dans ce dernier cas, il affirme ainsi que « l'exercice, la production, l'accumulation du savoir ne peuvent être dissociés des mécanismes du pouvoir avec lesquels ils entretiennent des relations complexes qu'il faut analyser » :

Depuis le XVI^e siècle, on a toujours considéré que le développement des formes et des contenus du savoir était l'une des plus grandes garanties de libération pour l'humanité. C'est l'un des grands postulats de notre civilisation qui s'est universalisé à travers le monde entier. Or c'est un fait constaté par l'école

¹ *Ibid.*, p. 1391.

² Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1980], *art. cit.*, p. 892.

³ Jean-Marc Durand-Gassel, *L'École de Francfort*, Paris, Gallimard, 2012, p. 496, n. 44.

⁴ *Ibid.*, p. 185.

de Francfort que la formation des grands systèmes de savoir a eu aussi des effets et des fonctions d'asservissement et de domination. Ce qui conduit à réviser entièrement le postulat selon lequel le développement du savoir constitue une garantie de libération. N'est-ce pas là le problème général ?¹

Dans les textes qu'il consacre à Georges Canguilhem, faisant référence à « plusieurs processus » qui dans « la seconde moitié du XX^e siècle, ont ramené au cœur des préoccupations contemporaines la question des Lumières », Foucault reprend peu ou prou les mêmes éléments en y ajoutant la question de la « révolution » comme processus matriciel de la modernité historique et politique, associé lui aussi au paradoxe d'une promesse d'émancipation et de la production d'effets despotiques :

Le premier [de ces processus], c'est l'importance prise par la rationalité scientifique et technique dans le développement des forces productives et le jeu des décisions politiques. Le deuxième, c'est l'histoire même d'une révolution dont l'espoir avait été, depuis la fin du XVIII^e siècle, porté par tout un rationalisme auquel on est en droit de demander quelle part il a pu avoir dans les effets de despotisme où cet espoir s'est égaré. Le troisième, enfin, c'est le mouvement par lequel, [au terme de l'ère coloniale]², on s'est mis à demander à l'Occident³ quels titres sa culture, sa science, son organisation sociale et finalement sa rationalité elle-même pouvaient avoir pour réclamer une validité universelle : n'est-ce pas un mirage lié à une domination économique et à une hégémonie politique ? Deux siècles après son apparition, l'*Aufklärung* fait retour : non point comme une manière pour l'Occident de prendre conscience de ses possibilités actuelles et des libertés auxquelles il peut avoir accès, mais aussi comme une manière de s'interroger sur ses limites et sur les pouvoirs dont il a abusé. La raison comme lumière despotique⁴.

Dans la version française de « Qu'est-ce que les Lumières ? », qui paraît en 1984 dans le *Magazine littéraire* et qui est elle-même issue de la première leçon – daté du 5 janvier – du cours au Collège de France de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, la lecture du texte de Kant « *Was ist Aufklärung ?* » de 1984 est associée à celle d'une partie du *Conflit des facultés* de 1798 qui répond à la question « Qu'est-ce que c'est que la révolution ? »⁵, Foucault faisant désormais des deux questions « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? » et « Que faire de la volonté de révolution ? » celles qui « définissent à elles deux le champ d'interrogation philosophique qui porte sur ce que nous sommes dans notre actualité »⁶. Comment comprendre l'articulation de ces deux questions ? La volonté de révolution ayant été une

¹ Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1980], *art. cit.*, p. 908.

² Ce fragment entre crochets est supprimé dans la version de ce texte (cf. n. 3) que Foucault remet peu de temps avant sa mort pour le numéro spécial de la *Revue de métaphysique et de morale* consacré à Canguilhem, qui paraît en 1985. Cf. Michel Foucault, « La vie : l'expérience et la science » [1985], *DE II*, n° 361, p. 1587.

³ La version publiée en 1985 précise ici : « en Occident et à l'Occident » (*ibid.*).

⁴ Michel Foucault, « Introduction par Michel Foucault » [1978], *DE II*, n° 219, p. 433. Dans la version de 1985, le dernier passage contient les modifications suivantes (en italique) : « Deux siècles après son apparition, l'*Aufklärung* fait retour : à la fois comme une manière pour l'Occident de prendre conscience de ses possibilités actuelles et des libertés auxquelles il peut avoir accès, mais aussi comme une manière de s'interroger sur ses limites et sur les pouvoirs dont il a usé. La raison à la fois comme despotisme et comme lumière ». On remarquera l'infléchissement : Dans la version de 1978 « la raison comme lumière despotique » évoque des libertés qui sont le masque complice des rapports de pouvoir, alors que dans celle de 1985, « la raison comme despotisme et comme lumière » évoque davantage un jeu mobile entre pouvoirs et libertés.

⁵ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *art. cit.*, p. 1501.

⁶ *Ibid.*, p. 1506.

modalité centrale de l' « attitude critique » comme invention d'un autre rapport à nous-mêmes, « création permanente de nous-mêmes dans notre autonomie »¹ à travers laquelle Foucault définit l' « *ethos* » de la modernité, le fait que la révolution ait pu véhiculer des effets de pouvoir implique que la question « Que faire de la révolution ? » devienne indissociable de la question de l'*Aufklärung* sur les effets de domination de la raison.

5.2. Les généalogies française et allemande de la question de l'*Aufklärung*²

Cette analyse historique des formes de rationalité politique à l'intérieur de laquelle Foucault inscrit son histoire de la gouvernementalité – son histoire des formes de rationalité gouvernementale – est élaborée dans le double héritage philosophique de l' « épistémologie historique »³ française (Koyré, Cavailles, mais surtout Bachelard et Canguilhem) et de la philosophie historico-critique allemande (Kant, Fichte, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Weber, Husserl, Heidegger, Lukács, École de Francfort), chacun de ces deux courants représentant les deux versions différentes dans lesquelles a été reprise la question de l'*Aufklärung*⁴. Celle-ci vient directement d'Allemagne et de l'événement de la Réforme et elle a été introduite d'une manière plus indirecte et dérivée en France. Foucault esquisse la généalogie de la manière dont cette question de l'*Aufklärung* a été introduite en France et en Allemagne dans la préface introductive à *Le normal et le pathologique* de Canguilhem et dans « Qu'est-ce que la critique ? », avec des inflexions notables dans le cas de la France.

Dans la préface au livre de Canguilhem, il aborde cette généalogie après un passage sur l'histoire de la philosophie française dans lequel il identifie une « ligne de partage » qui sépare deux filières : « une philosophie de l'expérience, du sens, du sujet », celle de Sartre et de Merleau-Ponty d'un côté et « une philosophie du savoir, de la rationalité et du concept », celle de Cavailles, Bachelard et Canguilhem de l'autre⁵. Dans la version posthume de 1985,

¹ Michel Foucault, « What is Enlightenment? », *art. cit.*, p. 1392.

² Cf. Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *art. cit.*, p. 1500 : « Il faudrait essayer de faire la généalogie, non pas tellement de la notion de modernité, mais de la modernité comme question ».

³ Voir Dominique Lecourt, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard* [1968], Paris, Vrin, 2002.

⁴ Cf. Michel Foucault, « Introduction par Michel Foucault », *art. cit.*, p. 431-432 : « Il faudrait sans doute chercher pourquoi cette question de l'*Aufklärung* a eu, sans disparaître jamais, un destin si différent en Allemagne, en France et dans les pays anglo-saxons ; pourquoi, ici et là, elle s'est investie dans des domaines si divers et selon des chronologies si variées ».

⁵ Même s'il ne le mentionne pas directement, Foucault doit sans doute cette distinction entre la filière de la philosophie de la conscience et la filière d'une philosophie du concept à Jean Cavailles : elle figure en effet en toutes lettres à l'avant-dernière ligne de *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, 1997, p. 90 : « Ce n'est pas une philosophie de la conscience, mais une philosophie du concept qui peut donner une théorie de la science ». Sur le plan de l'action politique, Foucault invoquera cette fois explicitement Cavailles en exemple en réinvestissant cette opposition que Canguilhem avait du reste déjà hautement affirmé dans son hommage à ce dernier, entre une philosophie de l'engagement et du sujet qui a débouché sur une pusillanimité politique et une philosophie de la logique et du concept sans sujet qui a abouti à une pratique active dans la Résistance *ad mortem* : « Cette philosophie d'où Jean Cavailles est radicalement absent a commandé une forme d'action qui l'a

Foucault ajoute : « Sans doute, ce clivage vient de loin et on pourrait en faire remonter la trace à travers le XIX^e siècle : Bergson et Poincaré, Lachelier et Couturat, Maine de Biran et Comte »¹. Il s'agit de deux modalités de reprise de la phénoménologie en France au début des années 1930, après la traduction et la publication en 1931 des *Méditations cartésiennes* de Husserl, qui donnent lieu à deux lectures hétérogènes : celle de l'article de Sartre sur « la Transcendance de l'ego » en 1935, qui radicalise la phénoménologie « dans la direction d'une philosophie du sujet » par l'intermédiaire d'*Être et Temps* de Heidegger² et celle des deux thèses de Cavailles en 1938 sur la *Méthode axiomatique* et la *Formation de la théorie des ensembles* qui reprend les enjeux « du formalisme et de l'intuitionnisme, ceux de la théorie de la science »³. De ces « deux formes de pensée [ayant] constitué en France deux trames qui sont restées profondément hétérogènes »⁴, c'est la philosophie du concept, qui en dépit de son aspect plus théoricien, plus spéculatif et plus universitaire, a pris part directement au combat

conduit, par les chemins serrés de la logique, jusqu'à ce passage d'où l'on ne revient pas. Jean Cavailles, c'est la logique de la Résistance vécue jusqu'à la mort. Que les philosophes de l'existence et de la personne fassent aussi bien, la prochaine fois, s'ils le peuvent » (Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavailles*, Paris, Allia, 2004, p. 36). Dans son sillage, voici donc la remarque de Foucault, « Politique et éthique : une interview », *art. cit.*, p. 1404-1405 : « La clef de l'attitude politique personnelle d'un philosophe, ce n'est pas à ses idées qu'il faut la demander, comme si elle pouvait s'en déduire, c'est à sa philosophie, comme vie, c'est-à-dire à sa vie philosophique, c'est à son *êthos*. Parmi les philosophes français qui ont fait de la résistance pendant la guerre, l'un était Cavailles, un historien des mathématiques qui s'intéressait au développement de leurs structures internes. Aucun des philosophes de l'engagement politique, ni Sartre, ni Simone de Beauvoir, ni Merleau-Ponty, n'a fait quoi que ce soit ». Sur la distinction entre philosophie du concept et philosophie de la conscience, cf. aussi l'ouvrage de Pierre Cassou-Noguès et Pascal Gillot (dir.), *Le Concept, le sujet, la science. Cavailles, Canguilhem, Foucault*, Paris, Vrin, 2009.

¹ Michel Foucault, « La vie : l'expérience et la science », *art. cit.*, p. 1583.

² Cf. Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'ego*[1935], Paris, Vrin, 2000, p. 34-35 : « Soyons plus radicaux [que Husserl] et affirmons sans crainte que toute transcendance doit tomber sous l'□ποχ□, [...]. Puisque le Je s'affirme lui-même comme transcendant dans le "Je pense", c'est qu'il n'est pas de la même nature que la conscience transcendantale ».

³ Michel Foucault, « Introduction par Michel Foucault », *art. cit.*, p. 430.

⁴ *Ibid.* Dans *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, Alain Badiou, sans citer le texte de Foucault, propose une vision très proche de l'histoire de la philosophie française au XX^e siècle, avec des inflexions et des références certes un peu différentes. Il oppose « deux courants véritablement différents » qui divisent la philosophie française : « d'un côté, une philosophie de la vie ; de l'autre [...] une philosophie du concept ». Cette division s'incarne au début du XX^{ème} siècle avec l'opposition entre « la philosophie de l'intériorité vitale » de Bergson – qui prononce en 1911 à Oxford les conférences qui seront publiées sous le titre *La Pensée et le mouvant* – et la philosophie « de l'intuition conceptuelle » de Brunschvicg – qui fait paraître en 1912 *Les Etapes de la philosophie mathématique*. Le « vitalisme existentiel » issu de Bergson « passe certainement par Sartre, Foucault et Deleuze », tandis le « conceptualisme des intuitions » à l'œuvre chez Brunschvicg « passe par Althusser et Lacan » et, comme il le sous-entend, par Badiou. Celui-ci ajoute que cette opposition peut remonter à une « division de l'héritage cartésien », Descartes étant à la fois un « théoricien du corps physique » et un « théoricien de la réflexion pure ». Cf. Alain Badiou, *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, Paris, La fabrique, 2012, p. 10-12 et 19. Le classement de Foucault par Badiou dans la philosophie du « vitalisme existentiel » devrait prêter à discussion puisque Foucault, dans son introduction à Canguilhem, se situe lui-même implicitement dans les pas de ce dernier et donc dans le sillage de la philosophie du concept. Nous revenons plus loin sur cette question, éclairé par sa lecture de Canguilhem et en ajoutant à la discussion ce fait crucial, pour le cas de Foucault, que Badiou voit dans le moment philosophique des années 1960 une tentative programmatique de dépassement de l'opposition du concept et de l'existence. Cf. infra p. 94, n. 3.

pendant la Seconde Guerre mondiale « comme si la question du fondement de la rationalité ne pouvait pas être dissociée de l'interrogation sur les conditions actuelles de son existence »¹ et « a joué le rôle le plus important au cours des années soixante, au moment où s'amorçait une crise qui n'était pas seulement celle de l'Université mais celle du statut et du rôle du savoir »². Mais comment justifier cette plus grande importance de la philosophie du concept vis-à-vis de la philosophie de l'expérience et sa prise sur la crise des années 1968, au-delà de l'évidence thématique qui la voit porter avec elle une réflexion sur le savoir ? C'est là qu'intervient la généalogie de la question de l'*Aufklärung*, Foucault cherchant à faire apparaître comment l'histoire des sciences ou l'école épistémologique française et donc la philosophie du concept, a été l'héritière d'une réflexion historique sur les effets de coercition de la rationalité. Du côté de la philosophie allemande, c'est « dans une réflexion historique et politique sur la société (avec un moment privilégié : la Réforme ; et un problème central : l'expérience religieuse dans son rapport avec l'économie et l'État) » que s'est posée la question de l'*Aufklärung*. Après les deux textes de Mendelssohn et de Kant de 1784, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Max Weber et jusqu'à Lukács et l'École de Francfort témoignent de la reprise de cette question. Du côté de la philosophie française, « [les critiques de Saint-Simon], le positivisme de Comte et de ses successeurs ont bien été une manière de reprendre l'interrogation de Mendelssohn et de Kant à l'échelle d'une histoire générale des sociétés »³. C'est à travers les problèmes des rapports entre « savoir et croyance », entre « forme scientifique de la connaissance et contenus religieux de la représentation », les problèmes du « passage du préscientifique au scientifique », de la « constitution d'un savoir rationnel sur fond d'expérience traditionnelle », de l'« apparition, au milieu d'une histoire des idées et des croyances, d'un type d'histoire propre à la connaissance scientifique », de l'« origine et [du] seuil de la rationalité » et via des philosophes des sciences comme Duhem et Poincaré, que « la question de l'*Aufklärung* s'est transmise en France »⁴. Aussi est-ce donc moins à travers le prisme des institutions politiques et des liens entre l'État et les Universités comme en Allemagne qu'autour de la question des rapports entre la constitution d'un savoir scientifique et les évolutions affectant le corps social, qu'elle a pu transiter jusqu'aux travaux d'histoire des sciences de Cavailles, Koyré, Bachelard et Canguilhem. Entre les successeurs de Comte et

¹ Michel Foucault, « La vie : l'expérience et la science », *art. cit.*, p. 1583. Ce passage sur la guerre est un ajout de la version de 1985.

² Michel Foucault, « Introduction par Michel Foucault », *art. cit.*, p. 430-431 (dans « La vie : l'expérience et la science » : « C'est elle aussi qui a joué au cours des années soixante un rôle décisif dans une crise... »).

³ *Ibid.*, p. 432. Le passage entre crochets se trouve uniquement dans la version de 1985. (p. 1585).

⁴ *Ibid.* Les noms de Duhem et Poincaré sont absents de la version de 1985 (voir p. 1586).

l'école épistémologique française¹, il faut également ajouter la médiation fondamentale de Husserl qui « dans les *Méditations cartésiennes* et dans la *Krisis [La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale]* » a posé la question des rapports entre le projet occidental d'un déploiement universel de la raison, la positivité des sciences et la radicalité de la philosophie »². Depuis ces courants sous-jacents, la question de l'*Aufklärung* a pu se déplacer jusqu'à l'école épistémologique française, celle-ci posant en définitive, fût-ce dans un style, par le biais de méthodes et autour de thèmes très différents, le « même genre de questions » que l'École de Francfort et cela, « même s'ils sont hantés ici par le souvenir de Descartes³ et, là, par l'ombre de Luther »⁴ :

Ces interrogations, ce sont celles qu'il faut adresser à une rationalité qui répond à l'universel tout en se développant dans la contingence, qui affirme son unité et qui ne procède pourtant que par modifications partielles, [quand ce n'est pas par refontes générales]; qui se valide elle-même par sa propre souveraineté, mais qui ne peut être dissociée, dans son histoire, des inerties, des pesanteurs ou des coercitions qui l'assujettissent. Dans l'histoire des sciences en France, comme dans la théorie critique allemande, ce qu'il s'agit d'examiner au fond, c'est bien une raison dont l'autonomie de structures porte avec soi l'histoire des dogmatismes et des despotismes – une raison, par conséquent, qui n'a d'effet d'affranchissement, qu'à la condition qu'elle parvienne à se libérer d'elle-même⁵.

On retrouve la problématique de l'*Aufklärung* liée à la raison comme « lumière despotique » telle que nous l'avons exposée ci-dessus. Foucault livre au passage sa conception de l'histoire de la rationalité marquée par l'expression du refus d'une raison téléologique, nécessaire et univoque et par l'affirmation contraire d'une histoire contingente traversée par de multiples formes partielles de rationalité qui s'opposent les unes aux autres en portant avec elles des effets de pouvoir différenciés. Le grand problème moderne de la recherche de la liberté à partir de l'émergence d'une raison strictement autonome implique, contre l'idée d'un choix binaire entre le rationalisme et l'irrationalisme, celle d'un jeu immanent de la raison avec elle-même et des différentes formes de rationalité entre elles, de sorte que la raison puisse elle-même s'affranchir de ses propres effets de pouvoir.

Dans « Qu'est-ce que la critique ? », Foucault explicite davantage les motifs et les raisons historiques pour lesquelles le devenir de la question de l'*Aufklärung* n'a pas été le même en France et en Allemagne. Outre-Rhin, c'est la « vieille appartenance des Universités

¹ Cf. aussi Michel Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », *art. cit.*, p. 1257 : « De Comte aux années 1960, je crois que l'histoire des sciences a eu pour fonction philosophique de reprendre cette question » [de l'*Aufklärung*].

² Michel Foucault, « Introduction par Michel Foucault », *art. cit.*, p. 432. Sur les rapports entre Husserl et Bachelard, cf. Bernard Barsotti, *Bachelard critique de Husserl. Aux racines de la fracture épistémologie/phénoménologie*, Paris, L'Harmattan, 2002.

³ Foucault ne serait donc certainement pas en désaccord avec Badiou pour faire remonter à l'héritage cartésien la division dans l'histoire de la philosophie française.

⁴ Michel Foucault, « Introduction par Michel Foucault », *art. cit.*, p. 433.

⁵ *Ibid.* Le passage entre crochets a été retiré de la version de 1985 (voir page 1586).

à la *Wissenschaft* et aux structures administratives et étatiques » qui a fait naître surtout dans une « gauche allemande », « de la gauche hégélienne à l'école de Francfort » le « soupçon qu'il y a quelque chose dans la rationalisation et peut-être même dans la raison elle-même qui est responsable de l'excès de pouvoir » : « il y a eu toute une critique du positivisme, de l'objectivisme, de la *technè* et de la technicisation, toute une critique des rapports entre le projet fondamental de la science et de la technique qui a pour objet de faire apparaître les liens entre une présomption naïve de la science d'une part et les formes de domination propre à la forme de société contemporaine de l'autre »¹. En France, au moins deux raisons ont créé des conditions différentes pour l'exercice de la philosophie dans son rapport à la politique : d'une part, « le bloc constitué par les Lumières et la Révolution a sans doute empêché d'une façon générale que l'on remette réellement et profondément en question ce rapport de la rationalisation et du pouvoir » ; d'autre part, « le fait que la Réforme n'ait pas eu en France l'ampleur et la réussite qu'elle a connues en Allemagne, a fait sans doute qu'en France cette notion d'*Aufklärung* avec tous les problèmes qu'elle posait n'a pas eu une signification aussi large et d'ailleurs elle n'a jamais pris une référence historique d'aussi longue portée qu'en Allemagne ». Suivant ce double contexte de la Réforme et de la Révolution, c'est finalement suivant un « chiasme » que le « problème de l'*Aufklärung* a été posé au cours du XIX^e et de toute la première moitié du XX^e siècle » en France et en Allemagne : en France la « *valorisation politique* des philosophes du XVIII^e siècle » dans leur association à la Révolution s'est accompagnée d'une *disqualification de la pensée des Lumières* et de sa minorisation dans l'histoire de la philosophie, tandis qu'en Allemagne la *focalisation sur l'Aufklärung* comme « manifestation éclatante de la destination profonde de la raison occidentale »² a été corrélée à un *soupçon quant à la politique* que cette raison occidentale constituait et à laquelle elle se liait. Foucault, pour expliquer alors comment est revenue en France la question de l'*Aufklärung*, ne mobilise pas cette fois le courant de l'histoire des sciences à travers le positivisme comtien et ce qui l'a suivi, mais fait passer ce retour par la phénoménologie à travers le rôle joué par la contrainte dans la constitution du sens :

Elle [la question de l'*Aufklärung*] nous est revenue en effet à partir de la question du sens et de ce qui peut constituer le sens. Comment se fait-il qu'il y ait du sens à partir du non sens ? Comment le sens vient-il ? Question dont on voit bien qu'elle est complémentaire de cette autre : comment se fait-il que le grand mouvement de la rationalisation nous ait conduits à tant de bruit, à tant de fureur, à tant de silence et de mécanisme morne ?

Ce problème phénoménologique de la constitution du sens, de la constitution d'un sens contre le non-sens, c'est dans un contexte de montée de la violence historique – celui de l'avant

¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *art. cit.*, p. 42.

² *Ibid.*, p. 43.

Seconde Guerre mondiale – qu’il a été reçu en France : « Après tout il ne faut pas oublier que *La Nausée* est à peu de mois près la contemporaine de la *Krisis* »¹. Sartre ne dit-il pas en effet que la vie ne peut prendre son sens que d’un choix imposé par la contrainte ?² D’un point de vue qui contrevient aux évidences de l’histoire de la philosophie, Foucault organise depuis cette perspective une voie de passage entre la phénoménologie et le structuralisme :

Et c’est par l’analyse, après la guerre, de ceci, à savoir que le sens ne se constitue que par des systèmes de contraintes caractéristiques de la machinerie signifiante, c’est, me semble-t-il, par l’analyse de ce fait qu’il n’y a de sens que par des effets de coercition propres à des structures, que, par un étrange raccourci, s’est retrouvé le problème entre *ratio* et *pouvoir*³.

Le structuralisme est, par ce biais, inscrit lui aussi dans la généalogie française de la question de l’*Aufklärung*. Et c’est à travers ce problème de la constitution du sens à partir d’une structure extérieure contraignante que Foucault rattache alors également l’école épistémologique française au retour de la question de l’*Aufklärung* : « Le problème historique de l’historicité des sciences n’est pas [...] sans faire jusqu’à un certain point écho, à ce problème de la constitution du sens : comment naît, comment se forme cette rationalité à partir de quelque chose qui est tout autre ? ». Car « les analyses faites sur l’histoire de la rationalité scientifique avec les effets de contrainte liés à son institutionnalisation et à la constitution de modèles »⁴ ont bien consisté, surtout chez Bachelard et Canguilhem, à montrer comment des normes historiques, constituées intérieurement par l’activité scientifique elle-même, mais ne se confondant pas avec le contenu des théories scientifiques puisque celles-là agissent sur la sélection des énoncés et des objets de celles-ci, circonscrivent le travail de la rationalité scientifique elle-même⁵. C’est un nouveau chiasme relatif aux versions française et allemande de la question de l’*Aufklärung* que propose finalement Foucault, non plus quant à

¹ Les deux premières parties de la *Krisis* de Husserl paraissent en 1936 à Belgrade, *La Nausée* de Sartre en mars 1938.

² C’est le sens de la célèbre affirmation : « Jamais nous n’avons été plus libres que sous l’occupation allemande ». Cf. Jean-Paul Sartre, « La République du silence », in *Situations*, III, Paris, Gallimard, 1949, p. 11.

³ Michel Foucault, « Qu’est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *art. cit.*, p. 44.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. Dominique Lecourt, *L’épistémologie historique de Gaston Bachelard*, *op. cit.*, p. 76 : « C’est la cité scientifique qui est créatrice de ses propres normes. C’est donc elle qui est détentrice des critères d’objectivité ou de vérité » ; et Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et les normes* [1998], Paris, PUF, 2010, p. 118-121 : « L’épistémologie historique de Canguilhem suppose celle de Bachelard comme Canguilhem le reconnaît explicitement [...] Telle est la fonction de l’épistémologie historique : redécouvrir derrière l’histoire chronologique des inventions ou découvertes, l’histoire problématique des perspectives scientifiques. [...] Plusieurs choses s’avèrent ici fondamentales : l’épistémologie philosophique porte non sur les objets de la science mais sur les discours scientifiques. Ces discours scientifiques ont eux-mêmes leur propre historicité contrairement à l’objet scientifique qui, en fait, s’affranchit de l’histoire. En outre, l’épistémologie philosophique construit l’histoire des sciences à partir de ses options normatives. Elle travaille non sur des faits subsumés sous des étiquettes mais sur des concepts qui enferment "une norme opératoire ou judicatoire". Un concept délimite un problème qu’un jugement cherche à ressaisir. L’épistémologie philosophique s’articule autour de concepts et non de théories. Un concept ne se développe pas nécessairement dans une théorie mais ne peut lui être antérieur. L’histoire des sciences en étant identifiée à l’histoire des concepts devient une histoire des options normatives internes aux discours scientifiques ».

la généalogie de son introduction mais quant au contenu de sa formulation : « comment se fait-il que la rationalisation conduise à la fureur du pouvoir ? »¹, est sa formulation allemande, alors que la version française analyse la manière dont les structures du pouvoir conduisent à tel ou tel type de rationalité. Dans tous les cas, ces deux versions aboutissent cependant à un bilan commun sur « ce qui fut après tout le mouvement de fond de notre histoire depuis un siècle », à savoir que la demande d'un surcroît de rationalité et de scientificité a systématiquement abouti à un surcroît de pouvoir jusqu'au paroxysme atteint avec les totalitarismes².

5.3. Le double héritage croisé de l'épistémologie historique française et de la théorie critique allemande

5.3.1. L'épistémologie historique française

Quels sont alors les éléments retenus par Foucault de chacun de ces courants d'inscription de la question de l'*Aufklärung* ? Pour établir sa propre analyse historique des différentes formes de rationalité politique, il va lui-même opérer un chiasme théorique entre l'école épistémologique française et la théorie critique allemande.

De l'épistémologie historique française d'un côté, Foucault retient de Gaston Bachelard la possibilité de faire une histoire discontinue de la rationalité et « l'idée d'un travail de la raison sur elle-même au moment où elle se constitue des objets d'analyse », c'est-à-dire le processus d'objectivation corrélé à la constitution de telle ou telle forme de rationalité qui structure les objets qu'elle se donne suivant une logique spécifique. Il reconnaît cependant que « celui qui a peut-être exercé sur [lui] la plus forte influence » dans le domaine de la philosophie de la science « a été Georges Canguilhem » : « Il a surtout approfondi les problèmes des sciences de la vie en montrant que c'était bien l'homme en tant qu'être vivant

¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *art. cit.*, p. 44.

² Cf. *Ibid.*, p. 44-45 : « Car, à force de nous chanter que notre organisation sociale ou économique manquait de rationalité, nous nous sommes trouvés devant je ne sais pas si c'est trop ou pas assez de raison, en tout cas sûrement devant trop de pouvoir ; à force de nous entendre chanter les promesses de la révolution, je ne sais pas si là où elle s'est produite elle est bonne ou mauvaise, mais nous nous sommes trouvés, nous, devant l'inertie d'un pouvoir qui indéfiniment se maintenait ; et à force de nous entendre chanter l'opposition entre les idéologies de la violence et la véritable théorie scientifique de la société, du prolétariat et de l'histoire, nous nous sommes retrouvés avec deux formes de pouvoir qui se ressemblaient comme deux frères : fascisme et stalinisme ». Sur les liens entre les idéologies totalitaires et les théories scientifiques, cf. Hannah Arendt, *Le système totalitaire* [1951], tr. fr. J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy et H. Frappat, Paris, Seuil, 2002, p. 295 : « Les idéologies – ces "ismes" qui, à la grande satisfaction de leurs partisans, peuvent tout expliquer jusqu'au moindre événement en le déduisant d'une seule prémisse – sont un phénomène tout à fait récent, qui, durant des décennies, a joué un rôle négligeable dans la vie politique. Seule la sagesse *a posteriori* nous permet de découvrir en elles certains éléments qui contribuèrent à les rendre si fâcheusement utiles à la domination totalitaire. Il fallut attendre Hitler et Staline pour découvrir combien grandes étaient les potentialités des idéologies en matière politique. Les idéologies sont connues pour leur caractère scientifique : elles allient approche scientifique et résultats d'ordre philosophique et ont la prétention de constituer une philosophie scientifique ».

qui se mettait en question dans cette expérience ». Les sciences de la vie appartiennent à l'histoire générale de l'espèce humaine car, plus qu'un outil de description de l'homme, elles sont une expérience qu'il fait de lui-même comme sujet dans la mesure où, « à travers la constitution des sciences de la vie, alors qu'il se constituait un certain savoir, l'homme se modifiait en tant qu'être vivant parce qu'il devenait sujet rationnel et par le fait qu'il pouvait avoir action sur lui-même, changer ses conditions de vie et sa propre vie »¹. C'est là la manière dont Foucault comprend les sciences humaines, comme des expériences où il s'agit de la transformation du sujet par lui-même à travers la constitution d'un savoir. C'est donc à Canguilhem qu'il doit la distinction décisive chez lui entre le « savoir » et la « connaissance » : alors que le savoir est « un processus par lequel le sujet subit une modification [...] lors du travail qu'il effectue pour connaître », la connaissance est « le travail qui permet de multiplier les objets connaissables, de développer leur intelligibilité, de comprendre leur rationalité mais en maintenant la fixité du sujet qui enquête ». Foucault peut présenter alors « l'archéologie » comme l'analyse historique des effets de savoir propres à certaines connaissances, qui consiste dans la ressaisie historique de « la constitution d'une connaissance [...] dans ce mouvement du savoir qui la rend possible » : il s'agit de montrer ainsi comment, alors que les hommes s'engagent « dans un processus de connaissance d'un domaine d'objets, ils se constituent eux-mêmes comme des sujets ayant un statut fixe et déterminé »². Dans l'expérience du savoir lié aux connaissances des sciences humaines, il y a plus précisément un double mouvement inégal : d'une part d'objectivation des sujets qui sont les objets de la connaissance et d'autre part de constitution par eux-mêmes des sujets qui connaissent dans la division de ces mêmes objets de connaissance, de ces autres. C'est ainsi que le sujet raisonnable se constitue dans la psychiatrie en objectivant les autres comme sujets fous ; que le sujet vivant se constitue dans la médecine clinique en objectivant les autres comme sujets malades ; que le sujet travaillant se constitue dans l'économie en objectivant les autres comme sujets inactifs ; que l'individu discipliné se constitue dans la pénalité en objectivant les autres comme sujets délinquants. Or ce double mouvement de constitution du sujet par lui-même à travers des « pratiques divisantes »³ d'objectivation des autres – qui détermine un rapport réglé de sujet à objet qu'il appelle un « jeu de vérité »⁴ – Foucault

¹ Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1980], *art. cit.*, p. 875.

² *Ibid.*, p. 876.

³ Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *art. cit.*, p. 1042.

⁴ Dans la notice qu'il écrit lui-même pour le *Dictionnaire des philosophes*, Foucault peut présenter sa recherche en ce sens comme « une histoire critique de la pensée » en tant qu'« analyse des conditions dans lesquelles sont formées ou modifiées certaines relations de sujet à objet, dans la mesure où celles-ci sont constitutives d'un savoir possible ». Il s'agit à la fois « de déterminer ce que doit être le sujet, à quelle condition il est soumis, quel

explicite comment il s'inscrit à l'intérieur d'une analyse des relations de gouvernementalité. Car la gouvernementalité en tant que conduite de la conduite mobilise des savoirs et agit sur le comportement des individus et des groupes en mettant en œuvre des techniques et des procédures d'objectivation des sujets, qui peuvent néanmoins y réagir en se constituant comme sujets par eux-mêmes dans des processus de subjectivation :

Il ne s'agit évidemment pas d'interroger le « pouvoir » sur son origine, ses principes ou ses limites légitimes, mais d'étudier les procédés et techniques qui sont utilisés dans différents contextes institutionnels pour agir sur le comportement des individus pris isolément ou en groupe ; pour former, diriger, modifier leur manière de se conduire, pour imposer des fins à leur inaction ou l'inscrire dans des stratégies d'ensemble, multiples par conséquent, dans leur forme et dans leur lieu d'exercice ; diverses également dans les procédures et techniques qu'elles mettent en œuvre : ces relations de pouvoir caractérisent la manière dont les hommes sont « gouvernés » les uns par les autres ; et leur analyse montre comment, à travers certaines formes de gouvernement, des aliénés, des malades, des criminels etc., est objectivé le sujet fou, malade, délinquant. Une telle analyse ne veut donc pas dire que l'abus de tel ou tel pouvoir a fait des fous, des malades, des criminels, là où il n'y avait rien, mais que les formes

statut il doit avoir, [...] pour devenir sujet légitime de tel ou tel type de connaissance ; bref, [...] de déterminer son "mode de subjectivation" », mais « aussi et en même temps de déterminer à quelles conditions quelque chose peut devenir un objet pour une connaissance possible, comment elle a pu être problématisée comme objet à connaître, à quelle procédure de découpage elle a pu être soumise, la part d'elle-même qui est considérée comme pertinente [...] donc de déterminer son mode d'objectivation ». « Cette objectivation et cette subjectivation ne sont pas indépendantes l'une de l'autre ; c'est de leur développement mutuel et de leur lien réciproque que naissent ce que l'on pourrait appeler les "jeux de vérité" : c'est-à-dire non pas la découverte des choses vraies, mais les règles selon lesquelles, à propos de certaines choses, ce qu'un sujet peut dire relève de la question du vrai et du faux » (Michel Foucault, « Foucault », *art. cit.*, p. 1451). Un sujet partage ainsi un certain « jeu de vérité » lorsque son discours et son action s'inscrivent dans un type de rapport réglé de sujet à objet. La notion de « jeux de vérité » est dérivée de la notion de « jeux de langage » issue de la philosophie analytique anglo-saxonne (à laquelle Foucault a fait aussi référence en analogie avec l'analyse des « jeux de pouvoir ». Cf. Michel Foucault, « La philosophie analytique de la politique » [1978], *DE II*, n° 232, p. 541-542). Comme le souligne Philippe Chevallier, celle-ci, en particulier pour le Wittgenstein des *Investigations philosophiques*, consiste, dans l'analyse du langage, à suspendre la question du référentiel des mots pour lui substituer la question de leur usage qui est liée à une « forme de vie » et au recours à des règles d'utilisation. La notion de « jeu » implique qu'à l'intérieur de ces usages plus ou moins réglés, le discours est analysé « comme une succession d'actions et de réactions qui ne cachent ni ne révèlent rien d'autre que les moments stratégiques d'une lutte » (Philippe Chevallier, *Foucault et le christianisme, op. cit.*, p. 32). Foucault précise en ce sens que « ces jeux ne s'imposent pas de l'extérieur au sujet selon une causalité nécessaire ou des déterminations structurales ; ils ouvrent un champ d'expérience où le sujet et l'objet ne sont constitués l'un et l'autre que sous certaines conditions simultanées, mais où ils ne cessent de se modifier l'un par rapport à l'autre et donc de modifier ce champ d'expérience lui-même » (Michel Foucault, « Foucault », *art. cit.*, p. 1453). Les positions de sujet et de l'objet peuvent donc se modifier à l'intérieur d'un même jeu de vérité, c'est-à-dire à l'intérieur d'un même type de rapport réglé du sujet à l'objet. Et, à ce titre, une « forme de problématisation » est ce qui « définit des objets, des règles d'action, des modes de rapports à soi » (Foucault, « What is Enlightenment ? », *art. cit.*, p. 1396). C'est, en d'autres termes, le point autour duquel se constitue un autre « jeu de vérité », un autre partage du vrai et du faux et un autre type de rapport réglé du sujet à l'objet. Foucault peut ainsi définir « l'histoire critique de la pensée » comme « l'histoire de l'émergence des jeux de vérité : c'est l'histoire des véridictions entendues comme les formes selon lesquelles s'articulent sur un domaine de choses des discours susceptibles d'être dits vrais ou faux : quelles ont été les conditions de cette émergence, le prix dont, en quelque sorte, elle a été payée, ses effets sur le réel et la manière dont, liant un certain type d'objet à certaines modalités du sujet, elle a constitué, pour un temps, une aire et des individus donnés, l'a *priori* historique d'une expérience possible » (Michel Foucault, « Foucault », *art. cit.*, p. 1451). Il ajoute qu'il s'est notamment intéressé aux « jeux de vérité » dans lesquels « le sujet lui-même est posé comme objet de savoir possible : quels sont les processus de subjectivation et d'objectivation qui font que le sujet peut devenir en tant que sujet objet de connaissance » (*ibid.*, p. 1452). On a donc affaire, en somme, dans certains processus de connaissance à la détermination d'un « jeu de vérité » à travers un double mouvement du savoir : de constitution du sujet par lui-même à travers des « pratiques divisantes » d'objectivation des autres.

diverses et particulières de « gouvernement » des individus ont été déterminantes dans différents modes d'objectivation du sujet¹.

L'histoire de la gouvernementalité qui est développée dans le présent travail, afin de définir les grands types d'expériences qui ont jalonné l'histoire des formes de rationalité gouvernementale, doit donc déterminer les « jeux de vérité » définissant les règles des rapports de sujet à objet – celles-ci n'étant valables que pour un temps, une aire et une série de groupes et d'individus définis – et les savoirs et procédures à travers lesquels les gouvernants ont objectivé les gouvernés ainsi que la manière dont ces derniers ont réagi à l'intérieur du jeu de vérité en se constituant comme sujets par eux-mêmes et la façon dont ces « jeux de vérité » ont pu éventuellement être transformés dans des périodes de problématisation.

Canguilhem, suivant cette même veine théorique, a également renouvelé les rapports de la vie et du concept en montrant que le concept était pour l'homme un moyen de faire des expériences : « il est l'un des modes de cette information que tout vivant prélève sur son milieu et par laquelle inversement il structure son milieu. [...] Former des concepts, c'est une manière de vivre et non de tuer la vie ; c'est une façon de vivre en toute mobilité et non d'immobiliser la vie »². Le concept est une manière de transformer la vie elle-même. En ce sens, Canguilhem s'inscrit dans la problématique des « rapports de la vérité et de la vie », « dont la *Critique du jugement* et la *Phénoménologie de l'Esprit* ont été les premières grandes formulations » au XVIII^e siècle – après la « grande rupture cartésienne » qui avait posé, pour sa part, « la question des rapports entre vérité et sujet »³ – et il développe un rationalisme, une philosophie du concept, qui fait des « "erreurs" de la vie » et du mouvement historique de sa transformation normative le moteur d'une pensée de la vérité. Il renverse ainsi les rapports de la vérité et de la vie impliqués par la phénoménologie qui tout en introduisant – comme chez Sartre ou Merleau-Ponty – « dans le champ de l'analyse, le corps, la sexualité, la mort, le monde perçu » n'a pas cessé pour autant de faire dériver ces éléments vitaux d'un « *Cogito* [qui] demeurerait central », suivant donc un mouvement qui fait dériver la vie depuis la conscience. A cette conscience de l'intériorité vitale, Canguilhem oppose une philosophie de la transformation de la rationalité ou de la vérité dans la vie et ses erreurs: « C'est à cette philosophie du sens, du sujet et du vécu que G. Canguilhem a opposé une philosophie de l'erreur, du concept de vivant, comme une autre manière d'approcher la notion de vie »⁴.

¹ Michel Foucault, « Foucault », *art. cit.*, p. 1454.

² Michel Foucault, « Introduction par Michel Foucault », *art. cit.*, p. 440.

³ *Ibid.*, p. 442.

⁴ Michel Foucault, « La vie: l'expérience et la science », *art. cit.*, p. 1595. (« Introduction par Michel Foucault », *art. cit.*, p. 442 : « C'est à cette philosophie du sens, du sujet et du vécu que Canguilhem a opposé une philosophie de l'erreur, du concept et du vivant »).

Puisque le concept est la réponse que la vie elle-même donne à la contingence de l'erreur, « il faut convenir que l'erreur est à la racine de la pensée humaine et de son histoire », ce que Foucault traduit aussi en termes politiques :

L'opposition du vrai et du faux, les valeurs que l'on prête à l'un et à l'autre, les effets de pouvoir que les différentes sociétés et les différentes institutions lient à ce partage, tout cela n'est peut-être que la réponse la plus tardive à cette possibilité d'erreur intrinsèque qu'est la vie¹.

S'il faut voir alors dans Foucault un continuateur de Canguilhem, on peut dire que Foucault oppose à la philosophie de l'histoire rationnelle de Hegel² une pensée de la rationalité et de ses transformations dans l'histoire³.

¹ Michel Foucault, « Introduction par Michel Foucault », *art. cit.*, p. 441.

² Cf. Georg Wilhelm Friedrich (G.W.F.) Hegel, *La raison dans l'histoire*[1822-1830], tr. fr. K. Papaioanou, Paris, 10/18, 1965, p. 47 : « En ce qui concerne le concept provisoire de la philosophie de l'histoire, je voudrais remarquer ceci : le premier reproche qu'on adresse à la philosophie, c'est d'aborder l'histoire avec des idées et de la considérer selon des idées. Mais la seule idée qu'apporte la philosophie est la simple idée de la *Raison* – l'idée que la Raison gouverne le monde et que, par conséquent, l'histoire universelle s'est elle aussi déroulée rationnellement ».

³ C'est la raison pour laquelle nous ne nous accordons pas avec Badiou lorsqu'il fait passer le « vitalisme existentiel » par Foucault, aux côtés de Sartre et Deleuze, alors qu'il est sans doute plus proche, à la suite de Canguilhem, d'un conceptualisme de la vie et de l'histoire. En revanche, l'esquisse d'histoire de la philosophie française proposée par Badiou devient plus intéressante lorsqu'à partir de l'opposition inaugurale du début du siècle entre une philosophie de la vie et une philosophie du concept (cf. supra p. 85, n. 4), il définit l'« élément commun » du moment de la philosophie française des années 1960 non par « les œuvres », « les systèmes », « les concepts », mais par un programme qui consiste « premièrement » à « ne plus opposer le concept à l'existence, en finir avec cette séparation. Montrer que le concept est vivant, qu'il est une création, un processus et un événement et qu'à ce titre il n'est pas séparé de l'existence ». Car cela définit bien mieux la démarche de Foucault, dans le sillage de son texte sur Canguilhem. Il ne s'agit pas d'un vitalisme au sens d'une ontologie de la vie, d'une identification de l'être et de la vie, mais d'un rationalisme inhérent à la vie et à l'existence historique. Les cinq autres points du programme de la philosophie des années soixante distingué par Badiou sont également pertinents dans le cas de Foucault : 2/ La philosophie doit sortir de l'académie et circuler dans la vie : « La modernité sexuelle, artistique, politique, scientifique, sociale, il faut que la philosophie parte de tout cela, s'y incorpore, s'y retrempe ». Le troisième point est l'un des plus importants : 3/ « abandonner l'opposition entre philosophie de la connaissance et philosophie de l'action. Cette grande séparation, qui chez Kant par exemple attribuait des structures et des possibilités tout à fait différentes à la raison théorique et à la raison pratique [...]. Or le programme du moment philosophique français exigeait en tout cas qu'on abandonne cette séparation et qu'on montre que la connaissance elle-même est une pratique, que même la connaissance scientifique est en réalité une pratique, mais aussi que la pratique politique est une pensée, que l'art et même l'amour sont des pensées et ne sont nullement opposés au concept ». Que la connaissance scientifique soit elle-même une pratique de transformation des rapports de sujet à objet, c'est, comme on vient de le voir, un des grands enjeux de la recherche foucauldienne après Canguilhem. Le quatrième point ne l'est pas moins : 4/ « situer directement la philosophie sur la scène politique sans passer par le détour de la philosophie politique, inscrire frontalement la philosophie sur la scène politique. Tous les philosophes français [...] ont voulu inventer ce que j'appellerais le militant philosophique. La philosophie, dans son mode d'être, dans sa présence, devait être non pas seulement une réflexion sur la politique, mais une intervention visant à rendre possible une nouvelle subjectivité politique ». A ce propos, mentionnons simplement ici que le cours de 1984 comporte un passage sur la « militance philosophique ». Cf. Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 261-262. Enfin les cinquième et sixième points s'appliquent aussi très bien au cas de Foucault : 5/ « reprendre la question du sujet, abandonner le modèle réflexif et ainsi, discuter avec la psychanalyse, rivaliser avec elle et faire aussi bien qu'elle, sinon mieux qu'elle, en ce qui concerne la pensée d'un sujet irréductible à la conscience, donc à la psychologie ; 6/ « créer un nouveau style de l'exposition philosophique, rivaliser avec la littérature. Au fond, inventer une seconde fois, après le XVIII^e siècle, l'écrivain philosophe ». Cf. Alain Badiou, *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, *op. cit.*, p. 21-23.

Foucault retient aussi de lui une conception discontinuiste de l'histoire de la rationalité qui découpe les différentes périodes en fonction de la variété et de l'hétérogénéité des normes internes de l'activité scientifique qui déterminent « les processus d'élimination et de sélection des énoncés, des théories et des objets » sur une période distincte. C'est le suivi historique de ce « processus "normé" » qui donne à l'historien des sciences en tant qu'épistémologue la spécificité de son objet en séparant clairement l'histoire des sciences de la pratique scientifique. L'épistémologie en ce sens « n'est pas la théorie générale de toute science et de tout énoncé scientifique possible ; elle est la recherche de la normativité interne aux différentes activités scientifiques, telles qu'elles ont été effectivement mises en œuvre »¹. De cette épistémologie des normes et des concepts internes du discours scientifique, Foucault se réclame directement dans sa leçon inaugurale au Collège de France : « M. Canguilhem ; c'est à lui que je dois d'avoir compris que l'histoire de la science n'est pas prise forcément dans l'alternative : chronique des découvertes, ou description des idées et opinions qui bordent la science du côté de sa genèse indéfinie ou du côté de ses retombées extérieures ; mais qu'on pouvait, qu'on devait, faire l'histoire de la science comme d'un ensemble à la fois cohérent et transformable de modèles théoriques et d'instruments conceptuels »². C'est cette méthode qu'il a transposée aux élaborations discursives et rationnelles de la politique, car bien que la « rationalité politique se rattache à d'autres formes de rationalité » (économique, sociale, culturelle et technique), « il est possible d'analyser la rationalité politique, de même que l'on peut analyser n'importe quelle rationalité scientifique »³. Aussi peut-on *a fortiori* montrer comment les différentes formes historiques de rationalité gouvernementale relèvent d'un « processus "normé" » en fonctionnant autour de normes mobiles et variables à travers lesquelles certains groupes cherchent à conduire l'action d'autres groupes, à les inciter à suivre certaines fins, à prévoir leur comportement et à les objectiver dans des identités programmées.

De façon générale, Foucault retient de l'ensemble du courant français de l'histoire des sciences la possibilité « de faire une critique rationnelle de la rationalité », « une histoire rationnelle de tous les embranchements et de toutes les bifurcations, une histoire contingente de la rationalité », c'est-à-dire, par opposition à l'idée d'un procès unilatéral de la raison devenue irrémédiablement instrumentale ou technicienne, la possibilité de « dégager la forme de rationalité qui est présentée comme dominante et à laquelle on donne le statut de raison

¹ Michel Foucault, « Introduction par Michel Foucault », *art. cit.*, p. 436-437 (et « La vie : l'expérience et la science », *art. cit.*, p. 1590).

² Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 73-74.

³ Michel Foucault, « La technologie politique des individus », *art. cit.*, p. 1646.

pour la faire apparaître comme l'une des formes possibles du travail de la rationalité »¹. Autrement dit, il n'y a pas *la* raison, mais un processus historique et contingent d' « autocréation de la raison » qui implique la production différenciée de « multiples formes de rationalité : différentes instaurations, différentes créations, différentes modifications par lesquelles des rationalités s'engendrent les unes les autres, s'opposent les unes aux autres, se chassent les unes les autres, sans que pour autant on puisse assigner un moment où la raison aurait perdu son projet fondamental, ni [...] où on serait passé de la rationalité à l'irrationalité »². Dès lors qu'une forme de rationalité devient dominante en produisant des effets de pouvoir trop importants, il importe de la critiquer en montrant qu'elle n'est pas le tout de la raison, mais seulement une forme de rationalité parmi d'autres et de lui substituer un autre usage de la raison lié à une diminution du niveau d'intensité des rapports de pouvoir. Car le processus de l'*Aufklärung* et l'émergence de la rationalité occidentale ont été aussi les vecteurs de « possibilités » et de « libertés »³ nouvelles. Ce que Foucault par conséquent refuse, c'est ce qu'il définit comme le « "chantage" de l'*Aufklärung* »⁴, qui se présente « sous la forme d'une alternative simpliste et autoritaire :

ou vous acceptez l'*Aufklärung* et vous restez dans la tradition de son rationalisme (ce qui est par certains considéré comme positif et par d'autres au contraire comme un reproche) ; ou vous critiquez l'*Aufklärung* et vous tentez alors d'échapper à ces principes de rationalité (ce qui peut être encore une fois pris en bonne ou en mauvaise part). Et ce n'est pas sortir de ce chantage que d'y introduire des nuances « dialectiques » en cherchant à déterminer ce qu'il a pu y avoir de bon et de mauvais dans l'*Aufklärung*⁵.

Il n'y a pas à choisir entre la forme dominante de rationalité identifiée au rationalisme de l'*Aufklärung* d'une part et l'éloge de l'irrationalité d'autre part. Le refus de ce « chantage » est au contraire la condition théorique pour « une série d'enquêtes aussi précises que possibles » sur l'histoire contingente des formes diverses de rationalité. Ainsi donc, « ces enquêtes ne seront pas orientées rétrospectivement vers le "noyau essentiel de rationalité" qu'on peut trouver dans l'*Aufklärung* et qu'il faudrait sauver en tout état de cause »⁶. La « question de l'*Aufklärung* » n'est donc pas le choix du rationalisme ou de l'irrationalisme mais c'est la question « de la raison, comme problème historique »⁷, « définie par [...] l'usage de la raison »⁸ ; c'est donc celle des différents usages historiques de la raison et, plus singulièrement à travers l'histoire de la gouvernementalité, celles des différents usages

¹ Michel Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », *art. cit.*, p. 1259.

² *Ibid.*, p. 1260.

³ Cf. Michel Foucault, « La vie : l'expérience et la science », *art. cit.*, p. 1587.

⁴ Michel Foucault, « What is Enlightenment ? », *art. cit.*, p. 1390.

⁵ *Ibid.*, p. 1391.

⁶ *Ibid.*

⁷ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *art. cit.*, p. 1506.

⁸ Michel Foucault, « What is Enlightenment ? », *art. cit.*, p. 1383.

historiques de la raison politique. C'est en ce sens, et pour reprendre ce programme, que nous avons donné au présent travail le sous-titre suivant: « recherche historico-philosophique sur les usages de la raison politique ».

5.3.2. La théorie critique allemande

Néanmoins Foucault juge que la « forme précise » de la reprise en France de la « question kantienne *Was ist Aufklärung ?* » est « peut-être insuffisante »¹, sans doute parce que l'histoire des sciences ayant « pour centre de référence des domaines précis, "régionaux" »², elle n'a pas pu la poser dans toute son ampleur. « Or [...] en Allemagne, cette question de ce qu'a été l'histoire de la raison ou l'histoire des formes de rationalité en Europe ne s'est pas tellement manifestée dans l'histoire des sciences, mais plutôt dans le courant de pensée qui va en gros de Max Weber à la théorie critique »³ – en remontant jusqu'à Kant par Nietzsche, Marx, Hegel et Fichte – qui, pour sa part, en a tiré toutes les implications sociales et politiques. Ce que Foucault retient de ce courant est considérable : c'est lui qui a posé explicitement le problème des liens entre le développement scientifique et technique d'un côté et les formes de dominations sociales et politiques de l'autre. La tradition critique allemande a examiné la « politique à laquelle [...] était liée » la « raison occidentale »⁴ à travers l'analyse des liens entre la « science positiviste, c'est-à-dire se faisant fondamentalement confiance à elle-même », « le développement d'un État ou d'un système étatique qui se donnait lui-même comme raison et comme rationalité profonde de l'histoire et qui, d'autre part, choisissait comme instruments des procédures de rationalisation de l'économie et de la société » et « à la couture de ce positivisme scientifique et du développement des États, une science d'un État ou un étatismisme »⁵.

Hegel a sans doute été le premier à faire de l'*Aufklärung* non pas la philosophie de la raison elle-même, mais cette philosophie pour laquelle *la raison elle-même devient un problème*. Décrivant dans la *Phénoménologie de l'Esprit* « le combat des Lumières avec la superstition », il interroge : « Lorsque tout préjugé et toute superstition ont été bannis, intervient la question, *Qu'y a-t-il maintenant d'autre ?* [*Was nun weiter ?*] *Quelle est la vérité que les Lumières ont répandue à leur place ?* [*Welches ist die Wahrheit, welche die Aufklärung statt jener verbreitet hat?*] »⁶. Sa démarche ne consiste donc pas à tirer un

¹ Michel Foucault, « Structuralisme et Poststructuralisme », *art. cit.*, p. 1257.

² Michel Foucault, « Introduction par Michel Foucault », *art. cit.*, p. 432.

³ Michel Foucault, « Structuralisme et Poststructuralisme », *art. cit.*, p. 1257.

⁴ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *art. cit.*, p. 43.

⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁶ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit* [1807], tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 477.

jugement sur les Lumières en tant qu'objet extérieur fermé sur lui-même, mais à interpeller l'*Aufklärung* depuis l'intérieur de son processus ouvert. En ce sens, Hegel prend conscience de l'*Aufklärung* comme « première époque qui se nomme elle-même et qui au lieu simplement de se caractériser, selon une vieille habitude, comme période de décadence ou de prospérité, ou de splendeur ou de misère, se nomme à travers un certain événement qui relève d'une histoire générale de la pensée, de la raison et du savoir et à l'intérieur de laquelle elle a elle-même à jouer son rôle » et qui « dit ce qu'elle à faire, tant par rapport à l'histoire générale de la pensée que par rapport à son présent et aux formes de connaissance, de savoir, d'ignorance, d'illusion dans lesquelles elle sait reconnaître sa situation historique »¹. Selon Frank Fischbach, Hegel a été, bien davantage que Kant, en mesure d'apercevoir que le présent pouvait devenir « le lieu d'une dérive et non plus d'un progrès, qu'il n'y ait plus seulement en lui l'espoir d'un progrès, mais aussi la menace d'une régression ou simplement d'un blocage ou d'une stagnation »². Il a, quoi qu'il en soit, posé le problème consécutif à la critique de toute superstition d'une « rationalité d'entendement [*Verstand*] » finie, analytique et abstraite, qui ne se légitimerait que par elle-même et a entrepris de la dépasser dans la « rationalité de la raison [*Vernunft*] » elle-même en tant que totalité substantielle pratique et concrète : le travail de légitimation de la raison n'a aucune effectivité s'il ne se situe que sur le plan de l'idéalité et ne s'associe pas à une culture ou à une moralité pratique extra-rationnelle.

Au XX^e siècle, Husserl a été l'un de ceux qui a mis en question avec le plus de force la rationalité scientifique positiviste. Car c'est bien dans ce sentiment « inévitable après la guerre » que « la science n'a rien à nous dire » que s'origine la réflexion husserlienne dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* :

Ces questions atteignent finalement l'homme en tant que dans son comportement à l'égard de son environnement humain et extra-humain il se décide librement, en tant qu'il est libre dans les possibilités qui sont les siennes de donner à soi même et de donner à son monde ambiant une forme de raison. Or

¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *art. cit.*, p. 1506.

² Cf. Franck Fischbach, « *Aufklärung* et modernité philosophique. Foucault entre Kant et Hegel », in Emmanuel da Silva (dir.), *Lectures de Michel Foucault. Foucault et la philosophie*, volume 2, Lyon, ENS éditions, 2003, p. 126. Franck Fischbach soutient que c'est Hegel et non Kant qui est l'initiateur de l'*éthos* philosophique moderne comme interrogation d'une époque sur sa propre actualité ; il explique alors l'attribution à Kant de la primauté dans la position de la question de l'*Aufklärung* par une stratégie philosophique de contournement de Hegel par Foucault. Celui-ci ayant notamment placé son projet philosophique suivant la volonté « "d'échapper à Hegel" » (*ibid.*, p. 115), n'aurait pas pu en effet se positionner à l'intérieur d'une tradition inaugurée par lui. Pour pouvoir non pas seulement réfléchir le présent, mais penser le problème du devenir historique de l'époque présente comme tâche philosophique, il faut, selon Fischbach, « d'une part que le présent ne soit pas simplement le lieu d'une tendance (par exemple vers du mieux) mais qu'il possède une véritable effectivité ; d'autre part que, dans ce présent, soit perçu quelque chose qui relève d'une pathologie » (*ibid.*, p. 125). Or, il s'agit là de « réquisits dont on ne peut dater l'apparition qu'après Kant » (*ibid.*, p. 126). Du point de vue de ces réquisits, Kant n'a pu être que « l'acteur philosophique et le témoin politique ou, selon son expression, le "spectateur" et le spectateur "enthousiaste", d'une nouveauté radicale en cours d'apparition dans le présent » (*ibid.*, p. 125), mais non pas l'intervenant soupçonneux capable d'interpeller son époque par la critique afin d'en questionner, voire d'en viser l'inflexion par le travail philosophique.

sur la raison et la non-raison, sur nous-mêmes les hommes en tant que sujets de cette liberté, qu'est-ce donc que la science a à nous dire ? La simple science des corps manifestement n'a rien à nous dire, puisqu'elle fait abstraction de tout ce qui est subjectif. En ce qui concerne d'autre part les sciences de l'esprit, qui pourtant dans toutes leurs disciplines, particulières ou générales, traitent de l'homme dans son existence spirituelle, par conséquent dans l'horizon de son historicité, il se trouve, dit-on, que leur scientificité rigoureuse exige du chercheur qu'il mette rigoureusement hors-circuit toute prise de position axiologique, toute question sur la raison et la déraison de l'humanité, qui fait son thème¹.

Là encore, la crise de la rationalité n'implique pas pour l'homme de renoncer à donner librement à son monde une « forme de raison ». Husserl souligne que la science n'a pas toujours compris son exigence de vérité au sens de « *cette* objectivité qui domine méthodologiquement nos sciences positives »² en se portant au dehors de toute question spécifiquement humaine, même dans le cas des sciences de la nature. Au sens où il a exclu toutes les questions relatives à l'humanité, « le concept positiviste de la science à notre époque est [...], historiquement considéré, un *concept résiduel* » et tout ce qu'il a exclu, ce sont « *les problèmes de la raison, de la raison dans toutes ses figures particulières* »³. L'existence des problèmes de la raison exige par conséquent de renoncer à la compréhension du « Monde comme Universum de simples faits »⁴. A l'opposé, ces problèmes doivent être posés au sein de « cette chaleur et cette bousculade vers la culture, ce zèle pour une réforme philosophique de l'éducation et de l'ensemble des formes sociales et politiques de l'humanité, qui font de l'époque de l'*Aufklärung* si souvent dépréciée une époque si digne d'être honorée »⁵. Contre la rationalité autoréférentielle du positivisme, l'*Aufklärung* est donc pour Husserl l'*éthos philosophique* qui rend la position des problèmes de la raison inséparables des « formes sociales et politiques de l'humanité ».

Contemporain de Husserl, Max Weber est celui qui a souligné le plus directement les effets de domination politique du processus de rationalisation. Contrevenant au grand récit du progrès associé de la raison et de la liberté, il a mis en lumière la dimension profondément tragique de la modernité dans laquelle les promesses de libération individuelle courent toujours le risque de se changer en servitude. Comme l'écrit Michael Löwy en citant Pierre Bouretz :

L'histoire occidentale « est travaillée par une dialectique paradoxale » : le processus de rationalisation du monde « porte en son sein une logique qui retourne ses composantes vécues sous le signe de la quête

¹ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, [1935] tr. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 13.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 15.

du salut, puis de l'émancipation ou de la liberté, en des structures réifiées pour une existence privée de toute inscription dans la dimension du sens »¹.

La rationalisation peut ainsi se conjuguer chez Weber avec la réification et la privation de sens². Une telle « dialectique de la raison », les théoriciens de l'École de Francfort, au premier chef Max Horkheimer et Theodor Adorno, qui entreprennent eux aussi de « faire comprendre l'intrication de la rationalité et de la réalité sociale »³, en ont développé toutes les conséquences dans l'ouvrage qui porte ce titre, mais, à la différence de Husserl qui fait de l'*Aufklärung* la ressource pour penser une inflexion de la raison positiviste, ils ont finalement montré une tendance à confondre l'*Aufklärung* avec les conséquences d'une raison destructrice en attribuant les effets négatifs de celle-ci à la responsabilité de celle-là⁴ :

De tout temps, l'*Aufklärung* au sens le plus large de pensée en progrès, a eu pour but de libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains. Mais la terre, entièrement « éclairée », resplendit sous le signe des calamités triomphant partout. Le programme de l'*Aufklärung* avait pour but de libérer le monde de la magie. Elle se proposait de détruire les mythes et d'apporter à l'imagination l'appui du savoir. [...] [Or, l]e savoir, qui est un pouvoir, ne connaît de limites ni dans l'esclavage auquel la créature est réduite, ni dans la complaisance à l'égard des maîtres de ce monde. De même qu'il sert tous les objectifs de l'économie bourgeoise à l'usine comme sur le champ de bataille, il est aux ordres de ceux qui entreprennent quelque chose, quelles que soient leurs origines. [...] Les hommes veulent apprendre de la nature comment l'utiliser, afin de la dominer plus complètement, elle et les hommes. C'est la seule chose qui compte. Sans égard pour elle-même, la Raison a anéanti jusqu'à la dernière trace sa conscience de soi⁵.

Alors même qu'ils anticipent dans ce passage sur la conception foucauldienne des rapports entre savoir et pouvoir, ils avancent une conception catastrophiste de la raison que Foucault en revanche ne reprend pas à son compte. Dans un texte que Deleuze consacre à ce dernier après sa mort, il résume bien ses rapports avec les traditions allemande et française de réflexion philosophique sur la rationalité, et notamment avec l'École de Francfort :

C'est peut-être la Raison qui pose le plus haut problème, parce que des processus de rationalisation peuvent opérer sur des segments ou des régions de toutes les lignes considérées. Foucault fait hommage à Nietzsche d'une historicité de la raison ; et il marque toute l'importance d'une recherche épistémologique sur les diverses formes de rationalité dans le savoir (Koyré, Bachelard, Canguilhem), d'une recherche socio-politique des modes de rationalité dans le pouvoir (Max Weber). Peut-être se réserve-t-il lui-même la troisième ligne, l'étude des types du « raisonnable » dans d'éventuels sujets. Mais, ce qu'il refuse essentiellement, c'est l'identification de ces processus en une Raison par

¹ Michael Löwy, « Introduction », in *Max Weber et les paradoxes de la modernité*, Paris, PUF, 2012, p. 11 (citation extraite de Pierre Bouretz, *Les Promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996, p. 247 et 360).

² Pour une autre analyse des « paradoxes de la politique rationnelle » chez Weber, cf. Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987.

³ Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la raison* [1944], tr. fr. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 18

⁴ Alors même que l'introduction de 1944 à *La dialectique de la raison* (traduction française de *Dialektik der Aufklärung*) laissait entrevoir une conception moins unilatérale du développement possible de la raison. Cf. *ibid.* : « La critique à laquelle est soumise la Raison tend à préparer un concept positif de cette Raison qui puisse la libérer des rets dans lesquels la retient la domination aveugle ».

⁵ *Ibid.*, p. 21-22.

excellence. Il récusé toute restauration d'universaux de réflexion, de communication, de consensus¹. On peut dire à cet égard que ses rapports avec l'École de Francfort, et avec les successeurs de cette école, sont une longue suite de malentendus dont il n'est pas responsable. Et, pas plus qu'il n'y a d'universalité d'un sujet fondateur ou d'une Raison par excellence qui permettrait de juger les dispositifs, il n'y a d'universaux de la catastrophe où la raison s'aliènerait, s'effondrerait une fois pour toutes. [...] il n'y a pas une bifurcation de la raison, mais elle ne cesse pas de bifurquer, il y a autant de bifurcations et d'embranchements que d'instaurations, autant d'écroulements que de constructions, suivant les découpages opérés par les dispositifs, et « il n'y a aucun sens sous la proposition selon laquelle la raison est un long récit qui est maintenant terminé »².

En somme, c'est à l'intersection des deux héritages théoriques de la tradition française de l'histoire des sciences et de la tradition allemande de l'histoire socio-politique de la rationalité, et en les faisant jouer l'une dans l'autre, que Foucault va définir son projet d'une histoire de la raison gouvernementale : car s'il compense le déficit politique de la reprise de la question des Lumières dans l'école épistémologique française par le recours à la tradition allemande d'un côté, il interroge réciproquement le geste d'absolutisation d'« un type de rationalisme [...] propre à notre culture moderne »³ au statut d'universel de la Raison qu'il perçoit dans l'École de Francfort par le recours à une vision différenciée des formes de rationalité qu'il trouve dans l'épistémologie historique française. Une fois que l'on reconnaît en définitive l'inscription de la rationalité dans les processus sociaux et politiques d'une part, et la multiplicité des processus de rationalisations marqués par des rapports variables d'enchevêtrement ou de bifurcation possibles d'autre part, l'objectif d'une critique de la rationalité gouvernementale peut s'énoncer comme suit :

Pour ce qui est des relations entre hommes, maints facteurs déterminent le pouvoir. Et, pourtant, la rationalisation ne cesse de poursuivre son œuvre et revêt des formes spécifiques. Elle diffère de la rationalisation propre aux processus économiques, ou aux techniques de production et de communication ; elle diffère aussi de celle du discours scientifique. Le gouvernement des hommes par les hommes – qu'ils forment des groupes modestes ou importants, qu'il s'agisse du pouvoir des hommes sur les femmes, des adultes sur les enfants, d'une classe sur une autre, ou d'une bureaucratie sur une population – suppose une certaine forme de rationalité, et non une violence instrumentale. En conséquence, ceux qui résistent ou se rebellent contre une forme de pouvoir ne sauraient se contenter de dénoncer la violence ou de critiquer une institution. Il ne suffit pas de faire le procès de la raison en général. Ce qu'il faut remettre en question, c'est la forme de rationalité en présence. [...] La question est : comment sont rationalisées les relations de pouvoir ? La poser est la seule façon d'éviter que d'autres institutions, avec les mêmes objectifs et les mêmes effets ne prennent leur place. Des siècles durant, l'État a été l'une des formes de gouvernement humain les plus remarquables, les plus redoutables aussi. [...]. La libération ne peut venir que de l'attaque [...] des racines même de la rationalité politique⁴.

D'une part, la rationalité politique diffère de la rationalisation caractéristique des processus économiques et ne se confond donc pas avec le capitalisme ; d'autre part, c'est l'État qui a été l'instance au cœur de la structuration des formes de la rationalité politique. C'est donc sur la

¹ Deleuze vise ici Habermas. Cf. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel, tome 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, tr. fr. J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987.

² Gilles Deleuze, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? » [1989], in *Deux régimes de fous, Textes et entretiens (1975-1995)*, éd. D. Lapoujade, Paris, Minit, 2003, p. 320-321.

³ Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *art. cit.*, p. 1044.

⁴ Michel Foucault, « "Omnes et singulatim" », *art. cit.*, p. 979-980.

forme de rationalité gouvernementale à laquelle l'État rapporte ses pratiques que va porter en priorité la critique.

5.4. Philosopher dans l'actualité à travers l'éthos de la critique de nous-mêmes

Si nous nous sommes attardés longuement sur la manière dont Foucault a développé, dans le cadre de la tradition et de la problématique de l'*Aufklärung*, la perspective d'une analyse des usages historiques de la raison politique (ou des formes historiques de rationalité politique), c'était pour montrer l'importance constitutive de cette perspective pour la recherche foucauldienne entre 1978 et 1984, ainsi que sa coïncidence chronologique et son intrication théorique avec la problématique de la gouvernementalité. On ne saurait donc réduire, comme on le fait trop souvent, les interventions de Foucault sur les Lumières à la seule dimension de l'exploration d'une nouvelle définition de la philosophie¹, sur laquelle il aurait réfléchi en marge de ses travaux, à la fin de sa vie, entre 1982 et 1984. Dans un passage de « What is Enlightenment ? », Foucault précise que l'*Aufklärung* est, de manière indissociable, un « ensemble d'événements » (qui « comporte des éléments de transformations sociales, des types d'institutions politiques, des formes de savoir, des projets de rationalisation des connaissances et des pratiques, des mutations technologiques »²) qui posent « une question philosophique » (celle des rapports entre la rationalité et le pouvoir), laquelle implique et définit une « certaine manière de philosopher » (dans l'actualité à travers une critique philosophique de notre être historique) :

Je pense que l'*Aufklärung*, comme ensemble d'événements politiques, économiques, sociaux, institutionnels, culturels, dont nous dépendons encore pour une grande partie, constitue un domaine d'analyse privilégié. Je pense aussi que, comme entreprise pour lier par un lien de relation directe le progrès de la vérité et l'histoire de la liberté, elle a formulé une question philosophique qui demeure posée. Je pense enfin – j'ai essayé de le montrer à propos du texte de Kant – qu'elle a défini une certaine manière de philosopher³.

Ceci étant, l'*Aufklärung* en tant que processus culturel dont les hommes qui en font partie s'interrogent sur les opérations à effectuer dans leur propre présent introduit bien pour Foucault une nouvelle manière de philosopher liée à une nouvelle façon pour la philosophie de se rapporter au présent de l'histoire. Avec l'*Aufklärung*, la philosophie ne peut plus analyser le présent comme un âge du monde dont il faut distinguer les caractères propres vis-à-vis des autres époques, ni comme un ensemble dans lequel il faut déchiffrer les signes d'un

¹ Cf. Olivier Dekens, « Qu'est-ce que les Lumières ? » de Foucault, Paris, Bréal, 2004. Il est vrai que l'extrait de cours du 5 janvier 1983 reproduit dans le texte publié dans le *Magazine littéraire* en mai 1984 sous le titre « Qu'est-ce que les Lumières ? » s'ouvre ainsi : « Il me semble que ce texte fait apparaître un nouveau type de question dans le champ de la réflexion philosophique ». cf. Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *art. cit.*, p. 1498.

² Michel Foucault, « What is Enlightenment? », *art. cit.*, p. 1391.

³ *Ibid.*, p. 1390.

événement à venir, ni encore comme le moment d'accomplissement d'un monde nouveau¹, mais comme une « actualité » dans laquelle l'humanité se trouve engagée, sur laquelle elle peut agir et devant laquelle elle est par là même responsable de la direction prise par le processus d'ensemble. En d'autres termes, le présent est un moment spécifique d'un processus historique ouvert devant lequel les hommes se trouvent collectivement et individuellement responsables et qui ne peut prendre une certaine direction que si un groupe d'hommes suffisant décide d'agir d'une façon déterminée :

Il faut donc considérer que l'*Aufklärung* est à la fois un processus dont les hommes font partie collectivement et un acte de courage à effectuer personnellement. Ils sont à la fois éléments et agents du même processus. Ils peuvent en être les acteurs dans la mesure où ils en font partie ; et il se produit dans la mesure où les hommes décident d'en être les acteurs volontaires².

C'est en premier lieu la spécificité de ce présent – « quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier ? »³ – que le philosophe doit analyser pour se la donner comme base de sa réflexion philosophique, car c'est elle qui détermine le type de transformation qu'il est possible d'effectuer, c'est-à-dire encore la direction qu'il est possible de donner au processus en cours : « La question porte d'abord sur ce que c'est que ce présent, elle porte d'abord sur la détermination d'un certain élément qu'il s'agit de reconnaître, de distinguer, de déchiffrer parmi tous les autres. Qu'est-ce qui, dans le présent, fait sens actuellement pour une réflexion philosophique ? »⁴. Le texte de Kant « *Was ist Aufklärung ?* » est pour Foucault le premier à avoir introduit ce type de réflexion qui trouve dans l'analyse du moment présent de l'histoire le ressort de l'entreprise philosophique :

C'est une réflexion de Kant sur l'actualité de son entreprise. [...] c'est la première fois qu'un philosophe lie ainsi, de façon étroite et de l'intérieur, la signification de son œuvre par rapport à la connaissance, une réflexion sur l'histoire et une analyse particulière du moment singulier où il écrit et à cause duquel il écrit. La réflexion sur « aujourd'hui » comme différence dans l'histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière me paraît être la nouveauté de ce texte⁵.

La philosophie est en ce sens une « forme de pratique discursive qui a sa propre histoire » et qui consiste à « problématiser sa propre actualité discursive », parce qu'elle trouve dans le questionnement sur « le sens, la valeur, la singularité philosophique » du présent et non dans une réflexion spéculative, « sa propre raison d'être et le fondement de ce qu'elle dit », de son propre discours. En tant qu'il associe ainsi sa réflexion au présent de l'histoire, le philosophe, comme tous les non-philosophes qui appartiennent au processus de l'*Aufklärung*, est lui-même « élément et acteur » de ce processus et il y prend sa responsabilité à travers

¹ Cf. Michel Foucault, « What is Enlightenment ? », *art. cit.*, p. 1382-1383.

² *Ibid.*, p. 1384.

³ *Ibid.*, p. 1383.

⁴ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *art. cit.*, p. 1499.

⁵ Michel Foucault, « What is Enlightenment ? », *art. cit.*, p. 1387.

l'accomplissement de l'entreprise philosophique appelée par son analyse de l'actualité : « [...] celui qui parle en tant que penseur, en tant que savant, en tant que philosophe fait partie lui-même de ce processus et [...] il a un certain rôle à jouer dans ce processus, où il se trouvera donc à la fois élément et acteur ». Dans ce type nouveau de pratique philosophique, il ne se définit pas comme penseur universel et intemporel, mais par son appartenance historique et géographique à ce présent, c'est-à-dire non pas par « son appartenance à une communauté humaine en général, mais [...] à un certain "nous", à un nous qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité »¹. L'articulation de ces trois éléments – 1/ l'analyse de la singularité philosophique définissant l'actualité d'un présent, 2/ la constitution d'une tâche philosophique qui trouve son fondement dans cette analyse et 3/ l'inscription du philosophe dans le « nous » liée à cette actualité – caractérise la façon moderne de faire de la philosophie depuis « l'extrême fin du XVIII^e »² :

Tout ceci, la philosophie comme problématisation d'une actualité et comme interrogation par le philosophe de cette actualité dont il fait partie et par rapport à laquelle il a à se situer, pourrait bien caractériser la philosophie comme discours de la modernité et sur la modernité. [...] Quelle est mon actualité, quel est le sens de cette actualité ? Et qu'est-ce que je fais lorsque je parle de cette actualité ? C'est cela, me semble-t-il, en quoi consiste cette interrogation nouvelle sur la modernité ?³

Cette façon moderne de philosopher, elle ne se définit pas par l'appartenance à un courant, une école ou une doctrine, mais elle relève d'une « attitude », d'un « *ethos* philosophique » : « Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *ethos* »⁴. En tant qu'*ethos* de la modernité⁵ liée au processus de l'*Aufklärung*, il consiste à s'interroger sur la manière dont l'actualité des processus politiques, scientifiques, technologiques est constitutive de notre être historique pour en faire la critique du point de vue de la constitution du « nous » comme sujet autonome à l'intérieur de l'actualité. Cet « *ethos* philosophique » peut donc se définir comme « critique permanente de notre être historique » à partir de l'analyse de l'actualité de ce que nous sommes. Il permet de « souligner l'enracinement dans l'*Aufklärung* d'un type

¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *art. cit.*, p. 1499.

² *Ibid.*, p. 1501.

³ *Ibid.*, p. 1500.

⁴ Michel Foucault, « What is Enlightenment ? », *art. cit.*, p. 1387.

⁵ Dont Baudelaire a poétisé les traits dans 1/ l'attitude volontaire pour recueillir l'éternité de l'instant présent contre le suivisme du cours du temps, 2/ la captation du présent pour le confronter à une pratique de liberté qui s'arrache à lui pour l'imaginer autrement, 3/ l'invention de l'homme par lui-même qui se prend comme son propre objet d'élaboration en faisant de son existence une œuvre d'art, 4/ ces trois éléments « héroïsation ironique du présent, [...] jeu de la liberté avec le réel pour sa transfiguration, [...] élaboration ascétique de soi » ne pouvant se réaliser selon lui que dans l'art et non dans la société ou le corps politique. Cf. *Ibid.*, p. 1388-1390.

d'interrogation philosophique qui problématise à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome »¹. Cela implique d'abord négativement de « faire l'analyse de nous-mêmes en tant qu'êtres historiquement déterminés, pour une certaine part, par l'*Aufklärung* » en comprenant tout ce qui dans les formations économiques et sociales, les institutions politiques et les systèmes de connaissance « n'est pas ou plus indispensable pour la constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes »². Il s'agit à travers ce premier moment négatif de pointer les limites actuelles de l'expérience existante, ce que Foucault appelle « "les limites actuelles du nécessaire" »³. Mais si « le principe d'une critique et d'une création permanente de nous-mêmes dans notre autonomie » a été « au cœur de la conscience historique que l'*Aufklärung* a eue d'elle-même »⁴, on ne peut pas se contenter de cette critique négative et « il faut évidemment donner un contenu plus positif à ce que peut être un *ethôs* philosophique consistant dans une critique de ce que nous disons, pensons et faisons, à travers une ontologie historique de nous-mêmes »⁵, c'est-à-dire au sens où ces manières de dire, de penser et de faire constituent ce que nous sommes comme sujets. Cela implique d'aller au-delà de la « question kantienne » des limites raisonnables de l'expérience à ne pas franchir, pour voir au contraire dans les « contraintes arbitraires » de la « limitation nécessaire » de l'expérience actuelle la possibilité d'« une critique pratique de son franchissement possible ». Cela veut dire en somme « transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible ». « Critique pratique », précise Foucault, car « cette attitude historico-critique » n'est pas seulement une attitude théorique mais « doit être aussi une attitude expérimentale » et « ce travail fait aux limites de nous-mêmes doit d'un côté ouvrir un domaine d'enquêtes historiques et de l'autre se mettre à l'épreuve de la réalité et de l'actualité, à la fois pour saisir les points où le changement est possible et souhaitable et pour déterminer la forme précise à donner à ce changement ». L'ontologie historique de nous-mêmes implique donc aussi de déterminer positivement ce que nous sommes dans notre devenir autre, par les transformations que nous opérons nous-mêmes sur notre être historique dans les axes du savoir, du pouvoir et de l'éthique. Elle exige d'« échapper à l'alternative du dehors et du dedans », d'« être aux frontières », aux « limites de nous-mêmes »⁶, soit d'analyser d'une part ce que nous sommes quand nous sommes constitués en sujets dans nos rapports aux choses, aux autres, à soi à

¹ *Ibid.*, p. 1390.

² *Ibid.*, p. 1391.

³ *Ibid.*, p. 1391.

⁴ *Ibid.*, p. 1392.

⁵ *Ibid.*, p. 1392-1393.

⁶ *Ibid.*, p. 1393.

l'intérieur des limites de l'expérience actuelle de la nécessité, mais aussi d'autre part ce que nous sommes dans nos rapports aux choses, aux autres, à soi quand nous « réagiss[ons] à ce que font les autres » et « modifi[ons] jusqu'à un certain point les règles du jeu »¹ dans l'épreuve du « franchissement possible » de ces mêmes limites :

Je caractériserai donc l'*êthos* philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'être libres. [...] L'ontologie critique de nous-mêmes, il faut la concevoir, comme une attitude, un *êthos*, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible².

Cette « façon de philosopher » ajoute Foucault « n'a pas été sans importance ni efficacité depuis les deux derniers siècles »³. Il peut finalement proposer une grande division de la philosophie moderne à partir de Kant entre « deux grandes tradition critiques »⁴: d'une part « l'ontologie formelle de la vérité »⁵ ou « l'analytique de la vérité », « cette tradition de la philosophie qui pose la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible »⁶ à « partir d'une recherche des structures formelles qui ont valeur universelle »⁷ et, d'autre part, un « autre mode d'interrogation critique » qui « existe dans la philosophie moderne et contemporaine », une « ontologie de nous-mêmes » ou une « ontologie de l'actualité » dans laquelle il précise qu'il a « essayé de travailler », après un ensemble de philosophes allant « de Hegel à l'École de Francfort en passant par Nietzsche et Max Weber »⁸.

Comment, ceci étant, allons-nous alors faire place à la philosophie comme critique permanente de notre être historique dans notre démarche foucauldienne d'analyse des crises de gouvernementalité portant sur les deux « ensembles pratiques » des comités d'action dans les années 1968 et de la *Coordinadora del agua* avec les comités de l'eau dans la Bolivie des années 2000 ? Comme nous l'avons souligné plus haut, « l'histoire de la pensée » foucauldienne ne se limite pas à la philosophie mais entend considérer l'ensemble des formes de pensée sans faire jouer entre elles un principe de hiérarchie posé *a priori*. Cela n'aboutit pas pour autant, bien au contraire, à ne pas prendre en compte la philosophie, mais implique alors de se poser la question de l'articulation de la pensée non-philosophique et de la pensée philosophique. Nous venons de voir que les êtres humains sont collectivement les éléments et

¹ *Ibid.*, p. 1394.

² *Ibid.*, p. 1394 et 1396.

³ *Ibid.*, p. 1396.

⁴ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *art. cit.*, p. 1506.

⁵ Michel Foucault, « La technique politique des individus », *art. cit.*, p. 1632-1633.

⁶ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *art. cit.*, p. 1506.

⁷ Michel Foucault, « What is Enlightenment ? », *art. cit.*, p. 1393

⁸ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *art. cit.*, p. 1506-1507.

les agents du processus de l'*Aufklärung*, qu'ils peuvent décider d'en être les acteurs volontaires et qu'il en était de même pour les philosophes. Puisque, dans notre recherche sur la crise de la gouvernementalité libérale-sociale et la crise de la gouvernementalité néolibérale, nous allons analyser la pensée des acteurs sociaux engagés dans les comités d'action et dans la *Coordinadora del agua*, l'articulation de la pensée non-philosophique et de la pensée philosophique doit se faire en rapportant la pensée de ces acteurs à celle des philosophes qui ont fait le choix d'inscrire leur réflexion philosophique dans l'actualité de ces événements et de marquer leur appartenance au « nous » de l'ensemble culturel qui leur est lié. On analysera en ce sens certaines interventions philosophiques de Maurice Blanchot, Gilles Deleuze, Félix Guattari et Jacques Rancière en rapport avec les comités d'action des années 1968 et plus généralement de l'ensemble pratique des années 1968 et celles d'Antonio Negri, Slavoj Žižek, Alain Badiou et Jean-Luc Nancy en rapport avec la *Coordinadora del agua* et plus généralement de l'ensemble pratique des luttes globalisées des années 2000.

5.5. L' « ontologie historique de nous-mêmes » à distance de Weber et Heidegger

Sur l'ontologie historique de nous-mêmes, il faut remarquer là aussi la proximité de l'entreprise de Foucault avec celle de Max Weber. Ainsi que l'a développé Wilhelm Hennis, l'objectif de la « problématique » de Weber, dans le sillage de Nietzsche, est la caractérisation du « type d'homme » manifesté par la « conduite de vie » comme produit de la configuration culturelle qu'il étudie¹. Dans l'« Anticritique finale » de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Weber précise que son « intérêt *central* ne portait pas sur les processus d'encouragement à l'expansion capitaliste, mais sur le développement du type d'homme (*Menschentum*) qui a été créé par la conjonction de composantes d'origine religieuse et de composantes d'origine économique »². Et dans *La psychophysique du travail industriel* (*Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*), l'enquête qu'il a consacrée au travail des ouvriers et des ouvrières d'une usine textile de Westphalie et qui montre en quoi les conditions de travail de la grande industrie transforment les dispositions des travailleurs en les soumettant à un mode de vie toujours plus contrôlé³, il formule ainsi l'interrogation directrice de son enquête : « *Quelle sorte d'homme* la grande industrie moderne fabrique-t-elle en vertu de ses

¹ Cf. Wilhelm Hennis, *La problématique de Max Weber* [1987], tr. fr. L. Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 1996, p. 44 : « Si le "cœur" de son intérêt allait à la spécificité de l'"humanité" moderne, alors son "matériau", l'objet de sa *recherche*, était la "conduite de vie". [...] Ce ne sont pas des "intérêts", des "idées", des "images du monde", ni même des "agirs" qui fournissent le "matériau", le "thème" de la sociologie de Weber: son *seul* objet est la "conduite de vie". Tout tourne autour de cette conduite où les hommes révèlent leur "humanité" ».

² Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 417.

³ Cf. Max Weber, *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. Schriften und Reden (1908-1912)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, p. 23 : « [...] zum Zweck der Untersuchung stets einem bestimmten Training und einer kontrollierten Lebensführung unterworfenen ».

caractéristiques propres et *quel destin professionnel* (et par là indirectement aussi *extraprofessionnel*) leur prépare-t-elle ? »¹. Comme l'explique Catherine Colliot-Thélène :

Ce sont précisément ces modifications éventuelles du type humain [...] qui justifient en profondeur son intérêt [celui de Weber] pour la politique, dans la mesure où, selon lui, les enjeux ultimes des rapports entre les grandes puissances politiques, de même que ceux des rapports entre les cultures, ne résident pas dans le partage du pouvoir ou la distribution des richesses (le pouvoir ou les richesses ne sont à cet égard que des moyens), mais dans la détermination du type d'humanité qui s'imposera comme prédominant pour les décennies ou les siècles à venir².

Dans l' « Essai sur la neutralité axiologique », il formule explicitement cette problématique qui détermine tout autant « la construction de ses objets scientifiques que la logique de ses engagements politiques »³. L'évaluation d'une formation sociale avec les relations qui y ont cours doit toujours être visée à travers cette question : « *A quel type humain* donne-t-elle les chances optimales de devenir le type dominant, par le biais de la sélection externe et interne (celle des motivations) ? »⁴ De ce point de vue, il y a une proximité avec Foucault, car les développements de celui-ci sur l' « ontologie historique de nous-mêmes » montrent bien que l'enjeu ultime se situe pour lui dans notre capacité à transformer notre être historique par l'exercice de la liberté. Cependant, on retrouve entre la sociologie historique des types humains de Weber et l' « ontologie historique de nous-mêmes » de Foucault la différence qui sépare une sociologie qui prend pour objet les déterminants de l'action sociale et une histoire des formes singulières qui prend pour objet la pensée, soit la différence entre une science de la généralité et une analyse de la singularité. Pour Max Weber, il s'agit de déterminer comment les conditions sociales façonnent en général les dispositions psychologiques et les conduites de vie humaines pour produire dans une configuration culturelle historique un « type d'homme » spécifique (le « type d'homme » est ainsi créé par la « conjonction » de « composantes »), alors qu'en analysant la pensée, Foucault veut pouvoir rendre compte des manières dont nous nous sommes constitués comme être historique au travers d'expériences singulières et dans des « jeux de vérité » où pouvaient intervenir le même type de composantes. Par exemple dans le cas de *l'homo œconomicus*, alors que Weber s'intéresse à la « genèse de *l'homo œconomicus* [qui] a été favorisée par des conditions *objectives* tout à fait déterminées »⁵, Foucault cherche plutôt à définir l'expérience singulière, dans le cadre de la gouvernementalité néolibérale, de « *l'homo œconomicus* entrepreneur de lui-même, étant à

¹ Cf. *ibid.*, p. 25 : « *Was für Menschen prägt die moderne Grossindustrie kraft der ihr immanenten Eigenart, und welches berufliche (und damit indirect auch : ausserberufliche) Schicksal bereitet sie ihnen?* ».

² Catherine Colliot-Thélène, *La sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte, 2006, p. 91.

³ *Ibid.*

⁴ Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*[1904-1917], tr. fr. J. Freund, Paris, Plon, 1965, p. 443, traduction modifiée in *ibid.*

⁵ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.* p. 437, n. 27.

lui-même son propre capital, étant pour lui-même son propre producteur, étant pour lui-même la source de [ses] revenus »¹. Il s'agit en fait non pas chez Weber d'une « ontologie historique », mais comme l'explique encore Colliot-Thélène, d'une « anthropologie historique »² examinant « toutes les instances qui contribuent à donner sa forme à la socialité [...] en ayant toujours en vue les caractéristiques spécifiques que le type humain acquiert sous leur influence » et comment ces caractéristiques « se manifestent dans des conduites de vie accessibles à la description empirique »³. Pour Foucault en revanche qui veut se démarquer d'une « anthropologie des codifications qui régissent sans que nous le sachions notre comportement »⁴, les conduites sont davantage comprises pour elles-mêmes comme matrice de l'expérience du sujet que comme effet de manifestation d'instances extérieures. Il n'étudie pas les conditions qui déterminent les caractéristiques d'un type humain, mais, comme il le dit dans sa conférence sur « les techniques de soi », les « techniques spécifiques que les hommes utilisent afin de comprendre qui ils sont »⁵ : l'ontologie historique de nous-mêmes est le résultat de la constitution par l'acte libre dans lequel nous faisons l'expérience de ces techniques. C'est déjà à partir du registre technologique qu'il distinguait du reste explicitement dans sa discussion avec les historiens sa perspective sur les techniques disciplinaires de la position wébérienne idéale-typique sur « l'homme discipliné » : « La "discipline" n'est pas l'expression d'un type idéal (celui de l' « homme discipliné ») ; elle est la généralisation et la mise en connexion de techniques différentes [...] »⁶. Dans « les techniques de soi », il explicite en outre d'un autre point de vue sa différence avec Weber qui consiste pour lui dans l'inversion des rapports entre l'ontologie du soi, l'ascétisme et la rationalité : privation d'une part de soi liée au développement d'un ascétisme corrélé au processus de rationalisation chez Weber ; production d'un certain soi associée aux formes de savoir exigées par le renoncement ascétique chez Foucault :

Max Weber a posé cette question : si l'on veut adopter un comportement rationnel et régler son action en fonction de principes vrais, à quelle part de soi-même doit-on renoncer ? De quel ascétisme se paie la raison ? A quel type d'ascétisme doit-on se soumettre ? J'ai, pour ma part, posé la question inverse :

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 232.

² Catherine Colliot-Thélène, *La sociologie de Max Weber*, *op. cit.*, p. 88.

³ *Ibid.*, p. 90.

⁴ Michel Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *art. cit.*, p. 846.

⁵ Michel Foucault, « Les techniques de soi », *art. cit.*, p. 1603. Il en distingue « quatre grands groupes » dont chacun représente une matrice de la raison pratique : 1/ les techniques de production des objets, 2/ les techniques de communication, 3/ « les techniques de pouvoir, qui déterminent la conduite des individus, la soumettent à certaines fins ou à la domination, objectivent le sujet », 4/ « les techniques de soi, qui permettent aux individus d'effectuer, seuls ou avec d'autres, un certain nombre d'opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs modes d'être ; de se transformer afin d'atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immortalité ». Foucault précise que ce sont les deux derniers types de techniques – techniques de pouvoir et techniques de soi – qui ont surtout retenu son attention. Cf. *ibid.*, p. 1604.

⁶ Michel Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *art. cit.*, p. 847.

comment certains types de savoir sur soi sont-ils devenus le prix à payer pour certaines formes d'interdits ? Que doit-on connaître de soi afin d'accepter le renoncement ?¹

On retrouve à nouveau la différence entre une sociologie du rationalisme qui s'intéresse aux effets sociaux des processus de rationalisation et une analyse des expériences incorporant des formes de rationalité.

Outre Max Weber, c'est aussi une proximité avec Heidegger que pourrait suggérer l'« ontologie historique de nous-mêmes ». Dès lors que se joue centralement dans la pensée de celui-ci « *le problème de la relation entre l'homme et l'être* »², depuis l'analytique existentielle d'*Être et temps* où le « projet de l'être [...] s'accomplit [...] à travers la *facticité* d'un *Dasein*, qui n'est pas un sujet puisqu'il n'est pas à l'origine de sa propre transcendance, mais se trouve au contraire toujours déjà jeté en elle »³, jusqu'à la pensée de l'*Ereignis* comme langage dans lequel se joue la « "constellation" que forment l'être et l'homme »⁴ et comme « donation destinale qui est à l'origine de l'histoire »⁵, la pensée de Foucault n'a cessé de longer et de croiser celle de Heidegger. Mathieu Potte-Bonneville a très bien résumé les « termes de la comparaison » :

Il y a d'abord cette manière de situer l'enquête en-deçà des visées intentionnelles par lesquelles le sujet s'oppose à un objet et s'y rapporte ; cette façon de ressaisir au contraire les modes de l'articulation entre sujet et objet à partir de pratiques d'abord muettes, dans l'élément de la quotidienneté ou du monde ambiant, où les rapports sont d'"ustensilité" ou de gestualité plus que de représentation. Vient alors l'idée que la compréhension de soi-même et des choses, loin de s'élaborer dans l'acte d'un jugement, est originellement anté-prédicative, de sorte que le comprendre (Foucault dirait : « la pensée ») ne procède pas d'une décision rationnelle ou d'une élaboration réflexive, mais définit d'abord un mode d'être. Sur ce point, la distance n'est apparemment pas grande entre l'*épistémè* et la *Lichtung* heideggérienne ; toutes deux ouvrent un champ de possibilités à partir duquel discours et actions se déploient dans leurs relations réciproques, sans poser à leur foyer un sujet constituant. [...] Que chaque époque consiste en une codétermination par l'homme du sens de son être et du sens de l'Être, Foucault comme Heidegger pourraient sans doute l'admettre, le premier refusant toutefois (passé l'*Histoire de la folie*) de situer cette histoire dans l'ombre portée d'un oubli de l'Être, mais revenant tout de même à l'aube grecque dans ses dernières œuvres⁶.

Mais la comparaison s'arrête là et la reconnaissance de la dette certaine de Foucault envers Heidegger s'accompagne toujours d'une mise à distance corrélatrice : dans l'entretien de 1984 où il affirme que « tout [s]on devenir philosophique a été déterminé par [s]a lecture de

¹ *Ibid.* p. 1603.

² Françoise Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-Paris, Institut supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve/Peeters, 2003, p. 105.

³ *Ibid.*, p. 34.

⁴ *Ibid.*, p. 120.

⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁶ Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire, op. cit.*, p. 300-301. Pour un rapprochement entre Foucault et Heidegger centré sur les rapports entre subjectivité et vérité, cf. Timothy Rainer, *Foucault's Heidegger. Philosophy and transformative experience*, Londres/New York, Continuum, 2007. L'analyse de Rainer est articulée autour de la notion d'« expérience transformatrice » dont il soutient qu'elle est partagée par les deux philosophes. Cf. p. 142 : « Les œuvres de Foucault et Heidegger coïncident dans l'expérience transformatrice du sujet en relation avec la vérité, de sorte que la subjectivité est projetée au dehors, brisée et fragmentée sur les bords d'un événement singulier ».

Heidegger », il ajoute immédiatement cependant que « c'est Nietzsche qui l'a emporté »¹. Il en donnait les raisons dès 1972 en affirmant dans un autre entretien que « Husserl et Heidegger remettent en question toutes nos connaissances, mais ils le font à partir de ce qui est originaire, de sorte que leur « recherche se produit [...] aux dépens de tout contenu historique articulé », tandis que la mise en cause nietzschéenne des « concepts fondamentaux de la connaissance, de la morale et de la métaphysique [opère] en ayant recours à une analyse historique de type positiviste, sans s'en référer aux origines »². De même, lorsqu'il évoque dans un dossier préparatoire à une conférence de 1981 à New-York la thèse heideggérienne selon laquelle « c'est à partir de son obsession pour la *tekhnê* comme unique voie d'accès à la connaissance des objets que l'Occident a perdu le contact avec l'Être », c'est immédiatement pour « retourn[er] la question et demand[er] à partir de quelles *tekhnai* s'est formé le sujet occidental et se sont ouverts les jeux de vérité et d'erreur, de liberté et de contrainte qui les caractérisent »³. Sur ce point, Deleuze a donc raison d'affirmer dans son *Foucault* : « Ce que les Grecs ont fait, ce n'est pas révéler l'Être ou déplier l'Ouvert, dans une geste historico-mondiale. C'est beaucoup moins ou beaucoup plus, dirait Foucault. C'est ployer le dehors dans des exercices pratiques »⁴. C'est qu'il n'y a pas d'Être chez Foucault au sens d'un fondement, fût-il historial et sans fond, de l'expérience, ainsi que l'affirme également Pierre Macherey : « l'Être n'est pas au-delà du savoir comme sa vérité »⁵. Il n'y a donc pas à proprement parler d'« ontologie historique » chez Foucault⁶ ; l'« ontologie historique » n'y est jamais que « de nous-mêmes » ce qui veut dire que l'être qui y est en question n'est autre que l'*être du sujet* lui-même et même plus précisément l'*être du rapport* historique et variable que le sujet entretient avec ces trois foyers d'expérience que sont le pouvoir, la vérité et le soi :

Il y a trois domaines de généalogies possibles. D'abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité, qui nous permet de nous constituer en sujet de connaissance ; ensuite, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ de pouvoir, où nous nous constituons

¹ Michel Foucault, « Le retour de la morale » [1984], *DE II*, n° 354, p. 1522.

² Michel Foucault, « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli », *DE I* [1972], p. 1240. Daniel Defert montre par ailleurs comment Foucault, dans le cours de 1970, tout en parcourant les points essentiels de l'analyse de Heidegger sur Nietzsche, décalent les angles d'approche pour proposer des théorisations alternatives. Cf. Daniel Defert, « Situation du cours », in Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 273-275.

³ Michel Foucault, cité par Frédéric Gros, « Situation du cours », in *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 505.

⁴ Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 107.

⁵ Pierre Macherey, « Foucault avec Deleuze. Le retour éternel du vrai », *Revue de synthèse*, n° 2, avril-juin 1987, p. 277-285, URL : <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/macherey/machereybiblio22.html> .

⁶ Contrairement à la lecture proposée par Stuart Elden, « Reading Genealogy as Historical Ontology », in Alan Milchman et Alan Rosenberg (dir.), *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, Londres/Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, p. 187-205.

en sujets en train d'agir sur les autres ; enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale, qui nous permet de nous constituer en agents éthiques¹.

Le caractère indépassable de la pluralité des formes de subjectivation est lié à une pluralité des ontologies historiques de nous-mêmes qui ne peut pas être compatible avec l'existence de la différence ontologique entre l'être et l'étant². Finalement, c'est bien davantage d'une « histoire ontologique », d'une histoire qui fait varier les modes d'être des rapports entre le pouvoir, la vérité et le soi, que d'une « ontologie historique » qu'il est question chez Foucault. Dans le cours de 1983, il vise ce qu'il appelle une « histoire ontologique des discours de vérité, une histoire des ontologies de véridiction » qui consiste à poser à tout discours de vérité qui prétend « faire valoir sa vérité comme une norme » les trois questions du mode d'être du discours de véridiction lui-même, du mode d'être qu'il confère au réel dont il parle et du mode d'être qu'il impose au sujet qui le tient. Cela implique de considérer d'une part tout discours de vérité comme une « pratique », de comprendre d'autre part toute vérité comme un « jeu de véridiction » et d'analyser toute ontologie comme une « fiction »³. En somme, entre l'ontologie historique de nous-mêmes comme produit fictionnel chez Foucault, invention singulière créée par le nouage des rapports variables du soi, de la vérité et du pouvoir et l'ontologie historique comme donation destinale chez Heidegger, fût-ce dans un mouvement de retrait essentiel de l'Être, il y a tout l'écart de l'analyse immanente d'un contenu historique contingent.

5.6. Pratique historico-philosophique et méthode archéologico-généalogique

Foucault ne se contente pas d'esquisser la voie d'une histoire de la pensée et d'une analyse critique des formes de rationalité politique dans la tradition critique de l'ontologie de l'actualité, mais détaille aussi une forme de pratique théorique et des indications de méthode, comme il l'a fait à de nombreuses reprises au cours de sa recherche. Nous intéressent plus particulièrement celles qui sont relatives à la perspective liée à la question de l'*Aufklärung* que nous venons de développer. Dans « Qu'est-ce que la critique ? », Foucault définit sa pratique théorique comme une « pratique historico-philosophique » qui consiste en une double opération, « chiasmatisque » pourrait-on dire, entre l'histoire et la philosophie :

Il s'agit en fait, dans cette pratique historico-philosophique de 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 lui sont liés, question

¹ Michel Foucault, « A propos de la généalogie et de l'éthique : un aperçu du travail en cours » [1984], *art. cit.*, p. 1437.

² Cf. Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, *op. cit.*, p. 309 : « Ainsi les deux énigmes essentielles ou les deux scandales massifs relevés par les lecteurs contemporains – que Foucault puisse nier l'unité du sujet ; qu'il puisse rejeter la différence ontologique – entretiennent-elles une parenté profonde ».

³ Cf. Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 285.

dont on voit qu'elle déplace les objets historiques habituels et familiers des historiens vers le problème du sujet et de la vérité dont les historiens ne s'occupent pas. On voit également que cette question investit le travail philosophique, la pensée philosophique, dans des contenus empiriques dessinés précisément par elle¹.

Puisque l'histoire est abordée à partir du questionnement philosophique de l'*Aufklärung* sur les rapports entre les formes de rationalité impliquant un certain partage du vrai et du faux et les effets de pouvoir et les formes de subjectivation corrélatifs, c'est à celui qui entreprend l'analyse historico-philosophique de définir les contenus historiques sur lesquels il va travailler indépendamment des habitudes des historiens. Dans notre propre recherche sur les crises de gouvernementalité, nous avons délimité deux grandes formes de rationalité politique liées à des ensembles économiques et étatiques ayant joué un rôle considérable au XX^e siècle et au début du XXI^e siècle et dont le jeu des mécanismes de pouvoir a provoqué d'importantes crises politiques : la rationalité sociale ou libérale-sociale² et la rationalité néolibérale. Cette problématisation philosophique du champ historique appelle en retour que la « pensée philosophique » soit investie dans des « contenus empiriques » : ce sont dans les contenus empiriques que l'on doit trouver matière à répondre à l'interrogation philosophique qu'on aura posée au champ historique. Relativement à notre intérêt pour les crises de gouvernementalité, l'interrogation porte sur l'analyse de la rationalité interne des conduites, sur leur propension à déployer dans le cours de la contingence historique une rationalité gouvernementale alternative, ou, suivant la formule de Foucault, une « spiritualité politique », comme « autre manière de se gouverner [...] à partir d'un autre partage » du vrai et du faux et c'est l'étude de la pensée des acteurs historiques dans des « ensembles pratiques » déterminés – celui des comités d'action en 1968 dans le cas de la crise de la gouvernementalité libérale-sociale et celui de la *Coordinadora del agua* et des comités de l'eau boliviens dans les années 2000 dans le cas de la crise de la gouvernementalité néolibérale –, où s'événementialise la crise d'une forme donnée de gouvernementalité, qui doit nous permettre de l'identifier.

¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *art. cit.*, p. 45-46.

² Faisons remarquer qu'en mars 1984, « le groupe d'étudiants avec lequel Foucault a l'intention de travailler à Berkeley sur les transformations de la gouvernementalité dans les années trente lui envoie un projet rédigé par Keith Gandall, David Horn et Stephen Kotkin, qui propose d'étudier comment les sociétés occidentales ont reconstruit, après la Première Guerre mondiale, un programme de vie sociale, une nouvelle planification économique et de nouvelles organisations politiques. Ils annoncent cinq études sur l'émergence d'une nouvelle rationalité politique : le *Welfare State* et le progressisme aux États-Unis ; le fascisme et l'organisation des loisirs en Italie ; l'État-providence en France et l'expérimentation urbaine dans les colonies ; la construction du socialisme en URSS ; l'architecture du Bauhaus et la république de Weimar ». Cf. « Chronologie », *DE I*, p. 88-89.

Dans cette pratique historico-philosophique, le philosophe revendique son appartenance à l'actualité d'un présent déterminé et adhère à l'*êthos* philosophique de la modernité tel que nous l'avons présenté :

[...] à travers des contenus historiques qu'on élabore et auxquels on est liés parce qu'ils sont vrais ou qu'ils valent comme vrais, on pose la question : qu'est-ce donc que je suis, moi qui appartiens à cette humanité, peut-être à cette frange, à ce moment, à cet instant d'humanité qui est assujéti au pouvoir de la vérité en général et des vérités en particulier ? Désubjectiver la question philosophique par le recours au contenu historique, affranchir les contenus historiques par l'interrogation sur les effets de pouvoir dont cette vérité dont ils sont censés relever les affecte, c'est, si vous voulez, la première caractéristique de cette pratique historico-philosophique¹.

Le présent travail s'inscrit dans l'actualité de ce que nous identifions, avec d'autres, comme la crise de la gouvernementalité néolibérale, qui se définit par un réglage des pratiques gouvernementales sur un régime de véridiction spécifique. Dans la pratique théorique proposée par Foucault, le traitement de la question philosophique n'est plus opéré par une conscience philosophique subjective dont l'inventivité conceptuelle serait garantie par une « expérience intérieure » mais par l'investissement d'un contenu historique et, en retour, les contenus historiques ne sont pas analysés seulement en vertu de leur droit à l'existence historique, mais sont sélectionnés en fonction de la mise en question des effets de pouvoir liés au partage du vrai et du faux autour duquel ils sont structurés. C'est d'ailleurs précisément en vertu de ce questionnement sur les effets de pouvoir des contenus historiques, en tant qu'ils sont liés à un mode de véridiction qui peut troubler le mode d'énonciation usuel de la vérité historique par la science historique, qu'il nous paraît réducteur de désigner son entreprise par celle de « projet philosophique » ou de souligner le « caractère essentiellement philosophique du projet » de Foucault – pour reprendre les formulations de Gérard Noiriel et Jean-Louis Fabiani que nous avons citées plus haut. Cela donne en effet l'idée d'un découpage disciplinaire entre la philosophie et l'histoire comme si, d'une part, un tel découpage constituait l'*a priori* des textes de Foucault, – ce qui est inexact au regard de ce qu'on vient de dire – et comme si, d'autre part, à propos d'un contenu identique, on pouvait avoir *l'équivalent en histoire du travail que Foucault menait de son côté pour le compte de la philosophie*. Or, en disant cela, on occulte le fait que l'interrogation du champ historique par Foucault à travers une conceptualité de type philosophique ne se fait pas pour des raisons philosophiques mais au contraire *pour des raisons historiques* tenant aux effets d'assujétissement liés aux savoirs ou aux modes d'administration de la vérité historique et réciproquement au processus de rationalisation du pouvoir dans les sociétés modernes suivant lequel le pouvoir devient inséparable de l'élaboration rationnelle de son exercice. Il y a donc

¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *art. cit.*, p. 46.

une légitimation historique par Foucault de la problématisation philosophique de l'histoire sans laquelle on s'évite de s'interroger sur les liaisons dangereuses du savoir et du pouvoir et, de ce point de vue, la « pratique historico-philosophique » ne met pas en œuvre une complexification et une interdisciplinarité gratuites ou liées à quelque volonté subversive de s'affranchir des normes disciplinaires que ce soit, mais est justifiée dans la nécessité d'apercevoir les « connexions qui peuvent être repérées entre mécanismes de coercition et éléments de connaissances, quels jeu de renvoi et d'appui se développent des uns aux autres, ce qui fait que tel élément de connaissance peut prendre des effets de pouvoir affectés dans un pareil système à un élément vrai ou probable ou incertain ou faux et ce qui fait que tel procédé de coercition acquiert la forme et les justifications propres à un élément rationnel, calculé, techniquement efficace etc. »¹.

L'analyse de ces connexions entre raison et pouvoir, entre connaissance et coercition, dépendent moins pour Foucault, ainsi qu'on la noté ci-dessus, d'une réflexion historique sur les modes de constitution de la connaissance à partir d'un découpage (d'une « dialectique » au sens de Kant) entre les limites dans lesquelles la connaissance doit se tenir d'un côté et ses usages abusifs de l'autre, ce qu'il appelle une « enquête en légitimité des modes historiques du connaître »², que d'un repérage des liens contingents qui se constituent entre pouvoir et savoir dans des formations historiques déterminées, ce qu'il appelle une « épreuve d'événementialisation »³ et qui consiste à « d'abord prendre des ensembles d'éléments où l'on peut repérer en première approche, donc de façon tout à fait empirique et provisoire, des connexions entre des mécanismes de coercition et des contenus des connaissance » : « mécanismes de coercition divers » qui peuvent être « aussi bien des ensembles législatifs, des règlements, des dispositifs matériels, des phénomènes d'autorité » et « contenus de connaissances » divers et hétérogènes « qu'on retiendra en fonction des effets de pouvoir dont ils sont porteurs en tant qu'ils sont validés comme faisant partie d'un système de connaissance »⁴. Ces « ensembles d'éléments », ce sont autrement dit des « nexus de savoir-pouvoir » et, dans « Qu'est-ce que la critique ? », Foucault propose de les analyser à trois niveaux : 1/ le niveau « archéologique », 2/ le niveau « généalogique » et 3/ le niveau « stratégique ». 1/ Le niveau de l' « archéologie » consiste, sans préoccupation normative, à analyser un nexus de savoir-pouvoir « à partir du fait qu'il est accepté, en direction de ce qui

¹ *Ibid.*, p. 48.

² *Ibid.*, p. 47.

³ *Ibid.*, p. 47-48.

⁴ *Ibid.*, p. 48.

le rend acceptable non pas bien sûr en général, mais là seulement où il est accepté »¹. Il s'agit autrement dit, de le décrire dans sa positivité sous la forme singulière à travers laquelle il s'est rendu acceptable. Pour notre recherche, cela implique de décrire comment s'articulent de façon systémique, dans les formes de gouvernementalité libérale-sociale et néolibérale, des techniques de gouvernement des populations et des savoirs sur les sociétés. 2/ Ce premier niveau archéologique est inséparable du deuxième niveau de la « *généalogie* » qui vise à décrire la manière dont la forme d'acceptation – que décrit l'archéologie – du système de savoir-pouvoir, qui n'allait pas de soi, qui est une « singularité pure »², s'est rendue acceptable, en dégagant « les conditions d'acceptabilité » et en suivant les « lignes de rupture qui marquent son émergence »³. Foucault précise que la constitution de la singularité pure doit être établie non pas comme « produit » d'un « foyer causal » unique mais comme effet d'un « réseau causal à la fois complexe et serré » qui, « par opposition à une genèse qui s'oriente vers l'unité d'une cause principale lourde d'une descendance multiple », serait une généalogie de l'apparition d'une singularité comme effet d'une « multiplicité de relations, de la différenciation entre les différentes formes de nécessité des enchaînements, de déchiffrement des interactions et des actions circulaires et de la prise en compte de processus hétérogènes ». 3/ Enfin ce deuxième niveau généalogique de constitution contingente de l'effet de singularité pure à partir de « multiples éléments déterminants » est elle-même inséparable du troisième niveau de la *stratégie* dont l'objet est de décrire la variation des interactions à l'intérieur du système de savoir-pouvoir comme système ouvert. Celui-ci fonctionne en effet non pas suivant un « principe de fermeture » mais un principe d'ouverture, d'une part parce que les relations constitutives de cet effet singulier sont des « relations entre des individus ou des groupes » qui par définition ne relèvent pas de la « nature des choses » mais de « la logique propre d'un jeu d'interactions avec ses marges toujours variables de non certitude » et d'autre part parce que ces relations ne construisent pas un « plan unique » mais « sont en perpétuel décrochement les unes par rapports aux autres »⁴ et font jouer des rapports d'intrication et d'affection variables entre différents niveaux allant du global et local et qui sont eux-mêmes traversés par des règles hétérogènes, donnant ainsi lieu soit à des effets de rémanence, soit à des effets de débordement d'un niveau sur l'autre d'où des mouvements

¹ *Ibid.*, p. 49.

² Foucault refuse d'analyser les ensembles de savoir-pouvoir comme des « universaux auxquels l'histoire apporterait avec ses circonstances particulières un certain de nombre de modifications » : « [...] l'analyse de ces positivités » « doit se maintenir dans le champ d'immanence des singularités pures », qui ne sont ni incarnation d'une essence, ni individualisation d'une espèce ». Cf. *Ibid.*, p. 50.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 51.

caractérisés par une « mobilité perpétuelle, essentielle fragilité et plutôt intrication entre ce qui reconduit le même processus et ce qui le transforme ». L'analyse stratégique est donc l'analyse de ces jeux d'interactions multiples entre individus et groupes à différents niveaux d'échelle et suivant la trajectoire variable de leurs effets spécifiques. Foucault conclut en soulignant qu'archéologie, généalogie et stratégie ne sont pas « trois niveaux successifs qui seraient développés les uns à partir des autres » mais « trois dimensions simultanées de la même analyse ». Il s'agit, en somme, de « ressaisir ce qu'il y a de spécifique, c'est-à-dire les conditions qui rendent acceptable une singularité dont l'intelligibilité s'établit par le repérage des interactions et des stratégies auxquelles elle s'intègre »¹. Dans « What is Enlightenment ? », alors que le texte est davantage tourné vers l'« ontologie historique de nous-mêmes », Foucault reprend dans l'ensemble le même schéma de l'« épreuve d'événementialisation », c'est-à-dire de la mise en intelligibilité de singularités historiques non nécessaires et ouvertes et par conséquent transformables : décrire la contingence historique à travers laquelle « nous » avons été constitués tel que nous sommes rend intelligible la forme possible à donner au changement. Il dit de la critique qu'« elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode » :

Archéologique – et non pas transcendantale – en ce sens qu'elle ne cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible ; mais à traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'événements historiques. Et cette critique sera généalogique en ce sens qu'elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est impossible de faire ou de connaître ; mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons, pensons².

Il définit par la suite quatre critères de sa recherche : le critère d'« enjeu » – celui des paradoxes des rapports de la capacité et du pouvoir associée à la question de l'*Aufklärung* que nous avons déjà évoquée –, puis les critères 1/ d'« homogénéité », 2/ de « systématisme » et 3/ de « généralité ». 1/ Le critère d'« homogénéité » signifie qu'on étudie des « "ensembles pratiques" », soit qu'on « prend comme domaine homogène de référence » les pratiques humaines dans leur double versant *technologique* (« les formes de rationalité qui organisent les manières de faire ») et *stratégique* (« la liberté avec laquelle ils agissent dans ces systèmes pratiques, réagissent à ce que font les autres, modifiant jusqu'à un certain point les règles du jeu »). 2/ Le critère de « systématisme » implique d'analyser dans leur spécificité les relations d'intrication de trois « domaines » (« celui des rapports de maîtrise sur les choses, celui des

¹ *Ibid.*, p. 52.

² Michel Foucault, « What is Enlightenment ? », *art. cit.*, p. 1393.

rappports d'action sur les autres, celui des rapports à soi-même ») ou de trois « axes » (« l'axe du pouvoir, l'axe du savoir, l'axe de l'éthique »).

En d'autres termes, l'ontologie historique de nous-mêmes a à répondre à une série ouverte de questions, elle a affaire à un nombre non défini d'enquêtes qu'on peut multiplier et préciser autant qu'on voudra, mais elles répondront toutes à la systématisation suivante : comment nous sommes-nous constitués comme sujets de notre savoir ; comment nous sommes-nous constitués comme sujets qui exercent ou subissent des relations de pouvoir ; comment nous sommes-nous constitués comme sujets moraux de nos actions¹.

3/ Enfin le critère de « généralité » implique que ces « enquêtes historico-critiques » qui « portent toujours sur un matériel, une époque, un corps de pratiques et de discours déterminés » se rapportent à des problèmes récurrents dans les sociétés occidentales (comme ceux des « rapports entre raison et folie, ou maladie et santé, ou crime et loi ; [...], de la place à donner aux rapports sexuels »). La récurrence qui définit le critère de généralité n'implique pour autant aucunement une « continuité métahistorique » puisqu'elle intervient à l'intérieur de formes de problématisation singulières, c'est-à-dire de « figures historiques déterminées par une certaine forme de problématisation qui définit des objets, des règles d'action, des modes de rapports à soi ». Autrement dit, il s'agit de faire « l'étude des modes de *problématisations* (c'est-à-dire de ce qui n'est ni constante anthropologique ni variation chronologique) » comme « façon d'analyser, dans leur forme historiquement singulière, des questions à portée générale »². Foucault, là encore, conclut ces aspects méthodologiques de façon synthétique :

Cette attitude philosophique doit se traduire dans un travail d'enquêtes diverses ; celles-ci ont leur cohérence méthodologique dans l'étude à la fois archéologique et généalogique de pratiques envisagées simultanément comme type technologique de rationalité et jeux stratégiques des libertés ; elles ont leur cohérence théorique dans la définition de formes historiquement singulières dans lesquelles ont été problématisées les généralités de notre rapport aux choses, aux autres, à nous-mêmes. Elles ont leur cohérence pratique dans le soin apporté à mettre la réflexion historico-critique à l'épreuve des pratiques concrètes³.

Pour reprendre une formulation de Diogo Sardinha, il s'agit bien d'analyser un « système de liberté »⁴, de faire une analyse homogène, systématique et générale de la manière dont des individus et des groupes peuvent exercer leur liberté dans l'histoire. Foucault souligne la différence de cette analyse menée en termes de « pouvoir » avec une analyse menée en termes de « domination »⁵ :

¹ *Ibid.*, p. 1395.

² *Ibid.*, p. 1396.

³ *Ibid.*, p. 1396-1397.

⁴ Cf. Diogo Sardinha, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, « Conclusion : le système de liberté », *op. cit.*, p. 227-231.

⁵ Quand bien même on trouve parfois, de façon un peu lâche, le terme de « domination » sous la plume de Foucault. Mais, là encore, la méthode implique plutôt une distance avec une sociologie du dévoilement des mécanismes fondamentaux de la domination.

[...] il ne s'agit pas de faire fonctionner le pouvoir entendu comme domination, maîtrise, à titre de donnée fondamentale, de principe unique, d'explication ou de loi incontournable ; au contraire, il s'agit de le considérer toujours comme relation dans un champ d'interactions, il s'agit de le penser dans une relation indissociable avec des formes de savoir et il s'agit de le penser toujours de telle manière qu'on le voit associé à un domaine de possibilité et par conséquent de réversibilité, de renversement possible¹.

En somme, en dépit du fait que chacun de ces deux types d'entreprise théorique s'inscrive dans l'héritage de l'*Aufklärung*, il y a une claire distinction entre « l'enquête en légitimité des modes historiques du connaître » et « l'épreuve d'événementialisation » ou ce qu'on pourrait appeler « l'enquête en singularité des modes historiques du pouvoir » réfléchi par Foucault. Pour la seconde, la question n'est pas comme pour la première, celle des erreurs, des illusions, des « défauts de légitimité de la connaissance » par quoi elle en vient à induire des « effets de domination »², mais c'est celle du rapport entre, d'une part, la fixation par acceptation de singularités caractérisées par des liens entre savoir et pouvoir au sein de jeux d'interactions et de stratégies multiples et, d'autre part, « un champ de possibles, d'ouvertures, d'indécisions, de retournement, de dislocations éventuelles qui les rend fragiles, qui les rend impermanentes, qui font de ces effets des événements, rien de plus, rien de moins que des événements »³. Il ne s'agit donc pas de redéfinir une théorie de l'objectivité en réfléchissant sur le transcendantal ou le quasi transcendantal qui fixe les limites de la connaissance dans le but de dissiper ses usages excessifs « par un retour à la destination légitime de la connaissance », mais de penser la manière dont les effets de pouvoir propres aux positivités singulières peuvent être « inversés ou dénoués à l'intérieur d'un champ stratégique concret, de ce champ stratégique concret qui les a induits et à partir de la décision justement de n'être pas gouverné »⁴.

Ce sont ces indications méthodologiques que nous tenterons de suivre en posant le problème de la *dislocation éventuelle* des modes de gouvernementalité par leur confrontation à un champ de possibles, dont on voit qu'il était au cœur des interrogations de Foucault lui-même, si bien qu'on ne peut en limiter l'étude à leur simple *succession historique*⁵. Nous analysons au total quatre « ensembles singuliers de pratiques », puisqu'il s'agit d'analyser d'abord – c'est l'objet de la deuxième partie – le rapport entre l'ensemble des pratiques gouvernementales du libéralisme social en France entre la fin des années 1890 en France et les années 1960 et l'ensemble des contre-conduites des années 1968 (et à l'intérieur de celles-

¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *art. cit.*, p. 52.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 52-53.

⁴ *Ibid.*, p. 53.

⁵ Comme on pourrait la trouver, dans le travail par ailleurs fondateur sur les « arts de gouverner », de Michel Senellart. Cf. Michel Senellart, *Les arts de gouverner*, *op. cit.*, p. 284 : « Je m'arrête au seuil de cette "gouvernementalité" moderne [...] dont il reste à montrer comment elle s'inscrit dans l'histoire longue des modes de gouvernement depuis le Moyen Âge ».

ci, le sous-ensemble des pratiques des comités d'action) comme son champ de dislocation éventuelle, puis – c'est l'objet de la troisième partie – le rapport entre les pratiques gouvernementales du néolibéralisme depuis les années 1970 inscrites dans une conjoncture *mondialisée* et l'ensemble pratique des contre-conduites des années 2000 en Bolivie (et à l'intérieur de celles-ci, le sous-ensemble des pratiques de la *Coordinadora del agua* pendant la « guerre de l'eau ») comme champ de sa dislocation éventuelle *localisée*. En outre, à un autre niveau, la gouvernementalité néolibérale se rapporte elle-même de manière critique à la gouvernementalité libérale-sociale et aux contre-conduites des années 1968. A travers cela, il s'agit de décrire l'émergence des formes d'acceptabilité de la gouvernementalité libérale-sociale et de la gouvernementalité néolibérale et le champ de leur retournement possible tout en posant centralement la question de la capacité des contre-conduites à constituer une autre manière de gouverner à partir d'un autre jeu de vérité. Si, pour des raisons d'exposition, on présente *d'abord* l'ensemble pratique de la gouvernementalité libérale-sociale *puis* celui des années 1968 en France et *d'abord* la formation de la gouvernementalité néolibérale *puis* celui des années 2000 en Bolivie, nous ne considérons pas moins cependant, sur le plan méthodologique, ces ensembles comme indissociables, en reprenant le mode d'investigation de l'article sur « le sujet et le pouvoir » selon lequel les contre-conduites agissent comme révélateur « chimique » des modes stabilisés d'exercice du pouvoir¹. C'est, en d'autres termes, à partir de l'affrontement des stratégies qu'on peut comprendre les conditions d'acceptabilité d'un nexus de savoir-pouvoir. Mais les contre-conduites ne sont pas pour autant analysées uniquement dans leur fonction de compréhension des gouvernementalités libérale-sociale et néolibérale, car il convient de se demander également, comme l'explicite Foucault dans son dernier cours de 1984, si elles sont en mesure d'instaurer un nouveau jeu de vérité dans une position d'altérité. « Événementialiser des ensembles singuliers de pratique pour les faire apparaître comme des régimes différents de juridiction et de véridiction »², c'est, en définitive, l'orientation théorique qui sous-tend ce travail :

[...] la cible, le point d'attaque de l'analyse, c'étaient non pas des « institutions », non pas des « théories » ou une « idéologie », mais des « pratiques » – et cela pour saisir les conditions qui à un moment donné les rendent acceptables : l'hypothèse étant que les types de pratiques ne sont pas seulement commandés par l'institution, prescrits par l'idéologie ou guidés par les circonstances – quel que soit le rôle des uns et des autres – mais qu'ils ont jusqu'à un certain point leur régularité propre, leur logique, leur évidence, leur « raison ». Il s'agit de faire l'analyse d'un « régime de pratiques » – les pratiques étant considérées comme le lieu d'enchaînement de ce qu'on dit et de ce qu'on fait, des règles qu'on s'impose et des raisons qu'on se donne, des projets et des évidences. Analyser des « régimes de pratiques », c'est analyser des programmations de conduite qui ont à la fois des effets de prescription

¹ Cf. supra p. 22.

² Michel Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *art. cit.*, p. 846.

par rapport à ce qui est à faire (effets de « juridiction ») et des effets de codification par rapport à ce qui est à savoir (effets de « véridiction »)¹.

6. Foucault et la théorie politique

Comment situer enfin la perspective de recherche de Foucault sur la gouvernementalité avec la théorie politique en particulier et la science politique en général ?

Vis-à-vis de la théorie politique d'abord, la citation précédente sur la prise de distance avec les « institutions », les « théories » et les « idéologies » nous y invite. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, Foucault prend ses distances avec une « histoire des idées politiques », qu'elle soit entendue au sens de l'histoire des grandes œuvres, des théories, des doctrines ou des courants de la philosophie politique, de l'histoire des idéologies portées par les groupes ou les mouvements politiques, ou encore au sens des systèmes de représentations et de valeurs à travers lesquelles les individus et les groupes sociaux perçoivent la réalité politique². Il ne s'agit pas non plus d'une « philosophie politique » aux sens d'une réflexion sur la cité (ou la société) idéale, ou d'une philosophie normative qui consisterait, comme chez Rawls ou Habermas, à réfléchir sur ce que devrait être une délibération rationnelle ou ce que devrait être des critères de justice universellement admissibles et plus généralement à rechercher spéculativement un fondement axiologique pour servir d'horizon normatif au réel des faits politiques. Pas plus que la recherche de Foucault n'est à proprement parler une « théorie » politique, comme on a pu le voir également, au sens d'une théorie de l'objectivité de la « politique », que celle-ci relève du point de vue constructiviste d'une recherche transcendantale *a priori* sur les conditions de la connaissance de l'objet préalable à l'analyse de la réalité politique et sociale, ou au contraire d'une analyse historique des pratiques concrètes préalable à l'élaboration théorique, ou même d'une conception plus originale de la théorie politique consistant dans l'interaction des sciences sociales et de la philosophie politique par le biais de la prise en compte des résultats

¹ *Ibid.*, p. 841.

² Bien entendu, il peut exister d'autres visions de l'histoire des idées politiques et, en retour, Foucault a pu influencer la transformation dans la manière de faire de la philosophie politique. Par exemple, sans se référer strictement à lui, Olivier Nay veut « privilégier une démarche "généalogique" qui étudie les idées en "train de se faire" et ne considère pas les doctrines comme des systèmes achevés ». S'il s'agit *a minima* d'insister « sur la nécessité d'étudier les idées politiques dans leur contexte historique », les opérations qui consistent à « comprendre leur genèse » à partir des « transformations des structures politiques, sociales, économiques », de la « formation de l'État moderne, [du] développement de l'économie capitaliste, [de] l'apparition de la société industrielle », à se pencher « dans l'analyse de la formation et de l'évolution des idées politiques, sur l'histoire des relations de pouvoir qui accompagnent le cours quotidien de l'action politique », de souligner leur « portée stratégique immédiate » et leur fonction « d'instruments de gouvernement essentiel pour enraciner un pouvoir et le faire durer », montrent qu'il peut y avoir des contacts avec certains aspects de la pensée de Foucault. Cf. Olivier Nay, *Histoire des idées politiques*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 1-6.

des sciences sociales comme appui à la reformulation historique des problèmes classiques de la philosophie politique¹.

Olivier Nay fait remarquer qu'à l'inverse de « l'histoire sociale » qui analyse la « société politique » à travers des transformations sociales et politiques au long cours, « "l'histoire conceptuelle du politique" affiche une ambition claire d'étudier les formes de pensée à partir desquelles un pays ou des groupes sociaux comprennent leur époque et envisagent leur avenir » et « estime que chaque société s'organise autour de "rationalités politiques" qui rendent intelligibles le monde social et contribuent à son ordonnancement »². On a déjà remarqué que Foucault se démarquait de l'histoire sociale et, à première vue, les références aux « formes de pensée » et aux « rationalités politiques » suggèrent une proximité entre « l'histoire conceptuelle du politique » et l'approche de Foucault. Aussi peut-il être intéressant de comparer de façon plus détaillée les deux démarches pour préciser le rapport de Foucault à une pensée « du politique ». Dans sa leçon inaugurale au Collège de France du 28 mars 2002, intitulée *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Pierre Rosanvallon entend distinguer sa démarche « des apports de l'histoire sociale, de la sociologie et de la théorie politiques comme de l'histoire des idées »³. Son but est de « refaire la généalogie longue des questions politiques contemporaines pour les rendre pleinement intelligibles », de « faire revivre la succession des présents comme autant d'expériences qui informent la nôtre », de « reconstruire la façon dont des individus et des groupes ont élaboré leur intelligence des situations, de repérer les récusations et les attractions à partir desquelles ils ont formulé leurs objectifs, de retracer en quelque sorte la manière dont leur vision du monde a borné et organisé le champ de leurs actions » à travers une histoire conçue comme « le *laboratoire en activité* de notre présent » plutôt que « l'éclairage de son arrière fond » et qui a « pour fonction de restituer des problèmes plus que de décrire des modèles »⁴. On pourrait voir aussi dans ces formules une histoire des problématisations, une histoire du présent et une histoire des expériences singulières qui ferait signe vers Foucault. L'« histoire conceptuelle du

¹ Cf. Jean-Marie Donegani et Marc Sadoun, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Gallimard, 2007, p. 12-14 : « C'est sans doute le privilège de la théorie politique que de tenir à la fois ce qui se dit et ce qui se fait, l'idéal et le réel, les enseignements de la philosophie et ceux des sciences sociales. [...] Ce sont ces exigences contraires que la théorie politique doit affronter : prendre au sérieux les grands textes sans ignorer l'histoire ; assumer la dimension normative de sa démarche tout en considérant les lectures froides du réel. Sans chercher à tenir un équilibre impossible entre des démarches contraires, la théorie travaille avec les concepts mais en les inscrivant dans leur contexte. S'interrogeant sur le présent, elle déplace le questionnement philosophique, noue une intrigue dont les acteurs sont les concepts et dont l'histoire fournit la trame ».

² Olivier Nay, *Histoire des idées politiques*, op. cit., p. 2.

³ Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique. Leçon inaugurale au Collège de France faite le jeudi 28 mars 2002*, Paris, Seuil, 2003, p. 21.

⁴ *Ibid.*, p. 17-19.

politique » se veut « à forte distance de *l'histoire des idées et des doctrines* » : elle appréhende les grandes œuvres non comme des « "théories autonomes" », mais comme des éléments d'un imaginaire social plus global, des « "buttes témoins" qu'il faut replacer dans un cadre général de déchiffrement et d'exploration » à l'intérieur duquel les « représentations et les "idées" » sont « une matière structurante de l'expérience sociale », de « réelles et puissantes "infrastructures" dans la vie des sociétés » et sans s'affranchir « de la prise en compte des forces qui modèlent le cadre de l'action des hommes »¹. Là encore pourrait-on avoir l'impression légitime d'être proche de la conception foucauldienne de la pensée comme « forme même de l'action » et comme manière de faire l'expérience de la dimension stratégique de l'histoire réelle. Pourtant, l'« histoire de la pensée » foucauldienne et « l'histoire conceptuelle du politique » sont loin d'être identiques, précisément pour ces deux raisons que celle-ci est indissociablement « conceptuelle » et « du politique ». Car ce qu'il s'agit prioritairement de questionner pour Rosanvallon, c'est le « concept » « du politique » – comme ce par quoi une « "société" » dont les « membres » s'apparaissent à eux-mêmes « comme formant un tout qui fait sens », mais qui « ne compose en lui-même qu'une simple "population", prend progressivement le visage d'une vraie communauté »² – et ce sont les « concepts politiques », que ce soit ceux « de la démocratie, de la liberté, de l'égalité »³, mais aussi « du pouvoir et de la loi, de l'État et de la nation, de l'égalité et de la justice, de l'identité et de la différence, de la citoyenneté et de la civilité »⁴, qu'il s'agit d'analyser « dans le travail historique de leur mise à l'épreuve et de leur tentative d'élucidation »⁵. La méthode de Foucault en revanche supposait de « laisser de côté comme objet premier, primitif, tout donné, un certain nombre de notions comme, par exemple, le souverain, la souveraineté, le peuple, les sujets, l'État, la société civile : tous ces universaux que l'analyse sociologique, aussi bien que l'analyse historique et l'analyse de la philosophie politique, utilise pour rendre compte effectivement de la pratique gouvernementale ». Autrement dit, « au lieu de partir des universaux pour en déduire des phénomènes concrets, ou plutôt que de partir des universaux comme grille d'intelligibilité pour analyser des pratiques concrètes », il s'agit de « partir de ces pratiques concrètes et de passer en quelque sorte les universaux à la grille de ces pratiques » et, en un mot, « non pas donc interroger les universaux en utilisant comme

¹ *Ibid.*, p. 28-29.

² *Ibid.*, p. 12.

³ *Ibid.*, p. 28.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 28.

méthode critique l'histoire, mais partir de la décision de l'inexistence des universaux pour demander quelle histoire on peut faire »¹.

Rosanvallon au contraire part bien du concept plutôt que de la « pensée des gens », de sorte que sa reconstruction de l'élaboration de l'intelligence des situations par les individus et les groupes est circonscrite à l'intérieur de « l'histoire du politique »² et des problèmes posés par la philosophie politique :

Le propos n'est pas [...] seulement d'opposer banalement l'univers des pratiques à celui des normes. Il est de partir des antinomies constitutives du politique, antinomies dont le caractère ne se révèle que dans le déploiement historique. Si l'on prend l'exemple de la justice sociale, il s'agira de montrer à travers une histoire de l'État-providence comment ont pratiquement évolué les perceptions d'une redistribution considérée comme légitime et quels ont été les déterminants de cette perception³.

Quand bien même « l'histoire conceptuelle du politique » démontre un « souci passionné de l'actualité » et une « attention scrupuleuse à l'histoire »⁴ en suivant « le fil des expériences et des tâtonnements, des conflits et des controverses, à travers lesquels la cité a cherché à

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 4-5. Dans une note sur le passage du cours (*ibid.*, p. 26, n. 4), Michel Senellart fait remarquer que Foucault « semble » « poursuivre » ici le « dialogue » avec l'article de Paul Veyne : « Foucault révolutionne l'histoire » (cf. Paul Veyne, « Foucault révolutionne l'histoire », in *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971, p. 203-242). Cela ne fait aucune doute – curieusement Senellart n'y fait pas allusion dans sa note – sitôt qu'on considère le « résumé de cours » où il affirme : « Que faut-il entendre par libéralisme ? Je me suis appuyé sur les réflexions de Paul Veyne à partir des universaux historiques et de la nécessité de tester une méthode nominaliste » (Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 323). Dans le texte issu de la discussion avec les historiens du 20 mai 1978, Foucault lui rend d'ailleurs hommage : « [...] si ce problème [de « faire l'histoire de "l'objectivation" de ces éléments que les historiens considèrent comme donnés objectivement (l'objectivation des objectivités, si j'ose dire) »], je le pose dans des analyses historiques, ce n'est pas que je demande à l'histoire de me fournir une réponse ; je voudrais seulement repérer quels effets cette question produit dans le savoir historique. Paul Veyne l'a bien vu : il s'agit des effets, sur le savoir historique, d'une *critique nominaliste* qui se formule elle-même à travers une analyse historique » (Michel Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *art. cit.*, p. 853). Ce nominalisme méthodologique ne signifie pas que les objets dont on parle ne sont en réalité que des *noms* et n'ont pas d'existence réelle dans les choses. Mais il implique de suspendre *a priori* toute signification prédonnée aux choses avant qu'on ait entrepris l'expérience (pratique) de pensée dans laquelle cette signification se constitue, afin de ne pas apposer sur elles un sens fixé qu'elles n'ont pas (ou pas nécessairement) ; les choses n'existent pas avant d'être constituées comme choses par l'expérience. Comme l'a noté Béatrice Han (*L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Paris, Jérôme Millon, 1998, p. 92), sans utiliser le terme de « nominalisme », Foucault prônait déjà une telle attitude théorique dans *L'archéologie du savoir* lorsqu'il demandait de « substituer au trésor énigmatique des "choses" d'avant le discours, la formation régulière des objets qui ne se dessinent qu'en lui. Définir ces *objets* sans référence au fond des choses, mais en les rapportant à l'ensemble des règles qui permettent de les former comme objets d'un discours et constituent ainsi leurs conditions d'apparition historique. Faire une histoire des objets discursifs qui ne les enfoncerait pas dans la profondeur commune d'un sol originaire, mais déploierait le nexus des régularités qui régissent leur dispersion » (Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 65). Sur ce point, voir aussi la remarque concomitante de Philippe Chevallier, *Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 26 : « Ce nominalisme n'est que méthodologique : il ne prétend pas qu'il n'y ait aucune réalité sous les termes de "folie" et de "sexualité". Il relève simplement que cette réalité, avant d'être passée au crible de stratégies de pouvoir et de techniques de savoir, n'est pas encore un "quelque chose", constitué comme objet possible d'expérience et de connaissance ».

² Et en particulier de l'histoire de la démocratie envisagée dans son « essence ». Cf. Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, *op. cit.*, p. 15.

³ *Ibid.*, p. 27.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

prendre forme légitime »¹, il n'en reste pas moins que cette « histoire qui a pour fonction de restituer des problèmes plus que de décrire des modèles [...] finit de cette manière par recouper celle de la philosophie politique »². C'est là que l'histoire des « problèmes » de Rosanvallon se sépare de l'histoire des « problématisations » de Foucault qui consiste, dit-il, à « poser des problèmes à la politique »³ en voyant comment des expériences spécifiques – définies comme « l'élaboration d'un domaine de faits, de pratiques et de pensées » – telles que celles de la folie, du crime ou de la sexualité interrogent les façons habituelles de penser politiquement et, à travers elles, les universaux conceptuels qui les sous-tendent :

Il s'agit donc de penser les rapports de ces différentes expériences à la politique ; ce qui ne veut pas dire qu'on cherchera dans la politique le principe constituant de ces expériences ou la solution qui en règlera définitivement le sort. Il faut élaborer les problèmes que des expériences comme celles là posent à la politique. [...] Je n'ai jamais cherché à analyser quoi que ce soit du point de vue de la politique ; mais toujours à interroger la politique sur ce qu'elle avait à dire des problèmes auxquels elle était confrontée⁴.

Foucault signale le rôle des « événements de Mai 68 » dans la capacité nouvelle des expériences de l'actualité à rendre problématiques l'exercice de la politique et ses modes d'élaboration rationnelle : « [...] on s'est retrouvé devant des interrogations adressées à la politique sans qu'elles soient nées elles-mêmes d'une doctrine politique. De ce point de vue, une telle libération du questionnement me paraît avoir joué un rôle positif : pluralité des questions posées à la politique et non pas réinscription du questionnement dans le cadre d'une doctrine politique »⁵. Dans le cas de Foucault, il ne faut finalement pas confondre la conceptualité philosophique à travers laquelle l'archéologue aborde le champ historique (et qui commande par exemple l'usage d'un concept comme celui de « problématisation ») d'un côté et l'attention du généalogiste à la libre détermination que les acteurs historiques dans leur expérience confèrent au mouvement de la pensée. Dès lors, les problématisations historiques des non-philosophes deviennent des moyens de mettre en question les problématiques philosophiques. Cela n'implique cependant pas uniquement un rapport de critique négative entre l'histoire des problématisations et la philosophie, mais plutôt l'instauration d'une articulation positive entre l'élaboration de l'intelligence des situations par les individus ou les groupes sociaux dans l'histoire et la manière dont les philosophes de l'actualité reproblématisent, déplacent et reformulent leur propre questionnement philosophique à l'aune de la « pensée des gens ». On aboutit finalement à deux types assez diamétralement opposés de compréhension des rapports entre la pensée non-philosophique et la pensée philosophique :

¹ *Ibid.*, p. 18.

² *Ibid.*, p. 19.

³ Michel Foucault, « Polémique, politique et problématisation », *art. cit.*, p. 1412.

⁴ *Ibid.*, p. 1413-1414.

⁵ *Ibid.*, p. 1414.

alors que la pensée non-philosophique vient illustrer chez Rosanvallon les tensions, les difficultés et les antinomies constitutives du concept du politique comme recherche d'une « vraie communauté », elle apparaît comme étant pour Foucault ce qui peut catalyser les déplacements et les transformations du questionnement et de la conceptualité philosophique.

Ces différences entre les deux démarches résultent enfin d'une séparation quant à l'analyse de l'objet politique visé par Rosanvallon comme « le » politique et par Foucault comme « la » politique. Le premier entend parler « substantivement *du* politique » comme « modalité d'existence de la vie commune » et « forme de l'action collective qui se distingue implicitement de l'exercice de *la* politique » entendue comme ce qui relève « de la compétition partisane pour l'exercice du pouvoir, de l'action gouvernementale au jour le jour et de la vie ordinaire des institutions »¹. Foucault, on vient de le constater, invoque « la » politique, en lui donnant – au moins dans la perspective de la gouvernementalité – un sens qui inclut l'exercice du pouvoir souverain, l'action gouvernementale et la vie des institutions, mais l'excède en montrant que ces dimensions sont sous-tendues par des rationalités gouvernementales qui relèvent d'un continuum technologique entre la « société civile » et « l'État ». La démarche de Foucault est donc plus immanente vis-à-vis de l'exercice effectif de la politique et risque moins de reconduire une dualité ontologique entre le niveau noble de la réflexion normative et la bassesse de la politique concrète qui menace toute pensée distinguant « le » politique de « la » politique, cependant que la tentative de Rosanvallon tâche elle-même de ne pas tomber dans cette dualité en faisant valoir que « le » politique, loin d'être imperméable à « la » politique, la travaille en permanence, ce qui ne saurait être autrement puisqu'elle en est le seul lieu possible d'accomplissement :

L'histoire *du* politique intègre bien sûr ces différents apports. Avec ce qu'elle peut charrier de batailles subalternes, de rivalités de personnes, de confusions intellectuelles, de calculs à courte vue, l'activité politique *stricto sensu* est en effet à la fois ce qui rétrécit et ce qui permet pratiquement d'accomplir le politique. Elle est indissociablement un écran et un moyen. Les délibérations rationnelles et les réflexions philosophiques élevées ne sont pas dissociables des passions et des intérêts².

C'est plutôt à une dissociabilité et à une dualité entre « le » politique et « la » politique auxquelles pensait Foucault lorsqu'il reprochait à la pensée « du » politique de risquer de masquer le jeu des relations de pouvoir de « la » politique. A cet égard, un passage du cours de 1983 portant sur la *parrêsia* – le franc-parler, le dire-vrai – dans lequel il cherche à la positionner vis-à-vis des notions grecques de la *politeia* et de la *dunasteia* nous semble particulièrement intéressant. Les problèmes de la *politeia*, explique Foucault, sont les « problèmes de la constitution, de la loi, disons de l'organisation même de la cité » et « ils

¹ Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, op. cit., p. 14.

² *Ibid.*, p. 20.

sont au point d'origine de toute forme de réflexion politique sur ce qu'est la loi, sur ce qu'est l'organisation d'une société, sur ce que doit être l'État ». S'en distinguent les problèmes de la *dunasteia* qui sont « les problèmes de la puissance » et qui « sont au sens strict les problèmes de la politique »¹, les « problèmes spécifiques [...] de la politique », [...], de l'exercice du jeu politique [...] comme champ d'expérience avec ses règles de normativité, comme expérience dans la mesure où ce jeu politique est indexé au dire-vrai et dans la mesure où il implique de la part de ceux qui y jouent un certain rapport à [soi]²-même et aux autres »³. A ce titre, glisse Foucault à son auditoire, « rien ne paraît plus dangereux que ce fameux glissement de la politique au politique employé au masculin ("le" politique), qui me paraît dans beaucoup d'analyses contemporaines servir [...] l'ensemble des problèmes spécifiques qui sont ceux de la politique, de la *dunasteia* »⁴. Car c'est bien entendu dans cette problématique de la *dunasteia*, c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, « celle des relations de pouvoir immanentes à une société et qui, différente du système juridico-institutionnel de cette société, fait qu'elle est effectivement gouvernée », que Foucault a développé sa réflexion sur l'objet politique. Et c'est avec la *parrêsia* que l'on voit apparaître pour la première fois ces problèmes « de la politique (de sa rationalité, de son rapport à la vérité, du personnage qui la joue) », de « l'exercice du pouvoir par le discours vrai », c'est-à-dire, en un mot, « les problèmes de la gouvernementalité ». Cependant, il précise que la *parrêsia* n'est pas tout entière du côté de la *dunasteia*, mais qu'elle « sert de charnière entre ce qui est de la *politeia* et ce qui est de la *dunasteia* et ce qui est du problème de la loi et de la constitution et ce qui est du problème du jeu politique », car elle est garantie par la *politeia* avant de permettre l'exercice de la *dunasteia*. « L'importance de la *parrêsia* » vient précisément de cette position charnière. En ce sens, ce qui peut être souligné à travers la position d'intersection de la *parrêsia* entre *dunasteia* et *politeia* – mais aussi à travers d'autres passages de textes de Foucault notamment lorsque, dans « Qu'est-ce que les Lumières ? », en référence à Kant, il évoque la disposition du genre humain à une meilleure Constitution politique signalée par l'enthousiasme révolutionnaire⁵, ou, lorsque, étudiant la *parrêsia* chez les cyniques dans le

¹ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 146.

² Ce crochet est présent dans la retranscription « originale » du cours.

³ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 146-147.

⁴ *Ibid.*, p. 146. Dans la note qu'il consacre à ce passage (cf. *ibid.*, n. 7, p. 146), Frédéric Gros suggère que Foucault ferait allusion en particulier ici aux travaux de Claude Lefort, qui a développé à partir des années 1980 toute une réflexion sur « le » politique. Cf. Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986. Remarquons à ce titre que le dernier livre de Rosanvallon est dédié à la mémoire de Claude Lefort disparu en 2010. Cf. Pierre Rosanvallon, *La société des égaux*, op. cit., p. 9. Pour Jean Terrel (*Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010, p. 189), Foucault vise ici « tous les penseurs (Arendt, Castoriadis, Lefort etc.) qui [...] valorisent à l'excès les expériences démocratiques (antique et contemporaine) et, de ce fait, idéalisent la politique ».

⁵ Cf. Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », art. cit., p. 1504.

cours de 1984, il valorise le rôle du philosophe cynique comme le garant du lien universel entre tous les hommes, le « *politeuesthai* » qui exerce « la véritable fonction de la *politeia* »¹ ou même lorsqu'il fait référence à diverses reprises à un « droit des gouvernés » –, c'est que Foucault, tout en ayant privilégié dans sa recherche sur la politique l'analyse de la *dunasteia*, de « la » politique, n'en a pas abandonné pour autant les problèmes de la *politeia*, « du » politique au sens du système juridico-institutionnel voire même de la recherche, comme dit Rosanvallon, de la « vraie communauté ». En somme, plus subtilement qu'une opposition frontale entre « le » politique de Rosanvallon et « la » politique de Foucault, il s'agit davantage de deux conceptions inverses des rapports « du » politique et de « la » politique : chez Rosanvallon, « la » politique est réfléchie à l'intérieur de la problématique fondamentale « du » politique comme le terrain conflictuel de sa réalisation confuse, tendue, passionnée, différée et toujours difficile ; chez Foucault les mutations éventuelles « du » politique ne sauraient être l'effet que d'un jeu polémique qui met d'abord en cause des rapports de puissance, des relations de pouvoir et des stratégies de véridiction où les uns cherchent à conduire les autres vers des fins qu'ils n'ont pas pu choisir.

En définitive, en dépit de proximités apparentes, on peut au moins repérer trois grandes différences, qui sont en fait trois rapports inversés entre « l'histoire conceptuelle du politique » de Rosanvallon et « l'histoire de la pensée » de la politique de Foucault : 1/ faire travailler les universaux dans l'histoire pour l'un et faire travailler l'histoire contre les universaux pour l'autre ; 2/ faire travailler la pensée des non-philosophes dans les problèmes et les concepts de la pensée philosophique pour l'un, faire travailler les problèmes et les concepts de la philosophie par la pensée non-philosophique pour l'autre ; 3/ enfin faire travailler « la » politique par « le » politique pour l'un et faire travailler « le » politique par « la » politique pour l'autre.

En somme, la pensée de Foucault ne relève pas directement de la théorie politique². Elle prend en revanche les différentes théories politiques comme objet de son histoire de la pensée et analyse leur fonction dans l'élaboration rationnelle du gouvernement des hommes et, en ce sens, l'étude des théories politiques rentre dans le cadre d'une histoire de la gouvernementalité. En elle-même, elle n'est pas une théorie politique, mais une histoire des expériences de pensée liées à des régimes de pratiques et, *a fortiori*, si ces pratiques sont politiques. Mais elle ne délaisse pour autant ni la philosophie politique au sens large ni les

¹ Michel Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 278.

² Voir aussi nos remarques finales dans la conclusion générale sur les rapports entre « histoire des régimes de véridiction » et « théorie politique ». Cf. infra p. 1089-1095.

questions relatives à l'organisation de la cité. Car elle implique précisément de penser les effets que ces expériences de pensée des régimes de pratiques politiques produisent sur la transformation des problèmes et des concepts philosophiques d'une part et sur les transformations effectives du système juridico-institutionnel, c'est-à-dire du droit et des institutions d'autre part.

7. Foucault devant la science politique

La question du rapport de Foucault à « la » politique nous conduit directement à une analyse du rapport que la pensée de Foucault entretient avec la science politique. Comme nous l'avons annoncé dans cette introduction, le présent travail opte pour une tentative qui consiste à suivre les indications méthodologiques de Foucault : elle se veut une histoire de la pensée – qui se décline elle-même en une histoire des régimes de vérité, une histoire des problématisations et une histoire des formes de rationalité – qui événementialise des régimes de pensées et de pratiques tout en incluant les rapports que ces expériences entretiennent avec la philosophie envisagée comme *êthos* philosophique de la modernité. Notre entreprise ne relève donc pas à proprement parler de la science politique. Cependant, comme nous l'avons vu avec l'histoire et la philosophie, mais aussi avec l'histoire sociale, les sciences sociales ou la théorie politique, la confrontation de la pensée de Foucault avec les autres disciplines permet d'une part de mieux la situer et d'autre part d'interroger en retour les autres disciplines sur leurs présupposés et leurs objets. Celles-ci peuvent le cas échéant trouver dans cette confrontation non pas seulement de nouveaux objets, mais matière à reproblématiser leurs opérations théoriques et la constitution de leurs propres objets. De ce point de vue, c'est autour de la problématisation de l'État par la notion de gouvernementalité que se cristallise le rapport de Foucault à la science politique.

7.1. L'État comme effet des pratiques de gouvernementalité

Suivant ce que nous avons mentionné plus haut quand à la suspension des universaux, l'attitude théorique de Foucault consiste à partir de la décision de l'inexistence de l'État pour montrer comment il se constitue à travers des stratégies de gouvernementalité multiples entre individus et groupes sociaux. Plusieurs passages des cours de 1978 et 1979 développent cette thèse fondamentale de la constitution de l'État par en bas, à partir des relations de pouvoir immanentes à la société :

Et si l'État n'était pas autre chose qu'une manière de gouverner ? Si l'État n'était pas autre chose qu'un type de gouvernementalité ? Si, en fait, toutes ces relations de pouvoir que l'on voit se former petit à petit à partir de processus multiples et très différents les uns les autres et qui petit à petit se coagulent et forment effet, si ces pratiques de gouvernement étaient précisément ce à partir de quoi s'est constitué l'État ? On aurait, à ce moment là, à dire que l'État n'est pas dans l'histoire cet espèce de monstre froid

qui n'a pas cessé de croître et de se développer comme une sorte d'organisme menaçant au-dessus de la société civile. Il s'agirait de montrer comment une société civile, ou plutôt tout simplement une société gouvernementalisée a, à partir du XVI^e siècle, mis en place quelque chose, ce quelque chose à la fois de fragile et d'obsédant qui s'appelle l'État. Mais l'État, ce n'est qu'une péripétie du gouvernement et ce n'est pas le gouvernement qui est un instrument de l'État. Ou en tout cas l'État est une péripétie de la gouvernementalité¹.

Il s'agit en somme, pour Foucault, de « replacer l'émergence de l'État comme enjeu politique fondamental à l'intérieur d'une histoire plus générale qui est l'histoire de la gouvernementalité ou encore, si vous voulez, dans le champ des pratiques de pouvoir »². L'appareil d'État est l'effet de la coagulation de pratiques de gouvernement disparates inhérentes au corps social, de stratégies d'intégration de relations de pouvoir multiples par l'articulation de techniques, de formes de rationalité et de dispositifs matériels au niveau d'une institution qui les centralise. *La volonté de savoir* énonçait déjà en ce sens que « l'État repose sur l'intégration institutionnelle des rapports de pouvoir »³. En 1979, Foucault relie ces travaux précédents à partir de ce problème :

Si on me dit, vous gomez en réalité, dans les analyses que vous faites, la présence et l'effet des mécanismes étatiques, alors là je réponds : erreur, [...], car à dire vrai je n'ai pas fait autre chose que le contraire de ce gommage. Et qu'il s'agisse de la folie, qu'il s'agisse de la constitution de cette catégorie, de ce quasi-objet naturel qu'est la maladie mentale, qu'il s'agisse aussi de l'organisation d'une médecine clinique, qu'il s'agisse de l'intégration des mécanismes et technologies disciplinaires à l'intérieur du système pénal, de toute façon ça a bien été toujours le repérage de l'étatisation progressive, morcelée à coup sûr, mais continue, d'un certain nombre de pratiques, de manières de faire et, si vous voulez, de gouvernementalités. Le problème de l'étatisation est au cœur des questions que j'ai essayé de poser⁴.

Comme le résume très bien Catherine Colliot-Thélène, « [p]lutôt que l'histoire de l'État, ce qu'il faut écrire est l'histoire de l'*étatisation* des relations de pouvoir, c'est-à-dire celle d'un processus complexe qui s'est joué, dans les formes variées de différents types de gouvernementalité, aux niveaux de l'éducation des enfants, des pratiques judiciaires, des régulations de l'économie, des relations familiales etc. et dont la coalescence a abouti à cette centralisation dont ce que nous nommons l'État est la traduction institutionnelle »⁵. Ces pratiques de gouvernement plurielles⁶ à travers lesquelles certains individus ou groupes en

¹ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 253.

² *Ibid.*

³ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 128.

⁴ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 78-79.

⁵ Catherine Colliot-Thélène, « Les rationalités modernes du politique : de Foucault à Weber », *art. cit.*, p. 189.

⁶ Sur la pluralité des processus de gouvernementalité qui composent l'État, voir le commentaire de Dominique Linhardt, « L'État et ses épreuves. Éléments d'une sociologie des agencements étatiques », *Clio@Themis* (revue électronique), n° 1, janvier 2009, http://www.cliothemis.com/IMG/pdf/DL_Epreuve_d-État.pdf (version pdf téléchargeable), p. 29 : « [...] il convient d'entendre la proposition de Michel Foucault selon laquelle il ne faudrait parler de l'État qu'au pluriel, le traiter comme une "spécificité plurielle". Ce n'est pas tant le fait que l'État serait une entité aux multiples facettes qu'il vise par cette expression, mais bien l'idée que l'État est le fruit d'une pluralité de processus de totalisation qui s'enchevêtrent et se déplacent, se cumulent et s'annulent dans un mouvement continu ». Précisons que l'article de Linhardt n'est pas d'abord un commentaire de Foucault, mais

conduisent d'autres, se mettent en place de façon autonome dans les différents espaces sociaux et à différents niveaux des institutions sociales, économiques, politiques ou administratives et se déplaçant et se modifiant tout en s'intégrant, constituent à un moment donné l'État comme effet mobile et variable :

[...] l'État n'a pas d'essence. L'État ce n'est pas un universel, l'État ce n'est pas en lui-même une source autonome de pouvoir. L'État, ce n'est rien d'autre que l'effet, le profil, la découpe mobile d'une perpétuelle étatisation, ou de perpétuelles étatisations, de transactions incessantes qui modifient, qui déplacent, qui bouleversent, qui font glisser insidieusement, peu importe, les sources de financement, les modalités d'investissements, les centres de décisions, les formes et les types de contrôle, les rapports entre pouvoirs locaux et autorité centrale¹.

En vertu de cette attention aux processus d'étatisation des relations de pouvoir, on pourrait s'étonner que Foucault ait pu dire dans le cours de 1978 que « ce qu'il y a d'important pour notre modernité, c'est-à-dire pour notre actualité, ce n'est donc pas l'étatisation de la société, c'est ce que j'appellerais plutôt la gouvernementalisation de l'État »². En réalité, il s'agit bien de la même idée et l'apparente contradiction vient d'une ambiguïté quant au terme d'« étatisation » qui n'est pas pris dans le même sens lorsqu'il est question de l'*étatisation des relations de pouvoir* et de l'*étatisation de la société*. Quand Foucault parle d'une *étatisation des pratiques de gouvernement* (« étatisation progressive [...] d'un certain nombre de pratiques [...] et [...] de gouvernementalités »), il veut dire que telle ou telle forme d'abord indépendante d'exercice des relations de pouvoir immanentes à la société se diffuse, se généralise, s'intègre à d'autres et éventuellement se stabilise au niveau plus élevé de cette institution centralisatrice et englobante qu'est l'État, ou plutôt que *devient* l'État en tant qu'il est constitué dans ce processus même de diffusion-intégration. C'est en ce sens qu'il réfléchit dans *Surveiller et punir* « l'étatisation des mécanismes de la discipline » comme le processus à travers lequel des « fonctions de discipline sociale » exercées par « des groupes privés d'inspiration religieuse » ont été reprises par « l'appareil de police » qui est lui-même rattaché au « centre de la souveraineté politique »³ et qui, en retour, est en capacité de diffuser ce type de mécanismes « au corps social tout entier »⁴ en « disciplinant les espaces non disciplinaires »⁵. En revanche, évoquant une « étatisation de la société », il implique le

part d'un problème théorique interne à la sociologie de l'État selon lequel l'État en tant que totalité n'est pas observable, alors que la sociologie exige un accès empirique à son objet et donc son observabilité. En s'appuyant sur Bruno Latour, Luc Boltanski et Foucault, Linhardt cherche à résoudre cette difficulté à travers la définition d'une « sociologie des épreuves » en tant que moments de tension où l'État est amené, non pas sur le plan quantitatif de la mise en action de la totalité de ses composantes, mais sur le plan qualitatif de l'intensité de sa réaction, à se révéler, fût-ce provisoirement, dans sa totalité, qui peut en ce sens être observée empiriquement.

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 79.

² Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 112.

³ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 248.

⁴ *Ibid.*, p. 249.

⁵ *Ibid.*, p. 250.

processus inverse lié à une attitude théorique qu'il ne partage pas où, l'État étant donné, celui-ci se déploierait d'en haut pour investir l'intériorité du corps social dont il est théoriquement séparé par l'idée d'une division *a priori* entre la société civile et de l'État. Par opposition à cette « étatisation de la société », la « gouvernementalisation de l'État » implique le processus de montée au niveau de l'État de pratiques de gouvernement d'abord inhérentes à la société. C'est ainsi que la démultiplication des pratiques de gouvernement dans la société civile du XVI^e siècle s'est développée jusqu'au niveau de l'État pour le transformer *de l'extérieur* en une institution de cohésion des différentes formes de gouvernementalité que l'État féodal, limité aux fonctions régaliennes, n'avait pas été jusqu'alors. Par conséquent, les formules d'*étatisation des pratiques de gouvernement* et de *gouvernementalisation de l'État* portent toutes les deux cette même idée que la concentration des relations de pouvoir indépendantes dans la société est constitutive de l'État, à l'inverse du processus d'*étatisation de la société*, à travers lequel et pour parler métaphoriquement, le monstre froid plonge ses tentacules dans le corps innocent de la société civile. C'est en effet explicitement contre ce qu'il appelle une « angoisse d'État » ou une « phobie d'État »¹ et l'idée corrélatrice de la bonté originaire d'une société civile dénuée de rapports de pouvoir que Foucault se porte ici en faux, en soutenant au contraire que la société civile est elle-même génératrice des relations de pouvoir dont l'État n'est finalement que la cristallisation institutionnelle et, lorsqu'il intègre cette nouvelle forme de gouvernementalité, le diffuse à grande échelle. Cependant, il faut tout de même préciser que Foucault ne défend pas la thèse selon laquelle l'État serait *uniquement* l'effet des rapports de pouvoir dans la société civile. L'État est selon lui l'effet conjugué de pratiques de gouvernementalité multiples qui s'exercent aussi bien dans la société civile, que sur le plan des échanges économiques, des pratiques administratives ou sur le plan des institutions de la souveraineté politique. Les décisions du pouvoir exécutif par exemple appartiennent, elles aussi, aux pratiques de gouvernement constitutives de l'État comme effet matériel. Rappelons qu'au début du cours 1979, il précise vouloir étudier avant tout « la rationalisation de la pratique gouvernementale dans l'exercice de la souveraineté politique »², cet exercice entraînant du reste à son tour des effets de subjectivation des individus dans le corps social. Dans tous les cas, il s'agit d'analyser des rationalités politiques *transversales* qui se trouvent à l'interface de la société et de l'organisation politique et ce que quel que soit leur point d'émergence, ce qui aboutit toujours à court-circuiter et à invalider la distinction utilisée par l'analyse sociologique et la théorie politique entre la société civile et l'État :

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 79.

² *Ibid.*, p. 4.

Je n'ai pas parlé de société civile. Je considère que l'opposition théorique entre État et société civile, sur laquelle travaille la théorie politique depuis cent cinquante ans, n'est pas très féconde. L'une des questions qui me poussent à poser la question du pouvoir en la saisissant en quelque sorte en son milieu, là où il s'exerce, sans chercher ni ses formulations générales ni ses fondements, est que je refuse l'opposition entre un État qui serait détenteur du pouvoir et qui exercerait son autorité sur une société civile, laquelle, en elle-même, ne serait pas dépositaire de semblables processus de pouvoir. Mon hypothèse est que l'opposition entre État et société civile n'est pas pertinente¹.

Il existe des espaces de gouvernementalités multiples, aussi bien extérieurs qu'intérieurs à l'État, aussi bien au niveau de la société qu'à celui des institutions d'exercice de la souveraineté qui se conjuguent pour donner lieu à l'effet de l'État :

Et il est vraisemblable que si l'État existe tel qu'il existe maintenant, c'est grâce, précisément, à cette gouvernementalité qui est à la fois extérieure et intérieure à l'État, puisque ce sont les tactiques de gouvernement qui, à chaque instant permettent de redéfinir ce qui doit relever de l'État et ce qui ne doit pas en relever, ce qui est public et ce qui est privé, ce qui est étatique et ce qui est non étatique. Donc, si vous voulez, l'État dans sa survie et l'État dans ses limites ne doivent se comprendre qu'à partir des tactiques générales de gouvernementalité².

Comme l'a vu Bruno Karsenti, la démarche théorique de Foucault consiste à appréhender l'analyse de l'État par le « dehors »³ de ses pratiques en adoptant « un point de vue externe sur ce qu'on considère d'ordinaire de l'intérieur » afin de ne pas se laisser « imposer les déterminations que les formes instituées des modes d'exercice du pouvoir nous imposent »⁴. Et là aussi précisons qu'il n'y a pas de contradiction entre ce que Foucault appelle la gouvernementalité « intérieure » à l'État et ce que Karsenti appelle « le point de vue externe » sur l'État, Foucault ayant à l'esprit, comme on l'a souligné, l'existence de pratiques de gouvernement depuis les instances de la souveraineté politique que l'on considère habituellement comme les fonctions organiques de l'État, mais qu'on peut tout autant analyser d'un « point de vue externe » à condition de suspendre leur identification *a priori* avec les déterminations des formes instituées du pouvoir. Foucault peut donc finalement dire que « l'État, ce n'est rien d'autre que l'effet mobile d'un régime de gouvernementalités multiples » et qu'« il s'agit de passer à l'extérieur et d'interroger le problème de l'État, de

¹ Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1980], *art. cit.*, p. 908. Voir aussi sur ce point la réponse que fit Foucault au secrétaire national de la CFDT Robert Bono qui l'interrogeait sur la pertinence de l'opposition entre la « société civile » et la « société étatique » : « [...] la référence à ce couple antagoniste [de la société civile et de l'État] n'est jamais exempte d'une sorte de manichéisme affligeant la notion d'État d'une connotation péjorative en même temps qu'il idéalise la société comme un ensemble bon, vivant et chaud » (Michel Foucault, « Un système fini face à une demande infinie » [1983], *DE II*, n° 325, p. 1193).

² Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 112-113.

³ Sur ce point, cf. aussi Dominique Linhardt, « L'État et ses épreuves. Éléments d'une sociologie des agencements étatiques », *art. cit.*, p. 30 : « Ce principe de méthode le conduit à prôner une approche qui saisisse l'État "du dehors", c'est-à-dire depuis la multiplicité des pratiques qui ne se situent pas "dans" ce qu'on identifie comme étant l'État, ni ne sont directement orientées vers lui, mais dont l'État sera un "effet mobile" et ajoutera-t-on, pluriel, aussi pluriel que les pratiques qui le produisent ».

⁴ Bruno Karsenti, « La politique du dehors », *Multitudes*, n° 22, 2005/3, URL : <http://multitudes.samizdat.net/La-politique-du-dehors>.

faire l'investigation du problème de l'État à partir des pratiques de gouvernementalité »¹. Ainsi, comme le dit Dominique Linhardt, « l'État est un résultat continuellement produit et reproduit par et dans ces régimes de gouvernementalité »².

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 79.

² Dominique Linhardt, « L'État et ses épreuves. Eléments d'une sociologie des agencements étatiques », *art. cit.*, p. 30. La problématisation foucauldienne de l'État conçu comme effet institutionnel de l'intégration matérielle de multiples gouvernementalités permet nous semble-t-il d'éviter ce que Dominique Linhardt pointe comme la double impasse de la sociologie de l'État, qui ou bien dénie toute réalité à l'État suivant la position du courant « pluraliste » partagée notamment par Arthur Bentley, Ernest Barker, Mary Parker Follett et surtout Harold Laski (cf. Harold J. Laski, *Studies in the Problem of Sovereignty* [1917], Los Angeles, Read Books, 2010) en considérant qu'il n'existe qu'une pluralité d'institutions hétérogènes, ou bien hypostasie l'État comme une quasi-substance qui agit par elle-même suivant la position « étatiste » représentée notamment par les auteurs de l'ouvrage *Bringing the State back in* dirigé par Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer et Theda Skocpol (cf. Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer et Theda Skocpol, *Bringing the State Back In* (dir.), Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1985). En réfléchissant l'État comme effet global de processus de gouvernementalités multiples, Foucault évite le biais consistant à présupposer l'existence de l'État pour l'expliquer d'une part et prend en compte d'autre part sa pluralité constitutive mais sans pour autant dissoudre sa totalité en montrant comment les tactiques locales et contingentes, au-delà de leur enchevêtrement, s'intègrent à travers des stratégies globales au niveau institutionnel de l'État comme effet de totalisation. Si Foucault applique un nominalisme méthodologique qui suspend la chose-même première de l'État pour l'expliquer par son dehors, il ne s'en débarrasse pas pour autant : l'État n'est pas rien. Au contraire, comme le fait remarquer Dominique Linhardt sous forme de critique, le courant des *governmentality studies*, qui s'est développé à partir des années 1990 en s'inspirant de lui, relève de la tendance du courant « pluraliste » à se débarrasser ontologiquement de l'être de l'État : « Les travaux sur les régimes contemporains de gouvernementalité, avec l'accent qu'ils mettent sur la multiplicité, la diversité, la variété, l'enchevêtrement et le caractère réticulaire, distribué et localisé des pratiques, des technologies, des instruments, des rationalités de gouvernement y participent pleinement » (Dominique Linhardt, « L'État et ses épreuves. Eléments d'une sociologie des agencements étatiques », *art. cit.*, p. 32). C'est la raison pour laquelle la conception de l'État associée à ce courant a depuis lors fait l'objet de critiques venant d'autres auteurs se réclamant également de l'héritage de Foucault. Sur ce point cf. en particulier Bob Jessop, « Constituting another Foucault effect. Foucault on State and Statecraft », in Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann et Thomas Lemke (dir.), *Governmentality: current issues and future challenges*, New York/Oxon, Routledge, 2011, p. 56-73. Jessop revient de manière critique sur l'usage que les *governmentality studies* proposent de la conception foucauldienne de l'État. Il estime que la réception anglophone de Foucault au début des années 1990 emblématisée par l'ouvrage de Burchell, Gordon et Miller (*The Foucault Effect. op. cit.*) est marquée par une conjoncture théorique et politique particulière visant le rejet de l'économie politique marxiste et l'invalidation de toute théorie politique accordant à l'État le statut d'objet théorique. Selon lui, non seulement les éléments permettant de soutenir cette interprétation sont limités dans le travail de Foucault, mais elle occulte en outre le recours continu, bien que souvent passé sous silence, de Foucault au point de vue marxiste et sa considération pour l'État comme un (si ce n'est *le*) lieu crucial d'intégration institutionnel des relations de pouvoir (cf. *ibid.*, p. 57). Les *governmentality studies* ou l'« école foucauldienne anglophone » (c'est-à-dire l'association de Burchell, Gordon et Miller avec des chercheurs australiens, canadiens, américains et britanniques, qui ne se présentent pas comme des « disciples » de Foucault mais comme des chercheurs en sciences sociales se servant de la problématique de la gouvernementalité pour l'appliquer à de nouveaux domaines et à de nouveaux objets) reposent pour Jessop sur une conception étroite de la gouvernementalité qui néglige son rôle dans les réflexions théoriques et politiques de Foucault. Rose et Miller en particulier vont dans le sens d'un rejet supposé chez Foucault de l'État comme agent politique décisif et interprètent la gouvernementalité comme un processus décentralisé de pratiques multiples plutôt que comme un processus centralisé (cf. *ibid.*, p. 58). En réalité, ce qui ressort à notre sens de la gouvernementalité, c'est au contraire sa propension à relier et à articuler les lieux décentrés du pouvoir à un centre étatique, sans que cela implique pour autant la dé-différentiation de ceux-là par rapport à celui-ci. Les tenants des *governmentality studies*, en revanche, refusent *a priori* toute équivalence entre l'État et le gouvernement, ce qui peut sembler curieux si l'on songe que Foucault a introduit cette problématique pour analyser spécifiquement la manière dont l'État prenait sa part dans l'exercice des relations de pouvoir (comme le note très bien Mark G. E. Kelly : « Après avoir contesté le statut de l'État comme problème central de la pensée politique, Foucault se déplace à présent vers la compréhension du rôle spécifique que joue effectivement l'État à l'intérieur du réseau des relations de pouvoir », Mark G. E. Kelly, *The political philosophy of Michel Foucault*, Londres, Routledge, 2009, p. 61-62, cité in *ibid.*, p. 61) ; étudier l'État à partir des relations de pouvoir et non l'inverse, en somme, mais avec aussi l'idée que

Ce point de vue externe sur l'État, Foucault l'a défini dans le cours de 1978 comme un triple passage à l'extérieur de l'institution ou « derrière » l'institution, un triple décentrement « par rapport à la problématique de l'institution, à ce qu'on pourrait appeler l'"institutionnalocentrisme" »¹. Il consiste d'une part à substituer au point de vue de l'institution, des principes et des objectifs qu'elle se donne à elle-même, le point de vue global d'une technologie du pouvoir – la gouvernementalité comme rationalisation de l'ensemble des conduites de la population dans le cas de l'État – ; d'autre part à substituer à l'analyse des fonctions de l'institution, au sens de la fonctionnalité escomptée de ses appareils, le point de vue extérieur des stratégies et des tactiques qui s'appuient sur « ses déficits fonctionnels eux-mêmes »² ; enfin de substituer à l'analyse des objets tout faits les processus de constitution d'« un champ de vérité avec des objets du savoir »³. Cela revient en somme à désinstitutionnaliser, défonctionnaliser et à désobjectiver l'analyse des relations du pouvoir afin de montrer que l'institution repose sur leur rationalisation plutôt que celle-ci ne dérive de celle-là⁴. Foucault remarque en 1978 avoir déjà accompli un tel geste théorique dans le cas de la prison ou de l'hôpital psychiatrique, mais s'il soutient la nécessité de le porter au niveau

l'État, son organisation spécifique et ses différentes activités ont été formées par la combinaison distinctive et la relative primauté des différentes formes d'exercice du pouvoir à l'intérieur et au-delà de l'État (cf. *ibid.*, p. 62). Théoriquement, ce courant des *governmentality studies* est marqué par une opposition au « marxisme structural » d'Althusser, Balibar, Pêcheux et Poulantzas et à la sémiotique structurale dérivée de Saussure, Bakhtine et Barthes. Le marxisme althussérien est critiqué pour son réductionnisme économique, son usage fonctionnaliste des « appareils idéologiques d'État », sa négation des modalités spécifiques de la lutte idéologique et de la formation identitaire (cf. *ibid.*, p. 58). Selon Jessop, on peut, au contraire, interpréter la gouvernementalité chez Foucault dans le prolongement du marxisme : ce qu'on trouve chez Foucault, c'est l'articulation entre, d'une part, la codification générale stratégique d'un ensemble de discours, de pratiques, de technologies de pouvoir et d'ensembles institutionnels autour d'une rationalité gouvernementale spécifique indexée sur le corps social et, d'autre part, la logique de l'accumulation capitaliste. Alors que Foucault se rend compte des limites de la microphysique du pouvoir axée notamment sur les techniques disciplinaires et l'anatomo-politique et qu'il cherche à travers la gouvernementalité à inscrire son déplacement théorique dans une économie générale du pouvoir qui articule les pratiques étatiques et la gestion sociale des populations au fonctionnement de l'économie capitaliste, les « gouvernementalistes » se concentrent sur des techniques de pouvoir spécifiques et localisées (cf. *ibid.*, p. 62-63). Parti des techniques de pouvoir disséminées dans les institutions, Foucault en arrive à penser comment elles sont liées à la production plus large de configurations sociétales persistantes (cf. *ibid.*, p. 64). L'idée de gouvernement comme codification stratégique et institutionnelle des relations de pouvoir fournit un pont entre la micro-diversité et la macro-nécessité du pouvoir (cf. *ibid.*, p. 69). L'analytique des relations de pouvoir n'est pas cantonnée à l'échelle micro. Foucault maintient cependant que les relations de pouvoir sont disséminées et que l'État ne peut opérer que sur la base de relations de pouvoir existantes. La lecture des *governmentality studies* ne retient finalement qu'un aspect du travail de Foucault (cf. *ibid.*) ; il y a d'autres manières possibles d'aborder la problématique de la gouvernementalité axée notamment sur la contribution de Foucault à l'économie politique et son articulation à l'État, la gouvernementalité étant l'ensemble des pratiques étatiques pour conduire une population afin d'indexer l'organisation de la société civile et les modes de subjectivation des gouvernés sur les mécanismes de marché. Cf. le titre significatif de la version antérieure de cet article de Jessop : « From micro-powers to governmentality: Foucault's work on statehood, state formation, statecraft and state power », *Political Geography*, n° 26, 2006/1, p. 34-40.

¹ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 120.

² *Ibid.*, p. 121.

³ *Ibid.*, p. 122.

⁴ Sur ce point, on se permet de renvoyer à Pierre Sauvêtre, « Michel Foucault : problématisation et transformation des institutions », *Tracés*, n° 17, 2009/2, p. 165-177.

global de l'État, c'est parce que la mise en œuvre de ce geste au niveau d'institutions locales ou régionales ne permet pas complètement d'évacuer l'« institutionnalocentrisme », précisément parce que le point de vue externe gagné sur une institution locale court toujours le risque de se voir réinscrit au niveau de l'État comme institution plus enveloppante :

Est-ce que, à sortir de ces institutions locales, régionales, ponctuelles que sont les hôpitaux, les prisons, les familles, on n'est pas renvoyé, tout simplement, à une autre institution, de sorte qu'on ne sortirait de l'analyse institutionnelle que pour être sommé d'entrer dans un autre type d'analyse institutionnelle, ou un autre registre, ou un autre niveau de l'analyse institutionnelle, celui précisément où il serait question de l'État ? Parce que c'est très bien de faire voir l'enfermement, par exemple, comme procédure générale qui a enveloppé l'histoire de la psychiatrie. Est-ce que, après tout, l'enfermement n'est pas typiquement une opération étatique, ou relevant en gros de l'action de l'État ? On peut bien dégager les mécanismes disciplinaires des lieux où on essaie de les faire jouer, comme les prisons, les ateliers, l'armée. Est-ce que ce n'est pas l'État qui est responsable en dernière instance de leur mise en œuvre générale et locale ? La généralité extra-institutionnelle, la généralité non-fonctionnelle, la généralité non objective à laquelle atteignent les analyses dont je vous parlais tout à l'heure, eh bien, il se pourrait qu'elle nous mette en présence de cette institution totalisatrice qu'est l'État¹.

Ce n'est pas tant d'un dépassement de l'analyse microphysique du pouvoir par l'analyse gouvernementale qu'il est question, que de la nécessité pour l'analyse microphysique d'être élevée à l'échelle globale de l'État pour être validée en tant que point de vue externe sur l'institution :

Est-ce qu'il est possible de passer à l'extérieur ? Est-ce qu'il est possible de replacer l'État moderne dans une technologie générale de pouvoir qui aurait assuré ses mutations, son développement, son fonctionnement ? Est-ce qu'on peut parler de quelque chose comme une gouvernementalité qui serait à l'État ce que les techniques de ségrégation seraient à la psychiatrie, ce que les techniques de discipline étaient au système pénal, ce que la biopolitique était aux institutions médicales ?

Le passage par l'extérieur de l'État qu'est la gouvernementalité est ce qui permet de faire l'histoire des mutations de l'État en s'extrayant du point de vue de l'État lui-même.

7.2. La science politique et la problématisation de l'État

Plusieurs auteurs ont mis en évidence cette problématisation de l'État par la gouvernementalité comme permettant de renouveler l'approche de l'État en sociologie politique et en science politique. Pour Yves Cohen, la notion de gouvernementalité offre la possibilité aux sciences sociales de repenser l'histoire du XX^e siècle en se déplaçant du paradigme – partagé aussi bien par Durkheim et Weber – de la domination à celui de la régulation. Alors que la domination repose sur une conception de l'État comme autorité centrale qui obtient l'obéissance des sujets en s'imposant par la contrainte physique légitime, la gouvernementalité implique un autre angle de vue à travers un État dont la fonction et la fin visée sont moins la définition des termes de la loi et la soumission des individus aux autorités souveraines que la gestion appuyée sur des savoirs spécialisés des rapports que les hommes

¹ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 122-123.

entretiennent avec leur environnement naturel et économique en vue de leur optimisation calculable¹.

A un niveau plus théorique et moins historique, Pierre Lascoumes et Pascale Laborier ont précisément identifié l'apport de Foucault à la science politique et plus particulièrement à la sociologie de l'action publique, « dans le déplacement qu'il a effectué de la théorisation de l'État à sa saisie sous l'angle de ses pratiques »². Ce déplacement permet d'analyser « l'action publique comme gouvernementalisation de l'Etat », c'est-à-dire comme un ensemble de pratiques à travers lesquelles les décisions des acteurs publiques et la mise en œuvre de celles-ci par les administrations redéfinissent en permanence l'étendue des domaines d'intervention de l'État et les moyens par lesquels les gouvernants utilisent la puissance publique afin de conduire la conduite des administrés.

Cette approche anti-essentialiste de Michel Foucault appelle alors une appréhension matérielle des pratiques étatiques, des actes par lesquels s'opérationnalise le gouvernement des sujets et des populations. En se désintéressant des idéologies, il s'attache à étudier les instruments, les procédures et les rationalités politiques qui les sous-tendent. Étudier la gouvernementalité, entendue comme l'analyse de cette instrumentation du pouvoir, constitue alors une manière de s'inscrire dans la perspective tracée par Michel Foucault³.

Les pratiques intérieures à l'État qui font la matérialité de l'action publique informent les rapports sociaux et s'efforcent « d'orienter les relations entre la société politique (via l'exécutif administratif) et la société civile (via les sujets administrés) »⁴. Les auteurs font du modèle administratif lié aux sciences camérales émergeant entre le XVI^e et le XVIII^e siècle et qui se diffuse dans l'ensemble des nations européennes, la nouvelle rationalité politique à partir de laquelle vont s'élaborer « des techniques concrètes de cadrage des individus qui permettent de conduire à distance leurs "conduites" »⁵. Ils insistent particulièrement sur les

¹ Cf. Yves Cohen, « Foucault déplace les sciences sociales. La gouvernementalité et l'histoire du XX^e siècle », *art. cit.*, p. 46 : « L'effet de déplacement que la suggestion de Foucault opère sur les sciences sociales porte là [sur l'idée que « la population n'obéit pas », que la gouvernementalité, à la différence de la souveraineté et de la discipline, n'opère pas par l'obéissance]. En lieu et place d'une domination toujours donnée (dans la rationalité, dans le charisme, dans la tradition, dans l'autorité des textes, sacrés ou non et des coutumes...), nous avons des techniques, des tactiques, des pratiques que l'étude permet à chaque fois de spécifier. Dans ce qui émerge et qui, selon Foucault, prend sa forme au XVIII^e siècle, il y a de la gestion mais, plus encore, du calcul. Les phénomènes sur lesquels s'exerce la gouvernementalité relèvent de savoirs de plus en plus spécialisés dont la statistique est le premier ».

² Pascale Laborier et Pierre Lascoumes, « L'action publique comprise comme gouvernementalisation de l'État », *art. cit.*, p. 81.

³ *Ibid.*, p. 85.

⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁵ *Ibid.*, p. 89. Sur ce point, cf. aussi Pascale Laborier, « Introduction : les sciences camérales, prolégomènes à toute bureaucratie future ou paradis pour gibier de potence ? », in *Les sciences camérales*, *op. cit.*, p. 15-16 : « [...] l'institutionnalisation de ces savoirs de gouvernement s'appréhende au travers de la restitution de [...] controverses, mais aussi au travers de la transformation des *pratiques qu'elle vise à encadrer* ». « Sur la gouvernementalité contemporaine comme exercice d'un « gouvernement à distance » à partir de l'exemple de la politique de la ville, cf. Renaud Epstein, « Gouverner à distance », *Esprit*, « Des sociétés ingouvernables ? », n° 11, novembre 2005, p. 96-111. Il semble que Nikolas Rose et Peter Miller soient les premiers à avoir introduit la

instruments ou l'instrumentation et notamment sur la bureaucratie en tant que véhicule de la rationalité formelle légale adaptée au développement des sociétés capitalistes, ainsi que l'avait déjà souligné Max Weber. « L'instrumentation dans les techniques de gouvernement permet dès lors d'appréhender l'action publique comme un dispositif, à la fois technique et social, qui organise des rapports sociaux spécifiques entre la puissance publique et ses destinataires en fonction des représentations et des significations dont il est porteur »¹. En ce sens, « appliqué au champ politique et à l'action publique, l'instrument peut-être défini comme un dispositif technique, à vocation générique, porteur d'une conception concrète du rapport politique/société et soutenu par une conception de la régulation »². Cette réflexion sur les instruments de l'action publique a été en outre développée par Pierre Lascoumes avec Patrick Le Galès en associant des types d'instruments à des types d'État et à des types de légitimité elles-mêmes liées à des types de rapports sociaux et à des formes de comportement³, l'innovation instrumentale, la recherche de nouveaux instruments dans le cadre de l'action publique ayant pour effet de recomposer l'État à travers les techniques utilisées et les formes de pratiques mises en œuvre⁴. A travers l'usage de nouveaux instruments, l'État qui se restructure peut parvenir à « modifie[r] en profondeur le comportement des acteurs »⁵. Lascoumes et Le Galès insistent sur deux traits à travers lesquels les États se recomposent aujourd'hui: l'État mobilisateur de la gouvernance qui se légitime à travers l'« apparence » moderniste et libérale d'une recherche de participation et de négociation que vise à obtenir les instruments du cadre conventionnel (ou contractuel) et les formes incitatives inhérentes au processus de décision⁶; et l'État néolibéral régulateur, surveillant et contrôleur qui se légitime à partir de la reconnaissance de la pression des mécanismes de marché, se traduit par l'organisation d'une société civile régulée par le jeu de la concurrence sociale et est instrumenté par la mise en place de dispositifs, de normes et standards, de *benchmarking* (indicateur chiffré de performance utilisé dans l'évaluation des modes d'organisation) et *best*

formule de « gouvernement à distance ». cf. Nikolas Rose et Peter Miller, « Political power beyond the State : Problematics of Government », *British Journal of Sociology*, n° 43, 1992, p. 173-205. Cf. aussi Nikolas Rose, *Governing the soul. The shaping of the private self*, Londres, Free Association Books, 1999.

¹ *Ibid.*, p. 96-97.

² *Ibid.*, p. 97.

³ Cf. par exemple Pierre Lascoumes, « Gouverner par les instruments. Ou comment s'instrumente l'action publique ? », in Jacques Lagroye (dir.), *La politisation*, Paris, Belin, 2003, p. 398 (où Lascoumes propose une typologie des types d'instruments, d'États et de légitimités).

⁴ Cf. Pierre Lascoumes et Patrick Le Galès, « De l'innovation instrumentale à la recomposition de l'État », in Pierre Lascoumes et Patrick Le Galès (dir.), *Gouverner par les instruments, op. cit.*, 357-369.

⁵ *Ibid.*, p. 368.

⁶ Pierre Lascoumes, « Gouverner par les instruments. Ou comment s'instrumente l'action publique ? », *art. cit.*, p. 399 : « apparence, parce que les questions centrales d'autonomie des volontés, de réciprocité de prestations et de sanction du non respect des engagements sont rarement prises en compte ».

practices (« meilleures pratiques » observées servant à fixer des objectifs à une entreprise)¹. En définitive, « l'entrée par l'instrumentation permet d'étudier les moyens par lesquels la "société politique" essaye d'orienter la "société civile" »². Comme le résume Dominique Linhardt, la problématisation de l'État par Foucault a ainsi fait émerger un « continent nouveau et inconnu, fait de "pratiques" et de "stratégies", de "rationalités" et de "technologies", d'"instruments", de "problématisations" et de "programmes de gouvernement" »³. Surtout, il faut finalement faire remarquer que si la problématisation foucauldienne de l'État implique de réfléchir aux processus de rationalisation politique *ascendants* suivants lesquels l'État est l'effet de l'intégration stratégique des relations de pouvoir qui circulent au niveau de la société, les travaux de Laborier, Lascoumes ou le Galès insistent sur le fait qu'elle permet d'analyser réciproquement les processus *descendants* à travers lesquels les populations sont conduites par la mise en œuvre pratique de décisions prises au niveau des institutions de la souveraineté. Mais les uns et les autres, processus ascendants et processus descendants, contribuent à gouvernementaliser l'État, à produire l'État comme « effet mobile d'un régime de gouvernementalités multiples ».

Mais il y a en outre une autre dimension que ces travaux abordent, celle des « pratiques de résistance ». En effet, dès lors que l'État est un effet mobile des pratiques de gouvernementalité, les pratiques de résistance participent elles aussi du processus d'enchevêtrement des gouvernementalités à travers lequel il est produit comme effet. Laborier et Lascoumes soulignent ainsi que l'exercice du pouvoir est indissociable de ce « pouvoir d'en bas » qu'est l'exercice de la résistance :

Pour reprendre une terminologie plus contemporaine, on dira que pour Foucault les résistances participent de l'institutionnalisation des pouvoirs, mais cela ne veut pas dire qu'elles les légitiment, elles contribuent simplement à en définir les frontières toujours mouvantes, à déterminer le cadre des affrontements, les contours des arènes sociopolitiques⁴.

¹ Pierre Lascoumes et Patrick Le Galès, « De l'innovation instrumentale à la recomposition de l'État », *art. cit.*, p. 369. Sur la mise en place de ce type d'instruments d'évaluation qui poussent les individus à agir dans le sens de l'efficacité économique et de la réduction des coûts, cf. aussi Dominique Pestre, « Understanding the Forms of Government in Today's Liberal and Democratic Societies: An Introduction », *Minerva*, vol. 47, n° 3, 2009, p. 243-260, et Isabelle Bruno, « La recherche scientifique au crible du *benchmarking*. Petite histoire d'une technologie de gouvernement », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2008/5, p. 28-45.

² Pascale Laborier et Pierre Lascoumes, « L'action publique comprise comme gouvernementalisation de l'État », *art. cit.*, p. 98.

³ Dominique Linhardt, « L'État et ses épreuves. Éléments d'une sociologie des agencements étatiques », *art. cit.*, p. 30.

⁴ Pascale Laborier et Pierre Lascoumes, « L'action publique comprise comme gouvernementalisation de l'État », *art. cit.*, p. 93. Cf. aussi Guy Lebeer et Jacques Moriau, « Gouvernementalité et résistance », in Guy Lebeer et Jacques Moriau (dir.), *(Se) gouverner. Entre souci de soi et action publique*, Bruxelles, Peter Lang, 2010, p. 185-195.

Yves Cohen définit quant à lui ce qu'il appelle des « épreuves de gouvernementalité » dont l'objectif est de conformer les citoyens à l'exercice d'une liberté réglée et qui « sont le cadre de contre-conduites »¹. De même, dans un registre plus tendu – le cas étudié est celui de l'État allemand face au terrorisme de la RAF (*Rote Armee Fraktion*) dans les années 1970 –, Dominique Linhardt définit des « épreuves d'État », autrement dit des situations de conflit intense dans lesquelles l'État est lui-même visé par des pratiques contestataires potentiellement violentes et au cours desquelles se constituent et se transforment des « agencements étatiques »². En somme, la prise en considération des contre-conduites appartient à l'analyse de tous les éléments qui contribuent à modifier les contours de l'État et ses champs d'intervention et qui, pour reprendre les mots de Foucault, « à chaque instant permettent de redéfinir ce qui doit relever de l'État et ce qui ne doit pas en relever ». Cela fait de l'État un enjeu de lutte très clairement identifié par Foucault, mais moins en vertu des positions à occuper dans la hiérarchie des pouvoirs des institutions politiques et administratives que de sa situation de lieu de composition d'une stratégie globale de gouvernementalité, de dépositaire de la fonction « pastorale » à laquelle le processus de gouvernementalisation de l'État a abouti. Cette fonction est donc à la fois ce à travers quoi l'État peut survivre et ce pourquoi il est constamment travaillé par des luttes :

Gouvernementalisation de l'État qui est un phénomène particulièrement retors, puisque, si effectivement les problèmes de la gouvernementalité, les techniques de gouvernement sont devenus réellement le seul enjeu politique et le seul espace réel de la lutte et des joutes politiques, cette gouvernementalisation a tout de même été le phénomène qui a permis à l'État de survivre³.

Alors que la science politique s'intéresse de plus en plus à une analyse sociologique croisée des politiques publiques et des mouvements sociaux⁴, la problématisation foucauldienne de l'État à travers les conflits de gouvernementalité, parce qu'elle permet d'analyser les frictions entre les politiques publiques et les contre-conduites dans le modelage de l'État, pourrait s'avérer pertinente et faire l'objet d'un nouvel usage par les politistes. A ce titre, on peut

¹ Yves Cohen, « Foucault déplace les sciences sociales. La gouvernementalité et l'histoire du XX^e siècle », *art. cit.*, p. 64. Ces épreuves de gouvernementalité se sont d'après lui multipliées au XX^e siècle : « épreuves minuscules de l'existence qu'impose la gouvernementalité, [...] tous les tests, tous les examens médicaux, psychophysiologiques, psychologiques et autres qui se sont multipliés depuis le début du XX^e siècle et qui rythment la vie des citoyens des pays développés et de plus en plus de ceux qui le sont moins » (*ibid.*, p. 63).

² Cf. Dominique Linhardt, « L'État et ses épreuves. Éléments d'une sociologie des agencements étatiques », *art. cit.*

³ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 112.

⁴ Cf. notamment Cf. Claire Dupuy, « Politiques publiques et mouvement social », in Laurie Boussaguet, Sophie Jacquot et Pauline Ravinet (dir.), *Dictionnaire des politiques publiques*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2010, p. 476-482 ; Claire Dupuy et Charlotte Halpern, « Les politiques publiques face à leurs protestataires », *Revue française de science politique*, vol. 59, n° 4, août 2009, p. 701-722 ; et Guy Groux, « Régulation publique, action publique et mouvements sociaux », in Gilbert de Tersac (dir.), *La théorie de la régulation sociale de Jean-Daniel Reynaud*, Paris, La Découverte, 2003, p. 345-357.

penser que l'élargissement des travaux s'inspirant de la notion de gouvernementalité puisse permettre d'infléchir la déception de Laborier et Lascoumes à propos de l'usage de Foucault en sociologie de l'action publique :

Pourtant, bien que l'œuvre de Michel Foucault permette un renouvellement majeur sur l'État dans la théorie politique, force est de constater qu'elle n'a eu, en France, qu'une très faible réception dans les analyses de politiques publiques. Ainsi dans les « manuels » de politiques publiques, il n'y a aucune référence à Michel Foucault¹.

7.3. La critique des paradigmes sociologique et politologique de l'analyse politique

Si, comme nous venons de le voir, c'est avec la problématisation de l'État que s'est cristallisé la reprise en science politique de la notion de gouvernementalité, il nous semble cependant qu'on a pas tiré toutes les implications du court-circuitage de la distinction entre « société civile » et « État » (ou « société politique » ou « étatique ») que Foucault associait à l'usage de cette notion. Car, selon lui, « les rapports entre le pouvoir politique, les systèmes de dépendance qu'il engendre et les individus sont trop complexes pour rentrer dans ce schéma »² d'opposition entre la société civile et l'État. Cette opposition n'a selon lui rien d'universelle et de transhistorique et, à plusieurs reprises, il montre qu'elle est solidaire de la critique libérale de la raison d'État à la fin du XVIII^e siècle :

En fait, l'idée d'une opposition entre société civile et État a été formulée dans un contexte donné pour répondre à une intention précise : des économistes libéraux l'ont proposée à la fin du XVIII^e siècle dans le dessein de limiter la sphère d'action de l'État, la société civile étant conçue comme le lieu d'un processus économique autonome. C'était un concept quasi polémique, opposé aux options administratives des États de l'époque pour faire triompher un certain libéralisme³.

Au lieu d'une autonomie de la société civile vis-à-vis de l'État, c'est bien, au contraire, d'une « action sociale » comme « gouvernementalisation de l'État » dont il s'agit chez Foucault. A ce sujet, est particulièrement intéressante la référence, dans le passage du cours de 1978 consacré à l'émergence du processus de gouvernementalisation de l'État au XVI^e siècle, au texte de 1567 de Guillaume La Perrière, *Le Miroir politique contenant diverses manières de gouverner*, dont Foucault signale l'opposition à la représentation qu'on se faisait alors du « Prince » de Machiavel qui se caractérisait par sa singularité – il était seul au pouvoir – et se situait « dans une position d'extériorité et de transcendance »⁴ par rapport à la principauté qu'il gouvernait. La Perrière fait valoir au contraire que le monarque entretient un rapport d'un tout autre type avec une multiplicité d'autres personnages qui sont au même titre que lui des gouverneurs, parce que le gouvernement de sa maison, le gouvernement de sa famille, le

¹ Pierre Lascoumes et Pascale Laborier, « L'action publique comprise comme gouvernementalisation de l'État », *art. cit.*, p. 93.

² Michel Foucault, « Un système fini face à une demande infinie », *art. cit.*, p. 1193.

³ *Ibid.*

⁴ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 96.

gouvernement de ses enfants, d'une province, d'un ordre religieux, d'un couvent sont tous imbriqués dans l'État :

[...] on voit que le gouverneur, les gens qui gouvernent, la pratique du gouvernement d'une part, sont des pratiques multiples, puisque beaucoup de gens gouvernent : le père de famille, le supérieur d'un couvent, le pédagogue, le maître par rapport à l'enfant ou au disciple ; il y a donc beaucoup de gouvernements par rapport auxquels celui du Prince gouvernant son État n'est que l'une des modalités. Et, d'autre part, tous ces gouvernements sont intérieurs à la société même ou à l'État. C'est à l'intérieur de l'État que le père va gouverner sa famille, que le supérieur du couvent va gouverner son couvent etc. Il y a donc, à la fois, pluralité des formes de gouvernement et immanence des pratiques de gouvernement par rapport à l'État, multiplicité et immanence de cette activité, qui l'opposent radicalement à la singularité transcendante du Prince de Machiavel¹.

L'État est ainsi, à l'opposé de ce qu'il est pour le Prince de Machiavel, dans un rapport de particularité, d'intériorité et d'immanence aux autres pratiques de gouvernement, « toutes ces formes de gouvernement se laissant saisir, s'entrecroisant, s'enchevêtrant à l'intérieur de la société, à l'intérieur de l'État »². La notion de gouvernement ou celle de gouvernementalité abolit la séparation théorique entre la société et l'État. Cette opposition entre un État transcendant vis-à-vis de la société et une immanence réciproque de la société et de l'État, Foucault n'en fait pas une simple singularité historique mais semble vouloir lui conférer le statut d'une généralité théorique, comme le marque dans la citation suivante le passage qu'il opère de la « doctrine du Prince » à la « théorie juridique du souverain » :

Alors que la doctrine du Prince ou la théorie juridique du souverain essaient sans cesse de bien marquer la discontinuité entre le pouvoir du Prince et toute autre forme de pouvoir, alors qu'il s'agit d'expliquer, de faire valoir, de fonder cette discontinuité, là, dans ces arts de gouverner, on doit essayer de repérer la continuité, continuité ascendante et continuité descendante³.

Subrepticement, Foucault paraît passer de l'analyse historique à la prescription théorique : face à la discontinuité de la théorie juridique du souverain, « on doit essayer de repérer la continuité » « dans ces arts de gouverner ». Rappelons que c'est à la fin de cette leçon du 1^{er} février 1978 qu'il affirme : « ce qu'il y a d'important pour notre modernité, ce n'est donc pas l'étatisation de la société c'est ce que j'appellerais plutôt la gouvernementalisation de l'État »⁴.

C'est à partir de ce principe de continuité entre la société et l'État introduit avec la notion de gouvernementalité qu'on peut problématiser l'évidence avec laquelle la séparation de la société civile et de l'État s'inscrit dans la science politique. Cette séparation n'est-elle pas en effet ce qu'ont en partage, au-delà même de leur opposition fondamentale, les deux grandes orientations qui divisent la science politique, à savoir la *sociologie politique* d'un côté

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 97.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 112.

et *l'analyse théorique du politique* de l'autre ? Pour préciser d'abord ces deux orientations, référons-nous à l'article sur la « science politique » du *Dictionnaire des sciences humaines*, dans lequel Marc Sadoun distingue « ceux qui insistent sur l'irréductibilité du politique et ceux qui l'apprécient à l'image ou à l'aune des autres faits sociaux », une « tradition politologique » issue de Max Weber (et passant notamment par Julien Freund et sans doute aussi par Carl Schmitt) qui « explique le politique par le politique » et une « tradition sociologique » issue d'Emile Durkheim « selon laquelle le social ne peut s'expliquer que par le social » et qui a « tendance à parler de sociologie politique plutôt que de science politique ». Pour la « tradition politologique » il y a une irréductibilité du politique « toujours caractérisée par la domination de la majorité par une minorité » ; pour la « tradition sociologique », « on peut au contraire rapporter la domination politique à la domination sociale, faire du politique une reproduction plus ou moins rapprochée du social ». Sadoun peut ainsi conclure provisoirement que si « ces deux courants se distinguent par la place qu'ils accordent à l'explication politique ; ils se rejoignent par l'insistance qu'ils mettent sur les phénomènes de la domination ». Jugeant problématique « cette référence largement dominante au pouvoir compris comme domination », il voit alors dans un courant passant en particulier par Louis Dumont, Paul Ricoeur et surtout par Hannah Arendt, qui définit normativement le politique comme pouvoir-avec plutôt que comme domination-sur, comme « mise en relation d'individus posés comme égaux » et comme « vivre-ensemble », la possibilité de se défaire d'une compréhension unilatérale de l'objet politique comme exercice d'une domination¹. Vis-à-vis d'un tel courant, nous retrouvons d'une autre manière ce que nous disions plus haut en comparant Foucault et Rosanvallon, à savoir que la conception foucauldienne du pouvoir comme « action sur des actions »², pouvoir exercé sur autrui mais toujours corrélée à l'exercice de la liberté³, ouvre un passage entre la domination-obéissance

¹ Cf. Marc Sadoun, « Science politique », in Sylvie Mesure et Patrick Savidan (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006, p. 1049-1052.

² Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *art. cit.*, p. 1056.

³ Cf. Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *art. cit.*, p. 1527-1548.

Dans cet entretien, Foucault distingue clairement « les relations de pouvoir » qui reposent sur la possibilité de l'exercice de la liberté (« Il faut bien remarquer qu'il ne peut y avoir de relations de pouvoir que dans la mesure où les sujets sont libres. [...] s'il y a des relations de pouvoir à travers tout le champ social, c'est parce qu'il y a de la liberté partout » (*ibid.*, p. 1539)) des « états de domination » où cet exercice est extrêmement limité ou rendu impossible par des techniques économiques, politiques ou militaires (« Il est certain que dans un tel état, les pratiques de liberté n'existent pas ou n'existent qu'unilatéralement ou sont extrêmement bornées et limitées » (*ibid.*, p. 1530). Si des « pratiques de liberté » réagissent à l'exercice des « relations de pouvoir », les « états de domination » comme ceux dont les peuples colonisés ont fait l'expérience exigent d'abord une « pratique de libération » avant de pouvoir « définir les pratiques de liberté qui seront ensuite nécessaires pour que ce peuple, cette société et ces individus puissent se définir des formes recevables et acceptables de leur existence ou de la société politique » (*ibid.*, p. 1529). A la fin de l'entretien, Foucault définit même un troisième niveau, celui des « technologies gouvernementales », qui se situent entre les « relations de pouvoir » et les « états de

wébérienne et la liberté d'agir en commun arendtienne et peut ainsi se confronter aux problèmes de la « *politeia* » (de l'organisation politique, de la constitution et du droit) mais à partir des situations impliquées par les problèmes de la « *dunasteia* » (de la puissance et des rapports stratégiques), qu'une philosophie politique normative de la liberté politique risque d'occulter. Foucault échappe ainsi à une analyse en termes de domination stricte sans faire disparaître la dimension conflictuelle de l'existence sociale et politique. Marc Sadoun, en reconnaissant également les limites d'une conception du politique qui « s'ancre originellement dans les principes d'égalité et de liberté », plaide finalement, pour sa part, en faveur d'une science politique comme « science de l'écart », capable d'évaluer les formes variables et différentielles que prennent les sociétés politiques à partir de l'analyse de la distance entre les principes normatifs d'égalité et de liberté et la réalité de leur traduction sociologique¹.

Tout en reprenant les grands courants d'analyse de la science politique que cet article distingue, nous voudrions cependant décaler le point de vue en les rapportant à la problématisation de l'opposition entre la société civile et l'État impliquée par la notion de gouvernementalité. La « tradition sociologique » et la « tradition politologique », quoique de manière inversée, ont toutes les deux marqué la discontinuité entre la société civile et l'État en privilégiant telle dimension sur l'autre. Dans le cas de la « tradition sociologique », l'analyse autonome de la société civile comme base de la construction de l'objet politique (qui est mobilisée par la sociologie politique mais aussi par l'histoire sociale) a tendance à faire de l'État, quelle que soit la définition qu'on en donne (de représentant au sein de la sphère publique des intérêts sociaux divergents, d'instrument de la domination d'une classe sociale sur une autre, de centre de clarification de la pensée collective, de cohésion et d'association

domination » : « il me semble qu'il faut distinguer les relations de pouvoir comme jeux stratégiques entre des libertés – jeux stratégiques qui font que les uns essaient de déterminer la conduite des autres, à quoi les autres répondent en essayant de ne pas laisser déterminer leur conduite ou en essayant de déterminer en retour la conduite des autres – et les états de domination qui sont ce qu'on appelle d'ordinaire le pouvoir. Et, entre les deux, entre les jeux de pouvoir et les états de domination, vous avez des technologies gouvernementales, en donnant à ce terme un sens très large – c'est aussi bien la manière dont on gouverne une femme, ses enfants, que la manière dont on gouverne une institution. L'analyse de ces techniques est nécessaire, parce que c'est très souvent à travers ce genre de techniques que s'établissent et se maintiennent les états de domination. Dans mon analyse du pouvoir, il y a ces trois niveaux : les relations stratégiques, les techniques de gouvernement et les états de domination » (*ibid.*, p. 1547). Il est finalement essentiel de faire remarquer que les analyses de Foucault « portent essentiellement sur les relations » de pouvoir et ne se sont que très peu engagées dans le domaine des « états de domination » et des situations politiques extrêmes (guerres, tortures, totalitarismes, camp de concentration et d'extermination, colonialisme, situations de violence physique extrême etc.). Sur ces situations d'« extrême violence » (ou de « cruauté ») « impolitiques » au sens où elles font surgir au cœur de la politique ses limites ou ses « conditions d'impossibilité » même, voir en particulier Etienne Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997 et *Violence et civilité. Weltek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010.

¹ Cf. sur ce point supra p. 122, n. 1 la citation de Donegani et Sadoun.

entre les différentes parties de la société), une instance neutre relative aux enjeux réels liés à la transformation historique des conditions d'existence matérielles des différents groupes sociaux, aux rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres, aux dynamiques de conflit ou d'intégration qui traversent la société. Suivant ce paradigme d'analyse sociologique, il n'y a pas de différence spécifique entre le social et le politique, qui est lui-même entièrement enregistré au poids respectif des différents groupes dans la société, à leurs rapports de force dépendants du niveau de conscience sociale qu'ils ont d'eux-mêmes et au degré d'organisation politique associé. La politique est alors entièrement résorbée dans la question *qui ?*, c'est-à-dire la question de savoir quel groupe, en fonction d'un ensemble donné de déterminants sociaux-historiques, va prendre l'ascendant sur tel autre, quel que soit le type de méthode – plus consensuelle ou plus conflictuelle – à travers lequel il y parvient. Dans ce type d'analyse n'est pas laissée ouverte la possibilité pour tel ou tel groupe social de faire une expérience politique singulière qui, sans être indépendante des facteurs déterminant son inscription matérielle dans la société, implique un certain nombre d'opérations de conduite qu'il effectue sur les autres et sur lui-même en vue de transformer la situation, qui ne recourent pas l'analyse de ces facteurs. Dans le cas de la « tradition politologique », la discontinuité entre la société civile et l'État fonctionne dans l'autre sens à partir d'une analyse autonome « du politique » comme réalité ontologique transcendante vis-à-vis des contraintes matérielles de l'existence sociale et qui se résout dans la capacité de l'État à garantir pour la société une visée essentielle, quelles que soient les définitions parfaitement hétérogènes qu'on est susceptible de donner à cette visée : désignation polémologique de l'ennemi, composition éthique d'un vivre ensemble ou encore élaboration juridique d'un contrat. Aussi y a-t-il dans les versions schmitienne et arendtienne du politique tout comme dans la théorie juridique de la souveraineté ciblée par Foucault la même sous-détermination du devenir de la société civile dans la construction de l'objet politique. Sur ce point, il faudrait également se demander si la « sociologie historique du politique » ou la « sociologie de l'action publique », tout en soumettant l'action de l'État aux variations historiques et aux différenciations sociologiques de ses pratiques, ne réactivent pas cependant cette sous-détermination lorsqu'elles invoquent la distinction entre « société étatique » et « société civile » ou le processus d'« étatisation de la société ».

En définitive, réduites à leur plus pure expression, les traditions sociologique et politologique, dans leur procédure théorique, sont résumables par les énoncés suivants : « la politique, c'est la société » (ou « l'agent actif de la politique, c'est la société ») pour la « tradition sociologique » et « la politique, c'est l'État » (ou « l'agent actif de la politique,

c'est l'État ») pour la « tradition politologique ». Il s'agit soit de faire de l'objet politique le produit d'attributs, de fonctions et de mécanismes sociaux, soit le produit d'attributs, de fonctions et de mécanismes étatiques. Le fait pour chacune de ces traditions d'avoir en partage le marquage de la discontinuité entre la société civile et l'État se traduit par le fait de refuser au terme hétéronome de l'analyse les prérogatives qui sont accordées au terme autonome. La notion foucauldienne de gouvernementalité, en revanche, comme champ d'analyse de la « conduite de la conduite » des uns par les autres, suspend la validité de cette opposition de l'État et de la société civile, fait de chacun d'eux un effet des pratiques gouvernementales et postule une équivalence quant à la forme des pratiques qui participent au jeu politique quel que soit leur lieu d'émergence, société ou État. C'est en vertu de cette équivalence du niveau d'analyse de la gouvernementalité ou du gouvernement qu'il peut y avoir continuité ascendante ou descendante dans l'analyse des phénomènes politiques entre la société et l'État. Les pratiques gouvernementales qui s'exercent depuis l'intérieur des institutions de la souveraineté politique peuvent informer les conduites de la société civile jusqu'au « soi » lui-même, comme celles-ci réciproquement peuvent contribuer de l'extérieur, en se diffusant et en s'intégrant, à une transformation de la conduite intérieure de l'État.

S'il y a donc, du point de vue « épistémologique » ou théorique d'analyse de la gouvernementalité, une équivalence « ontologique » qui n'accorde aucune prévalence à un niveau de pratique sur un autre, c'est surtout, comme on a pu le constater, sur les pratiques gouvernementales inhérentes à l'État que la science politique s'est concentrée, davantage que sur les pratiques gouvernementales immanentes à la société. Celles-ci méritent par conséquent elles aussi d'être analysées pour leur contribution à la formation d'une rationalité politique d'ensemble, non seulement en tant que relais éventuel de la gouvernementalité étatique, mais aussi inversement en tant que « contre-conduites » ayant pour horizon la découpe d'une nouvelle rationalité gouvernementale reposant sur des institutions politiques et/ou un État de type nouveau. Ces pratiques gouvernementales immanentes à la société sont liées aux transformations des conditions de la vie sociale, mais celles-ci ne sont que la condition négative d'une expérience politique positive du rapport aux autres qui n'est pas entièrement expliquée par elles. Or ce sont précisément de tels « investissements politiques de la société » qui constituent l'angle mort des traditions sociologique et politologique de l'analyse politique.

Conclusion du chapitre 1

Dans cette partie introductive, nous avons cherché à situer la pratique théorique de Foucault vis-à-vis de différentes disciplines : l'histoire et la philosophie, les sciences sociales,

la théorie politique et la science politique. Elle ne se confond avec aucune d'entre elles. La démarche de Foucault relève d'une pratique historico-philosophique originale qui à la fois fait faire aux concepts philosophiques l'épreuve de l'histoire et pose à l'histoire des problèmes philosophiques. Elle se donne comme une histoire de la pensée qui vise à réfléchir des expériences singulières et non la généralité de faits sociaux. Ces deux opérations théoriques ne sont pas exclusives l'une de l'autre, mais elles ne se recouvrent pas, les sciences sociales analysant les conditions générales dans lesquelles les expériences ont pu être faites mais non la manière dont elles l'ont été, qui est l'objet de l'histoire de la pensée. Cependant, cette histoire de la pensée ou cette histoire du dire-vrai est une histoire du « dire-vrai comme pratique sociale »¹, ce qui veut dire qu'elle peut, et même qu'elle est nécessairement amenée à se soutenir des sciences sociales comme savoirs d'enquêtes qui lui livrent les conditions dans lesquelles les pratiques de véridiction ont pu être exercées. Enfin, la démarche de Foucault ne relève pas non plus de la théorie à strictement parler, au sens d'une « enquête en légitimité sur les modes historiques du connaître » et d'une construction de l'objet préalable à son analyse historique, mais d'une « épreuve d'événementalisation » en lien avec un nominalisme méthodologique qui sélectionne des ensembles empiriques déterminés en analysant les rapports historiques contingents qui s'y nouent entre des pratiques, des discours de vérité et de formes de subjectivation.

C'est autour de la question de l'État que cette démarche produit ses effets de problématisation les plus féconds vis-à-vis d'une science politique. Par le biais de la notion de gouvernementalité, elle permet d'analyser les rapports que les pratiques sociales des gouvernés entretiennent avec la constitution du fait politique étatique. Or, ces « investissements politiques de la société » échappent à l'analyse sociologique comme à l'analyse politologique de la politique. L'angle du dire-vrai comme pratique sociale ouvre plus largement un cadre nouveau pour aborder l'État : celui d'une étude des transformations historiques de l'État à partir d'une analyse des modes de véridiction entendus comme « les formes selon lesquelles s'articulent sur un domaine de choses des discours susceptibles d'être dits vrais ou faux ». La démarche de Foucault autorise finalement une histoire des régimes de véridiction/juridiction qui permet de jeter une lumière nouvelle sur l'histoire des institutions politiques. Avant de se lancer dans une telle histoire des régimes de véridiction/juridiction aux XX^e et XXI^e siècles au cours des deuxième et troisième parties, il est cependant nécessaire au préalable dans une première partie de parcourir le détail de la problématique foucauldienne de

¹ Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 18.

la gouvernamentalité afin de mettre à jour l'ensemble des ressorts notionnels mobilisables pour cette entreprise.

Première Partie : les crises de gouvernementalité chez Michel Foucault

Cette première partie est strictement consacrée aux travaux de Michel Foucault entre 1976 et 1984. Nous suivons pas à pas l'itinéraire de Foucault en visant dans ses textes la problématique de la gouvernementalité – ce qui nous amène à centrer l'analyse sur son parcours au Collège de France, puisque cette notion n'est pas développée dans les ouvrages publiés de son vivant – afin de mettre en évidence la perspective théorique de notre propre recherche : celle des « crises de gouvernementalité ». Il s'agit dans cette partie de montrer comment cette notion de « crise de gouvernementalité » – dont on ne trouve que quelques occurrences dans le cours de 1979 – peut servir de fil directeur à une lecture de la trajectoire de Foucault à partir du moment où il introduit la notion de « gouvernementalité » dans le cours de 1978 et jusqu'aux derniers instants du cours de 1984, qui précèdent sa mort. Mais surtout, il s'agit de trouver dans cette lecture de Foucault les ressources théoriques permettant de poser le cadre d'analyse « historico-philosophique » des crises de gouvernementalité qui sera mis à l'épreuve par la suite. Les deux parties suivantes de ce travail sont en effet une tentative pour faire jouer cette perspective théorique de l'analyse des crises de gouvernementalité sur l'histoire du XX^e et du XXI^e siècles à l'intérieur de deux ensembles empiriques déterminés correspondants à la crise de gouvernementalité du libéralisme social et à celle du néolibéralisme.

Cette première partie est divisée en deux chapitres : il s'agit d'abord dans le chapitre 2 d'essayer de saisir en amont la problématique qui a présidé à l'émergence de la notion de gouvernementalité. Nous identifions dans l'analyse de la lutte l'enjeu d'une discordance théorique autour de laquelle Foucault engage son rapport à Marx et à partir de laquelle émerge la problématique de la gouvernementalité et de là, la notion de crise de gouvernementalité comme mode de conceptualisation, alternatif à la lutte des classes, de la structure du conflit social et politique.

Dans le chapitre 3, nous analysons ensuite en aval de l'introduction par Foucault de la notion de gouvernementalité dans le cours de 1978 comment se déplace l'usage de cette notion dans ses cours au Collège de France jusqu'en 1984. Nous cherchons à montrer comment la problématique de l'*Aufklärung*, celle d'une critique de la raison gouvernementale organisée autour du nœud des notions de gouvernement, de vérité et de sujet, fournit le cadre nécessaire à la compréhension des déplacements successifs opérés par Foucault en attirant de

façon croissante la recherche sur l'abord des crises de gouvernementalité. La notion de crise de gouvernementalité en tant que crise du dispositif général de pouvoir et de savoir, ou de gouvernement par la vérité, structurant l'espace des subjectivations possibles, permet de cristalliser l'ensemble de ces aspects dans leur dimension aussi bien historique que philosophique, en ouvrant la possibilité d'une analyse théorique renouvelée du conflit social et politique. Les deux chapitres sont étroitement liés l'un à l'autre dans la mesure où ils suivent, par souci d'exposition, la chronologie des travaux de Foucault.

Chapitre 2. Marx et Foucault : luttes des classes ou crises de gouvernementalité ?

1. Les usages de la gouvernementalité

A partir de 1977-1978, Foucault tente de réélaborer le cadre de son analyse ; sa pensée se développe à grande vitesse en particulier dans ses cours au Collège de France de 1978 et 1979 autour de la notion de gouvernementalité, qui restera centrale dans son travail jusqu'à sa mort en 1984, y compris dans ses cours sur l'Antiquité et la période chrétienne et bien qu'elle n'apparaisse pas directement dans les ouvrages publiés pendant cette période, *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*. Dans le même temps, il investit ou réinvestit, en lien avec la gouvernementalité, les questions de la modernité, des Lumières ou de la Révolution. Les usages de cette notion de gouvernementalité dans la littérature philosophique et dans les sciences sociales et politiques sont pléthoriques et n'ont cessé de se développer depuis la fin des années 1970 non seulement en France, mais plus encore dans le champ académique anglo-saxon, désormais globalisé.

Dans un article publié dans le recueil *Travailler avec Foucault* en 2005, Sylvain Meyet a analysé toute la complexité des effets spécifiques, liés aux processus matériels de diffusion des textes relatifs à la « gouvernementalité », sur les interprétations et les réceptions du travail de Foucault¹. Dans le cas d'usages d'un concept qui avant 2004 – date de publication en français des cours au Collège de France de 1978, *Sécurité, territoire, population* et de 1979, *Naissance de la biopolitique* – font référence à des cours non publiés et s'appuient sur des extraits disparates disponibles ici ou là, un ensemble de processus entremêlés liés aux passages de l'oral à l'écrit, aux traductions, aux apparitions des textes dans des temporalités et des contextes variables selon les langues, aux publicités inégales relatives au rayonnement respectif des revues qui publient les textes et à l'association avec d'autres textes modifient la portée des interprétations². Sylvain Meyet identifie trois groupes d'interprètes : les « collaborateurs » de Foucault (R. Castel, J. Donzelot, F. Ewald, I. Hacking, G. Procacci, P. Pasquino) qui développent des recherches parallèles inspirées de Foucault, mais sans faire directement référence au concept de « gouvernementalité » ni même à Foucault dont la proximité vécue permet de faire l'économie d'une recherche de légitimation ; des universitaires français qui étudient la raison d'État (les philosophes D. Séglaard, M. Senellart, G. Sfez, C.-Y. Zarka et les politistes C. Lazzeri et D. Reynié) qui ont au contraire

¹ Sylvain Meyet, « Les trajectoires d'un texte : la "gouvernementalité" de Michel Foucault », in Sylvain Meyet, Marie-Cécile Naves et Thomas Ribemont, *Travailler avec Foucault, op. cit.*, p. 13-35.

² *Ibid.*, p. 15.

besoin de légitimer leur inspiration en usant de la référence auctoriale à Foucault, sans pour autant partager dans le détail ses analyses de la gouvernementalité ni même en citant le concept ; enfin la *governmentality school* (G. Burchell, C. Gordon, N. Rose, P. Miller) d'abord réunie autour de l'ouvrage *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* qui se met rapidement à travailler avec des Australiens (dont M. Dean), des Canadiens et des États-Uniens et donne lieu à la constitution du réseau anglophone des *governmentality studies* qui visent à produire des études empiriques dans le champ du néolibéralisme ou des sociétés du « libéralisme avancé » pour reprendre une formule forgée par N. Rose : « Ici, le concept de gouvernementalité, non seulement est utilisé comme source d'inspiration pour un programme de recherche mais a aussi une fonction classificatoire ; c'est un étendard, l'emblème d'un groupe et la certification du patronage d'une entreprise collective »¹. Au-delà de ces trois groupes dont les interprétations sont pour partie issues de la publication séparée sous le titre « la gouvernementalité » de la leçon prononcée par Foucault au Collège au France le 1^{er} février 1978, la publication des *Dits et Écrits* a par ailleurs abouti en France selon Sylvain Meyet à une multiplication des utilisateurs du concept de « gouvernementalité » : autour de Pierre Lascoumes en science politique, autour de Jean-François Leguil-Bayart en relations internationales au CERI², autour d'Armand Hatchuel sur la sociologie du gouvernement des organisations et des entreprises à l'école des Mines, autour de Didier Fassin et Dominique Memmi sur le gouvernement des corps, autour d'une socio-histoire des sciences du gouvernement comme chez Alain Desrosières ou Paul-André Rosental, enfin autour de Pascale Laborier travaillant sur le caméralisme au CURRAP³. Sylvain Meyet distingue finalement un effet de « potentiel de diffusion de médium », un effet de « potentiel d'autorité du médium », un « effet d'association de texte », un « effet de contexte », un « effet de transposition de contexte » et un « effet d'objectif » afin d'expliquer la variété des interprétations et des réceptions du concept, le point à retenir pour nous ici étant que toute « interprétation, volontairement ou non, est aussi un dialogue avec les lectures précédentes »⁴.

Dans un article de la revue *Sociologie et sociétés* publié à l'automne 2006 et intitulé « Une sociologie foucauldienne du néolibéralisme est-elle possible ? »⁵, Laurent Jeanpierre expose notamment un panorama des usages du concept de « gouvernementalité » dans les

¹ *Ibid.*, p. 29.

² Centre d'Etudes des Relations Internationales, IEP de Paris.

³ Centre Universitaire de Recherches Administratives et Politiques de Picardie.

⁴ Sylvain Meyet, « Les trajectoires d'un texte : la "gouvernementalité" de Michel Foucault », *art. cit.*, p. 35.

⁵ Laurent Jeanpierre, « Une sociologie foucauldienne du néolibéralisme est-elle possible ? », *Sociologie et sociétés*, vol. 38, n° 2, automne 2006. p. 87-111, URL : <http://www.erudit.org/revue/socsoc/2006/v38/n2/016374ar.html>.

sciences sociales. Les deux derniers volets du parcours intellectuel de Foucault – la généalogie des relations de pouvoir (entre 1970 et 1980) et l’analytique du sujet et de l’éthique (entre 1980 et 1984)¹ – qui sont « profondément reliés dans la pensée de Foucault et où émerge puis se maintient cette problématique de la gouvernementalité, sont ceux qui entraînent aujourd’hui le plus de reprises en sciences sociales »². Celle-ci a inspiré des recherches sur la crise de l’État-Providence, sur les évolutions de l’assurance sociale contre plusieurs risques liés à l’activité économique et au travail salarié, sur la gestion de la pauvreté et le traitement de la « question sociale » depuis le milieu du XIX^{ème} siècle, sur le contrôle étatique des conduites migratoires et les pratiques d’identification et de surveillance qui lui sont associées (D. Bigo ; R. Castel ; J. Donzelot ; F. Ewald ; G. Noiriel ; G. Procacci ; P. Rosanvallon). D’autres travaux ont porté sur les mêmes questions à travers l’étude des pensées, des pratiques, des relations avec l’État, d’institutions sociales sectorielles, situées par exemple dans le champ de la psychiatrie, du travail social, de l’éducation, de la prison et de la famille (P. Artières et P. Lascoumes ; F. Castel, R. Castel et A. Lovell ; J. Donzelot). En outre, l’importance prise par la notion de « biopolitique » notamment en philosophie (chez des auteurs comme G. Agamben et A. Negri) a été accompagnée de travaux parallèles portant sur les usages sociaux et politiques de la médecine, sur les pratiques d’avortement ou d’euthanasie, sur la bio-éthique, les politiques de santé et les institutions médicales en général, la pénalisation des comportements sexuels, la médicalisation de la société et les dimensions normatives de la médecine (D. Fassin et D. Memmi ; M. Iacub ; P. Rabinow ; P.-A. Rosental). Dans le champ anglophone des *governmentality studies*, il s’est agi d’étendre le spectre des objets d’étude en circonscrivant par exemple « les techniques de gouvernement dans les écoles et les usines, dans les pratiques de management et de comptabilité, de consommation ou de recensement, dans les villes et les territoires, dans les circuits de la culture et des images et aussi dans le champ juridique. [...] Pour les sociologues ayant repris ce programme, il ne s’agissait pas de faire table rase de leur discipline, mais d’en revisiter certains domaines : par exemple, la sociologie de l’État et des politiques publiques ; la sociologie des formes de régulation à l’œuvre dans différents systèmes de la vie sociale – économie, entreprise et vie professionnelle, relations familiales ; la sociologie des formes diverses du contrôle social. Ces recherches sont aussi parfois mises au service d’une sociologie historique (ou d’une socio-

¹ Le premier volet relevant d’une archéologie du savoir (incluant *L’ordre du discours* en 1970). Laurent Jeanpierre se réfère ici à la tripartition de l’œuvre de Foucault proposée par Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, tr. fr. Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984, qui a joui d’un succès certain sur les études foucauldienne.

² Laurent Jeanpierre, « Une sociologie foucauldienne du néolibéralisme est-elle possible ? », *art. cit.*

histoire) du temps présent, en particulier d'un diagnostic du "néo-libéralisme" et des relations les plus contemporaines de gouvernement »¹. Laurent Jeanpierre propose quant à lui de s'inspirer de Foucault pour produire une sociologie originale du néolibéralisme en reliant deux corpus habituellement séparés : l'histoire et la sociologie de l'administration et des politiques publiques d'une part et l'histoire de la sociologie des sciences et des techniques, notamment des sciences humaines et sociales, d'autre part. Du côté de la sociologie de l'administration et des politiques publiques, cette analyse du néolibéralisme s'intéresserait notamment à des pratiques économiques et administratives situées en soulignant leur diversité et leur hétérogénéité et en étudiant précisément les propriétés sociales de ses agents (Denord ; Dezalay et Garth ; Dixon ; Jobert et Théret ; Plehwe, Walpen et Neunhöffer). Du côté de la sociologie des sciences et des techniques, on pourrait montrer que l'art de gouverner néolibéral s'est développé à travers la rationalité technique et scientifique plutôt qu'à travers le droit afin de disposer d'une connaissance statistique des populations (Berns ; Brian ; Desrosières ; Hacking ; Wagner, Wittröck et Whitley). Le rapprochement entre ces sous-champs disciplinaires a déjà été amorcé par plusieurs programmes de recherches (Armatte et Desrosières ; Lascoumes et Le Galès). Par conséquent, « une partie des études sur les sciences s'intéresse par exemple à la contribution contemporaine de plus en plus importante de la production scientifique à la souveraineté étatique, à l'accroissement de puissance et à la "gouvernance" (Dahan et Pestre). Inversement, une partie de la science politique et des analyses des politiques publiques s'est penchée sur la matrice intellectuelle et technique des réformes de l'État engagées dans les pays occidentaux à partir des années 1960-1970 et, plus largement, sur les instruments et les outils de l'action publique, dans une perspective parfois directement inspirée de Foucault (Bezès ; Lascoumes, Le Galès) »². De plus, on commence à disposer aujourd'hui d'une meilleure connaissance des techniques d'évaluation des politiques publiques comme la rationalisation des choix budgétaires (Armatte ; Bezès ; Jardini ; Spenlehauer ; Terray) ou le *benchmarking* (Bruno). On retiendra particulièrement ici la démarche de Laurent Jeanpierre pour proposer un prolongement possible du travail de Foucault qui n'avait pas été développé par les travaux antérieurs reprenant le concept de gouvernementalité, celui d'une sociologie des techniques intellectuelles du néolibéralisme.

Dans une préface de 2007 à la traduction française de deux textes de Wendy Brown qui s'appuient sur la critique foucauldienne de la raison gouvernementale dans la conjoncture américaine – postérieure au 11 septembre 2001 –, d'alliance entre le néolibéralisme et le

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

néoconservatisme¹, Laurent Jeanpierre, à nouveau, évoque les pistes à travers lesquelles de nouveaux usages de la gouvernementalité se déploient². D'une part, à propos de l'articulation explicitée par Brown entre néolibéralisme et spiritualisme néoconservateur dans le contexte américain, il précise qu'« il y a là toute une nouvelle piste de recherche, celle d'une généalogie théologique de la gouvernementalité contemporaine, avec ses différentes tendances et ses différentes rationalités »³. C'est, à un niveau philosophique et ontologique, la voie dans laquelle s'est engagé le philosophe italien Giorgio Agamben⁴. D'autre part, il note que « la reprise mondiale et a-critique de la notion de "gouvernance" a constitué un précieux ressort pour la réactivation »⁵ et la recrudescence des travaux sur la gouvernementalité. C'est en effet dans le cadre théorique d'une critique de la nature politique de la gouvernance à l'échelle globale et dans les champs disciplinaires des relations internationales et de la géopolitique que les *governmentality studies* – puisque c'est avant tout le fait de travaux anglo-saxons – trouvent le plus à se développer (R.W. Perry et B. Mauer⁶ ; W. Larner et W. Walters⁷ ; R.D. Lipschutz et J.K. Rowe⁸ ; S. Elden⁹ ; S. Elden et J.W. Crampton¹⁰). Quant aux thématiques précisément investies, la globalisation des politiques sécuritaires (M. de Larrinaga et M.G. Doucet¹¹), les politiques de régulation de la finance internationale (J. Vestergaard¹²), la gestion coercitive des migrations, la guerre contre la terreur ou le management humanitaire de l'existence fournissent des terrains aux analyses empiriques (M.H. Nadesan¹³ ; S. Binkley et J. Capetillo¹⁴).

¹ Wendy Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néoconservatisme*, tr. C. Vivier (avec P. Mangeot et I. Saint-Saëns), Paris, Les prairies ordinaires, 2007.

² Laurent Jeanpierre, « Qui a éteint la démocratie ? », introduction à *ibid.*, p. 5-34.

³ *Ibid.*, p. 24.

⁴ Cf. supra p. 71, n. 6.

⁵ *Ibid.*

⁶ Cf. Richard Warren Perry et Bill Mauer, *Globalization under construction: governmentality, law and identity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

⁷ Cf. Wendy Larner et William Walters, *Global governmentality: governing international spaces*, Oxon/New York, Routledge 2004.

⁸ Cf. Ronnie D. Lipschutz et James K. Rowe, *Globalization, governmentality and global politics: regulation for the rest of us?*, Oxon/New York, Routledge, 2005.

⁹ Cf. Stuart Elden, « Rethinking governmentality », *Political Geography*, vol. 26, 2007, p. 29-33.

¹⁰ Cf. Jeremy W. Crampton et Stuart Elden (dir.), *Space, knowledge and power: Foucault and geography*, Hampshire/Burlington, Ashgate publishing, 2007.

¹¹ Manuel de Larrinaga et Marc G. Doucet, *Security and global governmentality: globalization, governance and the State*, Oxon/New York, Routledge, 2010.

¹² Jakob Vestergaard, *Discipline in the global economy: international finance and the end of liberalism*, New York, Taylor & Francis, 2009.

¹³ Cf. Majia Holmer Nadesan, *Governmentality, biopower and everyday life*, New York/Oxon, Routledge, 2008.

¹⁴ Cf. James Binkley et Jorge Capetillo, *A Foucault for the 21st Century: Governmentality, Biopolitics and Discipline in the New Millennium*, Cambridge, Cambridge Scholars Publisher, 2010.

Enfin, dans l'introduction d'un récent livre collectif intitulé *Governmentality : current issues and future challenges*, Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann et Thomas Lemke reviennent également sur l'histoire des usages de la notion de « gouvernementalité »¹. 1/ Les premiers usages en histoire et en sciences sociales dans les années 1970 ont été, comme on vient de le voir, l'apanage des chercheurs associés à Foucault en lien avec les cours au Collège de France de 1978 et 1979. Ils se sont focalisés en particulier sur une période historique largement négligée par Foucault dans sa généalogie de l'État moderne, celle de la transformation des technologies gouvernementales au XIX^e siècle qui a finalement conduit à la mise en place de l'État social moderne (« *the modern welfare state* »). François Ewald a reconstruit l'utilisation historique de la technologie assurancielle, d'abord développée et testée dans le domaine privé, pour la régulation sociale ; en se concentrant sur le problème des accidents industriels, il a montré que la catégorie de « risque social » a progressivement supprimé le principe de la responsabilité individuelle, contribuant à une transformation des relations de pouvoir à l'intérieur de la société et minant la séparation entre la loi et la moralité constitutive du libéralisme². Daniel Defert et Jacques Donzelot ont cherché à démontrer que la technologie assurancielle a été mise en place contre les formes existantes de solidarité intérieures au mouvement ouvrier, menant potentiellement à une dépolitisation des luttes collectives et des conflits de classe ; ces antagonismes sociaux ont été remplacés par une homogénéisation du champ social à travers le maniement de calculs de probabilité, de prévisions quantitatives et de distribution des risques³. Les travaux de Giovanna Procacci sur les origines de la question sociale et de Pasquale Pasquino sur la montée de l'idée de « défense sociale » contre la menace d'« individus dangereux » sont également issus du contexte des cours de Foucault⁴. 2/ Dans les années 1990, la question de la gouvernementalité a suscité un grand intérêt au-delà du cercle des associés directs de Foucault. Avec la fondation

¹ Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann et Thomas Lemke, *Governmentality : current issues and future challenges*, *op. cit.*, p. 8-10.

² Cf. François Ewald, *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986.

³ Cf. Daniel Defert, « "Popular Life" and Insurance Technology », in Graham Burchell, Colin Gordon et Peter Miller (dir.), *The Foucault Effect*, *op. cit.*, p. 211-233 ; Jacques Donzelot, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984.

⁴ Bröckling, Krasmann et Lemke mentionnent aussi la série de cours donnés par Foucault à l'Université catholique de Louvain en 1981 (cf. Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai*, *op. cit.*), qui a été accompagnée d'un séminaire de recherche interdisciplinaire qu'il a conduit sur la « généalogie de la défense sociale en Belgique » et qui était centré sur les années menant au début du XX^e siècle. Cf. Françoise Tulkens, *Généalogie de la défense sociale en Belgique (1880-1914)*, Bruxelles, Story-Scientia, 1986 (voir aussi le résumé du séminaire dans Françoise Tulkens, « Généalogie de la défense sociale en Belgique (1880-1914) », *Actes : les cahiers d'action juridique*, n° 54, 1986, p. 38-41). Les trois auteurs évoquent également les projets avortés d'un livre sur l'État social et la gouvernementalité au début du XX^e siècle et d'un centre de recherche travaillant sur la gouvernementalité moderne dans le sillage des enseignements de 1983 à Berkeley. Cf. Keith Gandal et Stephen Kropkin, « Governing Work and Social Life in the USA and the USSR », *History of the Present*, n° 1, 1985, p. 4-14.

du réseau « Histoire du présent » (« *History of the Present* ») à Londres en 1989 et la publication de *The Foucault Effect*, ainsi que d'une collection d'articles programmatiques, le centre de gravité de la recherche s'est déplacé du monde francophone au monde anglophone : dans les Universités de Grande-Bretagne, d'Australie, de Nouvelle-Zélande, des États-Unis et du Canada, une utilisation de plus en plus systématique a été faite du concept de « gouvernementalité », davantage en se servant des instruments de Foucault pour analyser les processus contemporains de transformation sociale qu'à travers un usage historiquement ou généalogiquement orienté. Cet intérêt anglo-américain a une origine à la fois théorique et politique liée à une défiance croissante vis-à-vis de l'analyse marxiste orthodoxe articulée sur le schéma base/superstructure et sur l'équivalence entre l'idéologie et la fausse conscience. Cette critique envers un certain type de marxisme a en même temps coïncidé avec des tentatives pour lier les concepts de Marx aux idées post-structuralistes, ainsi qu'à une augmentation de l'attention théorique pour les processus d'appropriation culturelle, les formes de subjectivation et les modèles discursifs reflétant une orientation post-marxiste. Parallèlement à ces mouvements de reconfiguration de la critique théorique, l'intérêt pour la notion foucauldienne de gouvernementalité est aussi issu de l'expérience de bouleversement politique qui a commencé dans les années 1980 avec le remplacement du modèle de l'État social régulateur par la montée des instruments et des formes de gouvernementalité néolibérales. Avec la notion de « gouvernementalité », cette transformation peut être comprise sans nécessairement se centrer sur l'analytique économique ni sur la critique de l'idéologie et sans être référée à un retrait de l'État ou à une diminution de la souveraineté mais à un mouvement de restructuration des techniques gouvernementales. L'attention a alors été dirigée vers l'émergence de stratégies et de programmes politiques, de mécanismes d'autocontrôle et de techniques d'*empowerment*, ainsi que sur la reconfiguration des identités et des subjectivités. Dans le monde anglo-américain depuis les années 1990, les études de gouvernementalité (« *studies of governmentality* ») ont formé un réseau de recherche indépendant dans une série de disciplines à l'intérieur des sciences sociales et politiques et des études culturelles (« *cultural studies* »). Ce qui a été en jeu était moins un programme de recherche cohérent ou une approche homogène qu'un vaste réseau de recherches utilisant une même notion pour des orientations variées et à partir d'intérêts théoriques divergents : de la criminologie et la « police » (P. O'Malley, R. Smandych, M. D. Dubber et M. Valverde, J. Simon) à l'éducation (I. Hunter, J. D. Marshall, T. Besley, J. Masschelein, M. A. Peters), en passant par la sociologie des organisations et la critique des études managériales (R. van Krieken, P. Miller et T. O'Leary, B. Townley), la théorie postcoloniale (A. Gupta et J. X.

Inda), la géographie historique (M. J. Hannah) et les recherches sur la spatialité et la ville (S. Robins), l'histoire culturelle (C. Shore et S. Right, H. M. Rimke, J. Z. Bratich, J. Packer et C. McCarthy), l'écologie politique (P. Rutherford, T. Luke), la critique des études sur les réfugiés politiques (R. Lippert), l'analyse des conditions de l'émergence de la pratique médicale et de ses implications sociales (T. Osborne, M. Greco, M. H. Nadesan), le rôle de la psychologie et de la psychiatrie (N. Rose) et la mise en place de stratégies d'*empowerment* dans les programmes étatiques pour combattre la pauvreté (B. Cruikshank). 3/ A la fin des années 1990, l'intérêt pour le concept de « gouvernementalité » a commencé à se diffuser au-delà du monde anglophone, particulièrement en Allemagne, avec l'apparition de nombreux ouvrages et collections (U. Bröckling, S. Krasmann et T. Lemke, M. Pieper et E. Gutiérrez Rodriguez, S. Kahl, S. Opitz, R. Reichert et W. Pircher, F. Kessl, B. Michel, S. Krassmann et M. Volkmer, L. Gertenbach, P. Purtschert, K. Meyer et Y. Winter) et d'un grand nombre d'articles. Le champ disciplinaire s'est étendu de l'étude des médias (M. Stauff, T. Holert), à la science politique (S. Wöhl, T. Lessenich), en passant par l'histoire (N. Finzsch, M. Caruso, A. Rüdiger, M. Bohlender), l'éducation et le travail social (N. Ricken et M. Rieger-Ladich, S. Weber et S. Maurer, A. Dzierzbicka, R. Anhorn, F. Bettinger et J. Stehr), la théologie (K. Ruhstorfer) et la sociologie des organisations (K. Türk, T. Lemke et M. Bruch, R. Weiskopf). Les études sur la gouvernementalité se sont également déployées dans d'autres pays comme la Belgique ou les Pays-Bas (L. Koch, J. Masschelein et M. Simons). Même en France, ajoutent finalement Bröckling, Krasmann et Lemke, où le travail sur Foucault a été extrêmement rare dans les sciences sociales, un intérêt plus grand est apparu en science politique, en sociologie et en anthropologie culturelle ces dernières années : par exemple le groupe dirigé par Jean-François Bayart a étudié la signification de la représentation corporelle dans les processus politiques (J.-F. Bayart et Warnier)¹, un autre groupe à l'École des Mines utilisant le concept de « gouvernementalité » pour la théorie des organisations (Y. Pesqueux et M. Bonnafous-Boucher), un troisième groupe conduit par Didier Fassin et Dominique Memmi ayant travaillé sur les formes contemporaines de gouvernement des corps. En outre, le concept a aussi été employé pour analyser les politiques d'immigration et de sécurité actuelles (D. Bigo et E. Guild) et a été appliqué aux questions de la théorie de l'État (P. Lascoumes) et à la politique de santé (J. Vailly). Cependant, Bröckling, Krasmann et Lemke ne tentent pas d'identifier la signification générale que pourrait revêtir ce nouvel investissement de la notion de « gouvernementalité » en dehors du monde anglophone depuis la fin des années 1990.

¹ Cf. Jean-François Bayart et Jean-Pierre Warnier (dir.), *Matière à politique. Le pouvoir, le corps et les choses*, Paris, Karthala, 2004.

2. Les crises « sociales » de gouvernementalité et la « troisième vague » d'interprétations

Le bref panorama des travaux relatifs à la gouvernementalité que nous venons de passer en revue nous permet de définir « en creux » la visée de notre travail, qui part du constat suivant : on s'est abondamment servi du concept de gouvernementalité au sens très large de « conduite des conduites »¹ (« c'est-à-dire comme ensemble des moyens qui permettent d'imposer des normes de comportement à des individus et des groupes », précise Laurent Jeanpierre²) pour analyser l'exercice « normal » ou « routinier » du pouvoir politique et sociétal, mais on ne l'a pas investi pour analyser ce que l'on appelle selon les cas, les crises politiques, les mouvements sociaux ou les mouvements révolutionnaires. En d'autres termes, on a développé les analyses foucauldienne de la gouvernementalité, mais il nous semble qu'a été peu approfondi jusqu'ici ce que Foucault désigne sous le nom de « crises de gouvernementalité », les séquences où la gouvernementalité est critiquée, contestée et peut éventuellement finir par être transformée. On ne sous-estime pas ici le fait que, la plupart du temps, les analystes de la gouvernementalité mentionnent effectivement des pratiques de résistances à la gouvernementalité³ ; ce n'est donc pas l'absence de mention de résistances à la gouvernementalité que nous soulignons, mais le déficit d'analyse des crises de gouvernementalité distinctes des résistances en tant qu'elles correspondent à des séquences historiques au cours desquelles les institutions à l'intérieur desquelles s'exercent la rationalité gouvernementale sont mises en crise et déstabilisées dans leur ensemble, quel que soit au demeurant le résultat final de transformation ou au contraire de maintien des dispositifs de gouvernementalité existants. La résistance comme rétivité ou réactivité à la gouvernementalité n'implique pas nécessairement une crise des institutions. Pour le dire encore autrement, il nous semble que les travaux de Foucault ouvrent la possibilité d'une analyse des crises politiques en termes de crises de gouvernementalité qui n'a pas encore été pleinement explorée.

Précisons sommairement – puisque l'ensemble de cette première partie y est consacrée – mais immédiatement ce que nous entendons par « crises de gouvernementalité » en ajoutant que nous visons plus particulièrement ce que nous pouvons appeler les crises « sociales » de gouvernementalité, pour bien indiquer que nous ne considérons pas les crises de gouvernementalité en général (qui peuvent aussi correspondre à une réforme interne de l'art

¹ Foucault parle en effet de « techniques pour "gouverner" les individus, c'est-à-dire pour "conduire leur conduite" ». Cf. Michel Foucault, « Préface à l'"Histoire de la sexualité" », *art. cit.*, p. 1401.

² Laurent Jeanpierre, « Qui a éteint la démocratie ? », *art. cit.*, p. 11.

³ Cf. la partie III intitulée « Neoliberal Governmentality and Cultural Resistance » de l'ouvrage dirigé par Marc James Leger (dir.), *Culture and Contestation in the New Century*, Chicago, University of Chicago Press, 2011, p. 125-170.

de gouverner et être opérées par les gouvernants eux-mêmes), mais seulement les crises de gouvernementalité qui impliquent un mouvement social et viennent d' « en bas » et qui donc supposent l'intervention des gouvernés. « Gouvernementalité » en revanche est ici à entendre au sens large du dispositif global de « gouvernement des hommes », de « pouvoir pastoral »¹ et non spécifiquement au sens de la gouvernementalité libérale née au XVIII^e siècle, que nous aurons l'occasion de préciser par la suite. Les crises sociales de gouvernementalité sont donc les crises des institutions du gouvernement des hommes impliquant l'intervention des gouvernés².

Nous allons bien entendu revenir en détail sur la définition et la portée de la gouvernementalité et des crises de gouvernementalité chez Foucault. Mais avant cela, nous voulions préciser le fait, sans rentrer dans une explication aussi complète et détaillée que celle de Sylvain Meyet, que ce déplacement de l'analyse de la gouvernementalité en tant que forme « routinière » de l'exercice du pouvoir vers les crises de gouvernementalité et la manière dont elles peuvent affecter et transformer les formes de subjectivation des gouvernés, est lui aussi lié aux processus matériels de diffusion des textes de Foucault, dans la mesure où nous tenterons de tenir compte de la cohérence du travail de Foucault de 1978 à 1984, c'est-à-dire d'articuler les cours sur la gouvernementalité moderne et contemporaine avec les travaux sur l'Antiquité gréco-romaine, ce qui n'est seulement devenu possible qu'avec la publication des cours au Collège de France de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, en 2008 et de 1984, *Le courage de la vérité*, en 2009, qui attestent de cette cohérence (le cours de 1982, *L'herméneutique du sujet* avait été publié dès 2001). C'est donc bien, comme l'explique Meyet, par l'association des textes connus avec les nouveaux textes publiés que se renouvelle l'interprétation (et même si la seule publication d'un texte ne suffit pas à ce renouvellement de l'interprétation, mais entre dans un processus complexe de circulation à travers sa réception même). Celui-ci a bien montré que la première vague d'interprétations de la gouvernementalité s'appuyait sur la diffusion d'un seul texte, l'extrait du cours au Collège de France de 1978 précisément intitulé « la gouvernementalité ». Il évoque aussi le fait que la publication en 2004 des cours de 1978 et 1979 allait susciter de nouvelles recherches³, ce qui a correspondu à une deuxième vague d'interprétations (dont les travaux de Thomas Lemke et

¹ Le sens le plus large de la « gouvernementalité » selon Foucault l'identifie au « pouvoir pastoral » en tant que « gouvernement des hommes », c'est-à-dire l'ensemble des « techniques et procédures destinées à diriger la conduite des hommes » (Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, « Résumé du cours », p. 317).

² Dans la suite de ce travail, c'est toujours en ce sens que nous évoquerons les « crises de gouvernementalité », même lorsque nous ne préciserons pas la qualification de « sociales ».

³ Cf. Sylvain Meyet, « Les trajectoires d'un texte : la "gouvernementalité" de Michel Foucault », *op. cit.*, p. 20.

Wendy Brown sont assez emblématiques¹) centrée sur la critique du néolibéralisme. On peut par conséquent faire la supposition d'une troisième vague d'interprétations de la gouvernementalité liant de façon plus resserrée les leçons de 1978 et 1979 aux cours du Collège sur la pastorale chrétienne et l'Antiquité entre 1980 et 1984. L'ouvrage de Jean Terrel, *Politiques de Foucault*², qui privilégie le parcours au Collège de France, revêt à cet égard une importance particulière. Entre 1978 et 1984, le travail de Foucault articule trois concepts majeurs : gouvernementalité, sujet et vérité. L'analytique du sujet et les « jeux de vérité » sont intriqués à l'exercice de la gouvernementalité. C'est dans leur relation que nous allons pouvoir proposer notre problématique théorique centrée sur les crises de gouvernementalité.

3. L'enjeu de la lutte chez Marx et Foucault : classe et gouvernement

Nous allons tenter dans cette première partie de faire jouer l'ensemble des différentes dimensions repérables de la gouvernementalité dans les textes publiés de Foucault: 1) la perspective de l'histoire de la gouvernementalité, c'est-à-dire l'histoire enchevêtrée des différentes techniques, réflexions et formes de rationalité relatives à « l'activité qui consiste à régir la conduite des hommes dans un cadre et avec des institutions étatiques »³, qui est développée dans les cours de 1978 et 1979 ; 2) l'« attitude critique » comme art de n'être pas gouverné de cette manière là évoquée dans « Qu'est-ce que la critique ? » de mai 1978 ; 3) la rencontre de l'exercice de la gouvernementalité et de l'analytique du sujet dans les cours au Collège de France de 1982, 1983 et 1984, immédiatement signifiée dans la formule de « gouvernement de soi et des autres » ; 4) et enfin la question du « droit des gouvernés » posée dans deux interventions en 1977 et 1981 reprises dans les *Dits et Écrits* ; tout ceci sur fond d'une tentative de préciser les contours des crises de gouvernementalité. On peut comprendre ainsi d'emblée que la problématique de la gouvernementalité ou du gouvernement chez Foucault ne se limite pas strictement à la seule notion de « gouvernementalité » : « histoire de la gouvernementalité »⁴, « art de n'être pas tellement gouverné »⁵, « gouvernement de soi et des autres »⁶, « droits des gouvernés »⁷, voilà autant d'aspects qui appartiennent à la même problématique du gouvernement.

¹ Cf. Thomas Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft*, op. cit. ; et Wendy Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale*, op. cit.

² Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, op. cit.

³ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., « Résumé du cours », p. 324.

⁴ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 111 et p. 253.

⁵ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », art. cit., p. 38.

⁶ Cf. Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit.

⁷ Cf. Michel Foucault, « Va-t-on extraditer Klaus Croissant ? » [1978], *DE II*, n° 210, p. 361-365.

3.1. Aspects du rapport Foucault/Marx : conflit social, discipline, gouvernementalité

Un axe à partir duquel nous pouvons commencer à interroger l'association de ces différentes dimensions est le rapport entre Foucault et Marx. Ainsi qu'Etienne Balibar en a fait l'hypothèse, « un véritable combat avec Marx est coextensif à toute l'œuvre de Foucault et l'un des ressorts essentiels de sa subjectivité »¹. Il ne s'agit pas d'un combat univoque, mais il varie au contraire au gré des périodes et des programmes de travail de Foucault : « la confrontation avec Marx intervient de façon inégalement décisive et plus profondément ne s'adresse pas toujours au même "Marx", au même "marxisme" »² et elle est en outre « surdéterminée » par une évaluation conjoncturelle des effets de pouvoir du marxisme dans le champ du savoir contemporain (Sartre, Merleau-Ponty, Althusser ou l'École de Francfort sont tour à tour évoqués). Pour autant, dans sa diversité, « la relance de cette confrontation peut nous apparaître après coup, comme l'une de ces continuités qui assurent l'unité de la recherche poursuivie par Foucault de livre en livre et d'archive en archive »³. Dans notre perspective d'analyse des crises de gouvernementalité et, plus précisément, d'analyse des crises politiques en termes de crises de gouvernementalité, la confrontation avec Marx revêt une importance de premier ordre puisqu'il s'agit de tenter de proposer une lecture des crises politiques qui soit disjointe de celle qu'on peut opérer à partir de la catégorie de « lutte des classes », sans pour autant que cela implique le rejet total et *a priori* de cette catégorie et, encore moins, le rejet de l'instance du social. Pour saisir de quoi il retourne dans cette confrontation avec « Marx » et le « marxisme » relative à l'analyse des crises politiques et au déplacement dans l'analyse des crises politiques impliqué par la notion de gouvernementalité, il convient de faire référence à plusieurs moments, ou plusieurs « actes » de la pensée de Foucault. Mais on peut d'ores et déjà remarquer que cet aspect de la confrontation Marx/Foucault est différent – tout en étant complémentaire – de ceux qui ont déjà été soulignés par plusieurs commentateurs :

- Balibar, premièrement, montre que la critique du freudo-marxisme par Foucault dans *La volonté de savoir* est loin d'impliquer un traitement équivalent de Marx et Freud, puisque transparaît dans l'ouvrage une « critique marxiste de la psychanalyse »⁴. Si tôt que l'on s'extirpe de l'horizon eschatologique de la lutte finale entre bourgeoisie et prolétariat, les « analyses stratégiques pratiquées par Marx », la notion althussérienne de surdétermination et

¹ Etienne Balibar, « Foucault et Marx : l'enjeu du nominalisme », in *La crainte des masses.*, op. cit., p. 282.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* p. 293.

l'analytique relationnelle du pouvoir proposée par Foucault sont compatibles¹. Cependant, la référence à Marx n'en reste pas moins divisée. La « divergence irréductible », qui nous intéresse particulièrement eu égard à notre objet des crises politiques, porte sur « l'idée que propose Foucault de la structure du conflit social »² :

La divergence porte « sur l'opposition entre une *logique du rapport de forces* [Foucault], dont la "contradiction" n'est au mieux qu'une configuration particulière et une *logique de la contradiction* [Marx], dont le « rapport de forces » n'est que le moment stratégique. [...] [Pour Foucault] les "visées" qui s'affrontent dans un conflit stratégique se détruisent, se neutralisent, se renforcent mutuellement ou se modifient, mais ne forment pas d'unité ou d'individualité supérieure. Au contraire, pour Marx, le développement d'un conflit a pour condition *l'intériorisation du rapport* lui-même, en sorte que les termes antagonistes deviennent des fonctions ou des porteurs de ce rapport : c'est pourquoi il n'est pas essentiel à la représentation marxiste de la lutte des classes de décrire empiriquement la société comme étant entièrement caractérisée par une "opposition binaire et globale entre les dominateurs et les dominés", mais il lui est bien essentiel de concevoir les rapports de classe comme intérieurement inconciliables, comme des rapports auxquels les dominés ne peuvent échapper qu'en détruisant le rapport d'assujettissement lui-même et par là en se transformant en d'autres individus que ceux que « constitue » le rapport existant³.

Chez Marx, il n'y a de conflit que si les termes antagonistes « intériorisent », c'est-à-dire prennent conscience du rapport de forces inconciliables qui les constitue et dont ils deviennent les porteurs. La structure du conflit social relève pour cette raison chez lui d'une « logique de la contradiction ». La dernière formule de Balibar relative à la destruction du « rapport d'assujettissement » chez Marx et à la transformation en d'autres individus que ceux qui sont constitués par ce rapport est d'autant plus frappante qu'elle s'énonce dans une terminologie volontairement foucauldienne. Il y a bien en effet également une fonction du désassujettissement dans le conflit social chez Foucault : dans « Qu'est-ce que la critique ? », il donne une définition emblématique de « l'attitude critique » comme « désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité »⁴. Si l'attitude critique, comme on essaiera de le faire valoir, joue à l'intérieur des crises de gouvernementalité, il est important d'approfondir ce en quoi consiste le désassujettissement chez Foucault. Puisque les analyses de Balibar dans *La crainte des masses* en 1997 s'appuient sur *La volonté de savoir* (1976), la question peut être de se demander si et comment évolue par la suite la conception du conflit social chez Foucault. Dans un entretien de 1977 avec Jacques Rancière, c'est précisément la « logique de la contradiction » que Foucault rejette au profit d'une conception de la stratégie qui ne s'identifie pas avec elle :

[...] le problème est de savoir si la logique de la contradiction peut bien servir de principe d'intelligibilité et de règle d'action dans la lutte politique. On touche là à une question historique considérable : comment s'est-il fait que depuis le XIX^e siècle on ait si constamment tendu à dissoudre

¹ *Ibid.*, p. 298.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 299.

⁴ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *art. cit.*, p. 39.

les problèmes spécifiques de la lutte et de sa stratégie dans la logique pauvre de la contradiction ? [...] Il faut en tout cas essayer de penser la lutte, ses formes, ses objectifs, ses moyens, ses processus selon une logique qui sera affranchie des contraintes stérilisantes de la dialectique. Pour penser le lien social, la pensée politique "bourgeoise" du XVIII^e siècle s'est donné *la forme juridique du contrat*. Pour penser la lutte, la pensée "révolutionnaire" du XIX^e siècle s'est donné *la forme logique de la contradiction* : cela ne vaut sans doute pas mieux que cela. En revanche, les grands États du XIX^e siècle se sont donné une pensée stratégique, alors que les luttes révolutionnaires, elles, n'ont pensé leur stratégie que d'une façon très conjoncturelle et en essayant toujours de l'inscrire sur l'horizon de la contradiction¹.

Foucault suggère donc que les luttes, dès lors que leur objectif serait de se mesurer aux États, se donnent une pensée stratégique soustraite à la « *forme logique de la contradiction* ». Mais comment envisage-t-il la possibilité de s'affranchir des « contraintes stérilisantes de la dialectique » ? De ce point de vue, il est intéressant de noter que la pratique du désasujettissement se donne ultimement chez Foucault en 1984 comme « un combat dans le monde contre le monde », en vue d'un « monde autre »². Si on peut parler, au sens de ce « combat [...] *contre* le monde », d'un moment de « contradiction » chez Foucault, celui-ci n'opte pas cependant pour une *logique dialectique* de la contradiction, mais pour une *logique de l'altérité* ; la contradiction ne relève pas de l'intériorisation de l'antagonisme mais de la capacité de ceux qui se soulèvent à avoir à eux-mêmes et aux autres un rapport radicalement autre. Pourquoi ? Car, comme le précise Balibar, « pour Foucault le pouvoir est une pratique productive agissant d'abord *sur les corps* eux-mêmes, visant d'abord une individualisation ou une subjectivation (à la limite une "pratique de soi" ou du "soi") et par contre-coup produisant des effets d'objectivité ou de savoir »³. Autrement dit, le pouvoir produisant des effets de subjectivation qui peuvent conduire les gouvernés à agir au bénéfice des gouvernants et suivant des comportements contrôlés et prévus par eux, il ne permet pas que l'antagonisme soit intériorisé avant que les gouvernés soient parvenus à se transformer en d'autres individus ; il faut donc d'abord, à l'inverse de ce qui se passe chez Marx, cette transformation en d'autres individus pour que le conflit puisse apparaître. Dans les termes du cours de 1984, sur lequel nous reviendrons par la suite, c'est dans la transformation de l'être même du sujet dans la vérité d'une vie autre (dont l'antagonisme peut être un effet dérivé) que peuvent se produire les effets de savoir correspondants à l'émergence d'un monde autre, plutôt que dans l'intériorisation d'un antagonisme inconciliable. En ce sens, Foucault envisage bien lui aussi la possibilité d'une unité ou d'une individualité politique nouvelle qui pourrait surgir du conflit social, sans pour autant la considérer comme « supérieure » et comme issue d'une résolution d'une contradiction dialectique, mais plutôt comme la *production d'une altérité*.

¹ Michel Foucault, « Pouvoirs et stratégies » [1977], *DE II*, n° 218, p. 426.

² Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 310 et 311.

³ Balibar, *La crainte des masses*, *op. cit.*, p. 299.

- Stéphane Legrand, deuxièmement, montre que les « concepts fondamentaux de la théorie foucauldienne des relations de pouvoir dans la "société disciplinaire" » ont été construits à partir du référentiel marxiste et restent indéterminés « si on ne les articule pas à une théorie de l'exploitation et à une théorie du mode de production capitaliste »¹. Il identifie un problème théorique qui fragilise l'analyse de la « société disciplinaire » menée par Foucault dans *Surveiller et Punir* : celui de l'articulation et de la composition des rapports de pouvoir disciplinaires et de leur propension à faire système dans une « société disciplinaire » alors même qu'ils s'exercent dans des institutions hétérogènes (usines, écoles, armées, hôpitaux, prisons) et y réalisent des fonctions sociales distinctes auxquelles se rattachent des normes distinctes. Legrand montre que Foucault échoue à faire valoir l'existence d'une telle systématicité à partir d'une définition de la « discipline » comme forme générale abstraite qui s'exercerait de façon homologue dans les différentes institutions, car le concept utilisé par Foucault (« la discipline majore les forces du corps (en termes économiques d'utilité) et diminue ces mêmes forces (en termes politiques d'obéissance) »²) « n'a de valeur descriptive qu'à propos de l'une des fonctions institutionnelles, la production en vue du profit »³ et ne peut être généralisé à toutes les autres institutions. L'articulation et la composition des rapports hétérogènes de pouvoir disciplinaire ne peuvent donc être définies « en référence à une norme générale et abstraite, mais doit l'être relativement à des fonctions sociales précises et assignables »⁴. Or ces fonctions sociales visées par les techniques de pouvoir disciplinaires, Foucault les avaient assignées précisément dans son cours au Collège de France de 1973, « La société punitive », qui précède et prépare *Surveiller et punir* : « la reproduction des rapports de production caractéristiques du mode de production capitaliste et la constitution de sujets propres à y figurer à leur place (c'est-à-dire, [...], dotés de dispositions à produire qu'il requiert) »⁵. A partir du XVIII^e siècle, le développement économique explique que les moyens de production de la richesse de la bourgeoisie se retrouvent à grande échelle entre les mains des ouvriers. Initialement, un certain nombre d'instances d'autocontrôle des groupes sociaux (telles que les communautés religieuses, les sociétés d'éducation morale ou les groupes de surveillance à caractère économique), jouant un rôle à la fois de moralisation et de coercition, s'étaient mises en place de manière dispersée et non centralisée pour prévenir la possibilité de la prédation et garantir contre la débauche qui dilapide la force de travail. Mais rapidement,

¹ Stéphane Legrand, « Le marxisme oublié de Foucault », *Actuel Marx*, n° 36, 2004/2, p. 28

² *Ibid.*, p. 32. La référence de la citation de Foucault est Michel Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 162.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* p. 34.

⁵ *Ibid.*

avec le développement croissant de l'accumulation capitaliste, elles sont reprises au niveau de l'appareil d'État. L'émergence historique de l'étatisation des disciplines est pensée par Foucault « du point de vue des luttes de classe et de la construction sociale des rapports de production capitalistes et donc des sujets disposés subjectivement à y figurer »¹. Les techniques de pouvoir disciplinaires interviennent à deux niveaux : en protégeant le capital et les machines pour assurer la reproduction et le maintien des rapports de production et sur le corps et le temps de la vie de l'ouvrier pour le constituer en tant que force de travail utile. Sur ce dernier point,

qu'il s'agisse des livrets ouvriers, qui permettent à la fois d'inhiber la mobilité des travailleurs dépendants, d'en effectuer une surveillance constante et d'en opérer un "fichage" par le jeu des appréciations positives ou négatives ; des mesures contre l'ivresse ; du contrôle des finances ouvrières par l'épargne ; des visites domiciliaires effectuées à la demande des conseils de Prud'hommes – tout un système se met en place qui cherche à organiser la surveillance la plus complète possible, une notation permanente et cumulative des irrégularités de conduite, un contrôle souple, un jeu de sanctions et de récompenses, une pression permanente faite de promesses et de menaces, c'est-à-dire un éventail large de protocoles disciplinaires ordonnés de manière prévalente au maintien *et* à la constitution des rapports de production capitaliste².

Il est donc bel et bien nécessaire de produire « les forces productives, c'est-à-dire des dispositions subjectives à produire accordées aux besoins du capitalisme en termes d'exploitation en vue du profit »³. La discipline permet de faire en sorte que le rythme de la vie de l'ouvrier ne se gaspille pas dans l'irrationalité du désir, de la dépense et de la perte, mais qu'il soit régulé en un temps structuré qui transforme la vie du corps ouvrier en force de travail exploitable. « La force de travail n'est pas une réalité *sui generis* que l'appareil de production viendrait prendre où elle se trouve (parce qu'elle n'a d'autre solution que de se louer) : elle est le résultat d'une production antérieure à la production, d'une production de la disposition à produire comme telle par les instances de moralisation étatisées, par les mécanismes policiers du coercitif, par le contrôle patronal du logement, de l'emploi, de la mobilité et de l'épargne, par les institutions de séquestration qui constituent l'archipel carcéral »⁴. Dans un langage marxiste, les rapports de pouvoir disciplinaires ne relèvent pas de la « superstructure » mais jouent « *en deçà de l'infrastructure elle-même* »⁵. Stéphane Legrand remarque finalement que l'établissement de ces conditions disciplinaires à travers lesquelles se reproduit le mode de production capitaliste ne peut s'opérer que par des procédures constitutives qui sont en elles-mêmes improductives. Il semble donc que le mode

¹ *Ibid.*, p. 37

² *Ibid.*, p. 38-39.

³ *Ibid.*, p. 39.

⁴ *Ibid.*, p. 39-40.

⁵ *Ibid.*, p. 42.

de production capitaliste ne puisse se perpétuer qu'à travers le jeu de deux tendances contradictoires :

La libération tendancielle du travail et la prolétarisation croissante accompagnée de la dissolution des relations sociales et autoritaires précapitalistes ; et une contre-tendance qui l'oblige à inhiber en permanence cette libération-prolétarisation par des formes multiples de coercition, de fixation de la main d'œuvre, de limitation des possibilités de rupture du contrat, de séquestration et d'anti-production – parce que cette contre-tendance travaille, « par en-dessous », à produire la force de travail elle-même (comme ensemble de dispositions subjectives, d'habitus déterminés) sans quoi la prolétarisation et l'exploitation n'ont plus de sens¹.

Si ces développements de Legrand nous apparaissent importants, ce n'est pas uniquement parce qu'ils témoignent d'un certain rapport entre Foucault et Marx, mais parce que notre perspective, qui vise à lire les crises politiques en termes de crises de gouvernementalité, implique que les crises politiques ne peuvent pas seulement être interprétées aux niveaux institutionnel (sur le plan « politique » des institutions étatiques) et social (sur le plan des rapports de classes liés aux rapports de production), mais aussi à ce niveau « improductif » du contrôle des conduites, c'est-à-dire de la suspension et éventuellement de la transformation (c'est la question des « contre-conduites ») des dispositifs et des dispositions qui assurent les conditions de reproduction des structures socio-économiques.

- Thomas Lemke, troisièmement, tente d'argumenter sur le rapprochement avec le marxisme impliqué par l'émergence de la problématique foucauldienne de la gouvernementalité². Selon Lemke, l'analytique foucauldienne du pouvoir des années soixante-dix (la microphysique des disciplines), centrée sur la critique du modèle juridique de la souveraineté, pose deux difficultés liées aux questions du sujet d'une part et de l'État d'autre part. Du côté du sujet, Foucault ne semble que « remplacer l'autonomie du sujet par son assujettissement hétéronome aux stratégies du pouvoir »³. Du côté de l'État, « l'approche fondée sur la micro politique, dans laquelle l'État est perçu comme la résultante de rapports sociaux de pouvoir, ne suffit pas à mettre en place la critique d'analyses centrées sur l'État. La question demeure de savoir comment les rapports de pouvoir sont codifiés et centralisés dans la forme de l'État et comment l'État prend également part à la structuration et à la reproduction des rapports de pouvoir »⁴. Ces problèmes restent entiers dans le cadre de la perspective nietzschéenne d'analyse du pouvoir en termes de guerre, de lutte, de conquête utilisée pour contourner le modèle juridique. La guerre comme analyseur des rapports de pouvoir ne permet pas de comprendre l'implication de l'État et le fait que le pouvoir repose aussi sur des formes de

¹ *Ibid.*

² Thomas Lemke, « Marx sans guillemets : Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme », *Actuel Marx*, n° 36, 2004/2, p. 13-36.

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ *Ibid.*

subjectivation, d'investissement positif par les sujets de certaines formes de comportement. A l'inverse, la problématique de la gouvernementalité le permet. Mais celle-ci n'est pas seulement issue des problèmes théoriques posés par la théorie du pouvoir, elle correspond aussi à la tentative de Foucault de saisir les transformations relatives à la conjoncture historique. Lemke cite un passage décisif de l' « Entretien avec Michel Foucault » de 1978 en compagnie de Duccio Trombadori :

Il me semble en effet qu'à travers la crise économique actuelle et les grandes oppositions et conflits qui se dessinent entre nations riches et pauvres (entre pays industrialisés et non industrialisés), on peut voir la naissance d'une crise de gouvernement. Par gouvernement, j'entends l'ensemble des institutions et pratiques à travers lesquelles on guide les hommes depuis l'administration jusqu'à l'éducation. C'est cet ensemble de procédures, de techniques, de méthodes qui garantissent le guidage des hommes les uns par les autres qui me semble aujourd'hui en crise [...] Nous sommes peut-être au début d'une grande crise de réévaluation du problème du gouvernement¹.

On a là une première définition de ce qu'est une crise de gouvernementalité : c'est une crise de *l'ensemble des institutions et des pratiques à travers lesquelles on guide les hommes depuis l'administration jusqu'à l'éducation, de l'ensemble des procédures, des techniques et des méthodes qui garantissent le guidage des hommes les uns par les autres*. La notion de gouvernementalité met en jeu à la fois des formes de rationalité, des techniques de pouvoir qui s'exercent à l'échelle de l'État et des formes de subjectivation. Ce qui importe particulièrement pour Lemke, c'est que « le concept de gouvernementalité représente une avancée théorique qui dépasse la problématique du consensus et de la volonté, d'une part et de la conquête et de la guerre, d'autre part »². Et il cite à juste titre un passage du texte de 1982 « Le sujet et le pouvoir » dans lequel Foucault écrit : « Le mode de relations propre au pouvoir ne serait donc pas à chercher du côté de la violence et de la lutte, ni du côté du contrat et du lien volontaire (qui ne peuvent en être tout au plus que des instruments) : mais du côté de ce mode d'action singulier – *ni guerrier ni juridique* – qui est le gouvernement »³. Bien que Lemke ne le fasse pas dans cet article, il faudra s'interroger – surtout à partir du cours au Collège de France de 1976, « *Il faut défendre la société* » – sur le déplacement opéré par Foucault vis-à-vis d'une des tendances du marxisme à comprendre la lutte comme guerre sociale. Lemke s'intéresse finalement à l'actualité de la notion de gouvernementalité utile pour analyser le néolibéralisme en tant que rationalité politique. La perspective de la gouvernementalité permet de proposer un point de vue à distance des thèses sur le « "retrait de la politique" » et la « "domination du marché" » en voyant « la soi-disant "fin de la politique" »

¹ Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1980], *art. cit.*, p. 912-913. Cité in *ibid.*, p. 18.

² *Ibid.*, p. 19-20.

³ Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *art. cit.*, p. 1056. Cité in *ibid.*, p. 20.

elle-même comme un programme politique »¹. La crise du keynésianisme et le démantèlement de l'État-providence ne traduisent pas un déclin de la capacité des États à gouverner mais une « réorganisation ou une restructuration des techniques de gouvernement »². Le cadre ouvert par la notion de gouvernementalité permet une analyse complexe du néolibéralisme – nous aurons l'occasion d'y revenir – qui permet d'articuler aussi bien les interventions directes de l'appareil d'État que des interventions indirectes qui visent à transférer la responsabilité de l'exercice du gouvernement à la vie en société sur le mode du « souci de soi », soit à tel ou tel groupe (famille, associations par exemple), soit à l'individu lui-même et ce notamment en ce qui concerne les risques sociaux comme la maladie, le chômage, la pauvreté. Mais, inversement, ce transfert peut aussi bien s'opérer de l'État vers une instance transnationale (il y a, en définitive, des déplacements vers des formes supranationales et vers des formes sub-étatiques de la politique). Le rapprochement avec Marx qui peut être souligné tient au fait qu'il est impossible pour Foucault comme pour Marx de considérer les transformations en cours comme les effets du développement de lois objectives de l'économie :

Le concept de gouvernementalité s'avère utile quand il s'agit de corriger le diagnostic du néolibéralisme comme une expansion de l'économie dans la politique, diagnostic qui considère comme acquise la séparation entre le marché et l'État. L'argument est qu'il existe une économie « pure » ou « anarchique » qu'il faut « réguler » ou « civiliser » par le biais d'une réaction politique de la société. Dans sa critique de l'économie politique, Marx a déjà démontré qu'une telle position est intenable. La réflexion de Foucault sur la gouvernementalité s'inscrit dans cette tradition. La transformation des rapports entre l'économie et la politique ne doit donc pas être pensée comme résultant de lois économiques objectives, mais analysée dans le cadre de la perspective d'une transformation des rapports de pouvoir sociaux. Foucault montre que « l'art du gouvernement » ne se limite pas au domaine du politique en tant que distinct de l'économie ; selon lui, la constitution d'un espace repéré de manière conceptuelle et pratique et régi par des lois autonomes et une rationalité propre est, en elle-même, un élément économique du gouvernement³.

Autrement dit, le pouvoir tel qu'il s'exerce n'est pas un effet de l'économie séparée de l'État pas plus qu'il n'est un effet du pouvoir d'État séparé de l'économie ; il est l'effet d'un ensemble des techniques de pouvoir qui sont aménagées à partir de l'existence des phénomènes économiques. L'économie est dans les sociétés contemporaines l'index à partir duquel le pouvoir s'exerce mais elle n'exerce pas le pouvoir par elle-même.

3.2. Guerre sociale, dialectique, lutte des classes et biopouvoir (« *Il faut défendre la société* », 1976)

Essayons à présent de compléter ce bref parcours – qui ne se veut en rien exhaustif – des rapports entre Foucault et Marx tels qu'ils sont analysés par certains commentateurs, en prenant le fil conducteur des crises de gouvernementalité. Il s'agit de préciser quelques

¹ Thomas Lemke, « Marx sans guillemets », *art. cit.*, p. 21.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 22-23.

aspects de leur relation sur la question de la lutte en sélectionnant des moments déterminés du parcours de Foucault. Intéressons-nous tout d'abord au cours de 1976 dont il faut partir pour comprendre le processus intellectuel qui a amené Foucault à la notion de « gouvernementalité ». Il a pu être compris comme une valorisation de la guerre comme analyseur des rapports de pouvoir parce que Foucault, dans la leçon du 4 février 1976, y fait l'éloge de ce qu'il appelle « l'historicisme politique », c'est-à-dire de ce discours faisant de la guerre le fond permanent des rapports sociaux, qui réussit à défier à la fois le discours philosophico-juridique de la souveraineté (et plus exactement Hobbes) au XVII^e siècle et le matérialisme dialectique au XIX^e siècle. « C'est de ce discours de l'historicisme politique que je voudrais faire à la fois l'histoire et l'éloge dit Foucault »¹. Mais toute la question est précisément de savoir si « l'historicisme politique » ne peut pas excéder dans sa généralité le modèle de la guerre, autrement dit s'il ne peut pas exister un historicisme politique *non guerrier*. Car, ainsi que l'a fait valoir Jean Terrel, le cours de 1976 se présente bien plutôt comme un lent examen qui débouche sur un abandon de la guerre comme analyseur des rapports politiques et « une sorte d'adieu à une certaine forme de lutte révolutionnaire »². Dès la troisième leçon du cours (21 janvier 1976), c'est d'une autre sorte d'adieu qu'il s'agit, « une sorte d'adieu à la théorie de la souveraineté en tant qu'elle peut, en tant qu'elle a pu se présenter comme méthode d'analyse des rapports de pouvoir »³. Durant toute l'année 1976, la théorie de la souveraineté (et sa « triple "primitivité" » : « celle du sujet à assujettir, celle de l'unité du pouvoir à fonder, celle de la légitimité à respecter »⁴) est en effet la cible de la critique de Foucault⁵. Comment élaborer une théorie du pouvoir qui échappe au principe de la souveraineté se demande-t-il initialement ? Si, poussant plus loin – et avant d'y revenir plus en détail – on fait l'hypothèse d'un abandon du paradigme de la guerre comme analyseur des rapports de pouvoir, la problématique foucauldienne devient plus précisément la suivante : comment penser un modèle d'analyse du pouvoir non guerrier qui ne soit pas réordonné au principe de la souveraineté ? Cette interrogation relative à un dépassement de l'opposition entre le modèle juridique de la souveraineté et le modèle polémique de la guerre nous guidera lorsqu'on étudiera la manière dont Foucault pense autrement le conflit social entre 1978 et 1984, là où la notion de gouvernementalité lui sert de cadre d'analyse. Formulée ainsi, elle ouvre la possibilité de l'existence d'un autre type d' « historicisme politique ».

¹ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 96.

² Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, *op. cit.*, p. 6.

³ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 37.

⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁵ Sur ce point, voir Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, *op. cit.*, p. 35 : « il faut se débarrasser d'une vision étatiste, juridique et répressive du pouvoir ; il faut, dans la théorie politique, "couper la tête du roi" ».

Mais revenons à la première leçon du cours (7 janvier 1976) où déjà Foucault rencontre « le marxisme », c'est-à-dire une certaine forme de marxisme. Foucault y renvoie dos à dos les conceptions juridique (libérale) et marxiste du pouvoir politique. Elles partagent ce qu'il appelle un « "économisme" dans la théorie du pouvoir »¹. Dans le cas de la conception juridique classique, le pouvoir est un droit conçu comme un bien qu'on possède et qu'on peut transférer, aliéner par cession ou contrat. Il y a une analogie entre le pouvoir et les biens, le pouvoir et la richesse. Dans le cas du marxisme, il y a ce que Foucault appelle une « "fonctionnalité économique", dans la mesure où le pouvoir aurait essentiellement pour rôle à la fois de maintenir des rapports de production et de reconduire une domination de classe que le développement et les modalités propres de l'appropriation des forces productives ont rendu possible »². Si les rapports de pouvoir sont pour Foucault profondément intriqués avec les relations économiques, s'il y a bien une indissociabilité de l'économie et de la politique, elle ne peut se présenter sous les formes de la « subordination fonctionnelle » (marxisme) ou de l'« isomorphie formelle » (théorie de la souveraineté)³. Ce qu'on peut retirer de l'analyse de Stéphane Legrand et des développements ultérieurs sur la gouvernementalité (et plus précisément sur la gouvernementalité libérale), c'est que Foucault pense les rapports de pouvoir comme les conditions historiques de possibilité des relations économiques⁴. Ainsi, « les rapports de pouvoir constituent toujours une sorte de boucle ou de faisceau avec les relations économiques »⁵, sans être pour autant subordonnés à elles, dans la mesure où d'une part les relations économiques dépendent du fonctionnement des rapports de pouvoir (donc elles ne peuvent logiquement les subordonner à leur propre fonctionnement) et où d'autre part ils peuvent produire d'autres effets indépendamment d'elles. Quand il s'agira d'analyser les remarques de Foucault sur les notions de « lutte de classes » et de « mode de production » à la fin du cours de 1976, on pourra mesurer l'importance qu'il y a à considérer dans son travail l'articulation entre les relations de pouvoir et les relations économiques. C'est bien sur le terrain d'une transformation des relations de gouvernement en tant que techniques relatives aux conditions d'aménagement de la vie humaine que Foucault invite à envisager le changement des conditions de l'exploitation et plus généralement des rapports économiques.

¹ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 14.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 15.

⁴ Voir particulièrement ce que Foucault dit de la gouvernementalité de l'ordolibéralisme allemand, dans la leçon du 21 février 1979, où l'interventionnisme social joue « à titre de condition historique et sociale de possibilité pour une économie de marché », Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 165.

⁵ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 15.

La problématique du cours (telle qu'elle est posée dans les premières leçons du 7, du 14 et du 21 janvier 1976) est donc de se demander si le modèle de la guerre, de la lutte et de l'affrontement binaire peut servir de « principe d'intelligibilité » et d'« analyseur » du pouvoir politique alternatif au principe de la souveraineté. Dans la première leçon, Foucault dit avoir mis en œuvre et opposé les années précédentes au schéma juridique « contrat-oppression » le schéma « lutte-répression ». Il se demande désormais si ces deux notions de "répression" et de "guerre" ne doivent pas « être considérablement modifiées, sinon peut-être, à la limite, abandonnées »¹. Il se lance donc dans la généalogie de la politique comme « guerre continuée par d'autres moyens »² et rencontre le discours de la « guerre des races » qui émerge entre la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècle – formule qui ne renvoie pas à un sens biologique bien établi mais désigne plutôt un « clivage historico-politique »³ entre deux nations, entre deux groupes ethniques aux origines géographiques distinctes, qui n'ont pas la même langue, pas la même religion et se sont trouvés unifiés en un ensemble politique à la suite de guerres et de conquêtes – et dont il soutient qu'il est la matrice historique de la lutte des classes. Ce discours de la guerre ou de la lutte des races est lui-même une forme de discours historique « absolument antithétique de l'histoire de la souveraineté telle qu'elle a été constituée jusque là »⁴, absolument antithétique de la souveraineté et de l'État comme principe d'intelligibilité de l'histoire elle-même. Il s'agit d'une « contre-histoire » qui dissout l'identification du peuple et du monarque, de la nation et du souverain et qui brise le règne de la gloire en faisant apparaître l'ombre de la partie du corps social rejetée et en revendiquant les droits de celle-ci à l'insurrection et par l'insurrection. Lors de la première leçon, Foucault dit vouloir conduire ce « binarisme des races » « jusqu'au moment où la lutte des races et la lutte des classes deviennent, à la fin du XIX^e siècle, les deux grands schémas selon lesquels on tente de repérer le phénomène de la guerre et des rapports de force à l'intérieur de la société politique »⁵, puis, à la fin de la troisième, vouloir « parcourir un petit peu l'histoire du discours de la lutte et de la guerre des races, à partir du XVII^e siècle, en la menant jusqu'à l'apparition du racisme d'État au début du XX^e siècle »⁶. Plus précisément, au cours de cette leçon, il annonce vouloir suivre l'histoire du discours de la guerre des races sous la Révolution française et au début du XIX^e siècle en analysant les deux types de transcriptions qu'il a subies : d'une part, une transcription dans le discours révolutionnaire de la guerre

¹ *Ibid.*, p. 18.

² *Ibid.*, p. 41.

³ *Ibid.*, p. 67.

⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁶ *Ibid.*, p. 53.

sociale qui se développe au début du XIX^e siècle et va correspondre à un recodage de ce discours de l'affrontement des races dans la forme de la dialectique jusqu'à « effacer toutes les traces du conflit de race pour se définir comme lutte de classes »¹ ; d'autre part, une transcription « franchement biologique » dans le discours du racisme biologico-social et de la lutte pour la vie qui ne consiste pas dans l'affrontement de deux races extérieures l'une à l'autre, mais dans un « racisme interne » de défense, de protection et de purification permanente du corps social contre lui-même, contre la sous-race infiltrée, à la fois endogène et ennemie, qui est son propre produit intérieur mais dégénèrescent, discours qui sera institutionnalisé au début du XX^e siècle et va servir de « principe d'élimination, de ségrégation et finalement de normalisation de la société »² : c'est la naissance du « racisme d'État ». La généalogie qui lie entre eux ces trois discours – guerre des races, guerre sociale et racisme biologico-social – n'est pas du reste sans impliquer des transferts et des interférences.

3.2.1. Lutttes des classes et discours révolutionnaire de la guerre perpétuelle

De manière générale, l'apparition du discours de la guerre des races, en introduisant une fissure, un partage binaire de la société a correspondu à une « tout autre organisation du temps dans la conscience, dans la pratique et dans la politique même de l'Europe »³. C'est depuis l'intérieur de cette « histoire-revendication », de cette « histoire-insurrection » qu'a émergé le discours révolutionnaire – celui de l'Angleterre du XVII^e siècle et celui de la France et de l'Europe, au XIX^e siècle⁴ :

Après tout que signifieraient, que pourraient être l'idée et le projet révolutionnaires sans, d'abord, ce déchiffrement des dissymétries, des déséquilibres, des injustices et des violences qui fonctionnent malgré l'ordre des lois, sous l'ordre des lois, à travers et grâce à l'ordre des lois ? Que seraient l'idée, la pratique, le projet révolutionnaires, sans la volonté de remettre au jour une guerre réelle, qui s'est déroulée et continue de se dérouler, mais que précisément l'ordre silencieux du pouvoir a pour fonction d'étouffer et de masquer ? Que seraient la pratique, le projet et le discours révolutionnaires, sans la volonté de réactiver cette guerre à travers un savoir historique précis et sans l'utilisation de ce savoir comme instrument dans cette guerre et comme élément tactique à l'intérieur de la guerre réelle que l'on mène ? Que voudraient dire le projet et le discours révolutionnaire, sans la visée d'un certain retournement final du rapport des forces et le déplacement définitif dans l'exercice du pouvoir ?⁵

Cette guerre sociale, liée à un savoir historique précis utilisé tactiquement dans les luttes, ce n'est pas le tout du discours révolutionnaire explique Foucault, mais c'en est une trame importante. « Il ne faut pas oublier, après tout, que Marx, à la fin de sa vie, en 1882, écrivait à Engels en lui disant : "Mais, notre lutte des classes, tu sais très bien où nous l'avons trouvée :

¹ *Ibid.*, p. 52.

² *Ibid.*, p. 53. C'est ce racisme biologico-social qui donne son titre au cours « *Il faut défendre la société* » : « Nous avons à défendre la société contre tous les périls biologiques de cette autre race, de cette sous-race, de cette contre-race que nous sommes en train, malgré nous, de constituer » (p. 53).

³ *Ibid.*, p. 66.

⁴ *Ibid.*, p. 68.

⁵ *Ibid.*, p. 69.

nous l'avons trouvée chez les historiens français quand ils racontaient la lutte des races »¹. Cette citation – manifestement (volontairement ?) déformée, qui renvoie à la fois à la lettre de Marx à Engels du 27 juillet 1854 où Augustin Thierry est appelé le « père de la lutte des classes » et à celle du 5 mars 1852 à Weydemeyer où Marx conseille aux « démocrates » d'étudier Thierry, Guizot et Wade pour « acquérir quelques lumières sur l'"histoire des classes dans le passé" »² (et où la formule de lutte des races n'est finalement pas employée par Marx) – vise clairement à inscrire Marx dans la grande tradition révolutionnaire de la guerre sociale et du renversement définitif du rapport de forces.

3.2.2. *Guerre sociale et philosophie dialectique*

Mais, à nouveau, la lecture foucauldienne de Marx va se trouver divisée. Plus loin dans le cours, (leçon du 10 mars 1976), la position de Marx et du marxisme (donc d'un certain « Marx » et d'un certain « marxisme »), sans qu'il soit possible ici de les distinguer, va en effet être réévaluée à l'aune du rapport entre le discours de la guerre des races et la philosophie dialectique qui exige de passer par la médiation des penseurs bourgeois révolutionnaires tel que Sieyès ou Augustin Thierry. Foucault montre comment le discours de l'affrontement des races va être recolonisé par la théorie de la souveraineté et de l'État. Cette opération n'implique pas une prise de contrôle immédiate de la philosophie dialectique sur le discours de la guerre historique permanente. Car la dialectique ne vient se brancher sur le discours historique qu'après la médiation de la philosophie bourgeoise révolutionnaire sur la guerre des races. Il y a d'abord eu une « dialectisation interne, une auto-dialectisation du discours historique qui correspond [...] à son embourgeoisement »³. Cette dialectisation interne est le fruit d'une réélaboration politique du concept de nation, emblématiquement chez Sieyès, qui le fait passer d'une inscription dualiste à l'intérieur d'une guerre ouverte (la bataille entre deux nations) à une existence moniste et universaliste réglée par un conflit civil ayant l'État pour enjeu. Initialement, la réaction nobiliaire avait défini la nation en l'extrayant de l'unité monarchique et de la totalité du corps social afin d'opposer ses droits singuliers aux autres groupes sociaux conçus comme d'autres nations. Mais avec Sieyès, « la » nation n'est plus « un rapport horizontal avec d'autres groupes (qui seraient des nations autres, des nations adverses, opposées ou juxtaposées) », mais « c'est un rapport, au contraire, vertical, allant de ce corps d'individus susceptibles de constituer un État, jusqu'à l'existence effective de l'État

¹ *Ibid.*

² Sur ce point, voir la note des éditeurs dans « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 74, n. 6.

³ *Ibid.*, p. 194.

lui-même »¹. La nation s'étatise, elle va désormais se caractériser par son rapport à l'État, à la réalisation de la totalité étatique et évaluer ses forces et ses virtualités en tant qu'elles s'ordonnent à la figure de l'État, en tant qu'elles sont des « capacités étatiques »² et non relativement au rapport de domination entretenu avec d'autres nations. C'est une transformation du discours historique et un déplacement considérable vis-à-vis de la problématique de la guerre des races, un passage d'une structure du conflit social en tant que guerre sociale à un conflit social en tant que lutte civile. On va à présent avoir une histoire, poursuit Foucault, où la guerre pour la domination et l'affrontement armé vont être remplacés par une rivalité, une tension vers l'universalité de l'État. « C'est l'État et l'universalité de l'État, qui vont être à la fois, l'enjeu et le champ de bataille de la lutte ; lutte par conséquent qui, dans la mesure même où elle n'aura pas pour fin et pour expression la domination, mais aura pour objet et espace l'État, sera essentiellement civile »³. Cette lutte sera dirigée sur les espaces de l'économie, des institutions, de la production, de l'administration. La lutte militaire, la guerre civile et sanglante ne seront à partir de là qu'un moment d'exception à l'intérieur d'une lutte civile.

[...] c'est là où se pose l'une des questions fondamentales de l'histoire et de la politique, non seulement du XIX^e, mais du XX^e encore. Comment peut-on comprendre une lutte en termes proprement civils ? Ce qu'on appelle la lutte, la lutte économique, la lutte politique, la lutte pour l'État, est-ce que ceci peut être effectivement analysé en des termes non guerriers, dans des termes proprement économique-politiques ? Ou faut-il retrouver derrière cela, quelque chose qui serait, justement, ce fond indéfini de la guerre et de la domination que les historiens du XVIII^e siècle avaient essayé de repérer ? En tout cas, à partir du XIX^e siècle et à partir de cette redéfinition de la notion de nation, on aura une histoire qui va chercher, à l'encontre de ce qui se faisait au XVIII^e siècle, le fond civil de la lutte dans l'espace de l'État qui doit se substituer au fond guerrier, militaire, sanglant, de la guerre que les historiens du XVIII^e siècle avaient repéré⁴.

La question est présentée par Foucault avec suffisamment de solennité pour qu'on puisse s'apercevoir qu'il l'adresse à ses propres recherches. Elle renforce et précise la problématique que nous avons posée ci-dessus sur la double démarcation de Foucault du principe de la souveraineté et du principe de la guerre des races : si cette double démarcation est avérée, comment Foucault se positionne-t-il alors vis-à-vis de l'opposition entre lutte belliqueuse (ou guerrière) et lutte civile ? Y aurait-il un sens à parler d'une lutte civile qui n'implique pas nécessairement l'espace de l'État ? Comment considérer dans cette perspective les crises de gouvernementalité ? Evoquons immédiatement une formule importante du cours de 1978 : « [...] les problèmes de gouvernementalité, les techniques de gouvernement sont devenus réellement le seul enjeu politique et le seul espace réel de la lutte et des joutes politiques [...]

¹ *Ibid.*, p. 199.

² *Ibid.*, p. 200.

³ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 201.

⁴ *Ibid.*, p. 202.

»¹. Elle est très proche, dans sa syntaxe de celle que nous venons de citer : « C'est l'État et l'universalité de l'État, qui vont être à la fois, l'enjeu et le champ de bataille de la lutte ». L'infléchissement de l'État vers la gouvernementalité marque alors la spécificité de la problématique foucauldienne. Ces deux formulations doivent, au demeurant, être également rapprochées des dernières phrases du cours de 1979 :

Et c'est en ceci que vous voyez dans le monde moderne, celui que nous connaissons depuis le XIX^e siècle, toute une série de rationalités gouvernementales qui se chevauchent, s'appuient, se contestent, se combattent les unes les autres. [...] Et ce sont tous ces différents arts de gouverner, ces différents types de manières de calculer, de rationaliser, de régler l'art de gouverner qui, en se chevauchant les uns les autres, vont faire, en gros, l'objet du débat politique depuis le XIX^e siècle. 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 ? C'est là, me semble-t-il, que naît la politique².

Cet infléchissement de l'État vers les « problèmes de gouvernementalité » semble ouvrir la possibilité d'une forme de lutte que l'on peut qualifier de « civile » sans que cela engendre obligatoirement une coïncidence avec l'espace de l'État comme champ de réalisation de la lutte, dans la mesure où – on le verra ultérieurement – le champ d'exercice de la gouvernementalité traverse la dichotomie entre l'État et la société civile.

Mais revenons au cours de 1976 et au branchement de la guerre sur le discours historico-philosophique de type dialectique permis par la dialectisation interne du discours historique. Des analyses de la nation comme celle de Sieyès ou d'Augustin Thierry³ délimitent strictement l'usage de la guerre comme analyseur des phénomènes historico-politiques :

La guerre n'est plus que momentanée et instrumentale par rapport à des affrontements qui, eux, ne sont pas de type belliqueux. [...] l'élément essentiel, ce n'est plus ce rapport de domination des uns aux autres, d'une nation à une autre, d'un groupe à un autre ; le rapport fondamental, c'est l'État. Et vous voyez, enfin, comment à l'intérieur d'analyses comme celles-là, on voit se dessiner quelque chose qui est, je dirais, immédiatement assimilable, immédiatement transférable, à un discours philosophique de type dialectique⁴.

Une philosophie de l'histoire trouvant dans la plénitude du présent le moment où l'universel s'affirme dans sa vérité, telle que celle qui émerge au début du XIX^e siècle, est déjà inhérente au discours historique, après que son intelligibilité ait été transformée par la « bourgeoisie » qui l'a recueilli au XVIII^{ème} siècle. Il y a une auto-dialectisation du discours historique qui s'opère dans son usage indépendamment d'un usage externe par la philosophie dialectique. Mais les rapports entre discours de l'histoire et discours de la philosophie peuvent dès lors se nouer : « A partir du XIX^e siècle, commence quelque chose de nouveau et, je crois, de

¹ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 112.

² Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 316-317.

³ Cf. Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », op. cit., p. 208-211.

⁴ *Ibid.*, p. 211.

fondamental. L'histoire et la philosophie vont poser cette question commune : qu'est-ce qui, dans le présent, porte l'universel ? Qu'est-ce qui, dans le présent, est la vérité de l'universel ? C'est la question de l'histoire, c'est également la question de la philosophie. La dialectique est née »¹. La dialectique n'est donc pas une émanation de la pratique de la guerre sociale mais une manière de civiliser celle-ci dans l'espace de l'État. Plus haut dans le cours et à deux reprises, Foucault avait mentionné ce point de façon programmatique. Lorsqu'il fait l'« éloge » de « l'historicisme politique » dans la leçon du 4 février 1976, il l'oppose aux deux obstacles qui ont tenté de le « disqualifier » et de le « bloquer » comme « savoir actif dans les luttes politiques »² : le discours philosophico-juridique de Hobbes au XVII^e siècle et le matérialisme dialectique au XIX^e siècle. Ces deux types de discours se rejoignent du reste dans la « pacification autoritaire » du discours de la guerre perpétuelle ainsi qu'il l'affirme dans la leçon du 21 janvier 1976 où il tient à prévenir l'idée que la dialectique pourrait figurer comme sa reprise moderne. Bien qu'elle puisse apparaître au premier regard comme le « mouvement universel et historique de la contradiction et de la guerre »³, elle n'en est pas la reconversion philosophique. Elle consiste plutôt dans « sa reprise et son déplacement dans la vieille forme du discours philosophico-juridique »⁴

Au fond, la dialectique codifie la lutte, la guerre et les affrontements dans une logique, ou soi-disant logique, de la contradiction ; elle les reprend dans le processus double de totalisation et de mise à jour d'une rationalité qui est à la fois finale, mais fondamentale et de toute façon irréversible. Enfin, la dialectique assure la constitution, à travers l'histoire, d'un sujet universel, d'une vérité réconciliée, d'un droit où toutes les particularités auraient enfin leur place ordonnée. La dialectique hégélienne et toutes celles, je pense, qui l'ont suivie doivent être comprises – ce que j'essaierai de vous montrer – comme la pacification autoritaire, par la philosophie et le droit, d'un discours historico-politique qui a été à la fois un constat, une proclamation et une pratique de la guerre sociale. La dialectique a colonisé ce discours historico-politique qui faisait parfois avec éclats, souvent dans la pénombre, parfois dans l'érudition et parfois dans le sang, son chemin pendant des siècles en Europe. La dialectique, c'est la pacification par l'ordre philosophique et peut-être par l'ordre politique, de ce discours amer et partisan de la guerre fondamentale⁵.

Les philosophies dialectiques de « Marx » et du « marxisme » n'échappent pas ici à la critique de Foucault : la logique de la contradiction, l'irréversibilité de la rationalité historique, l'universalité du sujet prolétaire, l'objectif politique de la prise du pouvoir d'État et la vérité réconciliée du communisme sont implicitement visés comme les éléments de « toutes celles » qui ont suivi la dialectique hégélienne. « Marx » et le « marxisme » ne peuvent que s'en trouver divisés entre une lutte de classes qui reprend directement le schéma de la guerre

¹ *Ibid.*, p. 211-212.

² *Ibid.*, p. 96

³ *Ibid.*, p. 50.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

permanente et, se jouxtant à elle, une opération dialectique qui la déplace au point de lui retirer sa force de subversion.

3.2.3. *Lutttes des classes, racisme d'État et social racisme*

Reste à analyser le troisième moment du cours où il est question du rapport de Foucault au « marxisme » au regard de l'enjeu de la lutte ou du conflit social, qui figure dans la dernière leçon du 17 mars 1976. Nous évoquons plus haut les deux grandes transcriptions du discours de la guerre des races dans le discours révolutionnaire de la guerre sociale et dans le discours biogico-social du racisme d'État et de la lutte pour la vie en faisant allusion aux interférences que pouvait comporter cette généalogie. D'une part, Foucault insiste bien sur la contemporanéité de ces transcriptions au XIX^e siècle, c'est-à-dire sur le fait que la transcription raciste est une réaction à la transcription révolutionnaire et ce afin de tenter de lui faire barrage. C'est au moment même où s'opère la conversion de la lutte des races en lutte des classes qu'a lieu la tentative de recoder la contre-histoire des races en lutte des races au sens biologique et médical du terme. « Et c'est ainsi qu'au moment où se forme une contre-histoire de type révolutionnaire, va se former une autre contre-histoire, mais qui sera contre-histoire dans la mesure où elle écrasera, dans une perspective biogico-médicale, la dimension historique qui était présente dans ce discours »¹. La lutte biologique des races effectue un double déplacement du discours de la contre-histoire, mais qui correspond aussi bien à un double déplacement de la lutte des classes : le premier déplacement consiste en un passage du conflit historique à la normalisation sociale puisque la lutte n'a plus lieu dans l'histoire entre deux groupes sociaux extérieurs l'un à l'autre mais comme une défense interne contre des éléments hétérogènes ou déviants que le corps social a lui-même secrétés ; le second déplacement s'en déduit quant à la fonction de l'État, qui n'est plus l'instrument d'une race contre une autre ou d'une classe contre une autre, mais l'instrument de défense de l'intégrité et de la pureté de la race contre les anormaux.

Le racisme n'est donc pas lié par accident au discours et à la politique antirévolutionnaires de l'Occident ; [...] Au moment où le discours de la lutte des races s'est transformé en discours révolutionnaire, le racisme a été la pensée, le projet, le prophétisme révolutionnaires retourné en un autre sens, à partir de cette même racine qui était le discours de la lutte des races. Le racisme, c'est littéralement, le discours révolutionnaire mais à l'envers².

Le discours *historique* de la lutte des races avait été une arme contre le discours historico-politique de la « souveraineté romaine » ; le discours *biologique* de la lutte des races retourne cette arme au profit de la souveraineté de l'État désormais assurée par des techniques médico-

¹ *Ibid.*, p. 70.

² *Ibid.*, p. 71.

normalisatrices. La souveraineté de l'État a réinscrit dans sa stratégie propre le discours de la lutte des races. « La souveraineté de l'État en a fait ainsi l'impératif de la protection de la race, comme une alternative ou un barrage à l'appel révolutionnaire, qui dérivait, lui-même, de ce vieux discours des luttes, des déchiffrements, des revendications et des promesses »¹. C'est le premier point d'articulation de la lutte des classes et de la lutte biologique des races, la réactivité contre-révolutionnaire de la seconde vis-à-vis de la première. Le deuxième point de leur articulation concerne spécifiquement la question du socialisme, ce qui recouvre ici à la fois l'État socialiste soviétique au XX^e siècle et « les différentes formes d'analyse ou de projet socialiste, tout au long du XIX^e siècle »². L'État socialiste fonctionne selon Foucault à travers une combinaison de la lutte des classes et du racisme d'État : il reprend et rabat « le discours révolutionnaire des luttes sociales – [...] – sur la gestion d'une police qui assure l'hygiène silencieuse d'une société ordonnée »³. Dans le cadre de l'État socialiste, la lutte contre l'ennemi de classe opère à partir des institutions de l'État en direction de la société elle-même et l'ennemi de classe devient « l'ennemi de race », celui qui représente un danger biologique pour la société : le déviant, le fou, le malade.

Dans la dernière leçon du cours, il réinscrit cette conjonction de la lutte biologique et de la lutte sociale dans le socialisme à partir du contexte du développement du « biopouvoir » depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle, c'est-à-dire de la prise en compte de l'homme en tant qu'être vivant par le pouvoir à travers des mécanismes globaux de régulation des processus propres à la vie : la naissance, la mort, la reproduction sexuelle, la maladie. Le biopouvoir ou la biopolitique consiste à intervenir politiquement notamment sur le taux de natalité, le taux de morbidité ou le taux de fécondité d'une population « en liaison avec tout un tas de problèmes économiques et politiques »⁴. On intervient aussi sur les maladies en fonction du coût économique causé tant par le manque à produire que par les soins médicaux qu'elles nécessitent. On agit donc pas simplement sur des phénomènes universels comme la naissance et la mort mais aussi sur des phénomènes plus accidentels comme la maladie, la vieillesse, l'infirmité ; on agit enfin sur le milieu géographique, climatique, hydrographique, c'est notamment le problème de la ville et de l'organisation de son espace. En s'appuyant sur les estimations statistiques qui se développent avec les premières démographies, des interventions politiques vont s'exercer non pas sur chaque individu en particulier mais collectivement sur la population conçue comme masse globale vivante, de manière à réguler

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 233.

³ *Ibid.*, p. 72.

⁴ *Ibid.*, p. 216.

celle-ci autour d'une moyenne, en fixant une norme d'équilibre qui permette par compensations d'assurer l'équilibre homéostatique d'une société. Vont se mettre en place différents dispositifs de régulation : pour les phénomènes universels (naissance, mort, reproduction sexuelle), une médecine de l'hygiène publique travaillant avec des organismes de coordination des soins médicaux et impliquant des campagnes d'apprentissage de l'hygiène et de médicalisation de la population ; pour les phénomènes accidentels des mécanismes d'assurance, d'épargne individuelle et collective avec des caisses de secours ; pour les phénomènes liés au milieu, des politiques liées au logement et à l'habitat. Insistons sur le fait que la biopolitique, c'est ce qui a affaire avec « la population comme problème politique »¹. Avec l'explosion démographique et l'industrialisation, une multitude de phénomènes échappent au pouvoir de souveraineté, à la fois au niveau du détail et au niveau de la masse. Au niveau du détail, l'accommodation est opérée par les mécanismes disciplinaires qui assurent la docilité et donc l'utilité du corps individuel comme foyer de forces. « Elle s'est réalisée le plus tôt – dès le XVII^e, début du XVIII^e siècle – à un niveau local, dans des formes intuitives, fractionnées et dans le cadre limité d'institutions comme l'école, l'hôpital, la caserne, l'atelier »². Puis, à la fin du XVIII^e siècle, la deuxième accommodation, au niveau de la masse, est opérée par la biopolitique comme intervention sur les processus bio-sociologiques des masses humaines impliquant des mécanismes globaux de coordination et de centralisation. « On a donc deux séries : la série corps – organisme – discipline – institutions ; et la série population – processus biologiques – mécanismes régularisateurs – État »³. Les mécanismes disciplinaires et biopolitiques ne fonctionnent pas au même niveau et, loin de s'exclure, s'articulent en fait l'un sur l'autre. Foucault prend l'exemple de la cité ouvrière « constituée effectivement au XIX^e siècle » où s'articulent un quadrillage disciplinaire de contrôle des corps réalisé par le découpage spatial de la ville en un ensemble de maisons individuelles séparées où les familles sont localisées d'une part et un ensemble de mécanismes régulateurs faits de règles d'hygiène auxquelles on incite les familles, de conduites d'épargnes liées à la location d'un habitat et de pressions sur la sexualité et la procréation produites par l'organisation spatiale de la ville d'autre part. C'est d'un conditionnement réciproque des disciplines et de la biopolitique qu'il s'agit car les grandes pressions régularisatrices (hygiène, épargne, procréation) sont conditionnées par l'ancrage social de dispositifs disciplinaires (famille, logement, organisation architecturale

¹ *Ibid.*, p. 219.

² *Ibid.*, p. 222.

³ *Ibid.*, p. 223.

d'ensemble). La norme est l'élément circulant qui organise l'articulation de ces deux technologies de pouvoir. La biopolitique vise finalement à « optimiser [...] un état de vie »¹ autour de la constitution d'une norme à l'aune de laquelle se définissent des capacités et des « incapacités biologiques diverses »² sur lesquelles « la biopolitique va prélever son savoir et définir le champ d'intervention de son pouvoir »³. Elle implique la formation d'un *continuum* biologique de l'espèce humaine sur lequel les individus se répartissent en fonction de la proximité ou de l'éloignement de leurs capacités biologiques avec cet état optimal. C'est dans ce cadre qu'intervient le racisme comme fonction spécifique d'exercice du droit de tuer dans les sociétés régulées par la biopolitique. Dans les sociétés qui se concentrent sur l'objectif d'aménager la vie et de la faire proliférer, la mort ne peut se justifier que d'après l'impératif de protéger la norme ou l'*optimum* vital de la société contre les anormaux. Il permet d'établir des césures dans le *continuum* biologique, de décaler dans la population certains groupes par rapport à d'autres afin d'établir une coupure entre ce qui doit vivre et ce qui doit mourir par quoi Foucault n'entend « pas simplement le meurtre direct, mais aussi tout ce qui peut être meurtre indirect : le fait d'exposer à la mort et multiplier pour certains le risque de mort ou, tout simplement, la mort politique, l'expulsion, le rejet »⁴. Foucault dit de ce jeu « qu'il est inscrit effectivement dans le fonctionnement de tous les États »⁵. Comment donc évaluer l'État socialiste et le socialisme dans ce contexte ? Foucault distingue ici entre deux types de socialisme : le socialisme qui cherche « le principe de transformation au niveau des processus économiques »⁶ et qui insiste sur les conditions économiques ou juridiques du type de propriété ou du mode de production comme principe de transformation et de passage de l'État capitaliste à l'État socialiste, qui n'est pas, selon lui, vecteur de racisme ; et, à l'inverse, le socialisme qui prend pour principe la lutte des classes, qui « a été obligé d'insister sur le problème de la lutte, de la lutte contre l'ennemi, de [...] l'affrontement physique avec l'adversaire de classe dans la société capitaliste »⁷ et a été le véhicule du racisme. Foucault conclut que « chaque fois que vous avez ces socialismes, des formes de socialisme, des moments de socialisme qui accentuent le problème de la lutte, vous avez le racisme »⁸. Il affirme donc que l'insistance sur l'élimination de l'ennemi de classe dans le socialisme est une manifestation du racisme biopolitique dans la mesure où il consiste en la mise à mort de

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 218.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 228-229.

⁵ *Ibid.*, p. 232.

⁶ *Ibid.*, p. 233.

⁷ *Ibid.*, p. 233-234.

⁸ *Ibid.*, p. 234.

tout ce qui ne correspond pas aux possibilités biologiques définies par l'aménagement normatif de la vie typique du socialisme.

C'est que le thème du biopouvoir, développé à la fin du XVIII^e et pendant tout le XIX^e siècle, non seulement n'a pas été critiqué par le socialisme mais, en fait, a été repris par lui, développé, réimplanté, modifié sur certains points, mais absolument pas réexaminé dans ses bases et dans ses modes de fonctionnement. L'idée, finalement, que la société ou l'État, ou ce qui doit se substituer à l'État, a essentiellement pour fonction de prendre en charge la vie, de la ménager, de la multiplier, d'en compenser les aléas, d'en parcourir et d'en délimiter les chances et les possibilités biologiques, il me semble que ceci a été repris tel quel par le socialisme¹.

Avec cette conséquence dans un État socialiste comme l'Union soviétique que ce racisme biologique va s'exercer pleinement sur les malades mentaux, les criminels et les adversaires politiques. Il faut ici souligner toute la portée de ce que suggère Foucault : non seulement le discours socialiste de la fin des inégalités de classe, de la suppression de la domination de classe n'implique pas la fin de tout pouvoir puisqu'il charrie avec lui l'exercice non questionné de la normalisation biopolitique de la société, mais plus encore, celui-ci ne va pas sans celui-là, le discours de la suppression de l'ennemi de classe n'est pas un simple oubli acritique du biopouvoir qui pourrait être rectifié par un ajout de réflexivité, il implique en lui-même sa réalisation. En d'autres termes, semble dire Foucault, même si vous parvenez à une société sans classe, c'est-à-dire à une société homogène du point de vue de la classe sociale où les individus connaissent entre eux des rapports économiques et sociaux d'égalité, d'une part cela ne signifie pas pour autant que ne règne pas la norme d'un *optimum* biologique définissant pour chaque individu les capacités biologiques dont il faut à la fois qu'il les atteigne et qu'il s'y conforme pour être intégré socialement, mais d'autre part, si vous visez cet idéal de la société sans classe à travers l'élimination de l'ennemi de classe, vous obtiendrez nécessairement cette homogénéité à travers l'exercice du racisme biologique. Cela revient à dire qu'émerge une composante raciste dès qu'on fait de l'identité de classe l'enjeu de la lutte politique et que s'articulent entre elles la lutte des classes et la lutte biologique des races lorsque l'on entend d'abord par lutte de classes la guerre et la destruction de l'ennemi « bourgeois » plutôt que la transformation du mode de production économique : « Le socialisme a été, d'entrée de jeu, au XIX^e siècle, un racisme. Et que ce soit Fourier, au début du siècle, ou que ce soit les anarchistes à la fin du siècle, en passant par toutes les formes de socialisme, vous y trouvez toujours une composante de racisme »². Foucault vise explicitement ici non pas uniquement l'État socialiste stalinien mais le « social-racisme, qui n'a pas attendu la formation des États capitalistes pour apparaître »³, c'est-à-dire ces formes

¹ *Ibid.*, p. 233.

² *Ibid.*, p. 232.

³ *Ibid.*, p. 232.

de projet socialiste dans lesquelles il enveloppe donc Fourier, l'anarchisme, mais aussi le blanquisme et la Commune de Paris. Sur ce point, on voit clairement quelle est la stratégie rhétorique de Foucault : en critiquant le socialisme sur les deux plans des États socialistes et des projets socialistes, il s'agit d'interdire qu'on puisse se référer, notamment dans le sillage idéologique de Mai 68, au projet socialiste, au socialisme utopique, idéal ou théorique contre sa réalisation trahie dans l'État socialiste, qu'on puisse une fois de plus sauver le socialisme en faisant valoir l'Idée socialiste pure de toute compromission avec le réel. Il en résulte une forte ambiguïté de la lutte des classes : le « social-racisme » n'implique pas comme dans le cas de l'État socialiste le branchement du discours révolutionnaire de la guerre permanente sur les mécanismes institutionnels du racisme d'État, mais le racisme semble figurer comme une possibilité toujours inhérente aux luttes sociales dès lors qu'elles ne sont pas « civilisées » dans les espaces de la transformation économique et étatique. Foucault donne en revanche comme exemples typiques du socialisme qu'on pourrait dire « économique » (celui qui cherche le principe de transformation sur le plan de l'économie) la social-démocratie, la Seconde Internationale et le « marxisme lui-même », derrière quoi on peut penser qu'il faut entendre le Marx du *Capital*, en tout cas les moments où Marx insiste plutôt sur la transformation du mode de production capitaliste¹.

3.2.4. *Le gouvernement au-delà de la guerre et du droit*

Au terme de ce cours de 1976, la référence à Marx ressort profondément fragmentée et complexifiée et, nous semble-t-il, la confrontation entre Marx et Foucault du point de vue de la compréhension du conflit social ou de la lutte en général, réellement enrichie. On assiste bien à la confirmation de l'hypothèse de Balibar sur le « véritable combat » de Foucault avec Marx. Marx est à la fois l'héritier 1) du discours révolutionnaire de la guerre des races en Europe au sens de la guerre perpétuelle ; 2) de la civilisation par la philosophie révolutionnaire « bourgeoise » de ce discours dont il est un agent de la reprise dialectique ; 3) du socialisme « économique » enfin qui fait prévaloir les conditions économiques des transformations socio-politiques (Foucault étant du reste suffisamment équivoque pour qu'on puisse supposer que figurent aussi chez Marx des moments de « social-racisme »). Tout comme il évoque des « formes de socialisme » et des « moments de socialisme »², ce sont toujours des formes et des moments de marxisme, des formes et des moments du texte de

¹ Comme l'a bien montré Etienne Balibar dans *Violence et civilité*, le texte du *Capital* lui-même est divisé en différentes stratégies qui sont difficilement compatibles entre elles. Sur ce point, cf. aussi Etienne Balibar, « Pour une phénoménologie de la cruauté », entretien avec Pierre Sauvêtre et Cécile Lavergne, *Tracés*, n° 19, 2010/2, p. 217-238.

² Michel Foucault, « Il faut défendre la société », *op. cit.*, p. 234.

Marx auxquels on a affaire avec Foucault. De ce point de vue, Isabelle Garo a raison de faire figurer, en exergue d'un chapitre qu'elle consacre au rapport de Foucault à Marx, la citation suivante : « Marx, pour moi, ça n'existe pas. Je veux dire que cette espèce d'entité qu'on a construite autour d'un nom propre et qui se réfère tantôt à un certain individu, tantôt à la totalité de ce qu'il a écrit, tantôt à un immense processus historique qui dérive de lui »¹. L'un des objectifs de Foucault « l'artificier », c'est en effet de faire éclater l'unité du marxisme en de multiples fragments irréductibles les uns aux autres du point de vue de leur statut théorique, de leur contexte historique, de leur visée et de leurs effets politiques. Garo définit le rapport de Foucault à Marx suivant trois axes majeurs :

D'une part, la référence à Marx fonctionne dans l'après-guerre comme marqueur politique et ce n'est pas le marxisme politique mais avant tout le Parti communiste français et son aura intellectuelle que vise Foucault ; d'autre part et dans un second temps, contre ce qui lui semble être son instrumentalisation politique contemporaine, il s'agit pour lui de considérer Marx comme un auteur du XIX^e siècle, dont la lecture doit procéder à la remise en contexte ; enfin, plus souterrainement mais plus fondamentalement aussi, c'est dans la concurrence directe à l'égard de Marx et du marxisme que se situe précocement Foucault, s'efforçant de proposer des théorisations alternatives qui vont lui permettre d'unifier les deux premiers axes, l'approche politique et l'approche historique².

Sur l'exemple du cours « *Il faut défendre la société* », on a pu particulièrement voir à l'œuvre le « second temps » du rapport de Foucault à Marx, l'inscription de son texte dans les diverses formes de transcriptions spécifiques du discours de la guerre des races opérées au XIX^e siècle. Précisément à propos du cours de 1976, Isabelle Garo veut souligner que l'analyse de Foucault s'inscrit ici dans le paysage idéologique français de la fin des années 1970 en réactivant une composante discursive et idéologique réactionnaire qui, « depuis les théoriciens anti-Lumières et contre-révolutionnaires, dénonce dans toute volonté de transformation sociale une doctrine d'envieux et de meurtriers, d'Augustin Cochin à François Furet notamment »³ : à travers son argumentation retorse, le cours recouperait la « transformation idéologique qui va permettre la criminalisation du fait révolutionnaire à partir de 1789 » et l'offensive du néolibéralisme « contre toute perspective postcapitaliste », en dissolvant la proximité avec Marx dans la disqualification générale du marxisme⁴. Mais l'essentiel n'est sans doute pas dans cette question de savoir si Foucault est finalement plus proche en 1976 du marxisme ou de la critique antitotalitaire. Ainsi que Jean Terrel le propose dans son interprétation, la situation d'énonciation du cours est sans doute très différente. Entre 1970 et

¹ Michel Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie » [1976], *DE II*, n° 169., p. 38, cité par Isabelle Garo, « Chapitre II : Michel Foucault l'artificier », in *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx - La politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011, p. 77.

² *Ibid.*, p. 82.

³ *Ibid.* p. 140.

⁴ *Ibid.*

1975, Foucault milite aux côtés de l'extrême gauche et « à cette époque, beaucoup de militants se posent la question de la violence révolutionnaire, étant même tentés de recourir immédiatement aux armes »¹. Le cours a consisté en un long examen du discours historique de la souveraineté et du discours concurrent de la guerre des races. Si Foucault le termine par un refus du « social-racisme », ce n'est certainement pas pour retrouver ultimement et positivement la problématique de la souveraineté. Premièrement, comme le rappelle le résumé du cours, son acquis théorique essentiel est que « pour mener l'analyse concrète des rapports de pouvoir, il faut abandonner le modèle juridique de la souveraineté »². Le discours dialectique, qui « civilise » la guerre permanente pour la réinscrire dans la « genèse idéale de l'État »³ s'en trouve d'abord disqualifié, et avec lui précisément les formes de socialisme « économique » qui n'évitent les potentialités bio-racistes de la violence révolutionnaire qu'au prix d'un retour à la souveraineté, qu'« au prix d'une restauration du principe d'ordre dont on voulait s'affranchir »⁴. Au-delà de la social-démocratie et de la II^e Internationale, Foucault a le PCF en ligne de mire (et on retrouve le premier temps du rapport Foucault/Marx distingué par Garo). Deuxièmement, comme le rappelle Terrel, « il existe des révolutionnaires qui refusent une telle pacification, qui maintiennent que la lutte des classes est une véritable guerre, avec des ennemis à éliminer : Foucault cite les anarchistes, les blanquistes, la Commune de Paris, référence essentielle pour ceux des auditeurs du cours qui jugeaient que le PCF avait oublié la lutte des classes »⁵, notamment les maoïstes (de la Gauche Prolétarienne avec qui Foucault a entretenu une proximité dans son engagement politique). Pour eux qui ne veulent pas céder sur le désir de la révolution et s'apprêteraient à faire le choix du terrorisme et de l'affrontement physique avec l'ennemi de classe, Foucault cherche à les prévenir de leur complicité et de leur assujettissement au biopouvoir. La question se pose cependant toujours de savoir, à la fin du cours, s'il existe une voie étroite pour un discours et une pratique de la politique comme guerre qui ne tombe pas dans le piège du biopouvoir. Terrel conclut que cette étroitesse est telle que les différents modèles examinés pour penser l'affrontement et la lutte débouchent en définitive sur une impasse : « on peut difficilement tuer l'ennemi de classe sans donner au meurtre le sens d'une affirmation ou d'une défense de la vie du groupe

¹ Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, op. cit., p. 6.

² Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », op. cit., p. 239.

³ *Ibid.*

⁴ Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, op. cit., p. 62.

⁵ *Ibid.*

ou de la société auxquels on s'identifie. Les deux issues sont donc fermées »¹, puisque la voie alternative de la social-démocratie reconduit à la souveraineté.

En 1977, la question taraude encore Foucault mais plus clairement sur le mode du constat d'une double impasse des modèles juridique et guerrier qui devrait être dépassée :

Une chose me paraît certaine, c'est que, pour analyser les rapports de pouvoir, nous ne disposons guère pour le moment que de deux modèles : celui que nous propose le droit (le pouvoir comme loi, interdit, institution) et le modèle guerrier ou stratégique en termes de rapports de forces. Le premier a été fort utilisé et il a montré je crois, son caractère inadéquat : on sait bien que le droit ne décrit pas le pouvoir. L'autre, je sais bien qu'on en parle beaucoup aussi. Mais on en reste aux mots, on utilise des notions toutes faites, ou métaphores (« guerre de tous contre tous », « lutte pour la vie »), ou encore des schémas formels (les stratégies sont très à la mode chez certains sociologues ou économistes, surtout américains). Je crois qu'il faudrait essayer de resserrer cette analyse des rapports de forces².

« Resserrer cette analyse des rapports de force », ce qui signifie au moins que les formes existantes de ce modèle guerrier ou stratégique ne sont pas satisfaisantes. Insistons sur le fait qu'il définira précisément en 1982 le modèle du *gouvernement* comme n'étant *ni guerrier ni juridique*³. Foucault poursuit alors ce même entretien paru en mars 1977 autour de la problématique de la lutte et la discussion avec le marxisme qui va continuer d'être à son ordre du jour les années suivantes :

Ce qui me frappe dans les analyses marxistes, c'est qu'il est toujours question de lutte des classes, mais qu'il y a un mot dans l'expression auquel on prête moins attention, c'est « lutte ». Là encore, il faut nuancer. Les plus grands d'entre les marxistes (à commencer par Marx) ont beaucoup insisté sur les problèmes militaires (armée comme appareil d'État, soulèvement armé, guerre révolutionnaire). Mais, quand ils parlent de lutte des classes comme ressort général de l'histoire, ils s'inquiètent surtout de savoir ce qu'est la classe, ce qu'elle englobe, jamais ce qu'est concrètement la lutte. A une réserve près d'ailleurs : les textes non pas théoriques mais historiques de Marx lui-même qui sont autrement plus fin⁴.

On va retrouver plusieurs fois en 1977 et 1978 dans la bouche de Foucault des formulations identiques à celle-ci sur le fait que le marxisme réduit la question de la lutte des classes à celle de la nature et de l'identification de la classe et ne questionne pas le fonctionnement concret de la lutte. Ces remarques vont de pair avec une évocation du modèle guerrier qui se fait désormais systématiquement sur un mode interrogatif. D'abord dans un entretien pour la revue *Ornicar ?*, paru en juillet 1977 :

Mais enfin, si on considère que le pouvoir doit être analysé en termes de relations de pouvoir, il me semble qu'on a là un moyen de saisir, beaucoup mieux que dans d'autres élaborations théoriques, le rapport qu'il y a entre le pouvoir et la lutte, en particulier la lutte des classes. Ce qui me frappe, dans la plupart des textes, sinon de Marx, du moins des marxistes, c'est qu'on passe sous silence (sauf peut-être chez Trotski) ce qu'on entend par lutte quand on parle de lutte des classes. Que veut dire lutte ici ? Affrontement dialectique ? Combat politique pour le pouvoir ? Bataille économique ? Guerre ? La société civile traversée par la lutte des classes, ce serait la guerre continuée par d'autres moyens ?⁵

¹ *Ibid.*, p. 63.

² Michel Foucault, « Non au sexe roi » [1977], *DE II*, n° 200, p. 268.

³ Cf. supra p. 169 la citation issue de « Le sujet et le pouvoir ».

⁴ Michel Foucault, « Non au sexe roi », *art. cit.*, p. 268.

⁵ Michel Foucault, « Le jeu de Michel Foucault » [1977], *DE II*, n° 206, p. 310-311.

Le problème crucial auquel s'attache Foucault dans sa réflexion sur la lutte, c'est celui du « rapport qu'il y a entre le pouvoir et la lutte ». Foucault est à la recherche d'un modèle d'analyse de la lutte ou du conflit social qui soit congruent à la manière dont le pouvoir s'exerce. C'est dans le sens de cette recherche que la guerre et donc la lutte des classes comme guerre doivent être interrogées. On observe exactement la même interrogation dans un autre entretien de décembre 1977 :

Mais je voudrais poser cette autre question : peut-on décrire l'histoire comme un processus de guerre ? Comme une succession de victoires et de défaites ? C'est un problème important dont le marxisme n'est toujours pas venu complètement à bout. Quand on parle de lutte des classes, qu'entend-on par lutte ? Est-ce qu'il est question de guerre, de bataille ? Peut-on décoder la confrontation, l'oppression qui se produisent à l'intérieur d'une société et qui la caractérisent, peut-on déchiffrer cette confrontation, cette lutte comme une sorte de guerre ? Les processus de domination ne sont-ils pas plus complexes, plus compliqués que la guerre ?¹

Foucault prend de plus en plus de distance avec le paradigme de la guerre, qui semble insuffisant pour rendre compte de la complexité de la lutte. Il va finalement trancher la question en 1978 en adoptant définitivement (jusqu'à sa mort en 1984) le paradigme du gouvernement : la mise en place d'états de domination entre des vainqueurs et des vaincus consécutifs à une guerre ou à une bataille n'est pas adéquat à une description précise du conflit social ; ce dont Foucault s'aperçoit de plus en plus, c'est que les rapports de pouvoir qui traversent le corps social aboutissent moins à des états de domination des vainqueurs sur les vaincus que, de la part de « ceux qui dominent », à « l'intégration en grands éléments tactiques et en stratégies cohérentes des avantages dont ils disposent » pour « fai[re] faire effectivement quelque chose » à ceux qui ont été dominés, comme il dit en juillet 1977 à des militants de la Ligue communiste révolutionnaire (LCR) dans un entretien pour le quotidien *Rouge*². Soulignons donc finalement qu'au sortir du cours de 1976, la confrontation entre Foucault et Marx sur la question de la lutte (« Qu'est-ce que la lutte dans la lutte des

¹ Michel Foucault, « La torture, c'est la raison » [1977], *DE II*, n° 215, p. 391.

² Michel Foucault, « Pouvoir et émancipations. Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien Rouge (juillet 1977) », *Revue du Mauss*, n° 38, 2011/2, respectivement p. 41 et 36 pour les deux extraits de citation. Dans cet entretien, Foucault rejette à nouveau deux modèles du pouvoir : le modèle juridique de la souveraineté et un modèle qui s'apparente à celui de la guerre et qu'il appelle le « modèle historique de l'invasion », qu'il trouve chez les historiens et qui consiste dans cette conception selon laquelle « vous avez au fond un peuple heureux, propriétaire et responsable de lui-même au-dessus duquel viennent s'abattre comme des animaux de proie des envahisseurs qui volent la terre, s'emparent des femmes, imposent des lois, assujettissent et puis traquent et punissent tout volontés de révolte » (*ibid.*, p. 35-36). Foucault conclut que : « Ces deux images du pouvoir ne rendent pas compte de ce qui se passe réellement dans les rapports de pouvoir qui traversent un corps social et le font tenir » (*ibid.*, p. 36). A propos du « modèle de l'invasion », on se rappellera la manière dont Marx décrit l'accumulation primitive du capital. Cf. Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, chap. XXIV « La prétendue "accumulation initiale" », tr. J.-P. Lefebvre, Paris, PUF, 1993, p. 804 : « Chacun sait que dans l'histoire réelle le premier rôle est tenu par la conquête, l'asservissement, le crime et le pillage, en un mot, par la violence ».

classes ? ») continue d'être le ressort de la recherche de Foucault. Il faut par conséquent la garder comme le fil directeur de notre lecture des cours suivants au Collège de France.

En définitive, on peut résumer ainsi ce qui ressort en dernière analyse des leçons intitulées « *Il faut défendre la société* » : Foucault rejette le modèle de la souveraineté et examine la pertinence de celui de la guerre qui représente un défi posé au premier. Le concept de biopouvoir surgit alors ultimement en mettant sérieusement en doute la propension du discours de la guerre des races à tenir lieu d'alternative, dans la mesure où il tend à travers ses transcriptions ou à retomber sur le discours de la souveraineté, ou à produire des effets racistes. En cours de route, il aura dans le même temps fait l'éloge de l'historicisme politique d'une part et épinglé d'autre part la lutte économique-politique civile se réalisant dans l'État. La critique la plus importante à nos yeux, dans le cadre de la confrontation continue avec Marx et le marxisme, qu'il va maintenir dans les cours de 1978 et 1979, consiste à dire que le socialisme est partie prenante du biopouvoir, qu'il n'a pas posé le problème des conditions politiques à partir desquelles sont aménagées autour d'une norme la vie de la population et des individus qui la composent, ces individus fussent-ils égaux économiquement et socialement¹. Le revers de cette normalisation biopolitique est la constitution d'individus anormaux qui ne satisfont pas aux capacités biologiques requises par cette norme et s'en trouvent exclus de la société, « exposés à la mort », sur un mode symbolique ou réel selon le type de société politique dans lequel on se trouve. La conception marxienne et marxiste de la classe et de la lutte des classes ne répond pas à ce problème. Une biopolitique normalisatrice peut se reconstituer autour des conditions spécifiques de vie de la classe ouvrière, du prolétariat ou de la société sans classe qui aurait renversé la domination, aussi différentes que soient ses conditions de vie par rapport à celles de la bourgeoisie. La notion de classe, qui a été forgée par Marx dans le cadre d'une théorie de l'exploitation économique et des rapports de production, ne s'attaque pas à la spécificité des techniques biopolitiques qui constituent l'objet « population », mais elle contourne la population par la théorie des classes. Foucault pointe notamment la différence cruciale qui le sépare de Marx en ces termes :

Marx pensait – et il l'a écrit – que le travail constitue l'essence concrète de l'homme. Je pense que c'est là une idée typiquement hégélienne. Le travail n'est pas l'essence concrète de l'homme. Si l'homme travaille, si le corps humain est une force productive, c'est parce que l'homme est obligé de travailler. Et il y est obligé, parce qu'il est investi par des forces politiques, parce qu'il est pris dans des mécanismes de pouvoir².

¹ Ce qui était loin d'être le cas dans les États du « socialisme » réellement existant.

² Michel Foucault, « Dialogue sur le pouvoir » [1978], *DE II*, n° 221, p. 470.

Si une politique de classe ne prévient pas contre la reproduction de la norme, c'est parce qu'elle ne se porte pas au niveau des technologies de pouvoir qui conditionnent d'une part la gestion de la production économique dans l'exploitation par la constitution du corps humain en force productive et d'autre part la gestion de la reproduction de la vie dans le gouvernement par la constitution des masses humaines en population.

A travers ce cheminement, Foucault ouvre finalement une voie complexe, celle d'une lutte qui ne soit ni juridique ni guerrière, qui ne se définisse pas strictement à travers l'identité de classe, mais qui vise le souci collectif par les individus assujettis de la maîtrise des normes de conduite à travers lesquelles se mettent en place les systèmes économique de la production et biopolitique de la reproduction de la vie.

3.3. Bio-économie de la population ou lutte des classes (*Sécurité, territoire, population, 1978*)

Les leçons de Foucault au Collège de France reprennent en janvier 1978. Le déplacement théorique essentiel du cours de 1978, *Sécurité, territoire, population*, consiste dans l'introduction du concept de « gouvernementalité » qui vient se substituer au concept de « biopolitique » dans son articulation à la « population ». On a vu qu'en 1976, Foucault écrivait que « la biopolitique a affaire à la population, et la population comme problème politique »¹. En 1978, la notion de « population » devient plus que jamais centrale dans la recherche de Foucault, mais elle est désormais associée aux notions de « gouvernement » et de « gouvernementalité » plutôt qu'à celle de « biopolitique ». Ce déplacement ne coïncide pas pour autant avec un abandon de la « biopolitique » mais par une limitation de son caractère central, puisque les processus biologiques qui définissent le champ de la biopolitique vont bientôt apparaître comme un domaine régional et historiquement limité à l'intérieur d'une histoire aux contours plus vastes de l'exercice de la gouvernementalité. Ainsi en 1979, la gouvernementalité libérale sera définie comme le « cadre général de la biopolitique »². C'est en tentant de préciser la rationalité spécifique de la technique de pouvoir biopolitique dans les trois premières leçons du cours de 1978 (leçons du 11, du 18 et du 25 janvier 1978) que Foucault va commencer à envisager dans la quatrième leçon (1^{er} février 1978) le projet plus ample d'une « histoire de la "gouvernementalité" »³. Dans les premières

¹ Michel Foucault, « Il faut défendre la société », *op. cit.*, p. 219 (cf. supra p. 181).

² Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 24, n.*

³ C'est par cette formule que Foucault dit vouloir réintituler son cours durant la leçon du 1^{er} février : « Au fond, si j'avais voulu donner au cours que j'ai entrepris cette année un titre plus exact, ce n'est certainement pas "sécurité, territoire, population" que j'aurais choisi. Ce que je voudrais faire maintenant, [...], ce serait quelque chose que j'appellerais une histoire de la "gouvernementalité" », Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 111.

leçons, Foucault veut, en effet, surtout préciser la distinction entre les mécanismes disciplinaires qui traitent les multiplicités individuelles et les mécanismes de sécurité dont la rationalité est propre aux phénomènes collectifs de population dont il avait fait en 1976 l'objet de la biopolitique. Tandis que « la discipline architecture un espace et se pose comme problème essentiel une distribution hiérarchique et fonctionnelle des éléments, la sécurité va essayer d'aménager un milieu en fonction d'événements ou de séries d'événements ou d'éléments possibles, séries qu'il va falloir régulariser dans un cadre multivalent et transformable »¹. L'intersection entre la série d'événements que les individus et groupes produisent dans leurs activités au sein d'une société (lorsqu'ils travaillent, coexistent, communiquent et interagissent) et la série d'événements de type naturel qui se produisent autour d'eux constitue l'irruption d'un champ de la naturalité² sur lequel interviennent des techniques artificielles de pouvoir. L'objet relatif à ce champ de naturalité est la population qui n'est pas une collection de sujets juridiques liés contractuellement à une volonté souveraine, mais un ensemble de phénomènes réguliers jusque dans leurs accidents conjoncturels, à l'intérieur desquels joue la naturalité du désir qui produit spontanément l'intérêt collectif et qu'on peut transformer en agissant sur les variables qui les conditionnent par des techniques réfléchies et calculées (par exemple sur les flux de monnaie, les exportations ou la réglementation des importations dans le cas des physiocrates³, mais aussi sur toute variable portant effet sur les facteurs de développement de la population). En d'autres termes, la population est « un ensemble d'éléments qui, d'un côté, s'enfoncent dans le régime général des êtres vivants et, d'un autre côté, offrent une surface de prise à des transformations autoritaires, mais réfléchies et calculées »⁴. La rationalité de la technique politique relative à la population implique d'une part le libre jeu des libertés individuelles à l'intérieur du champ de la naturalité sociale et d'autre part des dispositifs de sécurité qui en organisent les conditions de réalité et en contrôlent les effets s'ils venaient à en menacer l'équilibre, c'est-à-dire en définitive un « jeu sécurité/liberté »⁵. La technique générale de pouvoir dont les dispositifs de sécurité sont les pièces et qui consiste donc dans l'orientation de la conduite d'individus libres est le « gouvernement des populations » et elle est corrélée à l'émergence du libéralisme en tant que pratique gouvernementale. On a là la série :

¹ *Ibid.*, p. 22.

² De « naturalité sociale » dit Foucault dans la dernière leçon du 5 avril 1978. Cf. *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 357-358.

³ Cf. *Ibid.*, p. 74.

⁴ *Ibid.*, p. 77.

⁵ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 67.

mécanismes de sécurité – population – gouvernement¹. Est frappant le glissement opéré par Foucault entre les deux cours de 1976 et 1978 eu égard à la notion de population : on est passé de la série « population – processus biologiques – mécanismes régularisateurs – État » à la série « mécanismes de sécurité – population – gouvernement ». Ce passage tient à une reconsidération et à une nouvelle vision de l'économie politique chez Foucault : comme l'explique Stéphane Legrand, « lorsqu'il a voulu élaborer conceptuellement la rationalité propre à la technologie de pouvoir biopolitique, c'est précisément vers le discours de l'économie que Foucault s'est tourné »². En 1976, la biopolitique relève de mécanismes étatiques qui sont articulés à l'économie mais séparés d'elle : dans « *Il faut défendre la société* », Foucault parle d' « étatisation du biologique » et de « bio-régulation par l'État »³. Dans *La volonté de savoir*, publié en décembre 1976, l'articulation entre la bio-régulation par l'État et l'économie capitaliste est pensée sur le mode de l'ajustement :

Ce bio-pouvoir a été, à n'en pas douter, un élément indispensable au développement du capitalisme ; celui-ci n'a pu être assuré qu'au prix de l'insertion contrôlée des corps dans l'appareil de production et moyennant un ajustement des phénomènes de population aux processus économiques. [...] l'ajustement de l'accumulation des hommes sur celle du capital, l'articulation de la croissance des groupes humains sur l'expansion des forces productives et la répartition différentielle du profit, ont été, pour une part, rendus possibles par l'exercice du bio-pouvoir sous ses formes et procédés multiples⁴.

Les techniques du pouvoir biopolitique sont des techniques de régulation, s'exerçant sur des processus strictement biologiques définissant le champ de la population (sexualité, fécondité, hygiène, santé), qui jouent à la fin du XVIII^e et au XIX^e siècle, à l'échelle de la population, le même rôle que les techniques disciplinaires à l'échelle individuelle quant à la constitution des dispositions humaines en forces productives et à leur adaptation aux contraintes de la production capitaliste⁵. La population n'est donc pas directement en 1976 pour Foucault l'objet du discours économique ; en revanche, en 1978, il met en évidence que c'est l'entrée du sujet-objet population dans le champ de la réflexion et de la pratique économiques qui ouvre l'économie politique comme nouveau champ du savoir. Aussi le problème de la population est-il « central dans toute la pensée de l'économie politique »⁶. Il faut remarquer à ce titre un élargissement dans le concept de population entre 1976 où il est uniquement lié à des phénomènes réguliers mettant en jeu l'être humain dans sa dimension de vivant

¹ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 78.

² Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, op. cit., p. 276.

³ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », op. cit., respectivement p. 213 et 223.

⁴ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 186-187.

⁵ Sur ce point, voir aussi Stéphane Legrand commentant le texte intitulé « Crise de la médecine ou crise de l'anti-médecine » [(1976) *DE II*, n° 170, p. 40-58], issu d'une conférence donnée à Rio de Janeiro en Octobre 1974 : « On reconnaît là les objectifs mêmes d'un pouvoir de type disciplinaire et nous y trouvons confirmation de ce que la biopolitique était bien, encore au XIX^e siècle, subordonnée aux normes disciplinaires, dans leur lien organique avec les contraintes de la production », *Les normes chez Foucault*, op. cit., p. 272.

⁶ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 79.

(naissance, mort, fécondité, hygiène, santé) et 1978 où la population inclut à la fois des processus biologiques, des processus économiques et ce qui relève de la notion de « public », c'est-à-dire « 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, [...] ce sur quoi on a prise par l'éducation, par les campagnes, par les convictions »¹. Ce n'est plus seulement le discours médical ou « biologique » véhiculant des régulations assorties aux contraintes de la production économique, mais le discours économique qui « fournit le code définissant le biais d'une action possible de la raison gouvernementale sur le biopolitique »². Le rapport de la biopolitique à l'économie n'est plus latéral (comme c'était le cas en 1976 lorsque l'économie était identifiée au capitalisme), mais il devient central (l'économie étant en 1978 la matrice discursive du gouvernement des populations, ce qui ne doit pas être confondu avec l'idée que l'économie serait en elle-même un art de gouverner, le marché ne gouvernant pas tout seul) : Foucault parle alors de « bio-économie »³. Ce qui résulte de ce déplacement de la biopolitique à la gouvernementalité et de la bio-régulation par l'État à la bio-économie par le gouvernement des populations, c'est paradoxalement une minoration de l'usage du concept de biopolitique, mais une extension de son champ, puisque ce qui est visé par le gouvernement, ce n'est pas « seulement » les grands phénomènes réguliers mettant en jeu le vivant, mais l'ensemble de la conduite éthique de la vie dans la société civile, conduite qui comprend par exemple aussi bien la sexualité que le travail et le comportement électoral (pour prendre des déterminations relevant aussi bien de l'« espèce », que de l'activité économique et du « public »). Ayant ainsi défini la population dans toute son extension comme le corrélat de l'économie politique moderne, Foucault peut conclure la leçon du 25 janvier 1978 par une remarque que rejoue la critique de l'homme dans *Les mots et les choses* en la déplaçant dans la critique de la population :

la thématique de l'homme, à travers les sciences humaines qui l'analysent comme être vivant, individu travaillant, sujet parlant, il faut la comprendre à partir de l'émergence de la population comme corrélatif de pouvoir et comme objet de savoir. L'homme, ce n'est, après tout, rien d'autre, tel qu'il a été pensé, défini à partir des sciences dites humaines du XIX^e siècle et tel qu'il a été réfléchi dans l'humanisme du XIX^e siècle, cet homme, ce n'est rien d'autre finalement, qu'une figure de la population⁴.

Il renouvelle ainsi dans le cadre de l'analytique du pouvoir comme gouvernement la critique de l'« analytique de la finitude » et des sciences humaines qu'il avait menée en 1966 à partir

¹ *Ibid.*, p. 77.

² Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, *op. cit.*, p. 282.

³ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 79.

⁴ *Ibid.*, p. 81. Foucault renouvelle dans le cadre de l'analytique du pouvoir comme gouvernement la critique de l'« analytique de la finitude » et des sciences humaines qu'il avait menée dans *Les mots et les choses* à partir d'une archéologie du savoir.

d'une archéologie du savoir. Si, pour ramener cette remarque à notre perspective, les crises de gouvernementalité affectent les techniques d'objectivation des collectivités humaines en « population » en faisant que l'on se trouve dans un processus de *désobjectivation*¹, la critique de la raison gouvernementale implique de se demander selon quelle politique du savoir ou de la vérité une déprise de cette figure de l' « homme » comme « population » peut devenir possible. A ce titre, il faut songer à l'analyse de Deborah Cohen selon laquelle il y a dans les cours de 1978 et 1979 une « agonistique masquée » de « la population contre le peuple »², non pas seulement dans le sens où le corrélat des techniques politiques se serait déplacé du peuple du contrat social à l'ensemble vivant de la population, mais au sens où l'émergence de la population comme sujet collectif et objet de savoir ferait surgir la possibilité du « peuple » comme figure de la résistance en un nouveau sens, qui ne soit pas celui de la souscription à un contrat social, mais de l'investissement en commun d'une politique de la vérité soutenue par un contre-savoir³.

Revenons enfin sur la distinction entre les mécanismes disciplinaires et les mécanismes de sécurité. Foucault les différencie à partir de l'enjeu de la norme, en distinguant la *normation* disciplinaire de la *normalisation* sécuritaire ou biopolitique. La normation disciplinaire consiste à se donner la norme et à tenter d'y rendre conforme les gens, les gestes, les actes ; le normal étant ce qui est capable de s'y conformer et l'anormal, ce qui n'en est pas capable⁴. En ce qui concerne la normalisation sécuritaire en revanche, il s'agit du mouvement inverse qui consiste d'abord à partir d'un repérage du normal et de l'anormal pour en déduire la norme. Plus précisément, il s'agit de repérer les différentes courbes de

¹ Il n'est pas sans intérêt de faire remarquer que, dans un autre sens, Michel Dobry fait aussi du « processus de désobjectivation », au sens non de la désobjectivation des structures sociales, une caractéristique des crises politiques. Cf. Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques* [1986], Paris, Presses de Sciences-po, 2009, p. 146 : « Cette hypothèse [celle d'une déperdition de l'objectivation en situation de crise sectorielle] concerne l'ensemble des trois dimensions par lesquelles on a circonscrit les processus d'objectivation, à savoir l'extériorité des rapports sociaux, leur impersonnalité et leur perception sur le mode du "ce qui va de soi". Sous ces trois aspects, les systèmes ou société complexes s'exposent, lorsque s'y déploient des mobilisations multisectorielles, à de brusques déperditions de l'objectivation des rapports sectoriels ».

² Deborah Cohen, « La population contre le peuple. L'agonistique masquée des cours de Foucault au Collège de France, 1977-1979 », *Labyrinthe, Atelier interdisciplinaire*, n° 22, 2005/3, p. 67-76, URL : <http://labyrinthe.revues.org/1035>

³ Ce qui ne revient pas à projeter symétriquement sur la nouvelle figure de la population le modèle de résistance de la désobéissance civile lui-même lié au modèle juridique du pouvoir souverain. Foucault rejette en effet cette possibilité. Cf. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 46 : « [...] dans ce dessin qui commence à esquisser la notion de population, on voit se faire un partage dans lequel le peuple apparaît comme étant d'une façon générale celui qui résiste à la régulation de la population, qui essaie de se soustraire à ce dispositif par lequel la population existe, se maintient, subsiste et subsiste à un niveau optimal. Cette opposition peuple/population est très importante. J'essaierai de vous montrer [...] comment, malgré la symétrie apparente par rapport au sujet collectif du contrat social, c'est en fait de tout autre chose qu'il s'agit et que le rapport population-peuple n'est pas semblable à l'opposition sujet obéissant/délinquant, que le sujet collectif population est lui-même très différent du sujet collectif constitué et créé par le contrat social ».

⁴ *Ibid.*, p. 59.

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 »¹. Retenons à nouveau sur ce point le commentaire de Stéphane Legrand, qui passe par le triptyque lacanien de l'imaginaire, du symbolique et du réel pour éclairer la diversité des modalités du pouvoir : « Si le pouvoir souverain se référait à l'ordre symbolique de la loi, si les disciplines imposaient un modèle idéal et donc se référaient à l'ordre de l'imaginaire, on peut dire que cette technologie normalisatrice, de sécurité, ne connaît que le réel »². La normalisation opère à partir du réel, c'est-à-dire à partir du mouvement libre et immanent des éléments à contrôler et finalement à gouverner. A partir de l'exemple de la vision physiocratique de la disette qui « va être annulée par la réalisation même de son propre mouvement pour autant qu'on le laisse entièrement libre de se manifester et de s'ordonner à sa naturalité positive »³, Foucault semble s'apercevoir que la rationalité interne du discours économique moderne (libéral) coïncide avec la rationalité propre aux mécanismes de sécurité qui fonctionnent à partir de la reconnaissance d'un réel à gérer, à contrôler, à normaliser. C'est donc bien à partir de l'analyse de la rationalité propre aux mécanismes de sécurité biopolitique fonctionnant à la normalisation que s'opère le passage de la biopolitique des populations à la bio-économie du gouvernement des populations.

Qu'en est-il alors du rapport Foucault/Marx au regard de l'enjeu de la lutte dont nous avons fait le fil directeur de ce chapitre ? Le cheminement précédent permet de mieux en saisir la portée :

Mais après tout, que ce soit bien encore le problème de la population qui soit au fond central dans toute la pensée de l'économie politique jusqu'au XIX^e siècle encore, la fameuse opposition Malthus et Marx en serait la preuve, car après tout, où est leur point de partage à partir d'un fonds ricardien qui leur est absolument commun à l'un et à l'autre⁴ ? C'est que pour l'un, Malthus, le problème de la population a essentiellement été pensé comme un problème de bio-économie⁵, alors que Marx a essayé de contourner

¹ *Ibid.*, p. 65.

² Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, *op. cit.*, p. 279-280.

³ *Ibid.*, p. 280.

⁴ Foucault soutient dans *Les mots et les choses* que le marxisme est dans la pensée du XIX^e siècle, dans l'épistémè moderne, dont l'œuvre de Ricardo est le signe de la constitution, « comme un poisson dans l'eau ». Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 274. Cf. aussi Michel Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie », *art. cit.*, p. 38-39 : « Je crois que ses analyses économiques [celles de Marx], la manière dont il fait l'analyse du capital sont pour une grande part commandées par les concepts qu'il dérive de la trame même de l'économie ricardienne ». Sur les difficultés voire les contradictions des thèses de Foucault relatives à la « coupure épistémologique » introduite par Marx non pas dans le champ de l'économie politique mais dans le champ socio-historique (ce qui intervient nécessairement dans le contexte des travaux d'Althusser), cf. Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, *op. cit.*, p. 22-37).

⁵ Ce qu'on peut voir comme une réactualisation et un déplacement d'un passage de *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 269 : « Ce n'est plus dans les jeux de la représentation que l'économie trouve son principe, mais du côté de cette région périlleuse où la vie s'affronte à la mort. Elle renvoie donc à cet ordre de considérations assez ambiguës qu'on peut appeler anthropologiques : elle se rapporte en effet aux propriétés biologiques d'une espèce

le problème de la population et d'évacuer la notion même de la population, mais pour le retrouver sous la forme proprement, non plus bio-économique, mais historico-politique de classe, d'affrontement de classe et de lutte des classes. C'est bien cela : ou la population, ou les classes et c'est là où s'est faite la fracture, à partir d'une pensée économique, d'une pensée de l'économie politique qui n'avait été possible comme pensée que dans la mesure où le sujet population avait été introduit¹.

La remarque apparaît d'autant plus importante que Foucault n'a de cesse d'affirmer dans le cours de 1978 le caractère décisif et central de la notion de population. Marx au contraire aurait contourné et même évacué cette notion en la transférant sur le terrain historico-politique des classes et de la lutte des classes. Il s'agit d'un *contournement* parce qu'en faisant cela, Marx rabat le problème économique-politique sur l'espace de la société et *contourne ce processus de mise en ordre de la société qu'est le gouvernement* et dont la société n'est que le corrélat en tant que résultat de la mise en ordre. C'est oublier d'être *radical*, en ne s'attaquant pas à la racine du problème ou du sujet, mais seulement à son attribut ou à son corrélat. Le reproche est homogène avec celui qui avait été adressé plus directement au socialisme à la fin du cours de 1976, selon quoi celui-ci n'a pas pris en compte le biopouvoir « dans ses bases et dans ses modes de fonctionnement » : de même ici, c'est comme si la vision marxienne de la lutte des classes se positionnait sur le plan des effets historiques et sociaux (notamment en termes d'inégalités sociales, de répression politique voire d'aliénation culturelle) produits par les mécanismes de gouvernement qui ont objectivé les collectivités humaines en population et tentait d'en tirer une conception de la lutte politique et du renversement du rapport de force mais sans s'attaquer à la base même des mécanismes bio-économiques qui ont produit ces effets. La lutte des classes pourra bien remporter des victoires sociales, elle ne se ne confronte pas aux conditions même de l'assujettissement des collectifs humains en population, elle ne se porte pas au niveau où le pouvoir opère par l'objectivation des êtres humains. En allant dans le sens de cette remarque, on pourrait la prolonger en anticipant sur l'idée qui s'en déduit : sitôt que la lutte des classes sera amenée à perdre sa caractéristique de « moteur historique » effectif en cessant d'être soutenue par une rationalité historique, elle sera à la merci des manœuvres d'empêchement et de division, de gestion différenciée propres aux techniques de gouvernement capables de prévenir la constitution des classes en lutte, singulièrement de la classe ouvrière, par un ensemble de dispositifs d'aménagement de sa vie biologique, de durcissement de sa vie économique et de contrôle de son comportement politique. Si l'on veut penser la possibilité de la constitution d'un collectif politique émancipé, il est nécessaire de

humaine, dont Malthus, à la même époque que Ricardo, a montré qu'elle porte toujours à croître si on n'y porte remède ou contrainte ». D'où également la remarque précédente sur l'identification de l'homme et de la population.

¹ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 79.

s'attaquer aux techniques qui gèrent le champ hétérogène de la population. A la fin du cours de 1978 (leçon du 5 avril 1978) et durant le cours de 1979, Foucault identifiera plus précisément ce champ comme celui de la « société civile ». Il définira finalement celle-ci en 1981 comme « la surface de transfert de l'activité gouvernementale »¹. Les techniques de gouvernement sont indexées sur la société civile et les phénomènes qui lui sont inhérents. Sans anticiper sur les développements propres au cours de 1979, sur lesquels nous aurons à revenir, la critique implicite adressée à Marx sur ce point est identique : si la société civile ne s'oppose pas contradictoirement à l'État comme celui-ci l'avance parfois dans le droit fil de la tradition allemande², mais si elle est étroitement articulée à l'exercice de la gouvernementalité, alors la vision de la lutte des classes qui cherche à supprimer le pouvoir de la bourgeoisie dans la société mais sans se saisir de la question des mécanismes de gouvernement n'atteint ni les instances ni la rationalité du pouvoir qui assurent précisément le contrôle de la société civile et ne parvient pas en définitive à poser le problème de la rationalité gouvernementale à travers laquelle peut s'exercer une politique socialiste ou communiste. Foucault l'énonce directement dans le cours de 1979 : « je crois qu'il n'y a pas de gouvernementalité socialiste autonome. Il n'y a pas de rationalité gouvernementale du socialisme »³. Autrement dit, le socialisme n'a pas posé le problème du gouvernement à l'intérieur de la société civile, mais seulement celui des classes.

Récapitulons ces trois critiques de « Marx » et du « marxisme » ou plus précisément du « socialisme » qui sont similaires et dont les différences de formulation sont corrélées à l'évolution de l'itinéraire conceptuel de Foucault :

- Le socialisme n'a pas examiné le biopouvoir dans ses bases et dans son fonctionnement.
- Marx a contourné et évacué le problème de la population.
- Le socialisme n'a pas posé le problème du gouvernement.

Pour paraphraser Foucault qui indique dans le cours de 1979 que Max Weber est celui qui a déplacé le « problème de la logique contradictoire du capital » posé par Marx vers celui de la

¹ Michel Foucault, Manuscrit de 1981 sur « [Le] libéralisme comme art de gouverner », cité par Michel Senellart, « Situation du cours », in Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 336.

² Dans la dernière leçon du cours de 1979 (leçon du 4 avril), évoquant la société civile, Foucault fait la remarque suivante dont on peut légitimement supposer qu'elle inclut Marx : « Disons, si vous voulez, qu'en Allemagne, pour tout un tas de raisons qu'on peut facilement deviner, c'est en termes d'opposition et de rapport [entre] société civile et État que l'analyse de la société civile va être faite. On n'interrogera jamais la société civile qu'en fonction de la capacité où elle est de supporter un État, ou on ne l'interrogera que dans la mesure où l'État serait, par rapport à cette société civile, soit l'élément contradictoire, soit, au contraire, l'élément révélateur et comme la vérité enfin réalisée », Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 313.

³ *Ibid.*, p. 93.

« rationalité irrationnelle de la société capitaliste », on pourrait avancer que Foucault est celui qui a déplacé le problème de la domination de classe posé par Marx vers celui du gouvernement des populations et celui de la lutte des classes vers celui de « l'attitude critique » comme transformation de la gouvernementalité. Avant de poursuivre notre investigation théorique, on peut d'ores et déjà se demander, une fois dit ceci, quel est l'enjeu essentiel de la confrontation Foucault/Marx eu égard à cette question de la lutte à propos de laquelle Foucault n'a cessé d'interroger Marx. Un des gestes cruciaux de Marx, même si on ne lui doit pas la notion de « classe », est d'avoir *décomposé le concept de nation en classes sociales* et en lutte entre les classes sociales¹. Or, que devient précisément le problème de Foucault une fois dit que « Marx » et le « socialisme » n'ont pas posé le problème du gouvernement ou de la gouvernementalité en tant que rationalité gouvernementale à partir de laquelle des normes jouent à l'intérieur de dispositifs matériels et sont imposées par des groupes et des individus à d'autres ? On fait l'hypothèse qu'une des raisons pour lesquelles Foucault opère un passage à l'étude de l'Antiquité, tout en maintenant vive la problématique de la gouvernementalité, réside dans la possibilité de poser le problème du gouvernement dans un contexte non étatique et vise à *décomposer le concept de gouvernementalité dans celle du gouvernement de soi et des autres*, dans la mesure où, au cours de la modernité, le gouvernement des conduites trouve dans l'État son instance centrale d'exercice. Dans la « Préface à l'histoire de la sexualité » à laquelle Foucault renonça finalement au profit d'une autre version, celui-ci explique qu'il a modifié le cadre chronologique de ses recherches en se plongeant dans l'Antiquité afin d'analyser « le troisième axe constitutif de toute matrice d'expérience »² (avec le rapport au savoir et l'exercice du pouvoir) : la modalité du rapport à soi. Celle-ci se trouve en effet oblitérée dans l'expérience moderne de la fin du XVIII^e et du XIX^e³ siècle qui voit s'affirmer l'importance de la formation des domaines de savoir et des systèmes de pouvoir rendant « difficile à dégager, dans ce qu'ils ont de particulier, la forme et les effets du rapport à soi »⁴.

¹ Ce qui du reste est sous-jacent dans un passage de Foucault du cours de 1976 : « C'est de cette notion, de ce concept de nation que va sortir le fameux problème révolutionnaire de la nation ; c'est de là que vont sortir, bien sûr, les concepts fondamentaux du nationalisme du XIX^e siècle ; c'est de là aussi que va sortir la notion de race ; c'est de là enfin que va sortir la notion de classe », Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 117.

² Michel Foucault, « Préface à l'"Histoire de la sexualité" », *art. cit.*, p. 1402.

³ Qui était jusqu'ici la période charnière dont s'occupaient les travaux de Foucault.

⁴ Il est utile de citer l'ensemble du passage : « [...] la place très importante prise à la fin du XVIII^e et au XIX^e siècle par la formation des domaines de savoir concernant la sexualité du point de vue médical, biologique, psychopathologique, sociologique ethnologique, le rôle déterminant joué aussi par les systèmes normatifs imposés au comportement sexuel, par l'intermédiaire de l'éducation, de la médecine, de la justice, rendaient

Pour mieux analyser en elles-mêmes les formes du rapport à soi, j'ai été amené à remonter à travers le temps de plus en plus loin du cadre chronologique que je m'étais primitivement fixé : à la fois pour m'adresser à des périodes dans lesquelles l'effet des savoirs et la complexité des systèmes normatifs étaient moins grands et aussi pour pouvoir éventuellement dégager des formes du rapport à soi différentes de celles qui caractérisent l'expérience de la sexualité¹.

Si l'on déplace ces éléments d'explication à la problématique de la gouvernementalité, il apparaît que Foucault cherche dans le lexique du « gouvernement de soi et des autres » à revenir à une période où la conduite individuelle et collective de l'existence faisait l'objet d'une réflexion problématique, là où elle a été prise en charge et comme « confisquée » dans l'expérience moderne par le gouvernement des conduites au niveau de l'État. Les notions de « gouvernement de soi » et de « gouvernement de soi et des autres » représentent les marques lexicales de la décomposition de la gouvernementalité, c'est-à-dire de la possibilité logique de l'appropriation objective et subjective de la conduite de soi-même et des autres en-deçà de l'État, tout comme la notion de classe vise l'appropriation objective et subjective de l'identification au collectif politique en deçà de l'État-nation. Il s'agit d'examiner non pas les luttes de classes, mais les crises de gouvernementalité afin d'y déterminer si y sont à l'œuvre des *capacités de gouvernement* témoignant de la possibilité de l'exercice d'une rationalité gouvernementale alternative et de maîtrise des normes de conduite qui s'exercent à l'intérieur de la société civile. Mais c'est la manière dont cette hypothèse peut se dégager des travaux de Foucault qu'il nous faut continuer à explorer.

Concluons sur ce passage du rapport Foucault/Marx dans le cours de 1978 en remarquant que la distinction entre le problème bio-économique de la population et le problème historico-politique de la classe comporte des allures de défi, puisque Foucault semble alors prétendre, contrairement à Marx, viser dans la population le problème de l'économie politique classique en son cœur même. Retenons surtout qu'il s'agit de la tentative d'une *autre critique de l'économie politique*, différente de celle de Marx. Maurizio Lazzarato, dans un article intitulé « du biopouvoir à la biopolitique », résume en ces termes la différence de leurs conceptions :

L'économie politique dont parle Foucault n'est pas l'économie politique du capital et du travail des économistes classiques, ni la critique de l'économie marxienne du « travail vivant. » Il s'agit d'une économie politique des forces à la fois très proche et très éloignée de ces deux points de vue. Très proche du point de vue de Marx, car le problème de la coordination et du commandement des rapports des hommes en tant que vivants et des hommes avec les « choses », en vue d'extraire « plus de force », n'est pas un simple problème économique, mais ontologique. Très loin, car Foucault reproche à Marx et à l'économie politique de réduire les relations entre forces aux rapports entre capital et travail, en faisant de ces relations symétriques et binaires la source de toute dynamique sociale et de toutes relations de pouvoir. L'économie politique dont parle Foucault gouverne, au contraire, « tout un champ matériel

difficile de dégager, dans ce qu'ils ont de particulier, les formes et les effets du rapport à soi dans la constitution de cette expérience » (Michel Foucault, « « Préface à l'"Histoire de la sexualité" », *art. cit.*, p. 1402).

¹ *Ibid.*, p. 1402-1403.

complexe où entrent en jeu les ressources naturelles, les produits du travail, leur circulation, l'ampleur du commerce, mais aussi l'aménagement des villes et des routes, les conditions de vie (habitat, alimentation etc.), le nombre d'habitants, leur longévité, leur vigueur et leur aptitude au travail »¹. L'économie politique, comme syntagme du biopolitique, comprend donc les dispositifs de pouvoir qui permettent de maximiser la multiplicité des relations entre des forces qui sont coextensives au *corps social* et non seulement, comme dans l'économie politique classique et sa critique, le rapport entre *capital et travail*².

L'économie politique moderne émerge au XVIII^e siècle pour Foucault lorsque la politique se règle sur l'économie en tant que processus de production et d'échange. La politique devient alors une technique de régulation du corps-population adaptable à la réalité des processus économiques, ou encore une technique de gouvernement de la société civile dont le comportement doit s'indexer sur les phénomènes économiques. L'économie politique en tant que « politique de la vie » pour reprendre une formule que Foucault utilise à propos de l'ordolibéralisme de l'École de Fribourg³, nécessite une rationalité gouvernementale se réalisant dans des dispositifs qui servent de trame au corps social et lui sont toujours plus immanent. Ainsi que le remarque à nouveau Lazzarato (dans un autre texte intitulé « Biopolitique/Bio-économie »), « Foucault introduit une nouveauté remarquable dans l'histoire du capitalisme : le problème de la relation entre économie et politique est résolu par des techniques et des dispositifs qui ne viennent ni de la politique, ni de l'économie. C'est ce "dehors", cet "autre" qu'il s'agit d'interroger. Le fonctionnement, l'efficacité, la force de la politique et de l'économie, tels que nous les connaissons aujourd'hui, ne dérivent pas des formes de rationalité internes à ces logiques, mais d'une rationalité qui leur est extérieure et que Foucault appelle le "gouvernement des hommes" »⁴. Suivant cette logique, la critique de l'économie politique ne s'opère pas seulement à partir d'une revalorisation du travail vis-à-vis du capital, mais à partir de l'émergence dans la pratique collective d'une contre-rationalité gouvernementale capable de se matérialiser dans des institutions en transformant le type d'articulation entre la politique et l'économie.

4. Crise de gouvernementalité, généalogie de l'État et contre-conduites

En prenant pour matrice de notre recherche la confrontation entre Marx et Foucault (en tant qu'il s'agit, suivant l'hypothèse de Balibar, d'un ressort permanent de ses travaux), on a pu voir dans la section 3 à quel point ce rapport était productif dans le déplacement du lexique

¹ La citation est issue de Michel Foucault, « La politique de santé au XVIII^e siècle » [1979], *DE II*, n° 257, p. 729.

² Maurizio Lazzarato, « Du biopouvoir à la biopolitique », *Multitudes*, n° 1, 2000/1, p. 45-57, URL : <http://multitudes.samizdat.net/Du-biopouvoir-a-la-biopolitique>.

³ Cf. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 153 et 248.

⁴ Maurizio Lazzarato, « Biopolitique/Bioéconomie », *Multitudes*, n° 22, 2005/3, p. 51-62, URL : <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2005-3-page-51.htm>.

foucauldien de la « biopolitique » à la « gouvernementalité », à considérer qu'il s'agit toujours, comme l'explique le troisième temps du rapport Foucault/Marx repéré par Isabelle Garo, de proposer dans la concurrence directe avec Marx des « théorisations alternatives ». Il apparaît d'une part que Foucault rejette à la fois le modèle juridique et celui de la guerre sociale à la fin du cours de 1976, ce qui va déboucher sur une analyse du conflit social en termes de « gouvernement » et d'autre part que cette même notion de « gouvernement » (dans le triangle qui l'articule à la « population » et à l'« économie politique ») est au centre d'une critique de l'économie politique alternative à celle de Marx. Ce qui justifie à nos yeux – bien que cette notion soit en elle-même relativement peu développée par Foucault – le caractère central de la notion de « crise de gouvernementalité » en tant que forme de conceptualisation du conflit social alternative à la lutte des classes. *Alternative et non pas exclusive*, dans le sens où il serait absurde d'affirmer la disparition de la dimension de classe ou de la dimension sociale dans une crise de gouvernementalité : la dimension de classe ne disparaît pas, mais elle est en réalité subordonnée à la dimension stratégique dans une crise de gouvernementalité.

C'est un point qu'il faut souligner avec insistance si l'on veut s'éviter le reproche – infondé comme on va le voir – parfois fait à Foucault de liquider la question des classes. Sur ce point, la position de Foucault est la suivante : il y a une relation de production réciproque entre les luttes stratégiques et les rapports de force sociaux ; les classes se produisent elles-mêmes de façon relationnelle à travers les stratégies et les techniques de gouvernement qu'elles exercent les unes sur les autres. Le point essentiel pour Foucault est que ce n'est pas le social qui serait abstraitement et par lui-même le moteur et le moyen de la transformation des rapports de force sociaux, mais les stratégies et les techniques de gouvernement. En d'autres termes, une crise de gouvernementalité peut se définir comme une lutte de classe menée par des techniques de conduite de la conduite des autres, ce qui permet d'éviter de se référer à ces sujets immédiatement donnés que serait « la » bourgeoisie ou « le » prolétariat :

Une classe dominante, ce n'est pas une abstraction, mais ce n'est pas une donnée préalable. Qu'une classe devienne dominante, qu'elle assure sa domination et que cette domination se reconduise, c'est bien l'effet d'un certain nombre de tactiques efficaces, réfléchies, fonctionnant à l'intérieur des grandes stratégies qui assurent cette domination. Mais entre la stratégie, qui fixe, reconduit, multiplie, accentue les rapports de forces et la classe qui se trouve dominante, vous avez une relation de production réciproque. On peut donc dire que la stratégie de moralisation de la classe ouvrière est celle de la bourgeoisie. On peut même dire que c'est la stratégie qui permet à la classe bourgeoise d'être la classe bourgeoise et d'exercer sa domination. Mais que ce soit la classe bourgeoise qui, au niveau de son idéologie ou de son projet économique, ait, comme une sorte de sujet à la fois réel et fictif, inventé et imposé de force cette stratégie à la classe ouvrière, je crois que ça, on ne peut pas le dire¹.

¹ Michel Foucault, « le jeu de Michel Foucault », *art. cit.*, p. 306-307.

Les rapports de force entre les classes ne sont pas seulement liés à la différence des identités sociales et professionnelles ; ils sont mobiles et résultent de grandes stratégies historiques de gouvernement des autres qui ne cessent de déplacer les coordonnées sociales associées aux formes et aux lieux de l'exercice du pouvoir et de la résistance. Dans *Surveiller et punir*, Foucault montre comment la bourgeoisie a assuré son hégémonie par une stratégie de moralisation de la classe ouvrière dont les multiples tactiques ont eu pour effet d'affaiblir en la divisant la classe ouvrière entre un prolétariat « honnête » et une plèbe délinquante¹ ; dans *La volonté de savoir*, il fait valoir que la constitution de la bourgeoisie en tant que classe et son hégémonie ont été assises sur l'auto-promotion au XVIII^e siècle de sa sexualité et de son corps vigoureux dans un mouvement où elle déniait en même temps la sexualité et le corps du prolétariat, avant de devoir les reconnaître tout en les surveillant méticuleusement². De ce point de vue, il nous faut donc bien préciser que si la notion de crise de gouvernementalité propose une conceptualisation du conflit social alternative à celle de luttes de classes, c'est en l'enveloppant et non en la faisant disparaître. On notera du même coup que cela rend l'analyse de Foucault compatible avec le marxisme dès lors qu'il s'agit d'analyser des effets différentiels de classe.

¹ Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 333-334 : « Dresser la barrière qui devrait séparer les délinquants de toutes les couches populaires dont ils étaient issus et avec lesquelles ils demeuraient liés, était une tâche difficile, sans doute surtout dans les milieux urbains. On s'y est employé longtemps et avec obstination. On a utilisé les procédés généraux de cette "moralisation" des classes pauvres qui a eu par ailleurs une importance capitale tant du point de vue économique que du point de vue politique (acquisition de ce qu'on pourrait un "légalisme de base", indispensable du moment que le système du code avait remplacé les coutumes ; apprentissage des règles élémentaires de la propriété et de l'épargne ; dressage à la docilité dans le travail, à la stabilité du logement et de la famille etc.). On a mis en œuvre des procédés plus particuliers pour entretenir l'hostilité des milieux populaires contre les délinquants (en utilisant les anciens détenus comme indicateurs, mouchards, briseurs de grèves ou hommes de main). On a confondu systématiquement les délits de droit commun et ces infractions à la lourde législation sur les livrets, les grèves, les coalitions, les associations, pour lesquelles les ouvriers demandaient la reconnaissance d'un statut politique. [...] Bref, toute une tactique de confusion qui avait pour fin un état de conflit permanent ».

² Cf. Michel Foucault, *La volonté de savoir, op. cit.*, p. 166-168 : « La "philosophie spontanée" de la bourgeoisie n'est peut-être pas aussi idéaliste et castratrice qu'on le dit ; un de ses premiers soins en tout cas a été de se donner un corps et une sexualité – de s'assurer la force, la pérennité, la prolifération séculaire de ce corps par l'organisation d'un dispositif de sexualité. Et ce processus était lié au mouvement par lequel elle affirmait sa différence et son hégémonie. Il faut sans doute admettre qu'une des formes primordiales de la conscience de classe, c'est l'affirmation de son corps ; du moins, ce fut le cas pour la bourgeoisie au cours du XVIII^e siècle ; [...] on comprend pourquoi elle a mis si longtemps et opposé tant de réticences à reconnaître un corps et un sexe aux autres classes – à celles justement qu'elle exploitait. Les conditions de vie qui étaient faites au prolétariat, surtout dans la première moitié du XIX^e, montrent qu'on était loin de prendre en souci son corps et son sexe. [...] Pour que le prolétariat soit doté d'un corps et d'une sexualité, pour que sa santé, son sexe et sa reproduction fassent problème, il a fallu des conflits [...] ; il fallu enfin la mise en place de toute une technologie de contrôle qui permettait de maintenir sous surveillance ce corps et cette sexualité qu'enfin on leur reconnaissait [...] S'il est vrai que la "sexualité", c'est l'ensemble des effets produits dans les corps, les comportements, les rapports sociaux par un certain dispositif relevant d'une technologie politique complexe, il faut reconnaître que ce dispositif ne joue pas de façon symétrique ici et là, qu'il n'y produit donc pas les mêmes effets. 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. On plutôt que la sexualité est originairement, historiquement bourgeoise et qu'elle induit, dans ses déplacements successifs et ses transpositions, des effets de classe spécifiques ».

Afin de préciser la notion de crise de gouvernementalité et avant de revenir plus directement à l'étude du rapport Foucault/Marx sur d'autres passages stratégiques des textes de Foucault, il nous faut développer les notions de « gouvernementalité » et de « crise de gouvernementalité », sans du reste que cela fasse disparaître la permanence de ce rapport problématique entre l'un et l'autre. C'est avec l'établissement théorique de la série « sécurité-population-gouvernement » puis du triangle « gouvernement-population-économie politique » que Foucault parvient au projet d'une « histoire de la gouvernementalité » dans la leçon du 1^{er} février 1978. Histoire de la gouvernementalité qui devient non seulement à partir de là et jusqu'à son terme, l'objet du cours de 1978, mais qui restera active jusqu'à la fin de l'itinéraire de Foucault au Collège de France¹. Foucault définit cette notion en ces termes :

Par ce mot de « gouvernementalité », je veux dire trois choses. Par « gouvernementalité », j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, les analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement, par « gouvernementalité », j'entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a cessé de produire et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le « gouvernement » sur tous les autres : souveraineté, discipline et qui a amené, d'une part, le développement de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement [et, d'autre part], le développement de toute une série de savoirs. Enfin, par « gouvernementalité », je crois qu'il faudrait entendre le processus, ou plutôt le résultat du processus par lequel l'État de justice au Moyen Âge, devenu aux XV^e et XVI^e siècles État administratif, s'est trouvé petit à petit « gouvernementalisé »².

Les trois sens invoqués par Foucault permettent de restituer le mouvement de son raisonnement conformément à la chronologie du cours. 1/ C'est bien à partir de l'identification du « gouvernement » comme technique et forme de rationalité propre aux dispositifs de sécurité dans la série qu'il forme avec l'objet population et l'économie politique comme savoir à partir du XVIII^e (autrement dit de la gouvernementalité libérale ou de l'art libéral de gouverner) que Foucault conçoit la possibilité d'une histoire de la gouvernementalité. 2/ Au sens le plus large du terme, Foucault réfléchit deuxièmement la gouvernementalité comme cette technique de pouvoir qui consiste à gouverner les hommes, c'est-à-dire à « "conduire la conduite" »³ d'individus libres et dont il finit par faire la « ligne de force » du pouvoir en Occident ; elle existe en effet « depuis fort longtemps », ayant des sources dans l'Orient pré-chrétien à travers l'exercice du pastorat, qui sera institutionnalisé par l'Eglise chrétienne. La « prééminence » du gouvernement sur les autres formes de pouvoir que sont la souveraineté et la discipline n'implique pas leur remplacement ou leur disparition.

¹ Sur ce point, voir Jean Terrel, *Politiques de Foucault, op. cit.*, notamment « Intermède : le sujet et la politique (1978-1984) », p. 127-149.

² Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 111-112.

³ Cf. Michel Foucault, « Préface à l'histoire de la sexualité », *art. cit.* p. 1401.

« Le problème de la souveraineté n'est pas éliminé ; au contraire, il est rendu plus aigu que jamais »¹. Dans le cours de 1979 plus encore, Foucault explicitera que la problématique du libéralisme consiste à gouverner avec les instruments juridiques de la souveraineté un espace qui n'est pourtant pas peuplé par des sujets de droit, mais par des sujets économiques. « Quant à la discipline, elle n'est pas non plus éliminée »². La discipline n'a jamais été plus nécessaire que quand il s'est agi de gérer la population, car gérer la population signifie aussi bien gérer le tout global de la masse collective que gérer dans le détail chacun des individus qui la composent : « *omnes et singulatim* »³. Souveraineté et discipline qui ont été prééminentes sous d'autres formes de gouvernementalité, à l'intérieur de l'État territorial du XVI^e siècle ou de l'État de police du XVII^e-XVIII^e siècles, se trouvent désormais enchâssées à l'intérieur du gouvernement des populations. Comme l'explique Laurent Jeanpierre, les « modes de gouvernementalité n'entretiennent pas entre eux un rapport de succession mais plutôt d'emboîtement, de complémentarité, de corrélation locale et temporaire »⁴ ; « Une gouvernementalité nouvelle ne chasse pas les anciennes, précise plus encore celui-ci ailleurs. Ceux qui la font exister sont mêmes susceptibles de réactiver plusieurs dispositifs déjà connus et utilisés dans l'histoire, en fonction des besoins. Une gouvernementalité, laisse entendre Foucault, c'est comme un *diagramme* du pouvoir : elle transforme tendanciellement les rationalités politiques qui l'ont précédée en simples répertoires de technologies de pouvoir, en les détachant du contexte de leur formation »⁵. Enfin, Foucault entend troisièmement par gouvernementalité le processus à travers lequel l'État s'est historiquement « gouvernementalisé », c'est-à-dire que le gouvernement des hommes d'abord corrélé au pouvoir *religieux* pastoral s'est déplacé – non sans transformations importantes dans la rationalité de l'art de gouverner – sur l'appareil *politique* de souveraineté tandis qu'entraînait dans la pratique de l'État la réflexion sur l'art de gouverner.

L'ensemble de ces trois sens présente une assez forte cohérence si on le rapporte au projet foucauldien d'une généalogie de l'État moderne. L'art de gouverner, lorsqu'il était institutionnalisé dans l'Eglise chrétienne est « resté longtemps lié à des pratiques relativement limitées finalement, même dans la société médiévale, lié à l'existence conventuelle, lié et

¹ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 110.

² *Ibid.*

³ Locution latine qui exprime la double caractéristique des techniques de pouvoir qui sont à la fois totalisantes (*omnes*) et individualisantes (*singulatim*) aussi bien dans le cas du pastorat chrétien que dans le gouvernement moderne des populations. Cf. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 132 et « "*Omnes et singulatim*" : vers une critique de la raison politique », *art. cit.*, p. 953-980.

⁴ Laurent Jeanpierre, « Par-delà la biopolitique », *Critique*, n° 696, mai 2005, p. 361.

⁵ Laurent Jeanpierre, « Qui a éteint la démocratie ? », *art. cit.*, p. 17-18.

pratiqué surtout dans des groupes spirituels relativement restreints »¹, limité quoi qu'il en soit à l'institution ecclésiastique. C'est la crise durable liée à l'amplification des révoltes de conduites à l'intérieur même du pastorat chrétien qui va « débloquer » sa limitation à la sphère religieuse en produisant des effets divergents. D'une part, la multiplication des « contre-conduites » religieuses débouchent sur la Réforme protestante et la Contre-Réforme catholique qui impliquent un renforcement du pastorat religieux² ; d'autre part, elles ont pour effet l'éclatement des arts de gouverner au XVI^e siècle à l'intérieur de la société civile :

[...] [J]e crois qu'à partir du XV^e siècle et dès avant la Réforme, on peut dire qu'il y a eu une véritable explosion de l'art de gouverner les hommes, explosion entendue en deux sens. Déplacement d'abord par rapport à son foyer religieux, disons si vous voulez laïcisation, expansion dans la société civile de ce thème de l'art de gouverner les hommes et des méthodes pour le faire. Et puis, deuxièmement, démultiplication de cet art de gouverner dans des domaines variés : comment gouverner les enfants, comment gouverner les pauvres et les mendiants, comment gouverner une famille, une maison, comment gouverner les armées, comment gouverner les différents groupes, les cités, les États, comment gouverner son propre corps, comment gouverner son propre esprit. *Comment gouverner*, je crois que cela a été une des questions fondamentales de ce qui s'est passé au XV^e et au XVI^e siècle. Question fondamentale à laquelle a répondu la multiplication de tous les arts de gouverner – art pédagogique, art politique, art économique si vous voulez – et de toutes les institutions de gouvernement, au sens large qu'avait le mot gouvernement à cette époque³.

On assiste donc à un « développement de la conduction des hommes en dehors même de l'autorité ecclésiastique »⁴, ou, dit encore autrement Foucault, à un « grand processus de gouvernementalisation de la société »⁵. Foucault ajoute alors que ce développement du problème de la conduction, qui fait apparaître une série d'aspects – « comment se conduire, comment se conduire soi-même ? Comment conduire ses enfants ? Comment conduire sa famille ? »⁶ –, correspond à la réapparition d'une « fonction fondamentale » de la philosophie à l'époque hellénistique qui avait disparu pendant tout le Moyen Âge, « la philosophie comme réponse à la question fondamentale :

Comment se conduire ? Quelles règles se donner à soi-même pour se conduire comme il faut ; pour se conduire dans la vie quotidienne ; pour se conduire par rapport aux autres ; pour se conduire par rapport aux autorités, au souverain, au seigneur ; pour conduire également son esprit et le conduire là où il doit aller, à savoir à son salut bien sûr, mais aussi à la vérité ? Et il faut bien voir que la philosophie de Descartes, si elle peut passer en effet pour le fondement de la philosophie, est aussi le point d'aboutissement de toute cette grande transformation de la philosophie qui la fait réapparaître à partir de

¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *art. cit.*, p. 37.

² Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 153 : « [...] c'est un prodigieux renforcement du pouvoir pastoral qui est sorti de cette série d'agitations et de révoltes qui commence au XIII^e siècle et qui se stabilise, en gros, aux XVII^e et XVIII^e siècles ». Cf. aussi p. 235 : « Aussi bien la Réforme que la Contre-Réforme ont donné au pastorat religieux un contrôle, une prise sur la vie spirituelle des individus beaucoup plus grande que par le passé : majoration des conduites de dévotion, majoration des contrôles spirituels, intensification du rapport entre les individus et leurs guides ».

³ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *art. cit.*, p. 37.

⁴ Michel Foucault, « Sécurité, territoire, population », *op. cit.*, p. 235.

⁵ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *art. cit.*, p. 40.

⁶ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 235. On voit que Foucault pose ici dans le cours de 1978 la même série de questions que dans « Qu'est-ce que la critique ? », mais en utilisant « conduire » et « se conduire » plutôt que « gouverner » et « se gouverner ». Ces deux termes sont pour lui équivalents.

la question : « Comment se conduire ? » *Regulae ad directionem ingenii, meditationes*¹, tout cela ce sont des catégories, des formes de pratique philosophique qui étaient réapparues au XVI^e siècle en fonction de cette intensification du problème de la conduite, le problème de conduire/se conduire comme problème fondamental réapparu à ce moment là, ou prenant en tout cas à ce moment là une forme non spécifiquement religieuse et ecclésiastique².

C'est là, soit dit en passant, un indice de poids qui montre à nouveau que le mouvement « régressif » de Foucault vers la philosophie hellénistique a été réfléchi suivant une visée généalogique liée au problème de la conduite et de la gouvernementalisation de la société et de l'État modernes. Ce processus de gouvernementalisation de la société, pas plus que les contre-conduites religieuses, n'aboutit au rejet de toute conduite, mais au contraire à une « recherche démultipliée pour être conduit, mais comme il faut et où il faut », à la « démultiplication des besoins de conduite »³. C'est dans ce contexte de gouvernementalisation de la société au XVI^e siècle qu'a émergé spécifiquement la problématisation de l'État moderne selon Foucault, c'est-à-dire le moment où le problème de l'État comme schème d'intelligibilité et comme instrument d'une pratique politique est entré dans la réflexion des gouvernants (Foucault précisant que cet « événement réflexif »⁴ ne coïncide pas avec l'émergence et le développement des appareils d'État – l'armée, la fiscalité, la justice – qui existaient bien avant). L'État devient un problème et une pratique dans le champ du développement des arts « civils » de gouverner, donc il est réfléchi en tant que manière de gouverner, en tant qu'instrument d'une pratique de gouvernement des hommes, en cessant par là-même d'être l'instrument mondain du gouvernement divin. En d'autres termes, on assiste à la fois à une « gouvernementalisation de la société » et à une « gouvernementalisation de l'État »⁵, les deux ne se confondant pas mais s'articulant l'une à l'autre. En effet, d'une part l'État entre dans le prisme réflexif des arts de gouverner – comment gouverner un État ? – au même titre que n'importe quel autre espace de la société civile : la famille, les pauvres etc. Mais d'autre part, la gouvernementalisation de l'État se soutient de celle de la société et doit se délimiter par rapport à elle. Le problème du gouvernement de l'État recouvre donc celui de son rapport aux multiples gouvernementalités qui traversent la société, celui de leur inclusion, de leur éventuel raccordement ou de leur indépendance relative, la gouvernementalisation de l'État pouvant se définir comme une manière de centraliser les multiples gouvernementalités sociales dans une stratégie

¹ Règles pour la direction de l'esprit, méditations.

² *Ibid.*, p. 236.

³ *Ibid.*, p. 237.

⁴ *Ibid.*, p. 282.

⁵ *Ibid.*, p. 112-113.

d'ensemble, ce qui n'est pas cependant la seule manière de se rapporter à elles, puisqu'il peut aussi bien pratiquer la délégation à d'autres instances, la mise à distance, l'indifférence etc. :

[...] il est vraisemblable que si l'État existe tel qu'il existe maintenant, c'est grâce, précisément, à cette gouvernementalité qui est à la fois extérieure et intérieure à l'État, puisque ce sont les tactiques de gouvernement qui, à chaque instant, permettent de définir ce qui doit relever de l'État et ce qui ne doit pas en relever, ce qui est public et ce qui est privé, ce qui est étatique et ce qui est non étatique. Donc, si vous voulez, l'État dans sa survie et l'État dans ses limites, ne doivent se comprendre qu'à partir des tactiques générales de gouvernementalité¹.

L'État doit se comprendre à l'intérieur du champ général des tactiques de gouvernementalité qui implique que l'État peut devoir sa survie au fait de laisser en dehors de sa pratique directe tel ou tel espace de gouvernementalité. De ce point, s'il y a une « théorie foucauldienne de l'État », elle consiste en une analyse historique des processus de gouvernementalisation et de dégovernmentalisation qui peuvent affecter l'État dans son rapport à la multiplicité des autres espaces de gouvernementalité, comme la société ou le marché. Ajoutons que l'histoire de la variation des rapports entre espace public et espace privé pourrait être analysée à partir des tactiques de gouvernementalité. Suivant cette perspective, on peut d'ores et déjà souligner qu'une crise de gouvernementalité ne se confond pas avec une crise de l'État, mais avec une crise du réseau articulant des pratiques multiples de gouvernementalité qui sont à la fois intérieures et extérieures à l'État.

[...] [C]e que j'essaierai de vous montrer, c'est comment on peut effectivement replacer l'émergence de l'État comme enjeu politique fondamental à l'intérieur d'une histoire plus générale qui est l'histoire de la gouvernementalité ou encore, si vous voulez, dans le champ des pratiques de pouvoir. Je sais bien qu'il y en a qui disent qu'à parler du pouvoir, on ne fait pas autre chose que développer une ontologie intérieure et circulaire du pouvoir, mais je dis : ceux qui parlent de l'État, qui font l'histoire de l'État, des prétentions de l'État, est-ce que ce ne sont pas eux, précisément, qui développent une entité à travers l'histoire et qui font l'ontologie de cette chose que serait l'État ? Et si l'État n'était pas autre chose qu'une manière de gouverner ? Si l'État n'était pas autre chose qu'un type de gouvernementalité ? Si, en fait, toutes ces relations de pouvoir que l'on voit se former petit à petit à partir de processus multiples et très différents les uns les autres et qui petit à petit se coagulent et forment effet, si ces pratiques de gouvernement étaient précisément ce à partir de quoi s'est constitué l'État ? On aurait, à ce moment là, à dire que l'État n'est pas dans l'histoire cet espèce de monstre froid qui n'a pas cessé de croître et de se développer comme une sorte d'organisme menaçant au-dessus de la société civile. Il s'agirait de montrer comment une société civile, ou plutôt tout simplement une société gouvernementalisée a, à partir du XVI^e siècle, mis en place quelque chose, ce quelque chose à la fois de fragile et d'obsédant qui s'appelle l'État. Mais l'État, ce n'est qu'une péripétie du gouvernement et ce n'est pas le gouvernement qui est un instrument de l'État. Ou en tout cas l'État est une péripétie de la gouvernementalité².

A l'horizon de cette inscription de l'État dans l'histoire et le champ de la gouvernementalité, Foucault critique la « double survalorisation du problème de l'État », celle qui – notamment dans la critique anarchiste – en fait un « monstre froid »³ en face de nous et celle – par quoi l'on retrouve la confrontation de Foucault avec le « marxisme » – qui en réduisant l'État au

¹ *Ibid.*, p. 112-113.

² *Ibid.*, p. 253.

³ Cf. Friedrich Nietzsche, « De la nouvelle idole », in *Ainsi parlait Zarathoustra* [1885], tr. fr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971, p. 70.

fonctionnalisme du développement des forces productives et de la « reproduction des rapports de production » en fait la cible essentielle à attaquer et le lieu privilégié à occuper¹. C'est, directement ici, la thèse développée par Althusser dans son célèbre article sur « Idéologie et appareils idéologiques d'État », paru en juin 1970, qui est visée² : « *comment est assurée la reproduction des rapports de production ? [...] elle est assurée par l'exercice du pouvoir d'État dans les Appareils d'État, l'Appareil répressif d'État d'une part et les Appareils idéologiques d'autre part* »³. Althusser ajoute un peu plus loin que c'est l'idéologie de la classe dominante en tant qu' « Idéologie d'État » qui assure l'unité entre l'appareil répressif d'État et les appareils idéologiques d'État d'une part et entre les différents appareils idéologiques d'État d'autre part. Les appareils idéologiques d'État qui regroupent les institutions de la « société civile » (l'école, la famille, l'Église, les partis politiques, les syndicats, les médias, la culture) jouent donc en dépit de leur diversité un « rôle *unique, car commun*, de la reproduction des rapports de production »⁴. L'État n'a pas eu en revanche, d'après Foucault, cette unité, cette individualité ou encore cette fonctionnalité rigoureuse : « l'État n'est peut-être qu'une réalité composite et une abstraction mythifiée »⁵. En affirmant que ce qui importe n'est pas l'étatisation de la société mais la gouvernementalisation de l'État, il entend ici renverser la perspective qui part de la présupposition de l'État pour expliquer comment il finit par recouvrir historiquement la société civile, en montrant qu'il se constitue au contraire par dérivation, coordination et centralisation de procédures multiples de gouvernementalités d'abord dispersées dans la société. Ce par quoi il fait la critique de « l'État-chose », c'est-à-dire du principe théorique qui consiste à faire de l'État « un être se développant à partir de lui-même et s'imposant par une mécanique spontanée, comme automatique, aux individus »⁶. Suivre ce principe, ce n'est jamais qu'expliquer le développement de l'État par sa nature même d'État, en faisant une ontologie intérieure et circulaire de l'État à la manière d'une entité qui traverse l'histoire comme son arrière-fond extérieur sans être elle-même tissée d'historicité, comme si l'État pouvait avoir une existence

¹ Cf. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 112.

² Cf. Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *La pensée*, n° 151, juin 1970, repris dans *Positions (1964-1975)*, Paris, éditions sociales, 1976, p. 67-125. Althusser s'est cependant défendu d'un tel « fonctionnalisme » en faisant valoir que le « primat de la lutte des classes » qu'il mettait au centre de sa conception « est évidemment incompatible avec tout fonctionnalisme » (Louis Althusser, « Note sur les AIE », in *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995, p. 253).

³ Louis Althusser, *Sur la reproduction*, op. cit., p. 169. Le manuscrit d'Althusser qui a connu deux versions vraisemblablement intitulées « la reproduction des rapports de production » pour l'une et « sur la reproduction des appareils de production » pour l'autre, est celui duquel ont été extraits les fragments qui composent « Idéologie et appareils idéologiques d'État ».

⁴ *Ibid.*, p. 171.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 282.

indépendamment de son discours sur lui-même et des pratiques qui contribuent à le constituer historiquement. Au contraire, « l'histoire de l'État doit pouvoir se faire à partir de la pratique même des hommes, à partir de ce qu'ils font et de la manière dont ils pensent »¹. C'est donc une « généalogie de l'État » en tant qu'histoire de la gouvernementalité, s'exerçant comme un art réfléchi par l'intermédiaire de savoirs et de techniques de pouvoirs requérant des instruments qu'entreprend Foucault, à travers l'analyse successive de la pastorale, de la technique diplomatique-militaire et de la police comme « les trois grands points d'appui à partir desquels a pu se produire ce phénomène fondamental dans l'histoire de l'Occident, qui a été la gouvernementalisation de l'État »². Points d'appui et gouvernementalisation de l'État qui procèdent aux grandes ruptures dans les économies du pouvoir en Occident avec d'abord l'État de justice au Moyen Âge qui correspond à une société de loi, puis l'État administratif du XV^e et du XVI^e siècles lié à l'émergence de l'instrument de la frontière et qui correspond à une société de règlements et de disciplines et se spécifie au XVII^e et au XVIII^e siècle en un État de police et enfin un État de gouvernement qui est moins défini par son territoire que par sa population en tant que masse vivante, par l'utilisation du savoir économique et la mise en place de dispositifs de sécurité.

Suite à la présentation du projet d'une histoire de la gouvernementalité dans la leçon du 1^{er} février 1978, Foucault consacre les trois leçons suivantes (8 février, 15 février et 22 février 1978) au pastorat chrétien. A la fin de la leçon du 22 février 1978, il articule, semble-t-il pour la première fois, « l'histoire du sujet » à l'histoire de la gouvernementalité³. Le pastorat, qui « prélude » à la gouvernementalité, se définit fondamentalement par la constitution spécifique d'un sujet, « d'un sujet qui est assujéti dans des réseaux continus d'obéissance, d'un sujet qui est subjectivé par l'extraction de vérité qu'on lui impose »⁴. Dit encore autrement, le pastorat procède à une individualisation par assujettissement dans l'élément d'une vérité, dans la mesure où la relation d'obéissance au pasteur prend appui sur la vérité individuelle qu'on a extraite sur soi-même dans l'examen de son intériorité, de son « âme ». Se met ainsi en place ici le triangle du pouvoir, du sujet et de la vérité dont Foucault ne cessera d'étudier les modalités à l'intérieur d'une histoire de la gouvernementalité jusqu'en 1984. L'histoire de la gouvernementalité est donc corrélée à des formes de subjectivation. Comme on l'a vu plus haut⁵, il « appelle "gouvernementalité" la rencontre entre les techniques

¹ *Ibid.*, p. 366.

² *Ibid.*, p. 113.

³ *Ibid.*, p. 187.

⁴ *Ibid.*, p. 188.

⁵ Cf. supra p. 26.

de domination exercées sur les autres et les techniques de soi ». Repartant dans « Qu'est-ce que la critique ? » du contexte de l'assujettissement au pouvoir pastoral en tant qu'obéissance individuelle au pasteur dans le rapport à la vérité, il définit l'attitude critique, soit « l'art de n'être pas tellement gouverné »¹, comme « le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité »². Dans le contexte des crises de gouvernementalité, il faudra donc s'intéresser aux processus de désassujettissement, c'est-à-dire à la transformation du rapport à soi et du rapport aux autres, à la fois vis-à-vis des techniques sociales de pouvoir et des procédures de savoir, dont toute l'originalité du travail de Foucault est d'avoir montré la conjonction politique³. La leçon suivante du 1^{er} mars 1978 est de première importance dans notre perspective, puisqu'elle est entièrement consacrée aux révoltes de conduite ou aux « contre-conduites » dans un contexte de « crise du pastorat »⁴ chrétien. Foucault n'emploie pas dans le cours de 1978 la formule de « crise de gouvernementalité », qui n'apparaîtra que dans le cours de 1979, dédié aux gouvernementalités libérale et néolibérale. Il n'emploie que celle de « crise du pastorat », ce qui est justifié dans la mesure où le pastorat ne relève pas expressément de la gouvernementalité mais « prélude » à la gouvernementalité et qu'il n'étudie dans le détail que la crise du pastorat chrétien. Ce dont on peut surtout remarquer l'importance est que la notion de « contre-conduite » est explicitement associée à celle de crise de pastorat :

Je voudrais maintenant, après ce survol rapide de ce thème général de la contre-conduite dans le pastorat et dans la gouvernementalité, essayer de repérer comment les choses se sont passées au Moyen Âge, dans quelle mesure ces contre-conduites ont pu, jusqu'à un certain point mettre en question, travailler, élaborer, éroder le pouvoir pastoral dont je vous avais parlé la dernière fois, c'est-à-dire comment une crise interne du pastorat a été, depuis très longtemps, ouverte au Moyen Âge par le développement des contre-conduites⁵.

La crise du pastorat apparaît indissociable du développement des contre-conduites. Et si Foucault ne s'est pas encore servi de la notion de « crise de gouvernementalité », il généralise en revanche très clairement – c'est significativement ce qui termine la dernière leçon du cours – les luttes de conduite à l'histoire de la gouvernementalité dans son ensemble :

[...] [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'autre⁶.

¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *art. cit.*, p. 38.

² *Ibid.*, p. 39.

³ Isabelle Garo (*Foucault, Deleuze, Althusser et Marx, op. cit.*, p. 91) le remarque : « [...] il [Foucault] définit un champ de recherche nouveau : il s'agit dorénavant de rendre compte d'une histoire qui affilie en profondeur rapports de connaissance et pratiques sociales de domination ».

⁴ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 197.

⁵ *Ibid.*, p. 205.

⁶ *Ibid.*, p. 365.

En précisant que « les contre-conduites que l'on voit se développer en corrélation avec la gouvernementalité moderne ont comme enjeu les mêmes éléments que cette gouvernementalité »¹. En guise de conclusion du cours, il brosse ainsi à grands traits « l'analyse de ce qu'on pourrait appeler les contre-conduites dans le système moderne de la gouvernementalité »² en l'indiquant comme un développement logique et possible du cours. A partir de ces différents éléments et en dépit de son absence littérale, la notion de « crise de gouvernementalité » en tant que séquence conjoncturelle de contre-conduites relative à l'exercice historique d'un mode de gouvernementalité spécifique est légitimée par le cours de 1978. L'année suivante, au cours de la leçon du 24 janvier 1979, la crise de gouvernementalité est directement réfléchi à l'intérieur de la gouvernementalité libérale moderne comme « crise du libéralisme » et à partir de ce qui apparaît presque comme le *paradoxe dialectique* propre au libéralisme, dialectique entre le libre des jeu des libertés (qu'elles soient économiques, sociales ou politiques) et les mécanismes de sécurité ou ce que Foucault appelle aussi les « mécanismes compensatoires de la liberté »³, la crise de gouvernementalité résultant ou de l'excès des libertés (qui suscite une reprise de contrôle sur elles) ou de l'excès de contrôle des libertés (qui suscite leur délestage). Mais la différence avec le cours de 1978 vient surtout du fait que la notion de « contre-conduite » est absente (le terme ne figure pas en effet) de cette première description par Foucault de ce qu'est une crise de gouvernementalité – bien qu'il faille s'intéresser de plus près à ce qu'implique un « excès » produit par les « effets de la liberté politique »⁴ – comme si les gouvernants rectifiaient par eux-mêmes leur manière de gouverner au gré des difficultés rencontrées. Pourtant, nous allons tenter de montrer qu'il ne s'agit pas de cela. Foucault débute la leçon suivante, celle du 31 janvier 1979, par un développement sur la notion de « phobie d'État » car elle lui apparaît comme un signe majeur de la crise de gouvernementalité actuelle. Il note à cette occasion qu'il y aurait à faire toute une histoire de l'exil politique et de ses effets théoriques et pratiques⁵, dans la mesure où l'exil politique a été à la fin du XIX^e siècle un des agents importants de la diffusion du socialisme et qu'au cours du XX^e siècle, il a été « un

¹ *Ibid.*, p. 363.

² *Ibid.*

³ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 70

⁴ *Ibid.*

⁵ Sur cette question, voir notamment Laurent Jeanpierre, « Des hommes entre plusieurs mondes. Etude sur une situation d'exil : intellectuels français réfugiés aux États-Unis pendant la Deuxième Guerre mondiale », Thèse de doctorat sous la direction de Jean-Louis Fabiani, EHESS, 2004.

agent de diffusion considérable de ce qu'on pourrait appeler l'anti-étatisme ou la phobie d'État »¹. Voici le développement qui nous intéresse directement :

A vrai dire, cette phobie d'État, je ne voudrais pas en parler de façon directe et frontale car, pour moi, elle me paraît un des signes majeurs de ces crises de gouvernementalité dont je vous parlais la dernière fois, ces crises de gouvernementalité dont on a vu des exemples au XVI^e siècle (je vous en parlais l'an dernier), des exemples au XVIII^e, toute cette immense, difficile et embrouillée critique du despotisme, de la tyrannie, de l'arbitraire – tout cela manifestait, dans cette seconde moitié du XVIII^e siècle, une crise de gouvernementalité. Eh bien, tout comme il y a eu critique du despotisme et phobie du despotisme – enfin, phobie ambiguë du despotisme à la fin du XVIII^e siècle – il y a à l'égard de l'État aussi, aujourd'hui, une phobie peut-être aussi ambiguë. En tout cas, je voudrais reprendre ce problème de l'État, ou de la question de l'État ou de la phobie de l'État, à partir de l'analyse de cette gouvernementalité dont je vous ai déjà parlée².

Foucault reviendra dans la leçon du 7 mars 1979 sur cette question de la phobie d'État où l'on comprendra que l'ambiguïté à laquelle il fait allusion ici vient du fait qu'à travers cette attitude, des militants qui dénoncent la « fascisation »³ de l'État partagent certains présupposés communs avec les néolibéraux. Foucault les met alors explicitement en garde : « Tous ceux qui participent à la grande phobie d'État, qu'ils sachent bien qu'ils vont dans le sens du vent et qu'en effet, partout, s'annonce, depuis des années et des années, une décroissance effective de l'État et de l'étatisation et de la gouvernementalité étatisante et étatisée »⁴. Ces remarques sont importantes pour apercevoir que, dans la leçon du 31 janvier, c'est, sinon à une contre-conduite, du moins à *l'attitude critique des gouvernés* comme signe de la crise de gouvernementalité plus qu'au blocage ou aux tensions intrinsèques à l'exercice de la gouvernementalité que fait référence Foucault, ce que les mentions du « socialisme » et de la « dissidence politique » tendraient à confirmer – en rappelant à cette occasion que dans la leçon du 1^{er} mars 1978, Foucault part de la notion de « dissidence » pour arriver à celle de « contre-conduite ». Cela permet d'éclairer le renvoi que fait Foucault dans la citation ci-dessus au cours de « l'an dernier » que les commentateurs ont interprété diversement, mais sans que leurs interprétations soient tout à fait convaincantes : Michel Senellart dans sa note relative aux exemples de crises de gouvernementalité du *XVI^e siècle* vise les « grandes crises du *XVII^e siècle* » (!) (guerre de Trente Ans, émeutes paysannes et urbaines, crise financière, crise des subsistances) correspondant au blocage de l'art de gouverner libéral⁵ ce qui semble ne pas convenir ; Jean-Claude Monod, dans son article intitulé « Qu'est-ce qu'une crise de gouvernementalité ? » le reprend à juste titre en renvoyant aux contre-conduites religieuses du

¹ *Ibid.*, p. 78.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 197.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 105.

Moyen Âge contre le pastorat chrétien¹, mais, pour les exemples de crises de gouvernementalité relatifs au XVIII^e siècle, fait référence à la « critique qui émane de l'économie politique, des physiocrates – la critique libérale ou protolibérale de l'interventionnisme mal placé du pouvoir royal et de l'État de police au XVII^e siècle »² ; Jean Terrel objecte à son tour à Jean-Claude Monod, à propos de ce second exemple de crise de gouvernementalité du XVIII^e siècle, qu'il est mal ajusté dans la mesure où il s'agit moins, premièrement, d'une crise que d'un déblocage, que, deuxièmement, la querelle sur le commerce des grains visée par Monod date en fait du milieu du XVIII^e (alors que c'est à la fin du siècle que la situe Foucault) et que, troisièmement, « les nouveaux économistes n'ont pas tous la phobie du despotisme »³ ; Terrel propose alors une autre interprétation liée à l'effet de blocage du droit public sur l'émergence de la gouvernementalité libérale qui a bien lieu à la fin du XVIII^e mais avant de déclarer cette interprétation « de nouveau problématique »⁴ et fait finalement allusion au « despotisme d'un nouveau genre » des physiocrates qui justifierait le caractère « ambigu » de la « phobie du despotisme » dont parle Foucault, mais l'ennui est que cet exemple se trouve dans le cours de 1979 et non dans celui de 1978. En définitive, ces différents commentateurs « oublient » la leçon du 5 avril 1978 dans laquelle Foucault, après avoir rappelé la séquence des contre-conduites religieuses dans le contexte de la crise du pastorat chrétien au XVI^e siècle, évoque le développement « à partir du milieu du XVIII^e siècle » de « toute une série de contre-conduites qui ont essentiellement pour objectif [...] de refuser la raison d'État »⁵, tout en s'appuyant sur les éléments qui sont apparus dans la transformation même de la raison d'État : « la société opposée à l'État, la vérité économique par rapport à l'erreur, à l'incompréhension, à l'aveuglement, l'intérêt de tous par rapport à l'intérêt particulier, la valeur absolue de la population comme réalité naturelle et vivante, la sécurité par rapport à l'insécurité et au danger, la liberté par rapport à la réglementation »⁶. Notons immédiatement que ces thèmes de la vérité contre l'erreur, l'incompréhension et l'aveuglement, de l'intérêt de tous contre l'intérêt particulier, sont cette fois bien « ajustés » et font écho à la « critique du despotisme, de la tyrannie, de l'arbitraire » sur laquelle insiste Foucault dans la citation ci-dessus. Foucault distingue trois formes de ces contre-conduites refusant la raison d'État. 1) La première est « l'affirmation d'une eschatologie où la société

¹ Jean-Claude Monod, « Qu'est-ce qu'une crise de gouvernementalité ? », *art. cit.*, p. 55.

² *Ibid.*, p. 55.

³ Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, *op. cit.*, p. 107.

⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁵ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 363.

⁶ *Ibid.*

civile l'emportera sur l'État »¹ : contre l'historicité de la raison d'État, ces contre-conduites ont pour principe d'affirmer un temps eschatologique ultime où la gouvernementalité de l'État sera arrêtée par l'émergence de la société civile, où le temps de la politique voire de l'histoire de l'État sera terminé (cette eschatologie révolutionnaire n'ayant pas cessé de hanter le XIX^e et le XX^e siècle) ; 2) La deuxième grande forme de contre-conduite consiste dans le droit à la révolution, du droit absolu à la révolte, de rupture de tous les liens d'obéissance ; 3) La troisième prend la forme de la capacité de la nation à détenir la vérité sur ce qu'elle est et ce qu'elle fait, de la transparence à soi de la nation, quitte à ce qu'une organisation ou un parti représentatif de la population tout entière formule cette vérité. Eschatologie, droit à la révolution, vérité de la nation sur elle-même : on a là, semble-t-il les éléments essentiels du paradigme révolutionnaire tel qu'il s'est décliné en Occident depuis le XVIII^e siècle, en tant que refus de la raison d'État. La fin du manuscrit qui figure dans l'édition du cours par Michel Senellart (bien que Foucault n'ait pas eu le temps de la prononcer durant la dernière leçon) précise qu'il y définit les mouvements révolutionnaires comme des « contre-conduites, ou plutôt des types de contre-conduites qui correspondent à ces formes de société dans lesquelles le "gouvernement des hommes" est devenu un des attributs de la société, sinon même sa fonction essentielle »². La formule est intéressante : elle affirme une correspondance entre d'une part les mouvements révolutionnaires qui cherchent à transférer de l'État à la société la fonction du gouvernement des hommes et d'autre part la gouvernementalité libérale dont c'est précisément le mode de fonctionnement, puisqu'elle est indexée sur les processus économiques et sociaux (rappelons que Foucault définit la société civile en régime libéral comme la « surface de transfert de l'activité gouvernementale »). Ceci est du reste conforme à l'hypothèse théorique de Foucault selon laquelle le jeu (contingent et non mécanique) de la gouvernementalité et des contre-conduites implique que les contre-conduites s'appuient sur les transformations internes à un mode de gouvernementalité donné et qu'aussi bien et inversement la gouvernementalité étatique cherche à se maintenir en élaborant un nouveau mode de fonctionnement qui s'appuie lui-même sur les contre-conduites. Suivant cette logique, la gouvernementalité libérale s'est appuyée sur la tentative de transfert par les mouvements révolutionnaires du gouvernement des hommes de l'État à la société en inventant un mode de gouvernementalité étatique qui transfère à la société l'exercice de la gouvernementalité tout en laissant la maîtrise et le soin à l'État d'en définir les conditions et de prévoir les dispositifs à travers lesquels l'exercice de cette gouvernementalité pourrait être

¹ *Ibid.*, p. 364.

² *Ibid.*, p. 365.

normalisé. De tout cela, on peut au moins déduire que le paradigme révolutionnaire tel qu'il s'est constitué à travers le refus de la raison d'État devra être transformé si un refus de la gouvernementalité libérale devait être imaginé. Or, implicitement, à travers les formes de l'eschatologie (qui se perpétue au XIX^e et au XX^e siècle), du droit à la révolution et de la vérité de la société sur elle-même, c'est notamment le marxisme qui semble convoqué dans son appartenance à une séquence close des mouvements de contre-conduites révolutionnaires (celle qui véhicule le refus de la raison d'État), à l'image de la clôture du marxisme à l'intérieur de l'*épistémè* moderne qu'avait visé, dans *Les mots et les choses*, l'inscription des concepts marxistes dans l'ordre transcendantal du savoir dont Ricardo est la figure paradigmatique. Sans nul hasard, on retrouve alors exactement, dans la synthèse foucauldienne de la pensée de Marx du livre de 1966¹ les trois grandes formes des contre-conduites révolutionnaires manifestant le refus de la raison d'État :

Repoussée par la misère aux confins de la mort, toute une classe d'hommes fait, comme à nu, l'expérience de ce que sont le besoin, la faim et le travail. Ce que les autres attribuent à la nature ou à l'ordre spontané des choses, ils savent y reconnaître le résultat d'une histoire et l'aliénation d'une finitude qui n'a pas cette forme. *C'est cette vérité de l'essence humaine qu'ils peuvent pour cette raison et qu'ils sont seuls à pouvoir ressaisir afin de la restaurer (1). Ce qui ne pourra être obtenu que par la suppression ou du moins le renversement de l'Histoire telle qu'elle s'est déroulée jusqu'à présent (2) : alors seulement commencera un temps qui n'aura plus ni la même forme, ni les mêmes lois, ni la même manière de s'écouler (3)*².

Vérité dont les hommes ont à se ressaisir (1), droit essentiel, conféré par l'Histoire, à la révolution (2), advenue d'un autre temps, du temps de l'eschatologie (3) : tout y est. Il faut ajouter que plus loin, toujours dans *Les mots et les choses*, opérant la critique de l'homme en tant que « doublet empirico-transcendantal » à l'intérieur de l'*épistémè* moderne³, Foucault en trouvera une version dans l'indissociabilité du *positivisme* et de l'*eschatologie* – la vérité qui s'esquisse peu à peu dans l'expérience objectivée par le discours positiviste étant toujours déjà celle que le discours eschatologique a mis au fondement de cette expérience même –, ceci lui permettant de mettre Comte en miroir de Marx en les renvoyant tous deux (et avec eux l'eschatologie) à une « naïveté précritique » :

Comte et Marx sont bien témoins de ce fait que l'eschatologie (comme vérité objective à venir du discours sur l'homme) et le positivisme (comme vérité du discours définie à partir de celle de l'objet) sont archéologiquement indissociables : un discours qui se veut à la fois empirique et critique ne peut être que, d'un seul tenant, positiviste et eschatologique ; l'homme y apparaît comme une vérité à la fois réduite et promise. La naïveté précritique y règne sans partage⁴.

¹ A plusieurs reprises, on remarque donc une présence dissimulée des thèses du *Les mots et les choses* qui sont reformulées dans le cours de 1978.

² Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 273. Nous soulignons et ajoutons les chiffres.

³ Aux risques de la fragilité du savoir (et en particulier de celui des sciences humaines), l'homme joue, selon Foucault, dans l'*épistémè* moderne, le double rôle intenable d'objet et de sujet de la connaissance.

⁴ *Ibid.*, p. 331.

Voilà donc à nouveau pour la confrontation cryptée avec le marxisme à la fin du cours de 1978. Ultiment, dans ce cours, Foucault examine dans le manuscrit l'héritage ou l'hérédité religieuse des mouvements révolutionnaires de l'Europe moderne. Cette hérédité n'est pas de l'ordre de l'idéologie pour Foucault, mais se situe précisément sur le plan des contre-conduites, à la fois dans l'emprunt de thèmes et dans des « pratiques assignables », les contre-conduites révolutionnaires ayant puisé aux contre-conduites religieuses. « C'est plutôt du côté des tactiques antipastorales, des fractures schismatiques ou hérétiques, du côté des luttes autour du pouvoir de l'Eglise, qu'il faut chercher la raison de certaines colorations des mouvements révolutionnaires »¹. Il y a ainsi des parentés, non pas au niveau des idées ou des textes, mais au niveau des pratiques, entre d'une part le socialisme utopique et les communautés, colonies, organisations religieuses des Quakers en Amérique et d'autre part entre la Révolution française et le méthodisme. Mais il nous faut terminer sur le renvoi du passage du cours de 1979 traitant des « crises de gouvernementalité » – et qui faisait donc référence à des exemples donnés dans le cours de 1978 – que nous venons finalement d'essayer de faire correspondre aux contre-conduites des XVI^e et XVIII^e siècle dans la leçon du 5 avril 1978. Nous pouvons en tirer des conclusions intéressantes. Premièrement, cela produit une « rétroaction » dans le cours de 1978 de la notion de crise de gouvernementalité (ce qui finit d'en attester la validité pour les termes de ce cours) et surtout, cela tend à renforcer la corrélation entre la notion de « crise de gouvernementalité » et celle de « contre-conduite ». Et réciproquement, à travers le renvoi du cours de 1979 à celui de 1978, cela marque une présence subreptice des « contre-conduites » à l'intérieur du cours de 1979, qui à travers les exemples de l'« an dernier », s'y trouvent sans être nommées. Deuxièmement, il apparaît que la notion de crise de gouvernementalité est bien l'élément théorique dans lequel Foucault cherche désormais à penser la rupture historique, si en effet les contre-conduites sont d'une part indissociables des crises de gouvernementalité et d'autre part une voie possible de définition des mouvements révolutionnaires. Les crises politiques – c'est l'horizon de notre travail – peuvent, dans le sillage de Foucault, être pensées comme des crises de gouvernementalité. Au demeurant, si cette notion vaut aussi pour les mouvements révolutionnaires, il s'agit bien là d'une théorisation alternative aux luttes de classes réfléchies par le marxisme et sans que cela engendre donc, pour autant, une évacuation, sans autre forme de procès, de l'horizon révolutionnaire, mais plutôt un réexamen historique de celui-ci et une réévaluation de la méthodologie analytique à travers lequel on l'aborde.

¹ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 365.

Par ailleurs, ces remarques, plus particulièrement celles relatives à la phobie d'État comme attitude critique ou forme de contre-conduite ambiguë dans le contexte néolibéral dans la mesure où elle partage précisément ses présupposés avec le néolibéralisme et à l'allusion subreptice aux contre-conduites dans le cours de 1979 par l'intermédiaire de celui de 1978, devraient nous permettre de relativiser l'idée d'une supposée adhésion de Foucault au libéralisme et au néolibéralisme¹ que viendrait renforcer l'absence, dans le cours de 1979,

¹ C'est par exemple l'hypothèse d'Isabelle Garo, dont elle nous paraît faire un présupposé de lecture insistant, sans jamais véritablement la démontrer de façon convaincante. Examinons une de ses formulations parmi d'autres (*Foucault, Deleuze, Althusser et Marx, op. cit.*, p. 148): « Tout se passe comme si, s'arrachant à l'influence marxienne et marxiste, à une époque où cette force d'attraction faiblit et entre en crise, Foucault se trouvait momentanément en état d'apesanteur politique, état qui coïncide avec le moment de sa plus forte créativité théorique. Mais, à la fois parce que cette théorisation échoue à définir ses propres perspectives politiques et parce que le retournement global de conjoncture idéologique et politique se précise, il lui est difficile d'échapper cette fois à l'attraction d'une pensée néo-libérale à laquelle il emprunte certaines de ses thèses, alors que cette pensée monte en puissance et vient inspirer directement des politiques économiques et sociales concrètes. Pour autant, il ne s'agit pas d'un jeu croisé et alternatif d'attraction, dont Foucault ne serait que le jouet. La force et la cohérence de sa critique première de Marx et du marxisme, son hostilité au communisme ainsi que ses critiques acérées en direction du Parti socialiste, le prépare à développer des thèses qui, sans jamais être affiliées à quelque courant idéologique que ce soit, se rapprochent de plus en plus d'une tradition libérale alors vigoureuse, elle-même créative, renouvelant également sur le plan politique et économique ses thématiques traditionnelles ». On remarquera d'abord l'ambiguïté de l'énoncé : Foucault « emprunte certaines de ses thèses » à la pensée néo-libérale d'une part, mais, d'autre part, développe des thèses qui « se rapprochent de plus en plus » de la tradition libérale. Or Foucault, comme du reste elle le reconnaît elle-même, n'est-il pas le premier à avoir annoncé ce revirement de conjoncture en anticipant la montée en puissance du néolibéralisme ? N'a-t-il pas d'ailleurs indiqué qu'il s'agissait d'« inventer une gouvernamentalité socialiste » ? L'argumentation de Garo consiste surtout à dire que Foucault abandonne tout point de vue extérieur, toute distance critique (alors que l'archéologue de *Les mots et les choses*, précise-t-elle, était nécessairement en retrait vis-à-vis de l'*épistémè* qu'il décrivait) en se plaçant « sur le terrain même du libéralisme économique et politique » ce qui rend son analyse « dépendante de son objet » (*ibid.*, p. 151). Foucault serait libéral ou néolibéral, en somme, puisqu'il traite le libéralisme du point de vue de ses propres énoncés. Mais cet argument qui vise la méthode de Foucault, (de cette méthode qu'il nomme une « analyse historiciste nominaliste nihiliste » et qui consiste en un « négativisme historicisant puisqu'il s'agit de substituer à une théorie de la connaissance, du pouvoir ou du sujet l'analyse de pratiques historiques déterminées », en un « négativisme nominaliste puisqu'il s'agit de substituer à des universaux comme la folie, le crime, la sexualité l'analyse d'expériences qui constituent des formes historiques singulières » et en un « négativisme à tendance nihiliste, si on entend par là une forme de réflexion qui, au lieu d'indexer des pratiques à des systèmes de valeurs qui permettent de les mesurer, inscrit ces systèmes de valeurs dans le jeu de pratiques arbitraires même si elles sont intelligibles » (cf. Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, op. cit.*, p. 7-8) ne vaut-il pas dès lors pour n'importe quel discours et n'importe quelle pratique étudiés par Foucault ? Foucault ne serait-il pas par exemple anarchiste dans *Surveiller et punir* ou gauchiste dans « *Il faut défendre la société* » ? Faut-il alors le localiser politiquement, comme il le notait lui-même non sans ironie, « tour à tour et parfois simultanément sur la plupart des cases de l'échiquier politique : anarchiste, gauchiste, marxiste tapageur ou occulte, nihiliste, antimarxiste explicite ou caché, technocrate au service du gaullisme, néolibéral... » (Michel Foucault, « Polémique, politique et problématisations », *art. cit.*, p. 1412). On notera d'ailleurs, non sans hébétude, que cette liste ironiquement donnée par Foucault correspond presque exactement à l'analyse proposée des différentes attitudes politiques de Foucault par José Luis Moreno Pestaña (*Foucault, la gauche et la politique*, Paris, Textuel, 2011) : il aurait été successivement communiste lors de ses années à l'École normale supérieure (ENS), gaulliste après sa rupture avec le PCF dans ses premières années universitaires jusqu'à son expérience à Tunis et Mai 68, d'extrême-gauche jusqu'à la fin des années 1970, puis proche du néolibéralisme dans les dernières années de sa vie. Cette analyse révèle alors seulement à son corps défendant le fait que Foucault est resté cohérent vis-à-vis de son « nihilisme axiologique » (qui est une forme radicalisée de « neutralité axiologique ») en indexant les systèmes de valeurs aux pratiques qui leur correspondent et à leurs effets de pouvoir, au lieu de juger les pratiques à l'aune d'un système de valeurs déterminé. De ce point de vue, ce qui importe alors est que Foucault continue de mentionner les contre-conduites qui s'opposent aux formes de la gouvernamentalité

de mention des contre-conduites dans le contexte de la gouvernementalité néolibérale. D'autres textes de Foucault, sur lesquels nous allons revenir, mettent en effet en évidence que son déplacement vers la problématique de la gouvernementalité et des contre-conduites est une intervention théorique relative à la conjoncture de la décennie critique qui a suivi le mouvement de mai-juin 1968 en France (ou plus largement de l'ensemble des mouvements qui se sont produits au cours de l'année 1968 dans le monde) :

1) Dans une conférence donnée à Tokyo le 27 avril 1978 (après la fin de son année de cours au Collège de France), « la philosophie analytique de la politique », il établit le lien généalogique entre les contre-conduites religieuses du XVI^e siècle contre le pastorat chrétien et « [c]es luttes, qu'ils s'agissent de celles qui concernent la folie, la maladie mentale, la raison et la déraison, qu'il s'agisse de celles qui concernent les relations sexuelles entre individus, les relations entre sexes, que ce soient les luttes à propos de l'environnement et de ce qu'on appelle l'écologie, que ce soient celles qui concernent la médecine, la santé et la mort » (sans oublier « les luttes autour de la prison et du système pénal » qu'il vient juste de mentionner)¹. Ce lien généalogique est explicité par la reconversion, la transplantation dans l'espace de l'État pendant les XVIII^e et XIX^e siècles européens des objectifs traditionnels du pastorat :

Quel qu'ait pu être le congé donné à un certain nombre d'institutions religieuses, quelles qu'aient pu être les mutations qu'on appellera pour faire bref idéologiques, qui ont certainement modifié profondément le rapport de l'homme occidental aux croyances religieuses, il y a eu implantation, multiplication et même diffusion des techniques pastorales dans le cadre laïc de l'appareil d'État. [...] Le pastorat, s'il a perdu dans sa forme strictement religieuse l'essentiel de ses pouvoirs, a trouvé dans l'État un nouveau support et un principe de transformation².

Foucault souligne particulièrement la reprise par le pouvoir étatique de la fonction d'individualisation du pouvoir politique qui avait été mise en place par le pastorat chrétien dans l'Eglise.

2) Dans un long entretien qu'il eût à la fin de l'année 1978 avec Ducio Trombadori, Foucault est interrogé de la manière suivante : « Et de quelle façon pensez-vous que la thématique du pouvoir, telle que vous l'avez développée, soit venue à la rencontre de la poussée du mouvement des jeunes de 1968 ? ». Il fait d'abord référence dans sa réponse au malaise qu'il a ressenti en Suède et en Pologne où il a vécu un temps et à son expérience en Tunisie où il a apporté son soutien dans la lutte violente qui opposait les étudiants tunisiens au pouvoir

libérale au sens large (qu'elles soient strictement libérale ou libérale-sociale). En ce qui concerne le néolibéralisme, ayant anticipé sa montée récente, il ne pouvait être question pour Foucault de prophétiser des formes de contre-conduite qui n'existaient pas encore.

¹ Cf. Michel Foucault, « La philosophie analytique de la politique », *art. cit.*, p. 551.

² *Ibid.*, p. 550 et 551.

politique à partir de mars 1968 – la Tunisie, où il se trouvait toujours au moment des « événements » de Mai 68 en France. Puis il déclare :

Qu'est-ce qui était partout en question ? La manière dont s'exerçait le pouvoir, pas seulement le pouvoir d'État, mais celui qui s'exerce par d'autres institutions ou formes de contraintes, une sorte d'oppression permanente dans la vie quotidienne. Ce que l'on supportait mal, qui était sans cesse remis en question et qui produisait ce type de malaise et dont on n'avait pas parlé depuis douze ans, c'était le pouvoir. Et non seulement le pouvoir d'État, mais celui qui s'exerçait au sein du corps social, à travers des canaux, des formes et des institutions extrêmement différents. *On n'acceptait plus d'être gouverné au sens large du gouvernement*. Je ne parle pas de gouvernement de l'État au sens que le terme a en droit public, mais de ces hommes qui orientent notre vie quotidienne au moyen d'ordres, d'influences directes ou indirectes, comme par exemple les médias¹.

Foucault évoque ensuite Mai 68 en France. Ce qui était en jeu dans ces mouvements, selon lui, c'était le gouvernement des hommes ou la gouvernementalité en tant qu'exercice du pouvoir, articulant des formes de conduites locales et quotidiennes dans des institutions diverses de la société à la conduite centralisée de l'État. Plus loin, dans le même entretien, Foucault développe à nouveau l'actualité des contre-conduites et réédite le lignage généalogique entre la crise du pastorat chrétien et la crise de gouvernementalité « actuelle » :

Il me semble en effet qu'à travers la crise économique actuelle et les grandes oppositions et conflits qui se dessinent entre les nations riches et pauvres (entre pays industrialisés et non industrialisés), on peut voir la naissance d'une crise de gouvernement. Par gouvernement, j'entends l'ensemble des institutions et pratiques à travers lesquelles on guide les hommes depuis l'administration jusqu'à l'éducation. C'est cet ensemble de procédures, de techniques, de méthodes qui garantissent le guidage des hommes les uns par les autres qui me semble, aujourd'hui, en crise, autant dans le monde occidental que dans le monde socialiste. Là aussi, les gens ressentent de plus en plus de malaise, de difficultés, d'intolérance pour la façon dont on les guide. Il s'agit d'un phénomène qui s'exprime dans des formes de résistance, parfois de révolte à l'égard de questions qui concernent aussi bien le quotidien que des grandes décisions comme l'implantation d'une industrie atomique ou le fait de placer les gens dans tel ou tel bloc économique-politique dans lequel ils ne se reconnaissent pas. Je crois que, dans l'histoire de l'Occident, on peut trouver une période qui ressemble à la nôtre, même si évidemment les choses ne se répètent jamais deux fois, même pas les tragédies en formes de comédie² : la fin du Moyen Âge. Du XV^e au XVI^e siècle, on a observé toute une réorganisation du gouvernement des hommes, cette ébullition qui a amené le protestantisme, la formation des grands États nationaux, la constitution des monarchies autoritaires, la distribution des territoires sous l'autorité d'administrations, la Contre-Réforme, le nouveau mode de présence de l'Église catholique dans le monde. Tout cela a été une sorte de grand réaménagement de la manière dont on a gouverné les hommes tant dans leurs rapports individuels ou sociaux que politiques. *Il me semble que nous sommes à nouveau dans une crise de gouvernement. L'ensemble des procédés par lesquels les hommes se dirigent les uns les autres sont remis en question non pas évidemment, par ceux qui dirigent, qui gouvernent, même s'ils ne peuvent pas ne pas prendre acte des difficultés. Nous sommes peut-être au début d'une grande réévaluation du problème du gouvernement*³.

Précisons que Foucault répond ici à une question sur une discussion possible avec les intellectuels communistes italiens du PCI (Partito Comunista Italiano) regroupés autour du

¹ Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1980], *art. cit.*, p. 901 (nous soulignons).

² Allusion au début du 18 Brumaire de Marx. Cf. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* [1852], in *Les luttes de classes en France*, tr. fr. M. Rubel et L. Janover, Paris, 1994, p. 175 : « Hegel note quelque part que tous les grands événements et personnages historiques surviennent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter : une fois comme [grande] tragédie et la fois d'après comme [misérable] farce ».

³ Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1980], *art. cit.*, p. 913 (nous soulignons). Nous avons cité plus haut seulement un morceau de cette citation. Cf. supra p. 169.

quotidien communiste *L'Unità*. Il ajoute alors dans sa réponse à la question suivante : « Si l'on reconnaît, par exemple, que ce que je dis de la crise de la gouvernamentalité constitue un problème important pourquoi ne partirait-on pas de là pour lancer un débat approfondi ? »¹. Il entend donc confronter directement la théorisation en termes de « crise de gouvernamentalité » aux réflexions du marxisme « officiel », ce qui tend à nouveau à renforcer l'idée que le rapport à Marx est en jeu dans cette notion. Cette *confrontation* cependant ne se veut pas être un *affrontement*, bien au contraire, mais plutôt une tentative de déplacer les formes de la problématisation politique à l'intérieur du marxisme lui-même². Dans la longue citation ci-dessus, Foucault, afin de décrire la présente « crise du gouvernement », repart du « malaise » dont il avait déjà fait la toile de fond de son commentaire sur les mouvements de l'année 68. Il apparaît donc que Foucault considère la séquence de mobilisations ouvertes autour du mouvement de mai-juin 68 (ce qu'on peut appeler, selon la formule reprise par de nombreux historiens de cette période, les « années 1968 »³) comme une crise de gouvernamentalité. A nouveau, le rapprochement généalogique avec le Moyen Âge chrétien montre que les crises de gouvernamentalité sont inséparables du développement des contre-conduites (Foucault parle de « formes de résistance », de « révolte ») et il prend soin de préciser que la remise en question de « l'ensemble des procédés par lesquels les hommes se dirigent les uns les autres » sont contestés « non pas évidemment par ceux qui dirigent, qui gouvernent », mais par les gouvernés. Foucault pressent enfin que « nous sommes peut-être au début d'une grande réévaluation du problème du gouvernement », que des grandes transformations sont à venir sous la pression des contre-

¹ *Ibid.*

² « Je crois que les communistes italiens plus que les communistes français sont enclins à accueillir toute une série de problèmes liés, par exemple, à la médecine, à la gestion locale des problèmes économiques et sociaux, problèmes concrets qui posent le problème plus général du rapport entre législation et normalisation, la loi et la norme, la justice et la médecine », *Ibid.*, p. 913-914.

³ Cf. Geneviève Dreyfus-Armand, Robert Frank, Marie-Françoise Lévy et Michelle Zancarini-Fournel (dir.), *Les années 68 : le temps de la contestation* [2000], Paris, Complexe, 2008. Cet ouvrage recueille les actes d'un colloque lui-même consécutif à un séminaire qui eut lieu de 1994 à 1998 à l'IHTP (Institut d'Histoire du Temps Présent). La formule d'« années 68 » a été empruntée à Bernard Lacroix (cf. Robert Frank, « Introduction », in *ibid.*, p. 14). Dans un autre ouvrage, Michelle Zancarini-Fournel et Christian Delacroix résumant parfaitement la fonction de ce déplacement du regard historiographique de l'appellation courante « Mai 68 » vers celle d'« années 68 » : « La dénomination couramment utilisée, "Mai 68" enferme ce passé dans un cadre chronologique restreint, du surgissement de la révolte au retour à l'ordre après le discours du 30 mai prononcé à la radio par le général de Gaulle. Mais 1968 est en fait l'épicentre d'une large contestation, galaxie de mouvements sociaux, politiques et culturels très divers qui se juxtaposent dans le temps et interfèrent avec des transformations structurelles visibles avant 1968. Déplacer le regard de "Mai 68" aux "années 68" permet de replacer l'événement dans la moyenne durée et de le confronter aux expériences historiques d'autres pays qui ont connu également des mouvements culturels, sociaux et politiques, parfois d'ampleur beaucoup plus grande, qui ont pu être analysés comme un "soulèvement mondial de la jeunesse" » (Michelle Zancarini-Fournel et Christian Delacroix, Chapitre VII « Le moment 68 et ses traces », in *La France du temps présent, 1945-2005*, Paris, Belin, 2010, p. 367-368. Les auteurs font notamment allusion ici au livre de Georges Paloczi-Horvath, *Le Soulèvement mondial de la jeunesse*, Paris, Robert Laffont, 1972).

conduites de l'époque qui refusent la gouvernementalité ambiante, de même que les contre-conduites refusant le pastorat chrétien avaient donné lieu à de grands bouleversements à travers la reprise en main par la gouvernementalité étatique (donc nécessairement sous une autre forme) des objectifs du pastorat, avec la formation des grands États nationaux, la distribution des territoires sous l'autorité de l'administration, le nouveau mode d'implantation de l'Eglise. Autrement dit Foucault observe aussi les prémices de la gouvernementalité néolibérale et anticipe sur les grandes transformations qui vont aboutir à ce que nous appelons aujourd'hui la « gouvernance globale » ou la « gouvernance de la mondialisation ». Dans le cours de 1979, il datera de la présidence de Valéry Giscard d'Estaing, soit de 1974, le moment où la gouvernementalité néolibérale entre effectivement dans la pratique gouvernementale française en s'inspirant du modèle de l'ordolibéralisme allemand¹ (ou de 1972 si l'on veut marquer le moment où le néolibéralisme entre dans la réflexion sur l'art de gouverner en France, Foucault se référant à une communication de VGE de 1972 lorsque celui-ci était ministre des Finances sous la présidence de Georges Pompidou²). Il résulte de ces différents éléments proposés par Foucault que la séquence des « années 68 » représente le développement des contre-conduites à l'intérieur de la crise de la gouvernementalité libérale-sociale qui s'était mise en place après la crise de 1929 en France à l'échelle de l'Etat³, la formation de la gouvernementalité néolibérale correspondant à la mise en forme d'une nouvelle gouvernementalité étatique en réponse à la fois à la gouvernementalité libérale sociale et aux contre-conduites des années 1968⁴. La logique historique véhiculée par l'analyse de Foucault est la suivante : un mode de gouvernementalité présente des éléments de transformations qui révèlent des failles internes⁵ sur lesquelles s'appuient le développement des contre-conduites, cependant que les tenants de la gouvernementalité étatique, qui cherchent à reprendre celles-ci en main, sont contraints à leur tour de s'appuyer sur ces contre-conduites elles-mêmes, ce qui les amène à élaborer un nouveau mode de gouvernementalité. Ceci sans qu'il s'agisse en rien d'un schéma téléologique : sans que l'on

¹ Cf. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 199.

² Cf. *Ibid.*, p. 206.

³ Il évoque dans la leçon du 14 février de 1979 les « politiques de bien-être [...] qu'on avait connues [des années vingt aux années soixante] » (*ibid.*, p. 151) et, un peu plus loin, les « arts de gouverner des années 1920 aux années 1960 » (p. 154).

⁴ Ce qui semble d'autant plus pertinent dans le cas français si l'on considère la conscience de l'importance de la compréhension par les giscardiens du mouvement de mai-juin 1968 (notamment dans leur vis-à-vis avec les gaullistes) pour leur accession au pouvoir politique. Cf. Gilles Richard, « Les giscardiens et le moment 68 : les libéraux à l'offensive (1968-1974) », in Bruno Benoit, Christian Chevandier, Gilles Morin, Gilles Richard et Gilles Vergnon, *A chacun son Mai ? Le tour de France de Mai-Juin 1968*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 343-353.

⁵ Cf. sur cette vision de l'histoire, voir le livre de Mathieu Potte-Bonneville, *Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, *op. cit.*

puisse prévoir qui des tenants de la gouvernementalité ou des acteurs des contre-conduites l' « emportera », sans que l'on puisse évaluer non plus *a priori* le degré d'identité ou d'écart entre les contre-conduites et la nouvelle forme de gouvernementalité en constitution qui tente de les contrôler. C'est bien ce que suggère l'analogie avec la fin du Moyen Âge ; le récit de la crise du pastoral chrétien par Foucault comportait bien ces trois éléments : l'exercice du pouvoir pastoral proprement dit, les contre-conduites religieuses et la formation de la gouvernementalité étatique par la raison d'État. De la même façon, il ne semble pas cohérent de faire état de la rupture entre la gouvernementalité libérale-sociale et la gouvernementalité néolibérale en passant sous silence les contre-conduites qui traversent les années 68 ; le récit de la crise de la gouvernementalité libérale-sociale doit comporter également trois éléments : la gouvernementalité libérale-sociale – les contre-conduites politique des années 68 – la gouvernementalité néolibérale. Il y a là, chez Foucault, les rudiments de plusieurs hypothèses que nous allons argumenter dans la suite de notre étude. Premièrement, le mouvement de mai-juin 1968 et plus largement le cycle de lutte des années 68 peuvent être interprétés comme une crise de gouvernementalité. Deuxièmement, la gouvernementalité néolibérale et le processus de formation de la gouvernance globale qui lui est corrélé doivent être analysés dans les termes d'une tactique de gouvernementalité consécutive à l'onde de choc mondiale des années 68.

3) Dans le texte intitulé « le sujet et le pouvoir », Foucault rapproche à nouveau les luttes contre le pouvoir pastoral du XVI^e des « luttes actuelles » qu'il renvoie à une série d'oppositions déterminées : « l'opposition au pouvoir des hommes sur les femmes, des parents sur leurs enfants, de la psychiatrie sur les malades mentaux, de la médecine sur la population, de l'administration sur la manière dont les gens vivent », en précisant qu' « il ne suffit pas de dire que ces oppositions sont des luttes contre l'autorité »¹. Maintenant qu'il a parfaitement intégré dans son travail les rapports entre le pouvoir et le sujet, il voit ces différentes luttes comme exemplaire de la « lutte contre les formes d'assujettissement », c'est-à-dire contre la soumission de l'individu aux autres, la soumission de la subjectivité, lutte qu'il distingue de deux autres types de luttes : les luttes contre des formes de domination (ethniques, sociales et religieuses) et les luttes contre l'exploitation qui séparent l'individu de son travail² (celles que le marxisme a mises en évidence). Foucault explique ensuite que ces différents types de luttes peuvent se présenter de manière isolée ou conjointe dans l'histoire, mais lorsqu'elles se présentent conjointement, il y en a presque toujours une qui prévaut :

¹ Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *art. cit.*, p. 1045.

² *Ibid.*, p. 1046.

dans les sociétés féodales, ce sont les luttes contre la domination ethnique ou sociale qui dominant, au XIX^e siècle ce sont les luttes contre les formes d'exploitation et « aujourd'hui », les luttes contre les formes d'assujettissement. Il fait alors le rapprochement avec les contre-conduites religieuses :

J'ai le sentiment que ce n'est pas la première fois que notre société se trouve confrontée à ce type de lutte. Tous ces mouvements qui ont pris place au XV^e et au XVI^e siècle, trouvant leur expression et leur justification dans la Réforme, doivent être compris comme les indices d'une crise majeure qui a affecté l'expérience occidentale de la subjectivité et d'une révolte contre le type de pouvoir religieux et moral qui avait donné forme au Moyen Âge, à cette subjectivité. Le besoin alors ressenti d'une participation directe à la vie spirituelle, au travail du salut, à la vérité du Grand Livre – tout cela témoigne d'une lutte pour une nouvelle subjectivité¹.

Foucault reconnaît alors « qu'on ne peut pas étudier les mécanismes d'assujettissement sans tenir compte des mécanismes d'exploitation et de domination », mais que, s'ils prévalent aujourd'hui, c'est en raison de la persistance de la structure politique de l'État qui s'est développée de façon continue depuis le XVI^e siècle. Dans ce texte – « Le sujet et le pouvoir » – souvent proche de « La philosophie analytique de la politique » (issu d'une conférence de 1978) et de « *Omnes et singulatim* – Vers une critique de la raison politique » (issu d'une conférence de 1979), Foucault souligne le double caractère à la fois globalisant et individualisant de l'exercice du pouvoir par l'État moderne, qui vise à la fois des populations par des politiques globales et le détail des vies individuelles par des techniques locales. C'est la raison pour laquelle les luttes contre les formes d'assujettissement revêtent aussi un double aspect :

D'un côté, elles affirment le droit à la différence et soulignent tout ce qui peut rendre les individus véritablement individuels ; de l'autre, elles s'attaquent à tout ce qui peut isoler l'individu, le couper des autres, scinder la vie communautaire, contraindre l'individu à se replier sur lui-même et l'attacher à son identité propre².

Ce ne sont pas des luttes qui sont « pour ou contre l'"individu" », mais elles s'opposent au « "gouvernement par l'individualisation" »³. Elles s'opposent au pouvoir de l'État mais en tant que pouvoir du « gouvernement des hommes », au sens où gouverner « c'est structurer le champ d'action éventuel des autres »⁴. Par conséquent, l'opposition à l'État doit être comprise en un sens bien particulier, non pas au sens d'un affrontement frontal mais dans la mesure où l'État articule et centralise l'exercice de gouvernementalités multiples qui sont disséminées dans la société :

Les formes et les lieux du gouvernement des hommes les uns par les autres sont multiples dans une société ; ils se superposent, s'entrecroisent, se limitent et s'annulent parfois, se renforcent dans d'autres

¹ Cf. *Ibid.*, p. 1047.

² *Ibid.*, p. 1045-1046.

³ *Ibid.*, p. 1046.

⁴ *Ibid.*, p. 1056.

cas. Que l'État dans les sociétés contemporaines ne soit pas simplement l'une des formes ou l'un des lieux – fût-il le plus important – d'exercice du pouvoir, mais que d'une certaine façon tous les autres types de relations de pouvoir se réfèrent à lui, c'est un fait certain. Mais ce n'est pas parce que chacun dérive de lui. C'est plutôt parce qu'il s'est produit une étatisation continue des relations de pouvoir (bien qu'elle n'ait pas pris la même forme dans l'ordre pédagogique, judiciaire, économique, familial). En se référant cette fois au sens restreint du mot « gouvernement », on pourrait dire que les relations de pouvoir ont été progressivement gouvernementalisées, c'est-à-dire élaborées, rationalisées et centralisées dans la forme ou sous la caution des institutions étatiques¹.

Foucault affirme, « pour conclure, que le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'État et de ses institutions, mais de nous libérer *nous* de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles »². Foucault n'est pas un « libertarien » ; il ne s'agit pas de libérer l'individu de l'État, mais de se déprendre du gouvernement par l'individualisation en promouvant une nouvelle forme de subjectivation collective. Ces éléments permettent de préciser la conception théorique de la lutte prônée par Foucault dans les sociétés contemporaines. Lorsque les multiples formes de contre-conduites se diffusent dans les différentes institutions sociales du gouvernement à l'occasion d'une crise de gouvernementalité, il s'agit de construire une stratégie globale correspondant à une nouvelle forme de subjectivation collective capable de défaire la manière dont l'État exerce globalement la gouvernementalité.

Revenons pour conclure cette section à la leçon du 1^{er} mars 1978 dans laquelle Foucault détaille les contre-conduites qui s'opposent au pastorat chrétien au cours du Moyen Âge. Dans la première partie de la leçon, il propose la définition suivante des contre-conduites :

[S]i donc le pastorat est un pouvoir qui a bien pour objectif la conduite des hommes, je crois que, corrélativement à cela, sont apparus des mouvements tout aussi spécifiques qui sont des résistances, des insoumissions, quelque chose qu'on pourrait appeler des révoltes spécifiques de conduite, là encore en laissant au mot "conduite" toute son ambiguïté. Ce sont des mouvements qui ont pour objectif une autre conduite, c'est-à-dire : vouloir être conduit autrement, par d'autres conducteurs et par d'autres bergers, vers d'autres objectifs et vers d'autres formes de salut, à travers d'autres procédures et d'autres méthodes. Ce sont des mouvements qui cherchent aussi, éventuellement en tout cas, à échapper à la conduite des autres, qui cherchent à définir pour chacun la manière de se conduire. Autrement dit, je voudrais savoir si à la singularité historique du pastorat n'a pas correspondu la spécificité de refus, de révoltes, de résistances de conduite. Et tout comme il y a eu des formes de résistance au pouvoir en tant qu'il exerce une souveraineté politique, de même qu'il y a eu d'autres formes de résistance, également voulues, ou de refus qui s'adressent au pouvoir en tant qu'il exploite économiquement, est-ce qu'il n'y a pas eu des formes de résistance au pouvoir en tant que conduite ?³

¹ *Ibid.*, p. 1060.

² *Ibid.*, p. 1051.

³ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 198.

On retrouve ici les trois types de luttes distinguées par Foucault dans « le sujet et le pouvoir » : les luttes contre la domination politique, contre l'exploitation économique et les conflits de conduite contre les formes d'assujettissement éthique. Là aussi, il souligne la « spécificité non autonome »¹ de ces révoltes de conduite. Elles sont toujours liées à d'autres conflits et d'autres problèmes, à d'autres luttes : aux luttes entre la bourgeoisie et la féodalité comme chez les vaudois, entre l'économie urbaine et l'économie rurale comme chez les hussites, les calixtins ou les taborites ; aux problèmes du statut des femmes dans la société civile et dans la société religieuse comme dans le mouvement de la *Nonnenmystik* (« mystique des nonnes ») rhénane ou dans les groupes constitués autour des prophétesses (Jeanne Dabenton, Marguerite Porete) ; aux conflits provoqués par les inégalités culturelles, par exemple au conflit entre les docteurs et les pasteurs chez John Wyclif, chez les amauriciens à Paris, chez Jean Hus à Prague. Inversement, à partir de la fin du XVII^e, on remarque que les conflits qui font prévaloir la lutte contre la domination politique, comme la Révolution anglaise avec ses batailles institutionnelles, mais aussi avec ses affrontements de classes et ses luttes économiques, comportent aussi toute une dimension de conflits autour du problème de la conduite. Ce dernier exemple s'explique par le déplacement qui s'est opéré précisément à la fin du XVII^e siècle dans l'exercice du pouvoir de conduite de l'institution religieuse vers l'institution politique :

[J]e crois que d'une façon générale, on peut dire que dans la mesure où beaucoup des fonctions pastorales, à partir de la fin du XVII^e-début du XVIII^e siècle, ont été reprises dans l'exercice de la gouvernementalité, dans la mesure où le gouvernement s'est mis à vouloir lui aussi prendre en charge la conduite des hommes, les conduire, à partir de ce moment là on va voir que les conflits de conduite vont se produire, non plus tellement du côté de l'institution religieuse, mais beaucoup plutôt du côté des institutions politiques. Et on va avoir des conflits de conduite aux confins, dans les marges de l'institution politique².

Dans la leçon suivante du 8 mars 1978, Foucault développera à nouveau l'idée que si les grandes transformations de la fin du XV^e-début du XVI^e siècle ont eu pour dimension principale les insurrections de conduite, il faut remarquer cependant que suite à la prise en charge des fonctions pastorales par la gouvernementalité étatique, « dans les processus révolutionnaires qui avaient de tout autres objectifs et de tout autres enjeux, la dimension de l'insurrection de conduite, la dimension de la révolte de conduite a toujours été présente »³. Outre l'exemple de la Révolution anglaise qui s'est accompagnée de l'explosion de multiples formes de communautés religieuses, Foucault évoque également la dimension d'insurrection de conduite des clubs pendant la Révolution française de 1789 et des soviets, des conseils

¹ *Ibid.*, p. 200.

² *Ibid.*, p. 201.

³ *Ibid.*, p. 234.

ouvriers pendant la Révolution russe de 1917 qui « ont été une manifestation, mais une manifestation seulement » des insurrections de conduite durant cette révolution. Foucault propose alors, comme il le fait souvent au travers de ces cours, une piste d'études possibles :

Et il serait assez intéressant de voir comment ces séries d'insurrection, de révoltes de conduite se sont propagées, de quels effets elles ont été sur les processus révolutionnaires eux-mêmes, comment ces révoltes de conduites ont été contrôlées, reprises en main et quelle était leur spécificité, leur forme, leur loi interne de développement. Enfin bon, ça serait tout un champ d'études possibles¹.

Ces remarques nous intéressent à plus d'un titre. D'une part, Foucault suggère une théorisation alternative en termes de contre-conduites des processus révolutionnaires qui sont l'objet privilégié des analyses marxistes par la dynamique des intérêts sociaux divergents et dans les termes de la lutte des classes. Il pointe par là-même la possibilité d'une conflictualité interne chez les révolutionnaires eux-mêmes entre les acteurs des insurrections de conduite et ceux qui cherchent à les contrôler et à les reprendre en main. Cette critique vise notamment le parti communiste, qui, dans les révolutions prolétariennes, a été l'agent de ces « reprises en main ». Le 1^{er} mars 1978, détaillant les exemples historiques de contre-conduite, Foucault faisait déjà allusion à la dualité du parti communiste qui détient une grande force « pour se présenter à la fois comme une autre société, une autre forme de conduite et pour canaliser les révoltes de conduite, pour en tenir lieu et pour les tenir »². Renchérissant sur ce thème, il évoque la « pastoralisation du pouvoir en Union Soviétique », de la « pastoralisation aussi du parti »³, de tous les partis communistes. Critique qui peut être rapprochée de la critique de la « gouvernementalité de parti » qu'il fera dans le cours de 1979⁴ et de la critique du parti sous sa forme léniniste (en particulier dans l'entretien intitulé « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme » sur lequel nous allons revenir), accusé d'écraser sous sa volonté collective et souveraine les volontés individuelles⁵. Il faut insister sur le fait que la problématique de l'individualité ou du « soi » est importante dans la conceptualisation foucauldienne des contre-conduites. Dans la définition qu'il en donne et que nous avons citée⁶, il précise que ce sont des mouvements « qui cherchent à définir *pour chacun* la manière de se conduire », car, dans la continuité des effets individualisant portés par l'exercice du pouvoir en Occident, le problème de la résistance individuelle à l'intérieur d'un processus de résistance collective lui apparaît d'autant plus décisif qu'il semble avoir été

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 203.

³ *Ibid.*, p. 204.

⁴ Cf. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, op. cit.*, p. 196-197.

⁵ Cf. Michel Foucault, « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme » [1978], *DE II*, n° 235, p. 595-618.

⁶ Cf. *supra* p. 224.

occulté par la tradition du marxisme. D'autre part, si on lit précisément Foucault à travers l'hypothèse que nous avons formulée quant à son intervention théorique en conjoncture sur les luttes des années 68, on comprend qu'il s'agit pour lui d'expliquer que, alors que les processus révolutionnaires ont fait prévaloir les luttes contre l'exploitation de classe au XIX^e et au début du XX^e siècle tout en comportant une dimension minorée car contrôlée d'insurrection de conduite, les luttes actuelles participent de l'héritage de cette problématique révolutionnaire classique, mais en le décentrant et en contestant les effets de pouvoir de l'intérieur jusqu'à faire prévaloir la dimension des contre-conduites. Voici ce qu'il dit dans sa conférence sur « La philosophie analytique de la politique » :

Assiste-t-on, en cette fin du XX^e siècle, à quelque chose qui serait la fin de l'âge de la révolution ? Ce genre de prophétie, ce genre de condamnation à mort de la révolution me semble un peu dérisoire. Nous sommes peut-être en train de vivre la fin d'une période historique qui, depuis 1789-1793, a été, au moins pour l'Occident, dominée par le monopole de la révolution, avec tous les effets de despotisme conjoints que cela pouvait impliquer, sans pour autant que cette disparition du monopole de la révolution signifie une revalorisation du réformisme. Dans les luttes dont je viens de parler, en effet, il ne s'agit pas du tout de réformisme, puisque le réformisme a pour rôle de stabiliser un système de pouvoir au bout d'un certain nombre de changements, alors que, dans toutes ces luttes, il s'agit de la déstabilisation des mécanismes de pouvoir, d'une déstabilisation apparemment sans fin. Ces luttes décentrées par rapport aux principes, aux primats, aux privilèges de la révolution ne sont pas pour autant des phénomènes de circonstances, qui ne seraient que liés à des conjonctures particulières¹.

Dans une conjoncture (nous sommes toujours en 1978) de « crise du marxisme »², la désirabilité de la révolution³ semble désormais pour Foucault pouvoir venir des contre-conduites. Il annonce ainsi dans le cours de 1978 : « Je dirais qu'après tout, le pouvoir politique de type féodal a sans doute connu des révolutions ou en tout cas s'est heurté à une série de processus qui l'ont bel et bien liquidé et chassé de l'histoire de l'Occident, à part quelques traces. Il y a eu des révolutions antiféodales, il n'y a jamais eu de révolution antipastorale. Le pastorat n'a pas encore connu le processus de révolution profonde qui l'aurait mis définitivement en congé de l'histoire »⁴. Tout le travail de Foucault est habité par

¹ Michel Foucault, « La philosophie analytique de la politique », *art. cit.* p. 547.

² Sur ce point, cf. un autre entretien de 1978 parue dans la revue *Umi* en août-septembre 1978, Michel Foucault, « Michel Foucault et le zen : un séjour dans un temple zen » [1978], *DE II*, n° 236, p. 623.

³ En 1977, dans l'entretien intitulé « Non au sexe roi », Foucault affirmait : « On pourrait dire que sur ce versant de l'histoire où la révolution doit revenir et n'est pas encore venue, nous posons la même question [que les premiers siècles chrétiens vis-à-vis de Dieu] : "Qui sommes nous, nous qui sommes en trop, en ce temps où ne se passe pas ce qui devrait se passer ?" Toute la pensée, comme toute la politique a été commandée par la question de la révolution ». Puis, tout de suite après : « Si la politique existe depuis le XIX^e siècle, c'est parce qu'il y a eu la Révolution. Celle-ci n'est pas une espèce, une région de celle-là. C'est la politique qui, toujours, se situe par rapport à la Révolution. [...] Le retour de la révolution, c'est bien là notre problème. Il est certain que, sans lui, la question du stalinisme ne serait qu'une question d'école – simple problème d'organisation des sociétés ou de validité du schéma marxiste. Vous le savez bien : *c'est la désirabilité même de la révolution qui fait aujourd'hui problème* » (nous soulignons). « [...] faire de la politique autrement que politicienne, c'est essayer de savoir avec le plus d'honnêteté possible si la révolution est désirable », Michel Foucault, « Non au sexe roi », *art. cit.*, p. 266-267.

⁴ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 153.

un rapport problématique à la révolution, par une *problématisation de la révolution*, au double sens d'une mise en crise d'une idée et d'une expérience qui s'est historiquement solidifiée et d'une interrogation sur les conditions à travers lesquelles elle pourrait être à nouveau pensable et désirable. Foucault choisit donc, pour décentrer l'analyse des luttes par rapport au principe de la révolution, le terme de « contre-conduite » qui a pour avantage « de permettre de se référer au sens actif du mot "conduite" »¹. Dans le pouvoir pastoral comme pouvoir de « conduite », c'est-à-dire finalement comme pouvoir de « conduire la conduite » de l'autre, l'« ambiguïté » positive du mot conduite venait déjà du fait qu'il ne véhiculait pas l'idée d'une pure contrainte ne laissant aucune liberté à l'autre, mais au contraire celle d'une instrumentalisation de la liberté de l'autre, cette liberté se manifestant à travers une pratique de soi et une forme de subjectivation mais prise dans l'orientation véhiculée par la technique de pouvoir : « [...] ce mot conduite se réfère à deux choses. La conduite, c'est bien l'activité qui consiste à conduire, la conduction si vous voulez, mais c'est également la manière dont on se conduit, la manière dont on se laisse conduire, la manière dont on est conduit et dont, finalement, *on se trouve se comporter sous l'effet d'une conduite qui serait acte de conduite ou de conduction* »². C'était penser une relation d'intériorité ou d'immanence du pouvoir et de la liberté. Dans le terme de « contre-conduite », « au sens de lutte contre les procédés mis en œuvre pour conduire les autres »³, il y a l'idée de l'affirmation d'une forme donnée à l'exercice de la liberté qui s'oppose à la forme à travers laquelle le pouvoir cherche à la circonscrire, c'est-à-dire, comme le dit Foucault à propos de l'exemple des sociétés secrètes, « toujours un aspect de recherche d'une autre conduite : être conduit autrement, par d'autres hommes, vers d'autres objectifs que ce qui est proposé par la gouvernamentalité officielle, apparente et visible de la société »⁴, ou encore « cette possibilité d'alternative à la conduite gouvernementale sous la forme d'une autre conduite »⁵. Par rapport au terme de « dissidence » qui aboutit à sanctifier la figure du « dissident », le terme de « contre-conduite » permet d'éviter toute substantification : « en employant le mot de contre-conduite, il est sans doute possible, sans avoir à sacraliser comme dissident un tel ou un tel, *d'analyser les composantes dans la manière dont quelqu'un agit effectivement dans le champ très général des rapports de pouvoir* »⁶. Il y a ainsi une voie possible non seulement pour une analytique des rapports de pouvoir, mais pour une *analytique des contre-conduites*. Dans la

¹ *Ibid.*, 205

² Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 197-198.

³ *Ibid.*, p. 205.

⁴ *Ibid.*, p. 202.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 205 (nous soulignons).

leçon du 1^{er} mars, Foucault étudie cinq thèmes fondamentaux des contre-conduites religieuses : l'ascèse, la communauté (qui inclut notamment la forme du repas communautaire de l'eucharistie ou le principe de l'égalité absolue entre tous les membres de la communauté), la mystique, l'Écriture et l'eschatologie : « C'est-à-dire que le christianisme dans son organisation pastorale réelle, n'est pas une religion ascétique, ce n'est pas une religion de la communauté, ce n'est pas une religion de l'Écriture et, bien sûr, ce n'est pas une religion de l'eschatologie »¹. Les contre-conduites peuvent être aussi bien individuelles que collectives et correspondent à une « nouvelle attitude », à une « nouvelle manière de faire et d'être » :

Vous trouvez aussi ces luttes antipastorales sous la forme de comportements individuels – soit strictement individuels, soit individuels mais en série, des comportements individuels à contagion, comme par exemple ce qui s'est passé pour la mystique, avec constitution à peine esquissée de quelques groupes qui se défont aussitôt. Vous trouvez ces luttes antipastorales dans des groupes au contraire qui sont très fortement constitués, les uns en appendice, en marge même de l'Église, sans qu'il y ait de conflits très violents, comme par exemple les tiers ordres ou les sociétés de dévotion. D'autres sont des groupes en franche rupture comme le seront les vaudois, les hussites, les anabaptistes, oscillant de l'obéissance au refus et à la révolte, comme les béguards et les béguines surtout. Et puis vous les trouvez aussi ces luttes antipastorales, ces contre-conduites pastorales dans toute une nouvelle attitude, tout un nouveau comportement religieux, toute une nouvelle manière de faire et d'être, toute une nouvelle manière d'avoir rapport à Dieu, aux obligations, à la morale, à la vie civile également. C'est tout cela ce phénomène diffus et capital que l'on a appelé la *devotio moderna*.

Il y a dans ces contre-conduites à la fois individuelles ou collectives (en « groupes ») toute une analyse possible à la fois des degrés de rupture vis-à-vis de la gouvernementalité officielle (« groupes [...] en appendice, en marge [...] sans [...] conflits très violents », ou, au contraire, « groupes en franche rupture ») et des différents types d'attitude et d'existence vis-à-vis de la religion, de la morale ou de la société.

Résumons pour conclure : Foucault identifie un processus historique de gouvernementalisation de l'État depuis le XVI^e siècle à travers lequel l'État a recentré son activité sur l'exercice du gouvernement des hommes. Or il arrive que la forme officielle qui constitue pour un temps et une aire donnés la matrice du gouvernement des hommes vienne à rentrer en crise. Se produit alors une crise de gouvernementalité qui est indissociable de contre-conduites venant « d'en bas » adressant des critiques à la gouvernementalité officielle et qui sont elles-mêmes contrebalancées par des critiques venant « d'en haut » pour reprendre la main sur la direction de l'État à partir d'une autre forme de gouvernementalité : à travers le conflit qui oppose les différents types de rationalité s'élabore progressivement la nouvelle forme du gouvernement des hommes qui viendra tendanciellement à s'étatiser. C'est donc à partir des crises de gouvernementalité que l'on peut faire la généalogie de l'État.

¹ *Ibid.*, p. 218.

5. *État, Parti, individu, collectif : l'hypothèse d'une « dégovernmentalisation » de l'État (Dialogue avec R. Yoshimoto, 1978)*

Durant les cours qui séparent la leçon du 1^{er} mars de la dernière séance du 5 avril 1978, Foucault poursuit l'objectif d'une histoire de la gouvernementalité. L'explosion des contre-conduites religieuses n'implique pas un « passage du pastorat religieux à d'autres formes de conduite, de conduction, de direction »¹, mais une intensification, une démultiplication et une prolifération générale du problème des techniques de conduite aussi bien dans la société religieuse que dans la société civile et tandis qu'on assiste avec la Réforme et la Contre-Réforme à une réimplantation du pastorat religieux, le souverain qui règne et qui exerce sa souveraineté se voit alors assigné à de nouvelles tâches de gouvernement : « Avec le XVI^e siècle on entre dans l'âge des conduites, dans l'âge des directions, dans l'âge des gouvernements »². Débute alors le long processus de gouvernementalisation de l'État qui se divise en deux grandes séquences : la première de ces séquences s'étend du XVI^e siècle au milieu du XVIII^e siècle et se caractérise par le franchissement du seuil de l'État moderne dont l'activité ne consiste plus à s'ordonner à Dieu comme référent extérieur et transcendant, à prolonger sur terre la souveraineté divine et à la réfracter dans le continuum de la nature³, mais à se prendre lui-même – l'État – comme fin de son activité ; c'est l'apparition de la « gouvernementalité politique » (ou « gouvernementalité des politiques ») à strictement parler et l'affirmation de la raison d'État au cours des XVI^e et XVII^e siècles comme mode de rationalité propre et interne à l'État qui vise la croissance des forces de l'État, à travers le dispositif diplomatico-militaire à l'extérieur et le dispositif de la police à l'intérieur appuyée sur la statistique⁴ et rompt par son « artificialité » (son art, sa technicité) avec la naturalité divine et la gouvernementalité cosmo-théologique de la tradition médiévale⁵, ceci se résumant finalement dans le double mouvement de « dégovernmentalisation du cosmos » et de « gouvernementalisation de la *res publica* »⁶ ; la seconde de ces séquences, suite aux effets conjugués de la critique des économistes et du développement des contre-conduites anti-despotiques, voit l'émergence progressive d'une gouvernementalité réglée sur l'économie qui a pour objet la « population » en tant que masse d'individus vivants, pour champ d'intervention la « société civile » comme ensemble de

¹ *Ibid.*, p. 236.

² *Ibid.*

³ Cf. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 242.

⁴ Cf. Michel Foucault, « "Omnes et singulati" : vers une critique de la raison politique », *art. cit.*, p. 972 : « L'art de gouverner, caractéristique de la raison d'État, est intimement lié au développement de ce que l'on a appelé statistique ou arithmétique politique – c'est-à-dire la connaissance des forces respectives des différents États.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 356-357.

⁶ *Ibid.*, p. 242.

processus naturels ou domaine de « naturalité sociale » englobant des phénomènes de régularité concernant la vie de l' « espèce humaine » (naissance, mort, fécondité, maladie, circulation, accidents) et l'échange de richesses entre les hommes (production, consommation, possibilités de salaire, de travail, fixation des prix) et pour mode d'intervention les techniques de gouvernement comme moyens de réguler autour d'une norme les conduites sociales. Cette gouvernementalité s'identifie au « libéralisme » dans la mesure où elle suppose et même nécessite l'effectivité des libertés individuelles dans la société civile pour assurer le développement des processus économiques. Ces libertés doivent par conséquent non seulement être respectées mais suscitées et même sécurisées. L'objectif fondamental de la gouvernementalité et de l'intervention de l'État est alors de prendre en charge la vie des populations, de l'aménager, de la dynamiser, d'en compenser les aléas, de définir et de délimiter l'exercice des libertés de manière à sécuriser ce qui pourvoit au fonctionnement de l'économie. La pratique gouvernementale moderne implique donc sans contradiction une autolimitation intrinsèque due au respect des libertés et la gestion biopolitique des populations. En ce sens Foucault a donc pu envisager le « libéralisme comme cadre général de la biopolitique »¹.

C'est dans ce contexte théorique qu'on peut à présent considérer son dialogue sur le marxisme avec le philosophe japonais Ryumei Yoshimoto au cours de son séjour au Japon en avril 1978, qui suit immédiatement le cours donné sous le titre *Sécurité, territoire, population*. Foucault y pose à nouveau, dans le rapport à Marx, la question de ce qu'est spécifiquement et concrètement une lutte en voulant contourner la question de la classe sur laquelle le marxisme se focalise dans sa conception de la lutte des classes :

Ce dont j'aimerais discuter, à partir de Marx, ce n'est pas du problème de la sociologie des classes, mais de la méthode stratégique concernant la lutte. C'est là que s'ancre mon intérêt pour Marx et c'est à partir de là que j'aimerais poser les problèmes².

Ce dialogue apparaît comme l'un des plus précis sur le rapport qu'entretient Foucault avec le marxisme. Le marxisme (ici clairement distingué de Marx) doit être critiqué en tant qu'il est « une somme de rapports de pouvoirs ou une somme de mécanismes et de dynamiques de pouvoir »³. D'une part, le marxisme exerce en tant que science de l'histoire – science prophétique relative à l'avenir de l'humanité – des effets de pouvoir, des effets de coercition sur la vérité de l'histoire. D'autre part, le marxisme exerce des effets de pouvoir en tant que

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 24.

² Michel Foucault, « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme ? », art. cit., p. 606.

³ *Ibid.*, p. 600.

mouvement politique qui est désormais inséparable de l'existence d'un parti politique et de l'existence d'un État. En ce sens, le marxisme est une philosophie d'État – les États d'après la Révolution française ne se fondant plus sur la religion, mais sur la philosophie – si bien que ses effets de pouvoir se redoublent sur le plan des mécanismes d'État. « Pour résumer tout cela, les trois aspects du marxisme, c'est-à-dire le marxisme en tant que discours scientifique, le marxisme en tant que prophétie et le marxisme en tant que philosophie d'État ou idéologie de classe, sont inévitablement liés intrinsèquement avec l'ensemble des rapports de pouvoir »¹. Le problème est donc moins de se libérer du marxisme que « de s'affranchir de la dynamique des rapports de pouvoir liés à un marxisme qui exerce ces fonctions là »². La méthodologie que doit poursuivre cette critique ne consiste donc ni à se demander ce que Marx a exactement dit, quel est le « vrai » Marx, afin de le purifier du marxisme en tant que philosophie d'État, ni de déduire les mécanismes d'État de l'Union soviétique de la philosophie de Marx lui-même, ce qui serait totalement se méprendre sur la manière dont les effets de pouvoir et de savoir s'exercent effectivement dans l'histoire, car le savoir n'est pas le pouvoir, il permet que s'exerce des effets de pouvoir qui ne se réduisent pas à lui (et inversement), ce qui est tout autre chose. Il s'agit de « révéifier l'une après l'autre l'ensemble des fonctions des modes de manifestation du pouvoir qui sont liés à la parole de Marx »³. Le nom de Marx doit quant à lui être analysé comme un événement historique circonscrit au XIX^e siècle afin d'atténuer les effets de pouvoirs liés au caractère prophétique de la vision marxienne de l'histoire en démontrant que les effets de vérité de son discours ne peuvent excéder ce siècle. Mais il s'agit aussi d'atténuer les effets de pouvoir du marxisme en tant que pratique politique lié à un parti, en particulier dans la mesure où les partis communistes (d'Union soviétique et d'ailleurs) ont empêché la prise en considération des problèmes liés à la médecine, la sexualité, la folie ou encore la criminalité. « Les partis politiques ont tendance à ignorer ces mouvements sociaux et même à affaiblir leur force. De ce point de vue, l'importance de tous ces mouvements est claire pour moi. Tous ces mouvements se manifestent chez les intellectuels, chez les étudiants, chez les prisonniers, dans ce qu'on appelle le *Lumpenproletariat* »⁴.

Foucault revient alors sur sa manière propre de contourner le marxisme quant à la question de la lutte. Il commence par la question philosophique de la volonté en se démarquant des deux voies à travers lesquelles la philosophie occidentale a tenté de réfléchir

¹ *Ibid.*, p. 601.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 611.

⁴ *Ibid.*, p. 603.

la volonté, dans les termes de la nature (la volonté est force, Leibniz) et dans les termes du droit (la volonté est une question morale, de conscience individuelle du bien et du mal, Kant) et, tout en reconnaissant à Nietzsche dans la lignée de Schopenhauer d'avoir renversé dans les notions de « volonté de savoir » et de « volonté de puissance » les rapports entre savoir, passions et volonté, il constate cependant que « la situation ne s'est pas complètement renversée »¹ et propose finalement de poser la question de la volonté « en tant que lutte, c'est-à-dire d'un point de vue stratégique pour analyser un conflit lorsque divers antagonismes se développent »². C'est dans l'analyse de la stratégie, de l'antagonisme, de la lutte et du conflit que la philosophie occidentale peut trouver « aujourd'hui » à se renouveler. Foucault ajoute alors :

Il y a un terme que Marx a certes employé, mais qui passe aujourd'hui pour quasiment obsolète. C'est celui de « lutte des classes ». Quand on se place du point de vue de ce que je viens d'indiquer, n'est-il pas désormais possible de repenser ce terme ? Par exemple, Marx dit, effectivement, que le moteur de l'histoire réside dans la lutte des classes. Et beaucoup, après lui, ont répété cette thèse. En effet, c'est un fait indéniable. Les sociologues raniment le débat à n'en plus finir, pour savoir ce qu'est une classe, qui y appartient. Mais jusqu'ici personne n'a examiné la question de savoir ce qu'est la lutte. Qu'est-ce que la lutte quand on dit lutte des classes ? Puisqu'on dit lutte, il s'agit de conflit et de guerre. Mais comment cette guerre se développe-t-elle ? Quel est son objectif ? Quel sont ces moyens ? Sur quelles qualités rationnelles repose-t-elle ? [...] Or, autour de moi, les luttes se produisent et se développent en tant que mouvements multiples. Par exemple, le problème de Narita [allusion aux luttes contre la construction du nouvel aéroport de Tokyo sur le site agricole de Narita], puis la lutte que vous avez menée sur la place devant le Parlement à propos du traité de sécurité nippo-américain, en 1960. Il y a également des luttes en France et en Italie. Ces luttes, dans la mesure où elles sont des batailles, entrent dans ma perspective d'analyse. Par exemple, pour réfléchir aux problèmes que posent ces luttes, le Parti communiste ne traite pas de la lutte elle-même. Tout ce qu'il se demande, c'est : « A quelle classe appartenez-vous ? Menez-vous cette lutte en représentant la classe prolétarienne ? » Il n'est absolument pas question de l'aspect stratégique, à savoir : qu'est-ce que la lutte ? Mon intérêt va à l'incidence des antagonismes eux-mêmes : qui entre dans la lutte ? Avec quoi et comment ? Pourquoi y a-t-il cette lutte ? Sur quoi repose-t-elle ?³

Foucault, loin d'être dans le dénigrement, remarque à propos de l'idée classique selon laquelle les classes sont le moteur de l'histoire, qu'il s'agit d'un fait « indéniable ». Les rapports sociaux sont effectivement le lieu identifiable des conflits, mais cela ne suffit pas à comprendre comment une lutte se développe et quels éléments rationnels y sont en jeu. Du point de vue d'une analyse stratégique de la volonté, les ouvrages historiques de Marx conservent un intérêt. Ils organisent en effet un jeu entre une prophétie (comme la disparition de l'État ou, dans *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, la chute de Napoléon III) et une cible et si la prophétie de Marx est erronée, elle conserve cependant un intérêt à travers la désignation d'une cible à atteindre pour les luttes. Foucault note ainsi :

¹ *Ibid.*, p. 604.

² *Ibid.*, p. 605.

³ *Ibid.*, p. 606.

Pour ma part, je ne crois pas que ce qui se passe concrètement dans les pays socialistes laisse présager la réalisation de cette prophétie [celle de la disparition de l'État]. Mais, du moment où l'on définit la disparition de l'État comme un objectif, la parole de Marx prend une réalité jamais atteinte. On observe indéniablement une hypertrophie du pouvoir ou un excès du pouvoir aussi bien dans les pays socialistes que dans les pays capitalistes. Et je crois que la réalité des mécanismes de pouvoir, d'une complexité gigantesque, justifie, du point de vue stratégique d'une lutte de résistance, la disparition de l'État comme objectif¹.

La remarque de Foucault pourrait surprendre ; celui-ci paraît osciller constamment entre différents éléments qui semblent à première vue difficilement compatibles : une dénonciation de la phobie d'État, la critique de la stratégie marxiste de la prise du pouvoir d'État et le maintien de l'objectif de la disparition de l'État. On voudrait cependant montrer qu'il n'y a pas nécessairement de contradiction et que cela peut être un des enjeux de la problématique de la gouvernementalité de maintenir cet objectif sans pour autant viser directement la prise du pouvoir d'État. L'enjeu de la gouvernementalité, que Foucault définit comme l'activité qui « consiste à régir la conduite des hommes dans un cadre et avec des institutions étatiques »², peut être de mettre en évidence le processus à travers lequel les multiples gouvernementalités locales se coagulent au niveau du souverain pour montrer qu'il ne s'agit pas de s'emparer du pouvoir étatique mais de contrôler « à la base » par des contre-conduites la « montée » de la gouvernementalité à l'échelle de l'État souverain, de façon à diminuer sa vocation « pastorale ». L'État se définissant dans cette perspective comme « l'effet mobile d'un régime de gouvernementalités multiples »³, cela revient ou reviendrait à « dégovernmentaliser » l'État, ce qui peut s'envisager, selon les événements et les situations, de façon aussi bien globale que partielle (si quelques espaces de gouvernementalité seulement parviennent à être repris en main par une autre instance de contrôle que l'État). « Dégovernmentalisation »⁴ de l'État plutôt que « dépérissement » de l'État, c'est la visée qui permet de maintenir la disparition de l'État comme objectif sans y précipiter un discours prophétique. Il faut noter qu'à plusieurs reprises, Foucault donne l'enjeu de l'hypertrophie de l'État en Union Soviétique (et parallèlement dans les États capitalistes) comme contexte problématique d'émergence de la notion de gouvernementalité⁵ :

[...] cette affirmation [qu'il existe une spécificité des rapports de pouvoir, une épaisseur, une inertie, une viscosité, un développement et une inventivité qui leur est propre et qu'il était nécessaire d'analyser] se fondait tout à la fois sur des analyses et sur une expérience. L'expérience est celle de l'Union soviétique, mais aussi celle des Partis communistes, parce que soixante dix-ans d'expérience

¹ *Ibid.*, p. 613.

² Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 324.

³ *Ibid.*, p. 79.

⁴ On trouve donc une occurrence de ce terme « barbare » dans le cours de 1978 à propos de la « dégovernmentalisation du cosmos ». cf. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 242.

⁵ Cf. la citation donnée supra p. 219 qui évoque une « crise de gouvernement » autant dans le monde occidental que dans le monde socialiste.

contemporaine nous ont enseigné que l'idée de la prise de l'appareil d'État, de son dépérissement, du centralisme démocratique, que tout cela se réduisait à des formules merveilleusement simples qui ne tenaient absolument pas compte de ce qui se passait au niveau du pouvoir. Et cela est vrai de l'Union soviétique comme de n'importe quel Parti communiste. Cette affirmation, en outre, n'était pas aussi simple qu'on pouvait le penser, car elle se fondait sur des analyses historiques ; il est évident, par exemple, que, depuis le XVI^e siècle, le problème de l'art du gouvernement – comment gouverner, avec quelles techniques, grâce à la mise en place de quelles procédures, avec quels instruments ? – a été un problème décisif pour tout l'Occident. Comment devons-nous gouverner, comment acceptons-nous d'être gouvernés...¹

La suite de l'entretien avec Yoshimoto peut nous permettre de préciser cette perspective de la dégouvernementalisation de l'État. Foucault y poursuit l'analyse du problème de la volonté à partir du point de vue stratégique de la lutte et des antagonismes, mais à travers l'exemple du Parti communiste dans l'histoire du marxisme occidental, en ce sens que le Parti rend impossible l'analyse des différents niveaux de la volonté. Lorsque le Parti et les différents problèmes du Parti sont passés au premier plan, explique Foucault, « la question de la volonté a été totalement abandonnée »². Premièrement, le parti léniniste, en tant qu'organisation à travers laquelle le prolétariat accède à une conscience de classe, transforme la multiplicité des volontés individuelles et subjectives en une volonté collective, mais qui agit de façon monolithique comme s'il s'agissait d'une volonté individuelle. Il constitue ainsi la classe en tant que sujet, de sorte que le Parti devient la condition d'existence du prolétariat, celui-ci ne pouvant exister comme sujet qu'à travers celui-là. Deuxièmement, le Parti fonctionne suivant un ordre solidement hiérarchisé en excluant les éléments hérétiques afin de concentrer les volontés individuelles des militants en une volonté monolithique, qui n'est rien d'autre que la volonté bureaucratique des dirigeants. Ceux-ci s'auto-justifient toujours en invoquant la théorie de Marx comme l'unique vérité :

Les multiples volontés individuelles étaient, par conséquent, aspirées par le Parti et, à son tour, la volonté du Parti disparaissait sous le masque d'un calcul rationnel conforme à la théorie faisant figure de vérité. Ainsi les différents niveaux de la volonté ne pouvaient qu'échapper à l'analyse. *Le problème de savoir comment les volontés individuelles dans la révolution et dans la lutte s'articulent avec les autres niveaux de la volonté me paraît, à moi aussi, un thème essentiel qui nous incombe.* Et justement, aujourd'hui, ces multiples volontés commencent à jaillir dans la brèche de l'hégémonie détenue par la gauche traditionnelle³.

Foucault poursuit en affirmant que ce problème n'a pas été suffisamment mis à jour dans ses ouvrages, qu'il l'a « à peine évoqué dans *La Volonté de savoir*, sous la forme de la stratégie du point de vue du pouvoir d'État ». Il semble faire ici directement référence à la thèse suivante :

Tout comme le réseau des relations de pouvoir finit par former un épais tissu qui traverse les appareils et les institutions, sans se localiser exactement en eux, de même l'essaimage des points de résistance

¹ Michel Foucault, « Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques » [1978], *DE II*, n° 238, 629-630.

² *Ibid.*, p. 614.

³ *Ibid.*, p. 615 (nous soulignons).

traverse les stratifications sociales et les unités individuelles. Et, c'est sans doute le codage stratégique de ces points de résistance qui rend possible une révolution, un peu comme l'État repose sur l'intégration institutionnelle des rapports de pouvoir¹.

Le problème de l'aspiration des volontés individuelles par la volonté du Parti est ainsi rendue équivalent à celui de la stratégie à adopter en face du pouvoir d'État. Ultimement, dans ce dialogue, Foucault souligne l'intérêt des travaux de Yoshimoto sur « la volonté collective comme matrice de formation d'un État »² et il fait référence au cours qu'il vient de donner cette année-là (le cours de 1978) sur la formation de l'État et l'exercice de son pouvoir sur une période qui va du XVI^e au XVIII^e siècle en Occident. Mais il dit avoir buté sur quelque chose que l'analyse des rapports économiques et institutionnels n'est pas suffisant à expliquer et qui est un gigantesque « désir de l'État », une « volonté de l'État »³. En définitive, il y a « volonté d'État » dès que la multiplicité des volontés individuelles est écrasée sous une volonté collective unique et monolithique. Dans *Sécurité, territoire, population*, il avait souligné que le pouvoir pastoral chrétien impliquait la « destruction » du moi et l'obéissance intégrale⁴ et il reprend ici la « métaphore usée », mais néanmoins selon lui efficace, du Parti communiste fonctionnant comme un ordre monastique⁵. Si le Parti, peut-on en déduire, s'est si bien identifié à l'État dans le Parti-État, c'est qu'il reposait sur cette même logique de subsomption et d'annulation des volontés individuelles dans la volonté du Parti. Si, par la suite, Foucault n'a pas repris ce problème dans le lexique philosophique explicite de la « volonté », il sera cependant bien présent dans la perspective de la gouvernementalité, dont l'un des enjeux essentiels est de saisir comment les volontés et les désirs individuels peuvent être intégrés à la volonté du souverain, précisément dans la mesure où le problème de l'accord entre les volontés individuelles et la volonté souveraine (qu'il s'agisse de la volonté du Prince ou de la volonté générale) n'est pas réglé *a priori* dans une théorie du contrat, mais doit être obtenue par des techniques de gouvernement spécifiques. La spécificité de la technologie de gouvernement libéral en la matière étant de parvenir à subsumer les volontés individuelles sous la volonté étatique souveraine en laissant cependant à celles-ci la liberté de s'exercer, à la différence donc de la technologie bureaucratique qui a tendance à les écraser. La réflexion sur la gouvernementalité chez Foucault peut ainsi pleinement être considérée comme une analyse stratégique des différents niveaux de la volonté dans le champ général des rapports de

¹ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 127.

² *Ibid.*, p. 617.

³ *Ibid.*, p. 617-618.

⁴ Cf. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 183.

⁵ Cf. Michel Foucault, « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme ? », *art. cit.*, p. 613.

pouvoir. Ce sera encore plus prégnant dans ses cours sur l'Antiquité qui posent des questions du type : comment puis-je me gouverner moi-même en gouvernant les autres ? Ou : comment puis-je gouverner les autres tout en les laissant libre de se gouverner eux-mêmes ?

Je dis que la gouvernementalité implique le rapport de soi à soi, ce qui signifie justement que, dans cette notion de gouvernementalité, je vise l'ensemble des pratiques par lesquelles on peut constituer, définir, organiser, instrumentaliser les stratégies que les individus, dans leur liberté, peuvent avoir les uns à l'égard des autres. Ce sont des individus libres qui essaient de contrôler, de déterminer la liberté des autres et, pour ce faire, ils disposent de certains instruments pour gouverner les autres. Cela repose donc bien sur la liberté, sur le rapport de soi à soi et le rapport à l'autre¹.

Passage relatif aux travaux sur l'Antiquité de Foucault à propos duquel il est important de remarquer qu'il fait entièrement écho aux réflexions menées sur le libéralisme. La problématique du « gouvernement de soi et des autres » traduit à elle seule la dimension stratégique et intriquée des différents niveaux de la volonté. Pour en revenir au dialogue avec Yoshimoto, il suggère que c'est la subsumption des volontés individuelles sous une volonté collective à différents échelons qui assure l'intégration institutionnelle, l'étatisation des différentes gouvernementalités², la « montée » de l'échelle d'exercice de la gouvernementalité jusqu'au niveau du souverain. C'est la raison pour laquelle, « le problème de savoir comment les volontés individuelles dans la révolution et dans la lutte s'articulent avec les autres niveaux de la volonté me paraît, à moi aussi, un thème essentiel qui nous incombe ». La référence au contexte des années 68 (on peut y avoir une allusion à la fois au gauchisme comme aux différentes luttes contre l'assujettissement éthique) à travers les « multiples volontés [qui] commencent à jaillir dans la brèche de l'hégémonie détenue par la gauche traditionnelle » est éclairant. Un des enjeux décisifs d'une lutte, pour Foucault, devient celui de la formation d'une stratégie collective – et par conséquent d'une forme d'organisation et de subjectivation collective (le « nous ») – qui n'impliquerait pas l'anéantissement des volontés individuelles. C'est pourquoi il est nécessaire d'analyser les volontés individuelles dans les révolutions et de s'intéresser à la « tonalité très sombre et solitaire que les luttes revêtent nécessairement »³. Il y a là implicitement une théorie du groupe comme agencement ou articulation des volontés individuelles à la volonté collective, qui va un peu plus loin que le « codage stratégique des résistances » dont parlait *La volonté de savoir*. Existe-il un mode de rationalité de la conduite collective qui permette de « redistribuer les rapports entre

¹ Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *art. cit.*, p. 1547.

² Dans le cours de 1979, Foucault parle de son travail dans les termes d'un « repérage de l'étatisation progressive, morcelée à coup sûr, mais continue, d'un certain nombre de pratiques, de manières de faire et, si vous voulez, de gouvernementalités », Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 79.

³ Cf. Michel Foucault, « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme ? », *art. cit.*, p. 613.

gouvernement de soi et gouvernement des autres »¹, où la conduite collective n'implique ni soumission, ni hiérarchie, ni exclusion ? Une des questions importantes à poser aux crises de gouvernementalité dans cette perspective est celle de la possibilité d'une forme de contre-conduite qui ne reproduise pas la double dimension de l'individualisation et de la totalisation caractéristique du fonctionnement de la forme-État. Dit encore autrement, de quel rapport du soi à l'autre tel mouvement collectif a-t-il été l'expérience, préfigurant une autre modalité d'exercice de la gouvernementalité?

Conclusion du chapitre 2

C'est dans un questionnement au sujet des notions autour desquelles analyser les luttes sociales et politiques dans leur rapport aux formes de pouvoir que Foucault est amené à se confronter à Marx et à juger que la lutte des classes n'est pas suffisamment opératoire pour rendre compte ce qui se passe dans une lutte. Car l'enjeu d'une lutte sociale et politique ne se situe pas simplement au niveau des termes de l'affrontement, mais au niveau des techniques et des stratégies qui permettent à certains individus d'asseoir leur ascendant sur les autres et qui sont constitutifs des rapports des classes entre elles. De ce point de vue, la notion de classe est « précritique », parce qu'elle fait l'impasse sur la dynamique des rapports de pouvoir qui se sont ébranlés pour que se stabilise un certain rapport asymétrique entre différentes classes. Et c'est ce caractère « précritique » que Foucault reproche à Marx au sujet de l'absence d'examen du biopouvoir, de la population ou de l'irréflexion sur l'existence d'un gouvernementalité socialiste autonome, tout en reconnaissant en même temps au marxisme de permettre d'identifier les effets spécifiques de classe qui émanent des rapports de pouvoir. Il faut par conséquent viser l'analyse de la manière dont le conflit lui-même met en question ces techniques et stratégies entre adversaires en montrant qu'il existe une congruence entre les formes d'exercice du pouvoir et ce qui se produit dans les luttes. C'est ce que permet la notion de « gouvernementalité » : elle rend compte de la manière dont les gouvernants et les États s'y prennent pour assujettir les individus et elle déplace l'analyse des luttes vers les contre-conduites en ne mettant pas simplement l'accent sur les appartenances sociales des protagonistes de l'antagonisme, mais sur les pratiques qu'ils mettent en œuvre pour défaire la stratégie de leur adversaire. La gouvernementalité est donc à analyser comme un champ de réciprocité entre des techniques de gouvernement des populations et des contre-conduites des gouvernés. Ce sont ces conflits autour de la rationalité gouvernementale en période de crise qui déterminent la forme que prendra l'État. Il est donc possible de faire une généalogie de

¹ Selon la formule du cours de 1983. cf. Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 32.

l'État à partir des crises de gouvernementalité. Cette généalogie correspond à l'ouverture d'un récit de l'histoire politique alternatif au point de vue marxiste de l'histoire de la lutte des classes.

Chapitre 3. Foucault et le procès de l'*Aufklärung* : du gouvernement des populations à la spiritualité politique

L'argumentation de notre première partie vise à montrer que la conceptualisation foucauldienne de la gouvernementalité est articulée autour d'une réflexion pour renouveler l'analyse du conflit social. Le premier chapitre a fait valoir cette dimension sur la période 1976-1978, *en amont* de l'introduction par Foucault de la gouvernementalité dans la leçon du 1^{er} février 1978. Elle a montré que l'élaboration de cette notion est le résultat d'une discussion critique avec Marx et d'une tentative pour proposer un mode de conceptualisation du conflit social alternatif à ce qui est désigné sous le nom de « lutte des classes », ces deux notions n'étant pas cependant exclusives l'une de l'autre : il ressort de notre analyse que la notion de « crise de gouvernementalité » inclut la dimension de classe comme effet spécifique d'une lutte portant sur les grandes stratégies de gouvernement. Le deuxième chapitre se donne alors pour objectif l'analyse de la notion de « gouvernementalité » *en aval* de son introduction par Foucault, dans les cours du Collège de France entre 1978 et 1984. Il investit l'hypothèse, posée dans le chapitre premier de l'introduction, selon laquelle l'*Aufklärung* est le « schème historique » de l'enquête sur l'Antiquité qui confère une valeur sagittale, c'est-à-dire généalogiquement transposable pour notre actualité, à la *forme* (et non au contenu) d'articulation des rapports entre gouvernement, sujet et vérité. Suivant cette condition d'appréhension des cours de Foucault, on va voir qu'il n'a cessé d'approfondir jusqu'en 1984 la réflexion sur « l'attitude critique » comme « volonté de n'être pas gouverné » en lien avec un « champ stratégique concret ».

1. *L'attitude critique : Aufklärung et gouvernementalité* (« *Qu'est-ce que la critique ?* », 1978)

Dans « *Qu'est-ce que la critique ?* », Foucault affirme centralement l'indissociabilité de l'exercice de la gouvernementalité et de l'attitude critique comme « attitude individuelle et collective »¹, « art de n'être pas tellement gouverné »², ou même « volonté décisive de n'être pas gouverné »³. L'histoire de l'attitude critique est tracée par Foucault à partir de la pastorale chrétienne⁴, puis de la laïcisation des arts de gouverner, du processus de

¹ Michel Foucault, « *Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*]* », *art. cit.*, p. 53.

² *Ibid.*, p. 38

³ *Ibid.*, p. 53.

⁴ La pastorale chrétienne ou l'église chrétienne qui déploie cette activité étrangère à toute la culture antique selon laquelle « chaque individu [...] d'un bout à l'autre de sa vie et jusque dans le détail de ses actions devait être gouverné et devait se laisser gouverner, c'est-à-dire diriger vers son salut, par quelqu'un auquel le lie un rapport global et en même temps méticuleux, détaillé, d'obéissance ». Cette obéissance et ce rapport de direction opérant

gouvernementalisation de la société civile que nous avons déjà évoqué, qui s'est accompagné d'une multiplication de tous les arts de gouverner :

Or de cette gouvernementalisation qui me paraît assez caractéristique de ces sociétés de l'Occident européen au XVI^e siècle, ne peut être dissociée, me semble-t-il, la question « comment ne pas être gouverné ? ». Je ne veux pas dire par là que, à la gouvernementalisation, se serait opposée dans une sorte de face à face l'affirmation contraire, « nous ne voulons pas être gouvernés et nous ne voulons pas être gouvernés *du tout* ». Je veux dire que, dans cette grande inquiétude autour de la manière de gouverner et dans la recherche sur les manières de gouverner, on repère une perpétuelle question qui serait : « comment ne pas être gouverné comme cela, par cela, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par les moyens de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux » ; et si on donne bien à ce mouvement de la gouvernementalisation, de la société et des individus à la fois, l'insertion historique et l'ampleur que je crois avoir été la sienne, il semble qu'on pourrait placer de ce côté-là à peu près ce qu'on appellerait l'attitude critique. En face et comme contrepartie, ou plutôt comme partenaire et adversaire à la fois de ces arts de gouverner, comme manière de s'en méfier, de les récuser, de les limiter, de leur trouver une juste mesure, de les transformer, de chercher à échapper à ces arts de gouverner ou, en tout cas, à les déplacer, à titre de réticence essentielle, mais aussi et par là même comme ligne de développement des arts de gouverner, il y aurait eu quelque chose qui serait né en Europe à ce moment là, une sorte de forme culturelle générale, à la fois attitude morale et politique, manière de penser etc. et que j'appellerais tout simplement l'art de n'être pas gouverné ou encore l'art ne pas être gouverné comme ça et à ce prix. Et je proposerai donc, comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale : l'art de n'être pas tellement gouverné¹.

L'éventail de l'attitude critique est large et n'est pas fixé de manière normative : il peut s'agir autant d'une limitation de l'art de gouverner, que d'une tentative pour le transformer, lui échapper, voire même le développer. Foucault semble hésiter en écartant initialement l'affirmation principielle de ne pas vouloir être gouverné du tout, puis parle d'une variation possible de l'attitude critique au titre d'une « réticence essentielle ». Mais les formulations finales insistent de nouveau sur la relativité de l'attitude critique à l'exercice de la gouvernementalité : « l'art de n'être pas gouverné comme ça et à ce prix », « l'art de n'être pas tellement gouverné ». Il faut bien entendu remarquer que la définition de « l'attitude critique » rejoint celle de la « contre-conduite » comme manière d'être conduit autrement, par d'autres etc.² Mais dans « l'art de n'être pas gouverné comme ça », on retrouve le lexique du gouvernement ou de la gouvernementalité. Historiquement, l'attitude critique trouve des points d'ancrage dans :

dans un triple rapport à la vérité comme dogme, comme connaissance particulière et individualisante des sujets et comme technique réfléchie comportant des exercices d'examens, d'aveux, d'entretiens. Cf. *Ibid.*, p. 37.

¹ *Ibid.*, p. 38.

² On observera la très grande proximité de la formulation : « comment ne pas être gouverné comme cela, par cela, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par les moyens de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux », avec celles de la leçon du 1^{er} mars 1978 sur les contre-conduites : « vouloir être conduit autrement, par d'autres conducteurs et par d'autres bergers, vers d'autres objectifs et vers d'autres formes de salut, à travers d'autres procédures et d'autres méthodes » et « être conduit autrement, par d'autres hommes, vers d'autres objectifs que ce qui est proposé par la gouvernementalité officielle, apparente et visible de la société ». Cf. respectivement supra p. 224 et p. 228 pour ces deux dernières citations.

1) la *critique biblique* comme refus du magistère ecclésiastique par le retour à l'Écriture, à un autre rapport à l'Écriture via la recherche de l'authenticité et de la vérité de ce qui a été écrit (« l'Écriture était-elle vraie ? ») ;

2) la *critique juridique* comme opposition de droits universels et imprescriptibles au gouvernement et à l'obéissance qu'il requiert (« quelles sont les limites du droit de gouverner ? »)

3) la *critique scientifique* comme refus d'accepter soi-même la certitude de la vérité sur laquelle l'autorité prétend se fonder.

A travers la relation entre la « gouvernementalisation et la critique », il est essentiel de remarquer que :

[...] le foyer de la critique, c'est essentiellement le faisceau de rapports qui noue l'un à l'autre, ou l'un aux deux autres, le pouvoir, la vérité et le sujet. Et si la gouvernementalisation, c'est bien ce mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité, eh bien ! je dirai que la critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ; eh bien ! la critique, cela sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité¹.

Même si ces trois dimensions du pouvoir, de la vérité et du sujet étaient inhérentes au cours de 1978, Foucault semble pour la première réfléchir aussi clairement leur articulation. La gouvernementalisation ou la gouvernementalité n'est pas seulement de l'ordre de l'exercice d'un rapport de pouvoir, elle produit des effets de sujet (d'assujettissement) et s'appuie sur la vérité d'un savoir. La critique comme art de n'être pas gouverné se définit alors comme le « désassujettissement dans le jeu de la politique de la vérité ». Elle ne consistera donc pas seulement en un engagement physique et existentiel pour tenter de retourner l'ascendant que les gouvernants ont sur les gouvernés, mais sur des pratiques d'énonciation et des formes de subjectivation capables de nous délivrer des identités assignées par les savoirs constitués dans le jeu d'une politique de la vérité. « Politique de la vérité », la formule figurait déjà au début de *Sécurité, territoire, population*, Foucault y trouvant la définition de sa propre tentative en philosophie² :

[...] ce que je fais, ce n'est, après tout, ni de l'histoire, ni de la sociologie, ni de l'économie. Mais c'est bien quelque chose qui, d'une manière ou d'une autre et pour des raisons simplement de fait, a à avoir avec la philosophie, c'est-à-dire avec la politique de la vérité, car je ne vois pas beaucoup d'autres définitions du mot « philosophie » sinon celle-là. Il s'agit de la politique de la vérité. En bien, dans la mesure où il s'agirait de cela et non de sociologie, non d'histoire ni d'économie, vous voyez que l'analyse des mécanismes de pouvoir, cette analyse a, dans mon esprit, pour rôle de montrer quels sont

¹ *Ibid.*, p. 39.

² On se souvient que la formule figurait aussi dans « La fonction politique de l'intellectuel » aux côtés de celle d' « économie politique de la vérité ». Cf. supra p. 59-60.

les effets de savoir qui sont produits dans notre société par les luttes, les affrontements, combats qui s'y déroulent et par les tactiques de pouvoir qui sont les éléments de cette lutte¹.

Ce passage peut être rapproché du début du cours de 1976 où Foucault développait l'idée de « cette mise en opposition, cette mise en lutte, cette mise en insurrection des savoirs contre l'institution et les effets de savoir et de pouvoir du discours scientifique »², c'est-à-dire d'un affrontement entre les savoirs scientifiques institutionnalisés, les discours englobants et unitaires d'une part (incluant le marxisme et la psychanalyse) et les « savoirs assujettis », savoirs fragmentaires et surgis des luttes dans l'histoire (savoirs du psychiatrisé, du malade, de l'infirmier, du délinquant), « "savoir des gens" »³. Dans « Qu'est-ce que la critique ? », la « politique de la vérité » semble surtout renvoyer aux formes historiquement institutionnalisées du savoir scientifique et de connaissances des individus qui s'inscrivent dans l'exercice de la gouvernementalité et face auxquelles la critique doit exercer une fonction de désassujettissement. Ce sont avant tout les rapports entre vérité et pouvoir qui sont mis en avant (il est question du « droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité »). C'est avec les cours sur l'Antiquité que la « politique de la vérité » prendra de l'amplitude, Foucault investissant profondément les relations entre la vérité et le sujet (sans s'extraire pour autant du champ du pouvoir), en particulier autour de la notion grecque de *parrêsia* (le « dire-vrai », le « franc-parler »), mais en faisant jouer aussi tout un ensemble de notions : notamment « jeux de vérité », « aléthurgie », « dramatique du discours vrai ». La vérité à laquelle renvoie la « politique de la vérité » ne se limitera plus alors aux formes institutionnalisées du savoir ni même à des contre-savoirs locaux ou mineurs, mais visera la transformation du sujet et jusqu'à la possibilité de l'expérimentation d'un monde autre à travers la position d'une vérité autre; elle ne renverra plus seulement à un contexte épistémologico-scientifique, mais à une expérience à la fois épistémologique, éthique et politique : comme l'a bien vu Pierre Macherey – tout comme Frédéric Gros –, toute l'« entreprise » de Foucault, « est tendue en fait vers la recherche d'une autre vérité, dont les règles ne soient pas seulement formelles et dont la figure ne puisse donc pas être établie de manière définitive »⁴.

¹ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 5.

² Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », op. cit., p. 13.

³ *Ibid.*, p. 9.

⁴ Cf. Pierre Macherey, « Foucault avec Deleuze. Le retour éternel du vrai », *art. cit.* (en ligne). Il vaut la peine de donner l'ensemble du passage : « En affirmant que le savoir, le pouvoir et le sujet ne sont en rapport que pour autant qu'ils parviennent à se maintenir sur des plans distincts, qui donnent à la pensée, selon les conditions historiques de ses époques, ses dimensions épistémologique, politique et éthique, Foucault a du même coup renoncé à une problématique unitaire de la vérité, ramenant celle-ci à des présupposés homogènes et uniformes, à l'intérieur d'un ordre dont l'allure serait fixée une fois pour toutes. Mais cela ne signifie pas que, ayant déplacé

C'est à ce moment précis de la conférence, après avoir défini la critique comme le désassujettissement dans le jeu de la politique de la vérité, que Foucault introduit le texte de 1784 de Kant sur les Lumières, *Was ist Aufklärung ?* Kant définit l'*Aufklärung* comme la sortie de l'état de minorité dans lequel l'humanité est maintenue à cause de son manque de décision et de courage. Il donne pour exemples du maintien de l'humanité en état de minorité la religion, le droit et la connaissance, dont nous avons vu que ce sont les trois domaines dans lesquels l'attitude critique avait trouvé des points d'ancrage. L'*Aufklärung* de Kant, c'est donc l'attitude critique « que l'on voit apparaître comme attitude spécifique en Occident à partir, je crois, de ce qui a été historiquement le grand processus de gouvernementalisation de la société »¹. Le geste fondateur de l'*Aufklärung* pour Foucault, c'est l'attitude critique, ce sont les contre-conduites qui s'opposent à la gouvernementalisation de la société et de l'État moderne et qui sont elles-mêmes une forme de « rappel » des contre-conduites religieuses qui s'opposaient déjà au pastorat chrétien, faisant ainsi des contre-conduites pastorales l'événement inaugural de la modernité. Cette indissociabilité de la problématique de la gouvernementalité avec la question de l'*Aufklärung* est un point décisif de la réflexion de Foucault sur les Lumières qui est souvent occulté par les commentateurs qui s'appuient essentiellement sur l'extrait remanié du cours du 5 janvier 1983 au Collège de France publié dans les *Dits et Écrits*², en mettant de côté la question de la gouvernementalité, alors qu'elle

le champ d'application de son concept, il ait renoncé à penser la vérité comme telle, c'est-à-dire d'une certaine manière à philosopher car toute son entreprise est tendue en fait vers la recherche d'une autre vérité, dont les règles ne soient pas seulement formelles et dont la figure ne puisse donc être établie de manière définitive. En suivant les métamorphoses de la vérité, dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire en lui déniait la faculté de se définir à partir d'une forme donnée une fois pour toutes, Foucault n'est pas, comme on le dit trop souvent, revenu à un scepticisme généralisé, ou à la dénégation sauvage de tout concept : mais il a cherché plutôt à formuler les conditions de possibilité d'une nouvelle manière de penser, se tenant délibérément à côté des archétypes ("l'homme, mais aussi bien "le" réel, ou "la" science) qui tentent vainement de contrecarrer cette transformation ; car celle-ci est en fait la seule condition permanente à laquelle soit assujettie la production de vérité. [...]. Après tout, une authentique histoire de la vérité est celle qui ne privilégie pas seulement ses réalisations passées, en constatant le fait qu'elles ont été, mais encore s'intègre dynamiquement à leur développement : alors elle saisit aussi le frémissement qui accompagne, voire même précède, l'invention de ses formes ultérieures ; et elle signifie l'urgence de "penser autrement" ». Sur la vérité comme enjeu philosophique central de la pensée de Foucault, voir aussi Frédéric Gros, « Michel Foucault, une philosophie de la vérité », in *Michel Foucault. Philosophie. Anthologie* (établie et présentée par A. I. Davidson et F. Gros), Paris, Gallimard, 2004, p. 11-25. Gros arrive à une conclusion très proche de celle de Macherey : « [...] il faut comprendre que s'il y a un intérêt à décrire ces modalités par lesquelles le sujet et la vérité s'impliquent, c'est évidemment dans une perspective de libération. Tant il est vrai que toujours cette enquête manifeste un double mouvement non-symétrique : d'une part, le sujet se constitue et s'invente, résiste aux grands systèmes politiques de contrainte depuis un mouvement de vérité inquiet ; mais d'autre part les discours de vérité institués, socialement acceptés, l'enferment dans la monotonie inerte de l'habitude et des certitudes communes. La philosophie de Foucault revendique finalement un fidélité totale à la leçon socratique : plutôt que fonder la vérité du vrai, sa fonction est d'inquiéter et déranger le régime des évidences » (p. 25).

¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *art. cit.*, p. 40.

² Cf. Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *art. cit.*, p. 1498-1507.

est, dans cette leçon qui est la première du cours de l'année et va lui servir d' « exergue », la problématique même pour laquelle Foucault présente l'intérêt qu'il a de l'aborder :

Je voudrais [...] commencer par [...] une petite exergue. Je voudrais, à titre d'exergue, étudier un texte qui ne se situera peut-être pas exactement dans les repères que je choisirai la plupart du temps, au cours de cette année. Il n'en reste pas moins qu'il me paraît recouper exactement et formuler en termes tout à fait serrés, un des problèmes importants dont je voudrais parler : justement ce rapport du gouvernement de soi et du gouvernement des autres. Et, d'autre part, il me semble que non seulement il parle de ce sujet lui-même, mais il en parle d'une façon telle que je crois – sans trop de, [ou plutôt], avec un peu de vanité – pouvoir m'y rattacher. C'est un texte pour moi un peu blason, un peu fétiche, dont je vous ai parlé déjà plusieurs fois et que je voudrais regarder d'un peu plus près aujourd'hui. Ce texte, si vous voulez, il a à la fois rapport à ce dont je parle et je voudrais bien que la manière dont j'en parle ait un certain rapport avec lui. Ce texte, c'est bien entendu celui de Kant, *Was ist Aufklärung ?*¹

La question des Lumières, de l'*Aufklärung*, de l'attitude critique comme art de n'être pas gouverné et le « gouvernement de soi et des autres » sont donc homogènes. Tout l'enjeu de l'expérience de la modernité pour les sujets est de parvenir à définir en le constituant un rapport à eux-mêmes et aux autres dans un contexte d'intensification des processus hétéronomes de gouvernementalisation. Se gouverner soi-même dans un certain rapport aux autres équivaut à pratiquer l'art de n'être pas tellement gouverné en affaiblissant du même coup les puissances hétéronomes de gouvernement. Voici ce que dit Foucault dans un autre passage de cette même leçon du 5 janvier 1983 :

Et par conséquent, ce que l'*Aufklärung* devra faire, ce qu'elle est en train de faire, eh bien ça va être justement de redistribuer les rapports entre gouvernement de soi et gouvernement des autres. Comment, selon Kant, est en train de se faire cette redistribution du gouvernement de soi et du gouvernement des autres ? Comment est-elle en train de se faire et comment faut-il qu'elle se fasse – puisqu'on est à la fois dans l'ordre de la description et dans l'ordre de la prescription².

L'*Aufklärung*, c'est ce processus par lequel s'opère une transformation dans l'exercice de la gouvernementalité, une redistribution du gouvernement des uns et des autres par l'entremise d'une modification du rapport au savoir ou à la vérité. Résumant « la leçon kantienne des Lumières », Frédéric Gros noue exactement les trois dimensions de la vérité, du pouvoir en tant que gouvernement et du sujet :

[...] il me semble que la pensée de Foucault sur les Lumières peut s'articuler en un certain nombre de propositions. Il s'agit de faire jouer à la racine même de la pensée la non-nécessité de la philosophie (au sens où la tradition n'est pas légitimante ; ce qui doit nous faire penser, ce n'est pas l'histoire de la philosophie, mais l'urgence d'un questionnement actuel). Deuxièmement, il s'agit de faire jouer un sujet qui constitue son rapport à la vérité à partir d'un courage éthique, plutôt que d'une rigueur épistémologique. Troisièmement, il s'agit de faire jouer un refus d'obéir comme condition d'ouverture d'un champ théorique d'enquêtes historiques. C'est, me semble-t-il, dans l'articulation de ces trois termes – une philosophie qui pense depuis la non-nécessité de la philosophie ; un sujet qui structure son rapport à la vérité dans la forme du courage ; un refus *a priori* d'être gouverné comme délivrant un champ théorique – que se noue pour Foucault la problématique des Lumières³.

¹ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 8-9.

² *Ibid*, p. 32.

³ Frédéric Gros, « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », *Lumières*, n° 8, op. cit., p. 167.

La leçon kantienne des Lumières s'inscrit par conséquent à l'intérieur du cadre théorique de l'histoire de la gouvernementalité. Elle ne se limite donc pas à ce qu'on en retient le plus souvent, à savoir la distinction entre une philosophie fondamentale et une philosophie de l'actualité. Cette distinction reste cependant bien déterminante dans le commentaire que Foucault donne du texte de Kant. Elle recoupe la différence qu'on peut extraire de Kant entre « Critique » et « *Aufklärung* ». Du point de vue de la Critique, le principe de l'autonomie s'obtient lorsqu'on parvient à se faire de la connaissance une idée juste, à déterminer philosophiquement les limites de l'usage de la connaissance plus que dans la décision courageuse de s'investir dans l'art de n'être pas tellement gouverné en quoi consiste le procès de l'*Aufklärung*. Dans « Qu'est-ce que la critique ? », Foucault explicite que le texte de Kant donne la possibilité d'interpréter cette différence entre Critique et *Aufklärung* comme une distinction tranchée (c'est ce qu'il fait lui), sans qu'il en aille de cette façon pour Kant lui-même. Pour Kant, en effet, le courage de savoir correspondant à l'*Aufklärung* consiste précisément dans l'usage critique du savoir, c'est-à-dire l'usage légitime en tant qu'il est conscient de ses limites, de sorte que loin de s'opposer à l'obéissance au souverain, le principe d'autonomie est au contraire ce qui va servir de fondement à l'obéissance à travers la reconnaissance du fait qu'il est illégitime de faire un usage de sa raison qui contrevienne au pouvoir dès lors que celui-ci respecte les principes de la raison universelle¹. Cependant, l'intensification de l'exercice du pouvoir au XIX^e et au XX^e siècle – « les pouvoirs étatiques vont s'exercer de plus en plus à travers des techniques raffinées »² – va provoquer un décrochage de la question de l'*Aufklärung* par rapport à la Critique, se traduisant par l'interrogation suivante : « de quels excès de pouvoir, de quelle gouvernementalisation, d'autant plus incontournable qu'elle se justifie en raison, cette raison elle-même n'est-elle pas historiquement responsable ? »³. La dimension traditionnelle de la philosophie, la recherche des fondements universels du vrai n'a pas disparu, mais c'est la recherche d'une attitude

¹ Dans « What is Enlightenment ? », Foucault précise le statut de cette obéissance dans les termes d'un « contrat du despotisme rationnel avec la libre raison » : « L'*Aufklärung*, on le voit, ne doit pas être conçue simplement comme un processus général affectant tout l'humanité ; elle ne doit pas être conçue seulement comme une obligation prescrite aux individus : elle apparaît maintenant comme un problème politique. La question, en tout cas, se pose de savoir comment l'usage de la raison peut prendre la forme publique qui lui est nécessaire, comment l'audace de savoir peut s'exercer en plein jour, tandis que les individus obéiront aussi exactement que possible. Et Kant, pour terminer, propose à Frédéric II, en termes à peine voilés, une sorte de contrat. Ce qu'on pourrait appeler le contrat du despotisme rationnel avec la libre raison : l'usage public et libre de la raison autonome sera la meilleure garantie de l'obéissance, à la condition que le principe politique auquel il faut obéir soit lui-même conforme à la raison universelle », Michel Foucault, « What is Enlightenment ? », *art. cit.*, p. 1386.

² Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », *art. cit.*, p. 42.

³ *Ibid.*

critique vis-à-vis du monde contemporain qui constitue dans un contexte de sur-pouvoir la tâche philosophique majeure.

Dans la discussion qui suit la conférence, c'est finalement le problème de l'universalisation de l'attitude critique liée à l'*Aufklärung* qui est soulevée à partir d'une question d'Henri Gouhier. Si celui-ci s'accorde à voir dans la période autour de la Réforme le moment de l'émergence de l'attitude critique, il y aurait néanmoins un « ferment critique du socratisme dans toute la pensée occidentale, qui va jouer un rôle par les retours à Socrate aux XVI^e et XVII^e siècles »¹. Foucault lui répond que le retour au socratisme à la charnière des XVI^e-XVII^e siècles « n'a été possible que sur le fond de cette chose, à [s]on sens beaucoup plus importante, qu'ont été les luttes pastorales et ce problème du gouvernement des hommes, gouvernement au sens très plein et très large que cela avait à la fin du Moyen Age »². C'est donc bien pour réagir au problème du gouvernement des hommes en tant qu'il implique l'assujettissement des individus dans l'élément d'un savoir institutionnalisé comme vérité que l'on a fait retour au socratisme³. La découverte par Kant du processus de l'*Aufklärung* au XVIII^e est suffisamment décisive pour constituer une sorte d'*a priori* historique du questionnement philosophique, c'est-à-dire que le questionnement philosophique ne peut pas se développer au-delà ou en-deçà de cet événement de la modernité qui vient à orienter le regard théorique porté sur n'importe quelle période de l'histoire de la philosophie (Heidegger interrogeant les Présocratiques ne cesse pas de répondre à la question de l'*Aufklärung*). En dépit du fait que les excès de gouvernementalisation sont inséparables d'une histoire contingente, le problème de l'attitude critique qu'on peut leur opposer n'en a pas moins une valeur universelle et même plus universelle que la question de la légitimité de la connaissance, si on veut bien considérer qu'on peut, voire même qu'on doit, faire de l'actualité la pierre de touche de l'universalité. Il s'agit par conséquent d'éviter, pour penser les rapports de la connaissance et de la domination ou de la rationalisation et du pouvoir, de déporter la question de l'*Aufklärung* sur celle de la Critique en faisant dériver les effets de pouvoir de l'illégitimité de la connaissance, mais de « partir d'une volonté décisive de n'être pas gouverné ; cette volonté décisive, attitude à la fois individuelle et collective de sortir, comme disait Kant, de sa minorité »⁴.

¹ *Ibid.*, p. 58.

² *Ibid.*

³ Ce dont on peut déduire par anticipation qu'il est possible d'interpréter la lecture que Foucault propose lui-même du socratisme en 1983 et 1984 à l'intérieur de la problématique moderne de la gouvernementalité, ce qui n'est rien moins qu'explicite dans le texte du cours, nous aurons l'occasion d'y revenir.

⁴ *Ibid.*, p. 53.

A nouveau dans la discussion, Foucault est interrogé par Jean-Louis Bruch sur cette dernière formulation – « la volonté décisive de n'être pas gouverné » qui renvoie explicitement à la situation de minorité comme dépendance par manque de décision et de courage – quant à son caractère absolu alors qu'il semblait avoir initialement défini l'attitude critique de façon relative comme « art de n'être pas gouverné comme ça et à ce prix ». La réponse de Foucault est pour le moins alambiquée :

Sur le point des variations de formulations : je ne pense pas en effet que la volonté de n'être pas gouverné du tout soit quelque chose que l'on puisse considérer comme une aspiration originaire. Je pense qu'en fait, la volonté de n'être pas gouverné est toujours de n'être pas gouverné ainsi, comme cela, par ceux-ci, à ce prix. Quant à la formulation de n'être pas gouverné du tout, elle me paraît être en quelque sorte le paroxysme philosophique et théorique de quelque chose qui serait cette volonté de n'être pas relativement gouverné. Et quant à la fin je disais volonté décisive de n'être pas gouverné, alors là, erreur de ma part, c'était n'être pas gouverné ainsi, comme cela, de cette manière. Je ne me référerais pas à quelque chose qui serait un anarchisme fondamental, qui serait comme la liberté originaire rétive absolument et en son fond à toute gouvernementalisation. Je ne l'ai pas dit, mais cela ne veut pas dire que je l'exclus absolument. Je crois que, en effet, mon exposé s'arrête là : parce qu'il avait déjà duré trop longtemps ; mais aussi parce que je me demande...si l'on veut faire l'exploration de cette dimension de la critique qui me paraît si importante à la fois parce qu'elle fait partie de la philosophie et qu'elle n'en fait pas partie, si on explorait cette dimension de la critique, est-ce qu'on ne serait pas renvoyé comme socle de l'attitude critique à quelque chose qui serait ou la pratique historique de la révolte, de la non-acceptation d'un gouvernement réel, d'une part, ou, d'autre part, l'expérience individuelle du refus de la gouvernementalité ?¹

On remarquera d'abord qu'on retrouve ici le lexique de la « volonté », sur lequel avait insisté l'entretien avec Yoshimoto, mais à l'intérieur de l'analyse de la gouvernementalité. Celle-ci représente donc bien le cadre théorique à travers lequel il met en place son analyse stratégique de la volonté, soit la manière dont il a dit vouloir poser la question de la lutte en se différenciant de Marx. Sur la question du caractère absolu ou relatif de l'attitude critique, Foucault semble initialement se rectifier en privilégiant la définition relative de l'attitude critique. Mais c'est presque pour mieux confirmer ce qu'il a dit : il n'exclut pas absolument la volonté de n'être pas gouverné du tout... On peut comprendre sans contradiction que la volonté de n'être pas gouverné est toujours relative car c'est toujours cette gouvernementalité-ci ou cette gouvernementalité-là que l'on est amené à refuser (il ne s'agit donc jamais strictement d'une aspiration originaire à n'être pas gouverné), mais il n'est pas exclu qu'en faisant disparaître tel ou tel type de gouvernementalité, on puisse mettre en place une politique institutionnelle qui récuse toute possibilité pour certains d'en gouverner d'autres et fasse disparaître l'horizon général de la gouvernementalité – ce serait la « révolution antipastorale », le refus absolu de toute gouvernementalité pouvant ainsi dériver d'une volonté de ne pas être gouverné comme cela. L'intéressant est que Foucault se réfère alors à la « pratique historique de la révolte », à la « non-acceptation d'un gouvernement réel » et à

¹ *Ibid.*, p. 59.

« l'expérience individuelle du refus de la gouvernementalité », comme formes de l'attitude critique correspondant au « paroxysme philosophique et théorique » de cette volonté de n'être pas gouverné du tout. Cela permet de renforcer l'argument que les mouvements de révolte ou les mouvements révolutionnaires relèvent de l'analyse des crises de gouvernementalité. La « mystique comme expérience individuelle » et la « lutte institutionnelle et politique » font absolument corps, ajoute Foucault, elles sont perpétuellement renvoyées l'une à l'autre :

Quand on voit que ces expériences, ces mouvements de la spiritualité ont très souvent servi de vêtements, de vocabulaire, mais plus encore de manières d'être et de supports à l'espoir de lutte qu'on peut dire économique, populaire, qu'on peut dire en termes marxistes de classes, je trouve qu'on a là quelque chose de fondamental¹.

On retrouve finalement la confrontation entre le marxisme et les contre-conduites, notamment le fait que ces mouvements religieux ne doivent pas être analysés en termes d'idéologie ou de croyance religieuse (ce sont des « manières d'être » plutôt que des « vêtements » idéologiques²) et qu'ils constituent une dimension des luttes de classes à dominante économique sans s'y réduire³. Foucault tient aussi à souligner la conjonction entre les luttes collectives et les révoltes individuelles dont on a vu l'importance pour la transformation de la gouvernementalité. Remarquons enfin le positionnement limite de la critique qui à la fois « fait partie de la philosophie [...] et n'en fait pas partie ». Au tout début du texte, il avait évoqué ce projet de la critique « qui ne cesse de se former, de se prolonger, de renaître aux confins de la philosophie, en direction d'une philosophie à venir, à la place peut-être de toute philosophie possible »⁴. La critique en tant que pensée de l'actualité, qui exige une transformation éthique du sujet par une véridiction investie dans l'entreprise de n'être pas tellement gouverné, marque un refus de la philosophie en tant que pratique autonome. La division que Foucault établira à partir de la différence entre « critique » et « attitude critique » ou entre Critique et *Aufklärung*, ou encore entre « une analytique de la vérité » héritant de la critique kantienne de la connaissance distincte d'une « ontologie de l'actualité » héritant du problème de l'*Aufklärung*⁵, détermine la possibilité d'une autre manière de lire l'histoire de la philosophie en tant qu'elle est mue par l'urgence d'une actualité et articulée sur l'histoire sociale à travers les effets sur la conduite des autres de son intervention théorique qui la lient à une conjoncture socio-historique particulière.

¹ *Ibid.*, p. 59.

² Sur ce point, cf. aussi Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 219.

³ Sur la conjonction des différents types de lutte (domination, exploitation, assujettissement) et la prévalence de l'une d'entre elles, cf. supra p. 222-223.

⁴ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] », art. cit., p. 36.

⁵ Cf. Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », art. cit., p. 1506-1507.

2. Droit des gouvernés, crise de la gouvernementalité libérale et néolibéralisme (Naissance de la biopolitique, 1979)

2.1. Droit des gouvernés

Le cours de 1979 poursuit, à travers l'étude du libéralisme et du néolibéralisme, l'histoire de la gouvernementalité entreprise dans le cours de 1978 : « [...] je n'avais pris et cette année encore je ne prendrai en considération que le gouvernement des hommes dans la mesure et dans la mesure seulement, où il se donne comme exercice de la souveraineté politique »¹. Il s'agit de ressaisir « la manière dont à l'intérieur et à l'extérieur du gouvernement et au plus près en tout cas de la pratique gouvernementale, on a tenté de conceptualiser cette pratique qui consiste à gouverner »². Il n'est sans doute pas étranger aux préoccupations que nous venons d'évoquer dans la section précédente qu'à la fin de la première leçon du 10 janvier 1979, Foucault ancre les enjeux du cours dans l'« actualité immédiate » :

Et pour que les enjeux de ceci vous apparaissent peut-être un peu plus clairement – car après tout quel intérêt ça a de parler du libéralisme, des physiocrates, de d'Argenson, d'Adam Smith, de Bentham, des utilitaristes anglais, sinon, parce que, bien sûr, ce problème du libéralisme se trouve effectivement pour nous posé dans notre actualité immédiate et concrète ? De quoi s'agit-il lorsqu'on parle de libéralisme, lorsqu'on nous applique à nous-mêmes, actuellement, une politique libérale et quel rapport cela peut-il avoir avec ces questions de droit que l'on appelle les libertés ?³

Le libéralisme se définit par le principe de limitation intrinsèque de la pratique gouvernementale. Ce n'est plus le droit qui, à l'instar de ce qui se passait pour la raison d'État, limite de l'extérieur les abus de la souveraineté, mais la forme de calcul et de rationalité de l'économie politique qui permet à la pratique gouvernementale de s'autolimiter. Cela ne signifie pas que l'économie politique dicte au gouvernement la forme de sa bonne conduite. Le rôle décisif de l'économie politique et de la pensée économique dans la transformation de la raison gouvernementale a été (et est encore) d'indiquer « où le gouvernement devait aller trouver le principe de la vérité de sa propre pratique gouvernementale »⁴. C'est ainsi que le marché qui était encore jusqu'au début du XVIII^e siècle un lieu de juridiction s'est constitué en un lieu de vérité pour la pratique gouvernementale : « le marché doit dire le vrai, doit dire le vrai par rapport à la pratique gouvernementale »⁵. Pour autant, si la question de la limitation de la pratique gouvernementale ne se résout plus de façon externe par le droit, mais de façon interne par le branchement dans le libéralisme d'un régime de vérité économique sur la pratique

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 3.

² *Ibid.*, p. 4.

³ *Ibid.*, p. 25.

⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁵ *Ibid.*, p. 34.

gouvernementale, cela ne fait pas disparaître le droit. Le problème du droit public va se déplacer : il ne s'agit plus de définir – comme dans les théories du contrat du XVII^e et du XVIII^e siècle – les conditions de légitimité de l'exercice du droit du souverain (comme par exemple le renoncement à l'exercice des libertés individuelles), mais de limiter les effets de l'exercice d'une puissance publique qui n'opère plus par le moyen juridique de la loi mais à travers des techniques de gouvernement non juridiques, « limitation juridique d'un exercice du pouvoir politique que les problèmes de vérité imposaient de fixer »¹. Foucault distingue alors deux voies qui, à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, ont tenté de répondre à ce problème : la voie axiomatique, juridico-déductive, celle de Rousseau et des révolutionnaires français qui consiste à définir *a priori* juridiquement à partir de la constitution du souverain les droits qui lui sont inaccessibles, les droits imprescriptibles de l'homme et à déduire de cette limite infranchissable la sphère de compétence de la pratique gouvernementale ; et la voie pragmatique, radicale-utilitariste, celle de Bentham et du radicalisme anglais qui consiste à partir non pas du droit, mais de la pratique gouvernementale elle-même et à lui poser, dans les effets pragmatiques de son exercice, la question de son utilité et son inutilité, afin d'en induire la sphère d'exercice où la pratique gouvernementale aura une utilité. En ce sens, l'utilitarisme est moins une philosophie qu'une technologie gouvernementale. Ces deux voies de limitation juridique de la puissance publique impliquent deux conceptions hétérogènes de la loi et de la liberté : pour la voie juridico-déductive, la loi est l'expression d'une volonté collective manifestant la part de droit que les individus ont accepté de céder et la liberté correspond à l'exercice des droits fondamentaux inaccessibles que tout individu détient originairement et par-devers lui ; pour la voie radicale utilitariste, la loi est conçue comme l'effet d'une transaction qui va partager la sphère d'intervention de la puissance publique d'une part et la sphère d'indépendance des individus d'autre part, la liberté correspondant précisément à cet espace d'indépendance des gouvernés à l'égard des gouvernants. Foucault précise cependant ensuite que si ces deux systèmes des droits de l'homme et de l'indépendance des gouvernés sont hétérogènes, ils peuvent cependant coexister dans la réalité historique², de sorte que dans « le problème actuel de ce qu'on appelle les droits de l'homme, il suffirait de voir où, dans quel pays, comment, sous quelle forme, ils sont revendiqués pour voir que, de temps en temps, il est question en effet de la question juridique des droits de l'homme et dans l'autre cas il est

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 40.

² Selon le principe de la « connexion de l'hétérogène » correspondant à une « logique de la stratégie » qu'il oppose au principe de l'« homogénéisation du contradictoire dans la dialectique » correspondant à la « logique dialectique », *ibid.*, p. 44.

question de cette autre chose qui est, par rapport à la gouvernementalité, l'affirmation ou la revendication de l'indépendance des gouvernés »¹.

Si nous nous arrêtons sur cette distinction du cours de 1979 entre droits de l'homme et indépendance des gouvernés, c'est qu'elle approfondit l'arrière-plan théorique à partir duquel Foucault a réfléchi la notion de « droits des gouvernés » qu'il a développée à deux reprises à l'occasion d'interventions publiques et politiques. Il l'introduit pour la première fois dans un texte publié en novembre 1977 réagissant à la manière qu'il juge indigne avec laquelle s'est tenue le procès devant statuer sur l'extradition de Klaus Croissant – avocat allemand de la Fraction Armée Rouge (RAF) réfugié en France². Foucault invoque

un droit qui est celui de Croissant, qui est celui des avocats, lequel n'est qu'une partie, essentielle sans doute mais subordonnée, du droit de ceux qu'ils défendent ; un droit qui est, plus généralement, celui des « gouvernés ». Ce droit est plus précis, plus historiquement déterminé que les droits de l'homme : il est plus large que celui des administrés et des citoyens ; on n'en a guère formulé la théorie. Notre histoire récente en a fait une réalité encore fragile mais précieuse pour un avenir qui porte partout la menace d'un État où les fonctions de gouvernement seraient hypertrophiées jusqu'à la gestion quotidienne des individus³.

Cette mention des « fonctions de gouvernement [...] hypertrophiées jusqu'à la gestion quotidienne des individus » anticipe sur la notion de gouvernementalité qui émergera quelques mois plus tard. Elle souligne un des aspects de la torsion particulière déterminant l'existence des libertés dans la modernité occidentale, qui sont à la fois respectées et même suscitées tout en étant encadrées par des mécanismes biopolitiques de sécurité – ceux-là mêmes qui gèrent quotidiennement les individus. Dans le cours de 1979, Foucault dit du régime « libéral », qui fonctionne à la liberté, qui « consomme de la liberté », qu'il « se donne pour tâche de prendre en charge continûment, efficacement les individus, leur bien être, leur santé, leur travail, leur manière d'être, leur manière de se conduire, jusqu'à leur manière de mourir »⁴. Torsion particulière qui explique que la critique des gouvernements par les droits de l'homme manquent leur cible en régime libéral, dans la mesure où les libertés fondamentales y sont respectées et même appelées. C'est la raison pour laquelle Foucault fait référence à un « droit des gouvernés » plus précis, qui ne s'attaque pas à ce qui porte atteinte à l'humain mais à la réduction plus ou moins drastique du champ des possibles résultant de la structuration de l'horizon d'action des gouvernés par les techniques de gouvernement. Le droit dont il question ici, c'est le droit d'être défendu en justice et plus généralement le droit

¹ *Ibid.*, p. 43.

² Sur l'intervention de Foucault dans l'affaire Croissant et le contexte intellectuel de l'époque, cf. Philippe Artières, « Actualité », in Philippe Artières et Mathieu Potte-Bonneville, *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes*, Paris, Les prairies ordinaires, 2005, p. 191-204.

³ Michel Foucault, « Va-t-on extraditer Klaus Croissant ? », *art. cit.*, p. 362.

⁴ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 64.

d'asile dont Foucault juge qu'il est en danger dans l'affaire Croissant qui traduit une tentative pour inverser la ligne de pente qui avait conduit à son élargissement dans le contexte de l'émergence des États totalitaires au XX^e siècle. Ce qui est sous-jacent à la position de Foucault sur le droit des gouvernés, c'est que la réduction ou l'élargissement du droit d'asile correspond à un rapport de pouvoir et à un jeu entre gouvernants et gouvernés sur le degré de liberté qui est accordé aux gouvernés. Ainsi qu'il l'explique dans le cours de 1979, la liberté n'est pas « un universel qui présenterait, à travers le temps, un accomplissement progressif ou des variations quantitatives ou des amputations plus ou moins graves »¹, « [c]e n'est pas un universel qui se particulariserait avec le temps et avec la géographie » : « La liberté, ce n'est jamais rien d'autre – mais c'est déjà beaucoup – qu'un rapport actuel entre gouvernants et gouvernés, un rapport où la mesure du "trop peu" de liberté qui existe est donnée par le "encore plus" de liberté qui est demandé »². Cela explique que, dans le cas de Croissant et du droit d'asile,

[...] les libertés et les sauvegardes, il n'arrive pour ainsi dire jamais qu'elles soient accordées ; mais elles ne sont pas toujours conquises de hautes luttes un matin triomphal. Elles se font jour souvent par occasion, surprise ou détour. C'est alors qu'il faut les saisir et les faire valoir pour tous ; il n'y a pas à attendre que l'histoire soit rusée toute seule ; il faut lui donner un coup de main. Si les pièges que se tendent entre eux les gouvernants donnent une ouverture aux droits des gouvernés – de ceux qui ne veulent plus l'être, ou en tout cas, qui ne veulent plus l'être ici, comme cela, par ceux-ci – eh bien, tant mieux³.

On notera à quel point cette dernière formulation au sujet de ceux « qui ne veulent plus » être gouvernés « ici, comme cela, par ceux-ci » anticipent celles de l'attitude critique et des contre-conduites qu'on trouve dans « Qu'est-ce que la critique ? » et de *Sécurité, territoire, population*⁴. Le droit des gouvernés, qui n'est pas une « abstraction juridique » mais « fait partie de notre réalité historique »⁵, est la résultante de l'art de n'être pas gouverné, des interventions actives des gouvernés pour refuser et faire pression sur l'exercice de la gouvernementalité. Cette mention d'un « droit des gouvernés » devrait en elle-même suffire à contrarier le reproche souvent fait à Foucault de ne voir dans le droit, dans une optique marxisante, que le masque des relations de pouvoir⁶. Elle est la preuve que le droit n'est

¹ Ce n'est donc pas une essence qui serait nécessairement absente dans les « dictatures » et à jamais acquise dans les « démocraties », comme le discours parfois essentialiste des droits de l'homme le suggère. Cela a-t-il un sens, se demande Foucault, de dire que la monarchie administrative laissait plus ou moins de liberté que le régime libéral qui conduit les individus depuis leur naissance jusqu'à leur mort et même « leur manière de mourir » ? Cf. *ibid.*

² *Ibid.*

³ Michel Foucault, « Va-t-on extraditer Klaus Croissant ? », *art. cit.*, p. 364-365.

⁴ Cf. supra p. 241, n. 2.

⁵ *Ibid.*, p. 365.

⁶ C'est la vision de Catherine Colliot-Thélène dans un texte récent qui critique « la conception très réductrice qu'il [Foucault] se faisait du droit » : « Michel Foucault exprime ce qui est sans doute un préjugé partagé par toute la tradition critique de la philosophie politique en assimilant le droit en général au "droit de commande

jamais chez Foucault redevable d'une analyse fonctionnaliste et unilatérale qui en ferait nécessairement l'instrument de l'exercice du pouvoir des gouvernants sur les gouvernés. Mathieu Potte-Bonneville a montré avec précision que l'analyse foucauldienne du droit n'était pas réductionniste au sens où elle rabattrait la normativité juridique sur celle des rapports de pouvoir¹. Elle consiste certes en une « réintégration du droit au jeu des rapports de pouvoir et des normes sociales »², car les normes du droit ne prennent leur valeur qu'en s'inscrivant dans des agencements matériels concrets qui leur confèrent une applicabilité minimale. Mais cela ne signifie pas pour autant la réduction de celles-ci sur ceux-là. D'une part, ce n'est pas le droit mais le *discours sur le droit* qui acquiert (et qui acquiert *historiquement*, uniquement à partir du XVI^e siècle) la fonction de masquage des rapports de pouvoir qui produit en retour des effets de captation et de centrage de l'attention sur le droit lui-même au détriment de la perception des rapports de pouvoir. Dès lors, « Foucault ne nie certes pas que la fonction d'occultation tenue par le discours sur le droit ait des effets sur le droit lui-même, sur le contenu des codes et les modalités de leur mise en œuvre ; pour autant il ne soutient pas que cette fonction d'occultation *épui*se la réalité du droit »³. D'autre part, il y a bien une hétérogénéité de la normativité juridique chez Foucault vis-à-vis d'autres types de normativités technologique ou biologique, mais cela n'implique pas pour autant un fonctionnement séparé ; ce qu'il s'agit au contraire d'analyser, ce sont les connexions entre ces différentes normativités hétérogènes. En somme :

S'agissant, en général, du supposé "réductionnisme" de Foucault, on peut dire en gros ceci. a) Penser le droit avec Foucault, ce n'est pas rabattre l'ordre normatif qu'il définit sur une simple transposition des rapports de force matériels qui traversent la société : c'est approcher le point où, dans la nécessité où elle se trouve d'entrer dans les faits, la règle juridique voit sa signification déterminée, non seulement par la hiérarchie des normes qui lui confère sa portée obligatoire, mais par son articulation à d'autres types de normativité – ce que Foucault nomme les "programmations", elles aussi irréductibles aux faits qui en procèdent. b) Plus précisément, dès lors que le droit requiert, dans le moment de son application,

royal", de sorte qu'il ne peut voir dans le "sujet de droit" que ce sujet, supposé détenteur de droits naturels, qui accepte de les céder, c'est-à-dire de "renoncer à soi-même" pour permettre la constitution de l'État souverain. Dans une telle perspective, le droit n'apparaît que comme le masque du pouvoir et la réalité de celui-ci réside dans la domination, une réalité que la théorie du droit aussi bien que sa technique ont pour fonction essentielle de camoufler. Une telle interprétation du droit interdit naturellement d'y voir l'un des facteurs qui a contribué à façonner la subjectivité moderne ». Cf. Catherine Colliot-Thélène, « Pour une politique des droits subjectifs : la lutte pour les droits comme lutte politique », *L'Année sociologique*, vol. 59, n° 1, 2009, p. 236. Colliot-Thélène se limite dans son article à la position sur le droit de Foucault en 1976 et n'examine pas les textes ultérieurs où s'esquisse sa conception du « droit des gouvernés ».

¹ Cf. Mathieu Potte-Bonneville, « Droit », in Philippe Artières et Mathieu Potte-Bonneville, *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes*, *op. cit.*, p. 205-233. Voir aussi dans une perspective convergente qui refuse de considérer que Foucault a échoué à penser le rôle du droit dans la modernité, ou l'aurait délibérément marginalisé, le livre de Ben Golder et Peter Fitzpatrick, *Foucault's law*, New York/Londres, Routledge, 2009. Les auteurs font notamment remarquer qu'on constate chez Foucault « un redéploiement du discours des droits sous la forme du *droit des gouvernés*, lequel droit peut agir comme une manière de restreindre le pouvoir gouvernemental » (p. 28).

² Mathieu Potte-Bonneville, « Droit », *art. cit.*, p. 206.

³ *Ibid.*, p. 211.

une régularité de l'espace social qu'il ne peut tout entier accomplir, il s'agit de se demander comment les particularités et le jeu d'inégalités induites par cette mise en forme préalable refluent sur le domaine juridique lui-même. Son universalité se voit ainsi compromise par un ensemble de procédures singulières, lesquelles ouvrent un espace de contestation et de remises en questions possibles¹.

Au sujet à présent du prétendu refus foucauldien du sujet de droit, il faut préciser au contraire que « ce que ce dernier refuse, ce n'est pas le sujet de droit, mais l'obligation de penser le sujet dans les termes du droit, c'est-à-dire comme origine ou corrélat d'une loi générale »². Il va s'agir plutôt, lorsque Foucault retrouve la problématique du sujet à partir de la fin des années 1970, de réfléchir à l'articulation du droit et de l'éthique, le droit pouvant aussi bien produire des effets d'assujettissement que de désassujettissement. Il y a donc un « dédoublement de la référence au droit »³ chez Foucault qui penche inversement mais également du côté d'un « droit nouveau », selon la formule utilisée dans le texte intitulé « Face aux gouvernements, les droits de l'homme »⁴. Ce dédoublement fonctionne finalement « comme la condition d'une émancipation pratique vis-à-vis de toute référence à un droit-fondement, sans avoir pour autant à renoncer à la rhétorique du droit comme instrument de lutte »⁵. Pour ce qui est du « droit nouveau », il est cohérent pour Potte-Bonneville qu'il ne trouve aucune forme théoriquement aboutie chez Foucault, car il doit être déterminé par une stratégie et une conjoncture, qui sont toujours singulières. Le droit des gouvernés » est également développé par Foucault dans le contexte d'une intervention de juin 1981 (« Face aux gouvernements, les droits de l'homme ») où il lit un texte-manifeste qu'il vient de rédiger à l'occasion d'une conférence de presse organisée par un ensemble d'organisations non gouvernementales (ONG) pour annoncer la création d'un Comité international contre la piraterie. Ce document est significatif du positionnement de Foucault et de beaucoup de militants engagés alors dans des causes internationales, ainsi que le précise Pierre Lascoumes (dans un article significativement intitulé « Géographie de l'intolérable. A la recherche d'une internationale des gouvernés »), selon qui, à cette époque, « deux dimensions complémentaires organisent les prises de position de Foucault : dire l'intolérable et développer des actions non gouvernementales »⁶. Celui-ci fait référence dans ce texte aux actions d'ONG comme celle de Médecins du monde qu'il a soutenue en 1979 pour secourir les *boat people* en mer de Chine sur le « navire hôpital » *Île-de-Lumière*, mais aussi à

¹ *Ibid.*, p. 228.

² *Ibid.*, p. 229.

³ *Ibid.*, p. 230.

⁴ Cf. Michel Foucault, « Face aux gouvernements, les droits de l'homme » [1984], *DE II*, n° 355, p. 1527.

⁵ *Ibid.*, p. 232.

⁶ Pierre Lascoumes, « Géographie de l'intolérable. A la recherche d'une internationale des gouvernés », *Vacarme*, n° 29, automne 2004, URL : <http://www.vacarme.org/article1367.html>.

Amnesty International et Terre des hommes. « Foucault prône non seulement le droit de la société civile à la protestation, mais aussi son droit à l'auto-organisation et à l'action. Il prône des initiatives non-institutionnelles, hors de tout cadre pré-construit [...]. Cette forme de solidarité internationale active doit se démarquer d'un humanitarisme émotionnel qui cantonne les populations dans une protestation affective »¹. Ce « droit nouveau », écrit Foucault », c'est :

celui des individus privés à intervenir effectivement dans l'ordre des politiques et des stratégies internationales. La volonté des individus doit s'inscrire dans une réalité dont les gouvernements ont voulu se réserver le monopole, ce monopole qu'il faut arracher peu à peu chaque jour².

Si Foucault s'exprime cette fois dans les termes d'une « nouvelle Déclaration des droits de l'homme »³, c'est toujours suivant le même cadre théorique implicite de la distinction entre droits de l'homme et droit des gouvernés (les « nouveaux droits de l'homme ») qui est à l'œuvre dans le texte sur Croissant et le cours de 1979. La limite entre la sphère publique et la sphère privée n'est pas fixée déductivement d'un système de droits définis *a priori* ; l'exercice du gouvernement et sa limitation sont le résultat d'une transaction entre gouvernants et gouvernés. Or, c'est précisément l'espace de cette transaction, la société civile (ainsi que l'explique le cours de 1979), dont les gouvernements s'arrogent le « monopole », à travers un exercice du pouvoir qui opère moins par l'application de la loi qu'à travers des techniques de gouvernement qui ne correspondent plus aux limites de l'« espace public » dont Jürgen Habermas a fait l'archéologie⁴, mais rognent sur l'espace de la vie privée. C'est la raison pour laquelle le droit des gouvernés ne peut être qu'un droit d'« individus privés », d'« hommes privés »⁵ qui n'ont été commis par personne et « n'ont d'autre titre à parler et à parler ensemble, qu'une certaine difficulté commune à supporter ce qui se passe »⁶, Foucault insistant sur le fait qu'ils ne doivent pas se contenter de parler, mais qu'ils ont à « intervenir effectivement dans l'ordre des politiques et de stratégies internationales » et à refuser le cantonnement des populations à la vaine indignation :

Il faut refuser le partage des tâches que, très souvent, on nous propose : aux individus de s'indigner et de parler ; aux gouvernements de réfléchir et d'agir. C'est vrai : les bons gouvernements aiment la sainte indignation des gouvernés, pourvu qu'elle reste lyrique. Je crois qu'il faut se rendre compte que très souvent ce sont les gouvernants qui parlent, ne peuvent et ne veulent que parler. L'expérience montre qu'on peut et qu'on doit refuser le rôle théâtral de la pure et simple indignation qu'on nous propose⁷.

¹ *Ibid.*

² Michel Foucault, « Face aux gouvernements, les droits de l'homme », *art. cit.*, p. 1527.

³ Cf. le chapeau du texte, *Ibid.*, p. 1526.

⁴ Cf. Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, tr. Marc-B. de Launay, Paris, Payot, 2007.

⁵ « Privés » au sens donc aussi de la privation de leur espace de parole et d'action citoyennes.

⁶ Michel Foucault, « Face aux gouvernements, les droits de l'homme », *art. cit.*, p. 1526.

⁷ *Ibid.*, p. 1527.

Le droit des gouvernés est donc tout autre chose qu'une aspiration universelle dont la reconnaissance par les gouvernants serait fondée en légitimité. Il est lié à un rapport actuel entre gouvernants et gouvernés, à un exercice historiquement situé de la gouvernementalité : « Nous sommes tous des gouvernés et, à ce titre solidaires »¹. Surtout, le droit des gouvernés est inséparable de l'intervention politique des gouvernés, d'un exercice pratique et éthique de la liberté en deçà du droit. Tout comme le droit ne s'applique qu'à partir de son inscription dans des agencements concrets, un droit nouveau ne peut s'obtenir qu'à partir d'une pratique concrète de la liberté. L'attitude critique comme art de n'être pas tellement gouverné et le droit des gouvernés sont étroitement corrélés chez Foucault. Ce n'est pas tant, en définitive, que Foucault ne permette pas de penser le sujet de droit, mais c'est plutôt qu'il n'existe pas pour lui de sujet porteur d'un droit effectif qui ne se soutienne d'une forme de subjectivation éthique dans la pratique de la liberté.

En généralisant ces remarques circonstanciées et en les insérant au milieu des autres dimensions de la gouvernementalité, on pourrait définir le « droit des gouvernés » comme la capacité des gouvernés à faire accepter aux gouvernants certaines formes de contre-conduites et certains usages qu'ils opposent à l'exercice de la gouvernementalité – dont Foucault perçoit les risques de sur-pouvoir que tend à lui conférer le processus déjà en cours de son homogénéisation à l'échelle internationale – jusqu'à obtenir d'eux leur institutionnalisation juridique. Cela implique que le droit des gouvernés n'a pas seulement une fonction négative de limitation des pratiques gouvernementales des États ou des marchés ou de préservation de la sphère d'indépendance des gouvernés, mais qu'il peut aussi avoir une dimension positive. Ce que Foucault entend par « droit nouveau », c'est en effet une nouvelle manière de penser le droit à partir de ses pratiques qui implique la possibilité d'un processus pratique d'institutionnalisation juridique qui ne repose ni sur des conventions ni sur un accord formel des volontés, mais qui soit innervé par des usages et se mette en place à travers une co-production réciproque des usages et des institutions. Cela revient à faire en sorte que la manière dont les gouvernés règlent leur usage en le découvrant progressivement par leur connaissance et leurs inventions singulières dans tel ou tel domaine devienne une règle de droit valable pour tous. Autrement dit, il s'agit de penser la possibilité d'un *pouvoir instituant* ou d'un *usage instituant*. Des pistes ont déjà été esquissées en ce sens : Jean Terrel souligne ainsi que « [p]our préserver ce que nous avons de liberté et de démocratie et pour le développer, nous ne pouvons pas compter uniquement sur le jeu légal de nos institutions,

¹ *Ibid.*, p. 1526.

comme si nous en avions fini avec les crises et les soulèvements, comme si une constitution pouvait comporter en elle-même toutes les conditions nécessaires à sa complète sauvegarde. Nous devons compter sur quelque chose dont Foucault ne parle pas, difficile à conceptualiser, notre pouvoir commun d'instituer le régime que nous voulons »¹. Surtout, Pierre Dardot, dans le contexte de pratiques sociales de lutte contre la gouvernementalité néolibérale qui prennent la forme de pratiques de « mise en commun », évoque « une *activité proprement instituante* » :

Toute la difficulté est ici de penser le rapport de l'institution comme acte à ce qui lui préexiste : instituer n'est pas créer *ex nihilo* (comme le voudrait un certain absolutisme de la décision), mais ce n'est pas non plus reconnaître après coup ce qui existe déjà en lui imprimant le sceau du droit (comme le voudrait la tradition du droit coutumier). L'agir instituant consiste en la co-production collective de normes juridiques qui obligent tous les co-producteurs en tant que co-producteurs, ce qui signifie que l'acte d'instituer le commun *ne peut qu'être lui-même commun*².

Ni *droit légal*, ni *droit coutumier*, la possibilité d'un « nouveau droit » comme *droit d'usage* dérivé d'un agir ou d'un usage instituant implique donc une isomorphie entre le type d'usage des objets – incluant la manière dont on se conduit vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis des autres – et la forme du droit que l'on vise à instituer.

2.2. Crise de la gouvernementalité libérale-sociale et néolibéralisme

Pour en revenir à la gouvernementalité libérale, Foucault définit donc un deuxième trait après la véridiction du marché, celui de la limitation par le calcul de l'utilité gouvernementale. Et c'est la catégorie d'« intérêt » qui va servir de critère à ce calcul d'utilité : « l'intérêt maintenant au principe duquel la raison gouvernementale doit obéir, ce sont les intérêts, c'est un jeu complexe entre les intérêts individuels et collectifs, l'utilité sociale et le profit économique, entre l'équilibre du marché et le régime de la puissance publique, c'est un jeu complexe entre droits fondamentaux et indépendance des gouvernés »³. La gouvernementalité libérale n'a plus affaire à ces choses en soi que sont les individus, les choses, les richesses, les terres, mais aux intérêts des individus et de la collectivité en tant qu'ils doivent s'accorder les uns avec les autres : « le gouvernement va s'exercer maintenant sur ce qu'on pourrait appeler la république phénoménale des intérêts »⁴. Foucault donne l'exemple du gouvernement de la pénalité qui ne s'exerce plus comme au XVII^e siècle, lorsque le critère était celui de la puissance souveraine, par le supplice du corps de l'individu

¹ Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, *op. cit.*, p. 270.

² Pierre Dardot, « Le passage du public au commun », Séminaire « Du public au commun », séance du 3 novembre 2010, URL : <http://questionmarx.typepad.fr/files/le-passage-du-public-au-commun-3-nov-2010.pdf>, p. 8-9. Sur le commun comme régime de véridiction/juridiction alternatif à la gouvernementalité néolibérale, cf. infra notre troisième partie.

³ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 46.

⁴ *Ibid.*, p. 48.

en tant qu'il manifeste le lieu où le corps du souverain lui-même a été lésé dans sa puissance (comment punir pour réparer l'atteinte qui a été faite au souverain ?), mais, à partir du XVIII^e siècle, par une « douceur des peines » en tant qu'elle permet la gestion des différents intérêts en jeu (comment punir pour satisfaire à la fois l'intérêt de la victime, celui du coupable et celui de la société ?). La gouvernementalité doit se montrer utile à tous et à chacun. Il termine en ces termes la deuxième leçon du 17 janvier 1979 :

C'est là que le libéralisme a posé la question fondamentale du gouvernement, le problème étant de savoir si toutes les formes politiques, économiques etc. que l'on a voulu opposer au libéralisme peuvent effectivement échapper à cette question et à la formulation de cette question de l'utilité d'un gouvernement dans un régime où c'est l'échange qui détermine la valeur des choses¹.

Et sans doute doit-on en conclure que toute opposition radicale au libéralisme doit s'accompagner d'une déprise de l'intérêt, d'une négation ou au moins d'une transformation du jeu des intérêts à la fois comme surface d'intervention possible et surface de transfert de la pratique gouvernementale. Nous esquisserons à ce titre en conclusion la manière dont une gouvernementalité « éco-socialiste » cherche à se constituer notamment autour de la définition d'un « intérêt général humain » lié à l'émergence de la nature comme lieu de véridiction pour la pratique gouvernementale². Le troisième et dernier trait du libéralisme représente une inversion des rapports entre les objectifs intérieurs et les objectifs internationaux tels qu'ils s'articulent dans la raison d'État. La raison d'État se caractérise par le chiasme entre une illimitation des objectifs de la pratique gouvernementale à l'intérieur avec l'État de police et une limitation des objectifs internationaux de la politique diplomatico-militaire liée au principe de la balance concurrentielle entre États européens (la balance européenne). L'autolimitation de la pratique gouvernementale à l'intérieur par la raison libérale s'accompagne en revanche de l'éclatement des objectifs internationaux et de l'apparition d'objectifs illimités avec l'impérialisme, en lien avec le principe de la libre concurrence entre les individus et les entreprises. En résumé : « véridiction du marché, limitation par le calcul de l'utilité gouvernementale et, maintenant, position de l'Europe comme développement économique illimité par rapport à un marché mondial. C'est cela que j'ai appelé le libéralisme »³. Mais la description du libéralisme ne saurait être complète sans le paradoxe selon lequel c'est la sécurité qui sert de principe de calcul à l'organisation des libertés et à la gestion des intérêts, puisqu'intérêts individuels et intérêt collectifs doivent être gérés de façon à ce qu'ils ne représentent pas un danger les uns pour les autres, de sorte qu'on assiste à une « formidable extension des procédures de contrôles, de contrainte, de coercition

¹ *Ibid.*

² Cf. infra p. 1139 et *sq.*

³ *Ibid.*, p. 62.

qui vont constituer comme la contrepartie et le contrepoids des libertés »¹. Mais ce paradoxe a aussi pour conséquence l'apparition de mécanismes qui ont pour fonction de produire et de majorer les libertés par l'introduction de plus de contrôle et d'intervention. Le contrôle n'est plus alors le simple contrepoids à la liberté mais son principe moteur. C'est ce qui se produit par exemple dans les années 1930 en Angleterre et aux États-Unis, avec notamment la politique du *Welfare* mise en place par Roosevelt à partir de 1932 qui a consisté en une série d'interventions artificielles, volontaristes, d'interventions économiques directes pour garantir un certain nombre de libertés fondamentales – liberté du travail, liberté de consommation, libertés politiques – mais qui sont simultanément dénoncées comme une menace potentielle pour les libertés. Et c'est à ce point précis du cours, durant la leçon du 24 janvier 1979, que Foucault introduit la notion de « crise de gouvernementalité » :

De sorte qu'on arrive, si vous voulez – et c'est là aussi un point qu'il va falloir retenir –, à cette idée que cet art libéral de gouverner, finalement, introduit de lui-même ou est victime de l'intérieur [de] ce qu'on pourrait appeler des crises de gouvernementalité. Ce sont des crises qui peuvent être dues à l'augmentation, par exemple, du coût économique de l'exercice des libertés. Regardez, par exemple, comment, dans les textes de la Trilatérale de ces dernières années, on a essayé de projeter sur le plan économique du coût ce en quoi était constitués les effets de la liberté politique. Problème donc, crise, si vous voulez, ou conscience de crise de la définition du coût économique de l'exercice des libertés. Vous pouvez avoir une autre forme de crise qui, elle, sera due à l'inflation des mécanismes compensatoires de la liberté. C'est-à-dire que pour l'exercice de certaines libertés, comme par exemple la liberté du marché et la législation antimonopoliste, vous pouvez avoir la formation d'un carcan législatif, qui sera éprouvé par les partenaires du marché comme étant un excès d'interventionnisme et un excès de contraintes et de coercition².

Dans ce passage, Foucault utilise pour la première fois la notion de « crise de gouvernementalité » et aborde le lien entre la crise de la gouvernementalité libérale – ou plutôt de la gouvernementalité libérale-sociale³ – et l'émergence de la gouvernementalité néolibérale. Foucault vient d'évoquer l'équilibrage de la liberté et de la sécurité en régime libéral, en décrivant le contrôle ou bien comme un contrepoids aux libertés ou bien comme leur principe moteur. Il est remarquable que, dans le passage ci-dessus, il fait référence à *deux* formes de crises possibles. La première forme de crise est due à un excès dans l'exercice des libertés qui ne seraient plus contrôlées par les mécanismes de sécurité, en l'occurrence des libertés politiques : il s'agit donc d'une crise sociale de gouvernementalité, liée à l'intervention des gouvernés. Il donne toute son importance à cette référence aux textes de la « Trilatérale », c'est-à-dire de la Commission Trilatérale, organisation privée créée en 1973 à

¹ *Ibid.*, p. 68.

² *Ibid.*, p. 69-70.

³ Cette distinction n'apparaît que très faiblement chez Foucault qui n'identifie pas la gouvernementalité libérale-sociale comme un régime de véridiction et de juridiction véritablement alternatif à la gouvernementalité libérale. Nous revenons sur cette question dans le chapitre 4 spécifiquement consacré à la « gouvernementalisation de la *res socialis* ».

l'initiative des principaux dirigeants du groupe Bilderberg et du « *think tank* » *Council on Foreign Relations* (parmi lesquels David Rockefeller, Henry Kissinger et Zbigniew Brzezinski), réunissant 200 à 300 gouvernants économiques ou politiques – dirigeants d'entreprises, responsables politiques et intellectuels – de l'Europe occidentale, de l'Amérique du Nord et de l'Asie Pacifique et dont le but est de promouvoir et de construire une coopération économique et politique entre ces trois zones de la Triade¹. Foucault fait ici allusion au rapport de la Commission Trilatérale de 1975 rédigé par Michel Crozier, Samuel Huntington et Joji Watanaki intitulé *La crise de la démocratie. Rapport sur la gouvernabilité des démocraties à la Commission Trilatérale*² qui préconise, en référence aux mouvements démocratiques des années 68 (de la fin des années 60 et du début des années 70), une limitation des libertés politiques et même l'apathie des citoyens comme les conditions de possibilité de la « gouvernabilité » des sociétés démocratiques³. Cette allusion à la Trilatérale et aux libertés politiques qu'elle a la volonté de contrôler renvoie donc, même indirectement, même très discrètement, à des contre-conduites, ce qui vient à nouveau relativiser l'idée de l'absence des contre-conduites dans le cours de 1979⁴ et renforcer l'hypothèse d'un double rapport de la gouvernementalité néolibérale émergente à la gouvernementalité libérale sociale en crise et aux contre-conduites des années 68 dont celle-ci est l'occasion. Celle-ci n'a pas relevé uniquement d'une critique de l'interventionnisme keynésien⁵ mais aussi d'une critique des contre-conduites et du « coût économique » de l'exercice des libertés politiques. Il devient alors relativement hasardeux de soutenir que ces contre-conduites des années 68 auraient pu favoriser l'émergence du néolibéralisme, puisque c'est en partie contre le « coût économique » qu'elles suscitaient que s'est mise en place la gouvernementalité néolibérale avec sa pratique économique spécifique. Il faut souligner ici l'importance de cette référence de Foucault au « coût économique » des libertés politiques : c'est l'indice de l'introduction

¹ Ainsi que l'indiquent Pierre Dardot et Christian Laval dans leur « essai sur la société néolibérale » inspiré notamment de Foucault, « La Commission Trilatérale fondée en 1973 par David Rockefeller, regroupe comme sa charte l'indique deux cents "citoyens distingués", c'est-à-dire des membres très sélectionnés de l'élite économique et politique mondiale provenant de la "triade" (États-Unis, Europe, Japon) qui s'attacheront à "développer des propositions pratiques pour une action conjointe" ». Cf. Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009, p. 278, n. 2.

² Cf. Michel Crozier, Samuel Huntington et Joji Watanaki, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York, New York University Press, 1975.

³ Il faut noter que dans la dernière leçon du 4 avril 1979, lorsqu'il traite du problème de l'*homo aeconomicus*, Foucault évoque les sujets économiques en tant qu'ils sont « gouvernables » – ce qui fait écho au titre du rapport de la Trilatérale – et « gouvernementables » et paraît hésiter entre les deux termes, de même qu'il hésite entre « gouvernabilité » et « gouvernementabilité » en s'excusant pour ces barbarismes (Cf. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 298), comme s'il s'agissait de ne pas reprendre pour éviter la confusion, tout en l'ayant en ligne de mire, le nouveau vocabulaire des gouvernants.

⁴ Sur ce point, cf. *supra*, chapitre 2, section 4, p. 200 et *sq.*

⁵ Ce que Foucault développe dans la suite immédiate de la leçon.

d'un nouveau régime de véridiction visant à discerner les bonnes pratiques gouvernementales de celles qui sont erronées sur un critère économique de partage du vrai et du faux. En outre, ce passage du cours suggère aussi implicitement que les libertés politiques des années 68 visaient une intensification des politiques sociales à travers une majoration du système publique de redistribution des richesses. En résumé, il ressort des réflexions de la Trilatérale qu'on peut remettre en cause l'idée que les contre-conduites des années 68 auraient favorisé la montée des politiques néolibérales contre les prérogatives de la gouvernementalité sociale ; c'est bien plutôt l'inverse qui s'est produit : il a fallu la mise en place dans la pratique sociale de mécanismes de gouvernement néolibéraux pour détourner le sens des contre-conduites des années 68 vers un renforcement de la gouvernementalité sociale. Enfin, il y a bien deux formes de crise, puisque celle qui est due à « l'inflation des mécanismes compensatoires de la liberté » est « une autre forme de crise ». De manière inverse, ce sont cette fois les dispositifs de sécurité de la gouvernementalité libérale-sociale qui deviennent « libérogènes » et finissent par détruire les libertés qu'ils visent à produire. C'est surtout dans le champ des libertés économiques que se développe la conscience de crise relative à l'inflation des dispositifs de sécurité. La « crise actuelle du libéralisme », c'est la crise des mécanismes d'intervention économique qui avaient été mis en place à partir des années 1920-1930 pour garantir les libertés face aux dérives du marché en se substituant à la gouvernementalité libérale et produire plus de liberté face aux menaces conjuguées du socialisme et du communisme d'un côté et du national-socialisme et du fascisme de l'autre. L'objet de la critique des libéraux allemands de l'École de Fribourg¹ comme des libertariens américains de l'École de Chicago, ce sont les interventions de type keynésien mises au point entre les années 1930 et les années 1960 qui introduisent des modes d'action risquant de compromettre l'exercice des libertés autant que le font le socialisme ou le fascisme dont elles cherchent elles-mêmes à forclure la manifestation. Foucault conclut la leçon du 24 mars 1979 sur le fait que si le monde moderne a bien été traversé depuis le XVIII^e par des crises du capitalisme comme la crise des années 1930, il y a bien aussi des crises du libéralisme. Ces crises de la gouvernementalité libérale ne sont pas indépendantes des crises du capitalisme, mais ne sont pas pour autant la projection directe des crises du capitalisme dans la sphère de la politique.

¹ Dans la leçon du 7 février, évoquant les rapports entre l'École de Fribourg et l'École de Francfort à travers leurs divergences au sein de l'héritage de Weber, Foucault note que « les derniers disciples de l'École de Francfort, en 1968, se sont heurtés à la police d'un gouvernement qui était inspiré par l'École de Fribourg et ils se sont ainsi répartis de part et d'autre de la barricade, car tel a été finalement le destin double, à la fois parallèle, croisé et antagoniste du wébérisme en Allemagne ». Cf. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 110. C'est là un nouvel indice que le néolibéralisme, pour se constituer et se maintenir, a dû gérer les contre-conduites des années 68. C'est aussi contribuer à une histoire de la pensée politique où chaque courant est envisagé à partir de sa position à l'intérieur d'une « politique générale de la vérité ».

Les crises du libéralisme, vous pouvez les trouver en liaison avec les crises de l'économie du capitalisme. Vous pouvez les trouver aussi en décalage chronologique à l'égard de ces crises et de toute façon la manière même dont ces crises se manifestent, dont ces crises se gèrent, dont ces crises appellent des réactions, dont ces crises provoquent des réaménagements, tout ceci n'est pas directement déductible des crises du capitalisme. C'est la crise du dispositif général de gouvernementalité et il me semble que l'on pourrait faire l'histoire de ces crises du dispositif général de gouvernementalité tel qu'il a été mis en place depuis le XVIII^e siècle¹.

Par exemple, la crise de la gouvernementalité libérale des années 1930 qui a débouché sur l'émergence du keynésianisme et la formation d'un libéralisme social² est effectivement liée à la crise du capitalisme de 1929, mais elle n'est pas directement déductible de cette crise et implique de prendre en compte notamment les pressions communiste et fasciste. On a vu aussi en filigrane que Foucault tenait à distance la crise de la gouvernementalité libérale-sociale des années 68 d'une crise du capitalisme et les contre-conduites qui lui sont corrélées des luttes contre l'exploitation, en les recentrant autour d'une lutte contre la double dimension totalisante et individualisante de l'État. Il apparaît finalement que cette crise de la gouvernementalité libérale-sociale est autant liée à ce que les nouvelles élites jugent être les effets de coercition produits par le libéralisme social sur les libertés économiques qu'à ce qui leur apparaît comme un « excès » des libertés politiques. On a donc l'image d'une crise de la gouvernementalité libérale-sociale débouchant sur la formation d'un néolibéralisme qui doit gérer à la fois la libéralisation des pratiques économiques et le contrôle des libertés politiques. De ce point de vue, une des grandes forces du néolibéralisme a peut-être été d'obtenir le second (le contrôle des libertés politiques) par les effets de la première (la libéralisation des

¹ *Ibid.*, p. 71. On remarquera à l'issue de cette définition des crises du libéralisme qu'elle ne permet pas d'affirmer que Foucault évacue la question du capitalisme et de sa critique (comme l'affirme Isabelle Garo : « L'interrogation critique se veut saisie par l'actualité politique et par l'actualité la plus décisive : la révolution et son horizon d'échec. La défaite politique sera ainsi convertie mais aussi amplifiée en projet théorique, marqué au sceau de l'abandon du projet d'abolition du capitalisme » (*Foucault, Deleuze, Althusser et Marx, op. cit.*, p. 84)) : les crises de gouvernementalité sont, en effet, « en liaison » avec les crises du capitalisme. C'est au contraire ouvrir la possibilité d'une analyse séparée mais conjuguée de la gouvernementalité et du capitalisme. Sur la mise en œuvre de cette conjugaison entre l'analyse de Marx et celle de Foucault, cf. Kalyan Sanyal, *Rethinking capitalist development. Primitive Accumulation, Governmentality and Post-Colonial Capitalism*, New Delhi, Routledge, 2007. La stratégie qui semble logiquement en découler est plutôt celle d'une transformation du capitalisme médiatisée par l'objectif primordial d'une transformation de la gouvernementalité.

² Cf. Laurent Jeanpierre, « Une sociologie foucauldienne du néolibéralisme est-elle possible ? », *art. cit.* : « Témoigne de ce dernier mouvement de balancier existant, à l'ère libérale, entre dispositifs de liberté et mécanismes de sécurité et de contrôle, la mise en place des États-providence, d'une économie de "bien-être" et d'un libéralisme dit rétrospectivement social dans plusieurs pays occidentaux à partir de la fin du XIX^e siècle et surtout après 1945 ». Cf. aussi la présentation que Gilles Dostaler donne de la pensée de Keynes : « La vision politique de Keynes se dessine, dans un premier temps en négatif. Elle est plus dans ce qu'elle rejette que dans ce qu'elle prône. D'un côté, Keynes mène la lutte contre le libéralisme classique, devenu l'apanage d'un conservatisme qui peut, sous sa forme extrême, se transformer en fascisme. De l'autre, il rejette les formes radicales du socialisme, qu'il appelle tour à tour léninisme, bolchevisme et communisme. Il s'agit donc de naviguer entre la réaction et la révolution. Telle est la mission d'une "troisième voie", qualifiée alternativement de nouveau libéralisme, de libéralisme social ou de socialisme libéral, dont il se fait le propagandiste », Gilles Dostaler, *Keynes et ses combats*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 166 cité in Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde, op. cit.*, p. 142, n. 2.

pratiques économiques), limitant ainsi le recours aux formes les plus violentes de la contrainte politique en exerçant celle-ci par des moyens essentiellement économiques. Peut-être même que ce résultat a pu être obtenu en détournant de leurs objectifs les libertés politiques par leur restructuration au profit d'objectifs économiques dans un champ social toujours plus gouvernementalisé par des mécanismes de marché.

Toute la suite du cours est consacrée aux pratiques gouvernementales néolibérales. Le néolibéralisme allemand émerge en 1948 dans le contexte d'un État allemand en reconstitution après la guerre, qui, ne pouvant, pour des raisons historiques évidentes, fonder son pouvoir juridique sur l'exercice souverain du pouvoir de contraindre, va se légitimer en établissant un espace de liberté dans lequel l'acceptation par les individus de jouer le jeu de la liberté économique vaudra comme adhésion à la souveraineté politique. « Autrement dit, l'institution de la liberté économique va devoir, va pouvoir en tout cas fonctionner, en quelque sorte, comme un siphon, comme une amorce pour la formation de la souveraineté politique »¹. C'est un trait généralisable du néolibéralisme allemand qui va « rester un des traits fondamentaux de la gouvernementalité allemande contemporaine »². Depuis 1948, l'activité économique en Allemagne n'a pas été seulement une des branches de l'activité de la nation. Bien plus, par inversion, c'est l'activité économique, c'est la croissance économique qui est le ressort de la souveraineté politique à travers le jeu des institutions politiques pour faire fonctionner cette économie. « L'économie produit de la légitimité pour l'État qui en est le garant »³. Une genèse permanente de l'État s'opère donc à partir de l'institution de la liberté économique, pas simplement sur le plan de la légitimité juridique conférée aux institutions étatiques, mais à travers un consensus permanent quant au rôle des institutions étatiques de tous les agents qui participent au processus économiques :

Agents à titre d'investisseurs, agents à titre d'ouvriers, agents à titre de patrons, agents à titre de syndicats. Tous ces partenaires de l'économie, dans la mesure même où ils acceptent ce jeu économique de la liberté, produisent un consensus qui est un consensus politique. [...] C'est-à-dire que l'adhésion à ce système libéral produit comme surproduit, outre la légitimation juridique, le consensus, le consensus permanent et c'est la croissance économique, la production de bien être par cette croissance qui va, symétriquement à la généalogie institution économique-État, produire un circuit institution économique-adhésion globale de la population à son régime et à son système⁴.

Foucault compare alors la sémiologie de l'économie dans ce contexte néolibéral aux thèses de Weber d'une part et de Marx d'autre part. Selon Weber, l'accumulation de richesses terrestres était un signe de salut ; dans le néolibéralisme allemand de la seconde moitié du XX^e siècle,

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 84.

² *Ibid.*, p. 85.

³ *Ibid.*, p. 86.

⁴ *Ibid.*

c'est, en revanche, l'enrichissement global qui va être le signe de l'adhésion des individus à l'État. Pour Marx, l'économie produit des « signes de l'équivalence et de la valeur marchande des choses qui n'a rien à voir, dans ses structures illusoires ou ses structures de simulacre, avec la valeur d'usage des choses », lesquels signes sont alors les véhicules du « fétichisme de la marchandise ». Rien de tel cependant dans le contexte du néolibéralisme allemand : « l'économie produit des signes, elle produit des signes politiques qui permettent de faire fonctionner des structures, des mécanismes et des justifications de pouvoir. Le marché libre, économiquement libre, lie politiquement et manifeste des liens politiques »¹.

L'État retrouve sa loi, retrouve sa loi juridique et retrouve son fondement réel dans l'existence et la pratique de cette liberté économique. L'histoire avait dit non à l'État allemand. C'est désormais l'économie qui va lui permettre de s'affirmer. La croissance économique continue va relayer une histoire défailante. La rupture de l'histoire va donc pouvoir être vécue et acceptée comme rupture de mémoire, dans la mesure où va s'instaurer en Allemagne une nouvelle dimension de la temporalité qui ne sera plus celle de l'histoire, qui sera celle de la croissance économique. Renversement de l'axe du temps, permission de l'oubli, croissance économique : tout ceci est, je crois, au cœur même de la manière dont fonctionne le système économique-politique allemand. La liberté économique co-produite par la croissance et du bien-être et de l'État et de l'oubli de l'histoire².

S'il y a un aspect du néolibéralisme allemand qui est généralisable aux différentes composantes historiques et géographiques du néolibéralisme, c'est sans doute celui qui a trait à la problématisation des rapports entre l'État et l'économie : dans le néolibéralisme, à la différence du libéralisme, il ne s'agit pas de faire exister la liberté économique à l'intérieur d'un État existant, mais au contraire de faire exister l'État à partir de l'institution non-étatique de la liberté économique. La sociale-démocratie allemande s'est elle aussi finalement ralliée à cette gouvernamentalité à l'issue du congrès de Bad Godesberg en 1959 non seulement pour cette raison tactique que cela devenait indispensable pour entrer dans le jeu politique de la nouvelle Allemagne, mais aussi, plus profondément, parce qu'il n'y a pas et parce qu'il n'y a toujours pas « pour l'instant de gouvernamentalité autonome du socialisme »³. Foucault, qui ne perd jamais de vue la confrontation avec « Marx » et le « marxisme » et la proposition de théorisations alternatives, affirme que le problème n'est pas de savoir s'il y a ou non chez Marx une théorie de l'État.

Mais moi ce que je dirai, c'est que ce qui manque au socialisme, ce n'est pas tellement une théorie de l'État, c'est une raison gouvernementale, c'est la définition de ce que serait dans le socialisme une rationalité gouvernementale, c'est-à-dire une mesure raisonnable et calculable de l'étendue des modalités et des objectifs de l'action gouvernementale⁴.

¹ *Ibid.*, p. 87.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 94.

⁴ *Ibid.*, p. 93.

Le socialisme propose une rationalité historique, il propose une rationalité économique, il a montré qu'il détenait une rationalité administrative à travers des techniques rationnelles d'intervention dans des domaines comme la santé ou des assurances sociales, mais il n'y a pas de rationalité gouvernementale du socialisme, de gouvernementalité socialiste autonome. Le socialisme n'a existé historiquement qu'en étant branché sur divers types de gouvernementalités hétéronomes, que ce soit la gouvernementalité hyperadministrative de l'État de police ou la gouvernementalité libérale et néolibérale. Et si on a tendance à poser au socialisme la question de sa vérité ou de fausseté qu'on ne pose pas au libéralisme, si on évalue historiquement, notamment dans la tradition du marxisme, le socialisme dans son rapport de conformité à un texte (le texte de Marx), c'est précisément en raison de cette absence de rationalité gouvernementale intrinsèque du socialisme qui reste jusqu'à présent insurmontée. L'avant-dernier paragraphe de la leçon du 31 janvier 1979 s'achève sur une série de questionnements en forme de défi politique :

[...] ce dont il [le socialisme] aurait besoin, c'est de se définir à lui-même sa manière de faire et sa manière de gouverner [...]. [Q]uelle pourrait bien être la gouvernementalité adéquate au socialisme ? Y a-t-il une gouvernementalité adéquate au socialisme ? Quelle gouvernementalité est possible comme gouvernementalité strictement, intrinsèquement, autonomement socialiste ? En tout cas, sachons que s'il y a une gouvernementalité effectivement socialiste, elle n'est pas cachée à l'intérieur du socialisme et de ses textes. On ne peut pas la déduire. Il faut l'inventer¹.

2.3. 1968 et la gouvernementalité néolibérale

2.3.1. Gouverner pour le marché

A la fin de la leçon suivante du 7 février 1979, Foucault examine la distinction entre la gouvernementalité libérale et la gouvernementalité néolibérale. Du point de vue de la gouvernementalité libérale, il s'agit d'établir un espace pour un marché économique libre qui servira de limitation à la pratique gouvernementale étatique tout en étant circonscrit et surveillé par elle. L'économie de marché est le principe de limitation de l'État. Du point de vue de la gouvernementalité néolibérale, il s'agit d'inverser l'ordre de fonctionnement et de faire de l'économie de marché le principe de régulation et d'organisation de la pratique étatique dans l'ensemble de son action, de ses interventions. « Il ne s'agit pas simplement de laisser l'économie libre. Il s'agit de savoir jusqu'où vont pouvoir s'étendre les pouvoirs d'information politiques et sociaux de l'économie de marché. Voilà l'enjeu »². Le principe de l'économie de marché libérale, c'était l'échange, l'État ne devant pas intervenir au niveau de l'échange lui-même entre les partenaires économiques, mais seulement faire en sorte que soit

¹ *Ibid.*, p. 95.

² *Ibid.*, p. 121.

respectée la liberté de ceux qui échangent, en intervenant dans la production pour garantir la propriété individuelle de la chose produite. En revanche, dans le néolibéralisme, le principe de l'économie de marché, c'est la concurrence et le problème du rapport concurrence/monopole beaucoup plus que le rapport valeur/équivalence lié à l'échange marchand¹, qui sert de point d'appui essentiel à la théorie du marché. Depuis la fin du XIX^e siècle, on reconnaît en effet que ce n'est pas l'équivalence mais l'inégalité qui constitue le ressort du marché. Dans cette situation d'inégalité, la concurrence pure permet d'assurer la rationalité économique en garantissant la régulation économique par le mécanisme des prix, par l'anticipation calculable du mécanisme de formation des prix. Si ce thème de la concurrence est en fait un héritage de la pensée libérale du XIX^e siècle, la rupture des néolibéraux vient de la vision spécifique qu'ils ont de celle-ci qui les différencie des marginalistes et néomarginalistes des XIX^e et XX^e siècles. Pour ces derniers, l'État doit s'abstenir d'intervenir dans l'état de concurrence pour ne pas provoquer artificiellement des phénomènes de monopole. La conséquence est ici finalement la même que dans le cas de l'échange au XVIII^e, c'est le laissez-faire. La rupture du néolibéralisme consiste, en revanche, à rompre avec le naturalisme du laissez-faire car la concurrence n'est absolument pas une donnée de nature. Tout au contraire, la concurrence doit être artificiellement aménagée par une politique active, ce doit être l'objectif historique d'une pratique gouvernementale, elle doit être « produite par une gouvernamentalité active »².

On va donc avoir une sorte de recouvrement entier des mécanismes de marché indexés sur la concurrence et de la politique gouvernementale. Le gouvernement doit accompagner de bout en bout une économie de marché. L'économie de marché ne soustrait pas quelque chose au gouvernement. Elle indique au contraire, elle substitue l'index général sous lequel il faut placer la règle qui va définir toutes les actions gouvernementales. Il faut gouverner pour le marché, plutôt que à cause du marché³.

Le néolibéralisme se place sous le signe d'une intervention permanente. Au début de la leçon du 14 février 1979, Foucault distingue l'analyse historique du néolibéralisme « dans sa singularité » de trois types de réponse théoriques : 1/ le point de vue économique du néolibéralisme comme « réactivation de vieilles théories économiques déjà usagées » ; 2/ le point de vue sociologique du néolibéralisme comme « instauration, dans la société de rapports strictement marchands » ; 3/ le point de vue politique du néolibéralisme comme « couverture pour une intervention généralisée et administrative de l'État, intervention d'autant plus pesante qu'elle est plus insidieuse et qu'elle se masque sous les aspects d'un néolibéralisme »⁴. Ces trois types de réponse rabattent le néolibéralisme sur quelque chose de

¹ Dans la leçon suivante (14 février 1979), Foucault insiste sur le fait que le néolibéralisme, ce n'est pas « la société marchande, celle même qu'avait décryptée le livre I du *Capital* », *Ibid.*, p. 136.

² *Ibid.*, p. 125.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 135.

déjà connu et passent donc à côté de sa singularité historique et de sa valeur pour l'analyse du présent : « C'est-à-dire : c'est Adam Smith à peine réactivé ; deuxièmement, c'est la société marchande, celle même qu'avait décryptée, dénoncée le livre I du *Capital* ; troisièmement, c'est la généralisation du pouvoir d'État, c'est-à-dire c'est Soljenitsyne à l'échelle planétaire »¹. Il insiste donc d'emblée pour les refuser en bloc : « Le néolibéralisme, ce n'est pas Adam Smith ; le néolibéralisme, ce n'est pas la société marchande ; le néolibéralisme, ce n'est pas le Goulag à l'échelle insidieuse du capitalisme »². Dans ces trois réponses, ce qui est mis de côté, c'est le néolibéralisme comme forme de gouvernementalité active à la fois intérieure et extérieure à l'État. Foucault reprend la distinction fondamentale entre le libéralisme et le néolibéralisme : alors que « le libéralisme de type Adam Smith, le libéralisme du XVIII^e siècle » consiste à découper et ménager un espace du marché à l'intérieur d'une société politique toute donnée, le problème du néolibéralisme c'est « de savoir comment on peut régler l'exercice global du pouvoir politique sur les principes d'une économie de marché », comment on peut « projeter sur un art général de gouverner les principes formels d'une économie de marché »³. En d'autres termes, la politique néolibérale est un art de gouverner en vue de stabiliser, généraliser, diffuser les mécanismes de l'économie de marché, celle-ci devenant légitimante pour la politique et l'action de l'État. Foucault résume à trois grandes opérations le passage du libéralisme au néolibéralisme tel qu'il a été réfléchi par les néolibéraux allemands : 1/ une théorie de la concurrence comme « structure dotée de propriétés formelles » à laquelle il faut ménager un espace concret, c'est-à-dire un cadre institutionnel par une intervention permanente, afin qu'elle puisse jouer son rôle de garantie de la régulation économique par le mécanisme des prix. Toute formation de phénomènes monopolistiques doit être prévenue ce qui implique notamment une critique du protectionnisme douanier et de l'existence d'économies nationales et de marchés nationaux morcelés favorisant les monopoles et la préférence au contraire pour une économie mondiale ; 2/ la question des actions conformes, à l'intérieur de laquelle on peut distinguer les actions régulatrices et les actions ordonnatrices. a/ Les actions régulatrices visent la stabilisation des prix comme objectif princeps alors que le maintien du pouvoir d'achat, le plein emploi ou l'équilibrage de la balance des paiements ne peuvent pas constituer des objectifs de l'art néolibéral de gouverner. Les instruments liés à ces actions régulatrices sont la politique du crédit avec la création du taux d'escompte, l'utilisation du commerce extérieur par la

¹ *Ibid.*, p. 136.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 137.

réduction du solde créditeur, le déclassement de la fiscalité pour agir sur l'épargne et l'investissement. Là aussi, c'est se refuser les instruments de la planification : la fixation des prix, le soutien à un secteur de marché, la création systématique d'emplois ou l'investissement public, l'intervention sur le chômage, « toutes ces formes-là d'intervention doivent être rigoureusement bannies au profit de ces instruments de pur marché »¹. b/ Les actions ordonnatrices portent sur les conditions plus structurales d'existence du marché, ce que les ordolibéraux appellent le « cadre ». Car si l'objectif de l'art de gouverner néolibéral est de faire du marché « un régulateur économique et social général », celui-ci – « très sûr » si on ne vient pas le troubler – n'est pas une « donnée de nature »² et il faut donc intervenir sans arrêt pour garantir les conditions d'existence du marché. Il s'agit d'intervenir autant que dans une politique planificatrice mais la nature des interventions est différente, dans la mesure où on n'intervient pas directement sur le processus économique mais sur les bases matérielles, culturelles, scientifiques, techniques, juridiques, démographiques et en définitive sociales à partir desquelles le fonctionnement du marché va pouvoir assurer la régulation économique-politique. Le problème du néolibéralisme consiste en effet à retourner la question de savoir, les conditions de production étant données, quel système économique leur serait le plus adapté ; il consiste à se demander au contraire, « étant donné que le processus de régulation économique-politique est et ne peut être que le marché »³, comment transformer ces bases, ce « cadre » pour que le marché puisse fonctionner au mieux et à plein. Foucault donne l'exemple d'un texte de Walter Eucken⁴ de 1952 où il est question de la politique agricole et

¹ *Ibid.*, p. 144.

² *Ibid.*, p. 145.

³ *Ibid.*, p. 146.

⁴ Walter Eucken (1891-1950), économiste allemand et principal théoricien de l'« ordo-libéralisme ». Ce terme apparaît pour la première fois en 1937, dans la revue *Ordnung der Wirtschaft*, publiée par Walter Eucken, Franz Böhm et Hans Grossmann-Doerth. La revue *Ordo*, créée en 1948 par Eucken et Böhm, a ensuite repris le flambeau des idées ordolibérales. Parmi les différents protagonistes de la pensée économique mentionnés par Foucault qui gravitent autour de « l'ordo-libéralisme » (W. Eucken, F. Böhm, A. Müller-Armack, W. Röpke et A. Rüstow, il faut cependant préciser avec Pierre Dardot et Christian Laval (*La nouvelle raison du monde*, *op. cit.*, p. 191-192) que le « large accord sur la critique des illusions naturalistes de l'économie politique classique dissimule mal certaines différences, voire des divergences, sur la nature des remèdes à apporter aux maux dont souffre la société moderne. [...] On peut schématiquement distinguer deux groupes principaux : d'une part, celui des économistes et des juristes de l'École de Fribourg, au premier rang desquels W. Eucken et F. Böhm ; d'autre part, celui d'un libéralisme d'inspiration "sociologique", dont les principaux représentants furent A. Müller-Armack, W. Röpke et A. von Rüstow. Les fondateurs de l'École de Fribourg font du cadre juridico-politique le fondement principal de l'économie de marché et l'objet de la constitution économique. Les "règles du jeu" institutionnelles semblent monopoliser leur attention. Les auteurs du second groupe, non moins influents que les premiers sur les responsables politiques, mettront beaucoup plus l'accent sur le *cadre social*, dans lequel l'activité économique doit se dérouler. C'est le cas d'économistes aux préoccupations sociologiques, mais aussi religieuses et morales plus affirmées, comme W. Röpke et A. von Rüstow. Pour le dire vite, tandis que le premier groupe accorde la priorité à la croissance économique, censée porter en elle-même le progrès social, le second est plus attentif aux effets de désintégration sociale du processus de marché et assigne en conséquence à l'État la tâche de mettre en place un "environnement social" (*soziale Umwelt*) propre à réintégrer les individus

dont les principes seront à la base du Marché commun agricole européen la décennie suivante : on n'intervient ni par la création d'emplois, ni sur les prix, ni en soutenant économiquement par l'investissement public un secteur en difficulté ; mais on intervient indirectement ou à distance de l'économie, c'est-à-dire qu'on intervient sur la population agricole qui est trop nombreuse en organisant des migrations qui vont permettre des transferts de population, on intervient par l'amélioration du niveau des techniques à travers la mise à disposition d'outillages, on intervient sur la formation des agriculteurs, on intervient sur le régime juridique des exploitations, on intervient sur la nature des sols disponibles et à la limite, on intervient sur le climat pour favoriser l'insertion des mécanismes de marché. L'économie de marché, c'est le but auquel la politique néolibérale doit parvenir sans y toucher, mais en agissant sur ses conditions d'existence extra-économiques et c'est le lieu de vérification – et non un ensemble de moyens pour une autre politique – qui permet de séparer les bonnes techniques gouvernementales de gestion des populations des mauvaises. 3/ La troisième opération du passage du libéralisme au néolibéralisme porte sur la transformation de la politique sociale. C'est l'occasion pour Foucault de développer la distinction entre le libéralisme social d'inspiration keynésienne et le néolibéralisme. Pour les keynésiens (le New Deal, le plan Beveridge et les plans de l'après-guerre européen, le CNR¹), « une politique sociale, c'est en gros une politique qui se fixe comme objectif une relative péréquation dans l'accès de chacun aux biens consommables »². Une telle politique sociale se conçoit comme un contrepois vis-à-vis des effets d'inégalités et de destruction produits par les processus économiques du marché libre sur la société. Elle a pour instruments essentiels la socialisation de certains biens de consommation comme la consommation médicale ou la consommation culturelle et des transferts de revenus organisés par l'État sous la forme d'allocations et son intensité doit être corrélée au niveau de la croissance. C'est en revanche contre ses principes que l'ordolibéralisme va définir sa politique « sociale ». La différence essentielle entre le libéralisme social et le « "libéralisme sociologique" »³ selon la formule de Röpke, c'est que la politique sociale n'est plus conçue comme le contrepois ou le contrepoint de la politique économique, mais comme le soutien de la politique économique. L'égalisation relative, pas plus que la péréquation dans l'accès de chacun aux biens de consommation et encore moins le plein emploi, ne peuvent constituer des objectifs économique-politiques, parce que ce sont des

dans des communautés. Le premier groupe énonce les principes d'une "politique économique" (*Wirtschaftspolitik*) ; le second entreprend d'élaborer une véritable "politique de société" (*Gesellschaftspolitik*) ».

¹ Conseil national de la Résistance. Il est à l'origine du « plan complet de Sécurité sociale » élaborée en 1944 et mis en place à partir de 1945.

² Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 147.

³ Cf. *Ibid.*, p. 151.

objectifs anti-économiques. Or la rationalité néolibérale fait de l'économie la puissance informante de la société. La régulation économique par le mécanisme des prix ne doit pas s'obtenir par des effets d'égalisation mais par un jeu de différenciations propre aux mécanismes de la concurrence, de sorte que les inégalités devant l'emploi des chômeurs et de ceux qui ne le sont pas et les inégalités de revenus entre les gros salaires et les petits salaires sont consubstantielles à un processus de régulation qui est établi à travers la concurrence. Quant aux instruments de la politique sociale, les transferts de revenus sont considérés d'une part comme dangereux dans la mesure où ils sont pris sur des revenus producteurs d'épargne et d'investissement. D'autre part, la politique sociale du « libéralisme sociologique » ne sera pas une politique sociale opérant par la socialisation de la consommation et des revenus. Il s'agit au contraire d'une « privatisation » de la politique sociale. On ne demande pas à la société tout entière de garantir les individus contre les risques, que ce soit des risques individuels comme la maladie ou l'accident, ou des risques collectifs comme les dommages liés à la santé ou aux catastrophes naturelles.

On va simplement demander à la société ou plutôt à l'économie, de faire en sorte que tout individu ait des revenus assez élevés pour qu'il puisse, soit directement et à titre individuel, soit par le relais collectif de mutuelles, s'assurer lui-même contre les risques qui existent, ou encore contre les risques d'existence, ou encore contre cette fatalité d'existence que sont la vieillesse et la mort, à partir de ce qui constitue sa propre réserve privée. C'est-à-dire que la politique sociale devra être une politique qui aura pour instrument non pas le transfert d'une part des revenus à l'autre, mais la capitalisation la plus généralisée possible pour toutes les classes sociales, qui aura pour instrument enfin la propriété privée. C'est ce que les Allemands appellent la « politique sociale individuelle » opposée à la politique sociale socialiste. Il s'agit d'une individualisation de la politique sociale, une individualisation par la politique sociale au lieu d'être cette collectivisation et cette socialisation par et dans la politique sociale. Il ne s'agit pas en somme d'assurer aux individus une couverture sociale des risques, mais de leur accorder à chacun une sorte d'espace économique à l'intérieur duquel ils peuvent assumer et affronter les risques¹.

On a vu dans le chapitre 1 que Foucault, en particulier dans le texte intitulé « le sujet et le pouvoir », publié en 1982, définissait les contre-conduites de l'époque par leur opposition au « gouvernement par l'individualisation » : on peut donc remarquer que cela vise implicitement un refus de la gouvernementalité néolibérale. En définitive, la forme de la politique sociale du néolibéralisme ne vient pas contrecarrer ou compenser la politique économique mais elle coïncide avec elle : c'est la croissance qui doit fournir un revenu suffisant permettant l'individualisation des risques. C'est ce que Müller-Armack a appelé vers 1952-53 « "l'économie sociale de marché" »². Foucault précise cependant que cette forme de rationalité ordolibérale n'a pas été appliquée exactement en Allemagne, car la pratique gouvernementale allemande a aussi hérité d'éléments issus du socialisme d'État bismarckien et du keynésianisme. Mais il insiste sur deux points : premièrement, c'est à partir de la

¹ *Ibid.*, p. 149-150.

² *Ibid.*, p. 150.

critique de cette politique sociale (celle du libéralisme sociologique) que va se définir la gouvernementalité propre à l'anarcho-capitalisme américain¹ et, deuxièmement, la politique sociale tend cependant de plus en plus à suivre ce modèle ordolibéral dans les autres pays qui se conforment au néolibéralisme. Les idées de la privatisation des mécanismes d'assurance et de l'individualisation des risques contre lesquels on doit se prémunir par des réserves, soit immédiatement individuelles, soit gérées par des mutuelles, « cet objectif là est tout de même celui que vous voyez à l'œuvre dans les politiques néolibérales telle que celles que nous connaissons actuellement en France. C'est ça la ligne de pente : la politique sociale privatisée »². Finalement, la gouvernementalité néolibérale n'intervient pas par définition sur les mécanismes de marché, elle n'intervient pas non plus comme dans les politiques keynésiennes de bien-être des années 1920 aux années 1960 sur les effets destructeurs du marché vis-à-vis de la société, mais elle intervient « sur cette société pour que les mécanismes concurrentiels, à chaque instant et en chaque point de l'épaisseur social, puissent jouer leur rôle régulateur »³, pour constituer son objectif d'un régulateur de marché général sur la société. C'est selon le terme de Müller-Armack une *Gesellschaftspolitik*, une « politique de société »⁴, un gouvernement de société qu'inventent les néolibéraux.

2.3.2. Le néolibéralisme précurseur d'une certaine « phobie d'État » soixante-huitarde

Vient alors une remarque de Foucault particulièrement intéressante pour notre perspective d'analyse de la séquence des années 68 comme « crise de gouvernementalité » :

Lorsque Chaban, en 1969-1970, proposera une politique économique et sociale, il la présentera comme un projet de société, c'est-à-dire qu'il fera bien exactement de la société la cible et l'objectif de la pratique gouvernementale. Et on sera à ce moment là passé d'un système, disons en gros de type keynésien, qui avait plus ou moins traîné encore dans la politique gaulliste, à un nouvel art de gouverner, celui qui sera effectivement repris par Giscard. C'est là le point fracture : l'objet de l'action gouvernementale, c'est ce que les Allemands appellent « *die soziale Umwelt* », l'environnement social⁵.

La discontinuité entre le libéralisme social et la forme de rationalité néolibérale dans la pratique gouvernementale française se produirait donc avec Jacques Chaban-Delmas en

¹ Foucault revient en détail sur ce point lorsqu'il traite de l'anarcho-capitalisme ou de l'« anarcho-libéralisme » de l'École de Chicago dans la leçon du 21 mars 1979.

² Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 150.

³ *Ibid.*, p. 151. Cf. aussi, dans la leçon suivante du 21 février où Foucault résume celle du 14, *ibid.*, p. 165-166 : « En fait s'il y a interventionnisme social, permanent et multiforme, ce n'est pas contre l'économie de marché ou à contre-courant de l'économie de marché, mais c'est au contraire à titre de condition historique et sociale de possibilité pour une économie de marché, au titre de condition pour que joue le mécanisme formel de la concurrence, pour que, par conséquent, la régulation que le marché concurrentiel doit assurer puisse se faire correctement et que ne se produise pas les effets sociaux négatifs qui seraient dus à l'absence de concurrence. La *Gesellschaftspolitik* doit donc annuler non pas les effets anti-sociaux de la concurrence, mais les mécanismes anti-concurrentiels que pourrait susciter la société, qui pourraient naître en tout cas dans la société ».

⁴ Foucault, conséquent avec son nominalisme historique précise : « Les mots veulent tout de même dire ce qu'ils disent et la trajectoire des mots indique en effet les processus qu'ils peuvent », *Ibid.*, p. 151.

⁵ *Ibid.*

trouvant son acte de reconnaissance dans le projet de « nouvelle société », présenté par celui-ci devant l'Assemblée nationale le 16 septembre 1969, Foucault observant de ce point de vue une continuité par la suite via Giscard. Il ne peut nous échapper cette fois encore que la « nouvelle société » de Chaban relève, outre d'une remise en cause des politiques de type keynésien, d'une forme de problématisation de la pratique gouvernementale consécutive au mouvement de mai-juin 1968¹, au demeurant directement influencée par les analyses de Michel Crozier sur la « société bloquée »². C'est un nouvel indice du fait que les contre-conduites liées au mouvement de mai-juin 1968 et plus largement aux années 1968 figurent comme une composante de la crise de la gouvernementalité libérale-sociale et comme élément auquel la gouvernementalité néolibérale a dû se confronter pour émerger. Celle-ci s'est bien constituée, comme nous l'avons déjà souligné, dans la double tentative d'« empêcher un nouveau Mai 68 »³ et de rompre avec l'interventionnisme économique-social de type keynésien. Mais en quoi consiste alors finalement pour lui-même ce « gouvernement sociologique »⁴ propre au néolibéralisme issu des ordolibéraux allemands? Foucault, poursuivant la recherche d'options théoriques alternatives à Marx explique qu'il ne s'agit pas d'une société marchande, d'une société de marchandises ou de consommation « dans laquelle la valeur d'échange constituerait, à la fois, la mesure et le critère général des éléments, le principe de communication des individus entre eux, le principe de circulation des choses »⁵. Ce n'est pas la société marchande dénoncée par Marx au livre I du *Capital*, ce n'est pas une société où les individus sont normalisés et disciplinés à partir de la valeur et de la forme marchande. Ce n'est donc pas non plus « ce modèle de la société de masse, de la société de consommation, de la société de marchandises, de la société du spectacle, de la société des simulacres, de la société de vitesse que Sombart, en 1903, avait, pour la première fois

¹ Sur les transformations des « modes de gouvernance » après Mai 68, cf. Gilles Richard, *Mai 68... et après ? Une nouvelle donne politique*, Bordeaux, CRDP d'Aquitaine, 2008. Plus précisément, sur la « nouvelle société » comme réaction à Mai 68, cf. p. 103 : « Face aux "archaïsmes" et aux "blocages" de la société française, dont le principal était l'impossibilité d'évoluer en évitant les affrontements de grande ampleur, il s'agissait de "moderniser" les relations sociales afin d'instaurer une "nouvelle société". Pour cela, il fallait atteindre trois grands objectifs : une croissance économique forte, le dialogue social permanent et la modification du mode de gouvernement ».

² Le discours de Chaban-Delmas à l'Assemblée s'ouvre sur ces mots : « Le malaise que notre mutation accélérée suscite tient, pour une large part, au fait multiple que nous vivons dans une société bloquée ». Cf. Jacques Chaban-Delmas, « La nouvelle société », Discours à l'Assemblée nationale, 16 septembre 1969, URL : <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/Chaban1969.asp>. Sur ce discours, voir aussi infra p. 458-460. Crozier fit paraître la synthèse de ses analyses l'année suivante. Cf. Michel Crozier, *La société bloquée*, Paris, Seuil, 1970. Sur le rapport entre Crozier et Chaban-Delmas à travers le club Jean Moulin, cf. Claire Le Strat et Willy Pelletier (dir.), *La canonisation libérale de Tocqueville* (Encadré 1, chapitre 3), Paris, Syllepse, 2006, p. 191-193.

³ Gilles Richard, « Les giscardiens et le moment 68 : les libéraux à l'offensive (1968-1974) », *art. cit.*, p. 344.

⁴ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 152.

⁵ *Ibid.*

définie »¹. Foucault épingle ici au passage de manière explicite pour le public de l'époque les critiques situationnistes de Jean Baudrillard (« la société de consommation »², « la société des simulacres »³), de Guy Debord (« la société du spectacle »⁴), de Paul Virilio (« la société de vitesse »⁵) qui ne seraient, selon lui, pas à même de saisir l'enjeu du néolibéralisme et donc d'en proposer une critique conséquente.

Simplement, se trompent les critiques qui s'imaginent lorsqu'ils dénoncent une société disons « sombartienne » entre guillemets, je veux dire cette société uniformisante, de masse, de consommation, de spectacle etc., ils se trompent quand ils croient qu'ils sont en train de critiquer ce qui est l'objectif actuel de la politique gouvernementale. Ils critiquent quelque chose d'autre. Ils critiquent quelque chose qui a bien été sans doute à l'horizon explicite ou implicite, voulu ou non, des arts de gouverner des années vingt aux années soixante. Mais nous avons dépassé ce stade, nous n'en sommes plus là⁶.

Dans la leçon précédente, Foucault avait déjà fait de Werner Sombart⁷ l'initiateur des critiques « soixante-huitardes » (marcusienne et situationniste) du capitalisme : critique de l'arrachement des individus à leur communauté naturelle et production d'une société de masse, d'individus atomisés qui ne communiquent plus directement entre eux mais seulement par l'intermédiaire d'une autorité bureaucratique, c'est-à-dire administrative et centralisée et par l'entremise du jeu des signes et des spectacles ; critique d'une société de consommation qui a des fonctions d'uniformisation et de normalisation, de production d'unidimensionnalité. « Vous avez, chez Sombart, en fait dès les années 1900, cette critique que vous connaissez bien qui est devenue maintenant un des lieux communs d'une pensée dont on ne sait pas très bien quelle est l'articulation et l'ossature, critique de la société de masse, société de l'homme unidimensionnel⁸, société de l'autorité, société de consommation, société du spectacle »⁹. Il s'était livré à une généalogie relativement détaillée de l'itinéraire de la pensée de Sombart à partir de la construction par les ordolibéraux du nazisme comme champ d'adversité nécessaire à la définition de l'objectif néolibéral. Les nazis avaient repris à Sombart lui-même sa critique de la société capitaliste, bourgeoise, utilitariste et individualiste. Or l'opération critique des

¹ *Ibid.*

² Cf. Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, Seuil, 1970.

³ Baudrillard introduit pour la première fois en 1976 l'hypothèse d'une « précession des simulacres », c'est-à-dire de la destitution de l'être référentiel au profit d'un jeu indéfini de simulacres, les simulacres ne renvoyant jamais à un référent réel mais ne faisant que simuler d'autres simulacres. Cf. Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, « L'ordre des simulacres », Paris, Gallimard, 1976, p. 75-128 ; « La précession des simulacres », *Traverses*, n° 10, Paris, Minuit, 1978, p. 3-37, repris dans *Simulacres et simulations*, Paris, Galilée, 1981.

⁴ Cf. Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1967.

⁵ Cf. Paul Virilio, *Vitesse et politique. Essai de dromologie*, Paris, Galilée, 1977.

⁶ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 154.

⁷ Cf. Werner Sombart, *L'Apogée du capitalisme* [1928], tr. fr. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1932 ; *Le Socialisme allemand : une théorie nouvelle de la société* [1934], tr. fr. G. Welter, Paris, Payot, 1938 ; rééd. avec une préface de A. de Benoist, Pardès, 1990.

⁸ Cf. Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, tr. fr. M. Wittig, Paris, Minuit, 1968.

⁹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 117.

néolibéraux sur le nazisme consiste à montrer que le nazisme n'a fait lui-même qu'accentuer cette société uniformisante et spectaculaire, ce qui prouve qu'elle n'est finalement pas le produit de l'économie de marché, mais au contraire le produit de l'étatisme, du protectionnisme et de la planification, le produit d'une société dans laquelle le marché ne joue pas son rôle. Si bien que les ordolibéraux vont se donner le même objectif que Sombart ou les nazis (qui ne l'ont pas effectivement réalisé) de transformation de cette société uniformisante et normalisante, mais à partir d'un tout autre point de vue, le point de vue d'une critique de l'État et à partir de tout autres instruments, puisqu'elle consiste en une formalisation générale des pouvoirs de l'État et de l'organisation de la société à partir d'une économie de marché. Ce faisant, ils ont ouvert la possibilité entre 1935 et 1945 d'une double critique de la société traditionnelle bourgeoise et de l'État qu'on ne trouve pas sous un jour tellement différent chez les situationnistes voire plus généralement les gauchistes :

les critiques traditionnelles de la société bourgeoise, les analyses de la bureaucratie ; le thème du nazisme que nous avons tous dans nos têtes, le thème du nazisme comme révélateur et point ultime d'un développement en quelque sorte historiquement naturel du capitalisme ; la théologie négative de l'État comme mal absolu ; la possibilité de balayer, dans une même critique, aussi bien ce qui se passe en Union soviétique que ce qui se passe aux USA, les camps de concentration nazis et les fiches de la sécurité sociale etc. Tout cela vous le connaissez bien et c'est dans cette série des coups de force théoriques et analytiques de l'ordolibéralisme qu'on en trouve, je crois, l'origine¹.

« Et c'est ainsi, sans qu'il y ait du tout quelque chose comme la *récupération*, mot qui ne veut rigoureusement rien dire, entre la critique qui était faite, disons dans un style sombartien, depuis 1900 à peu près, contre cette société marchande, uniformisante etc. et puis les objectifs de la politique gouvernementale actuelle –, vous avez très exactement convergence »². On saisit ici quel est le rôle stratégique de la référence à Sombart : Foucault veut éviter la thèse de la « récupération », selon laquelle le pouvoir réussirait toujours à intégrer dans son fonctionnement les résistances qu'il suscite, en l'occurrence ici, selon laquelle le néolibéralisme aurait récupéré une partie de la critique de Mai 68, tout en soulignant que cette critique est incapable de répondre aujourd'hui au défi posé par les nouvelles technologies du pouvoir. Il faut par conséquent montrer que cette critique n'est plus adaptée sans pour autant suggérer l'idée que la critique est nécessairement « récupérée ». C'est ce à quoi sert la référence à Sombart dans le cours, qui est la référence commune des critiques gauchiste et ordolibérale de l'État. Elle permet de proposer une généalogie plus complexe dans laquelle, pour des raisons historiques, c'est la critique ordolibérale qui s'est trouvée anticiper la critique gauchiste, de sorte que celle-ci, qui pouvait encore valoir dans le contexte de la

¹ *Ibid.*, p. 119.

² *Ibid.*, p. 154 (nous soulignons).

gouvernementalité keynésienne ou libérale-sociale (des années 1920 aux années 1960), s'est trouvée, de façon contingente dans les années 1970, compromise par le passage de la programmation théorique ordolibérale au statut de rationalité gouvernementale¹. On ne peut plus dès lors soutenir que la critique gauchiste a été simplement récupérée par la gouvernementalité néolibérale. Ce qui, néanmoins, n'implique pas de minimiser le fait que la critique gauchiste, lorsqu'elle s'ordonne à la « phobie d'État », s'est montrée trop confuse et trop générale jusqu'à courir le risque de s'engouffrer dans une critique que certains de ses ennemis politiques avaient déjà pu formulée auparavant. Il faut finalement garder à l'esprit qu'une des raisons pour lesquelles Foucault s'est intéressé au néolibéralisme des années 1930 aux années 1950, c'est plus souterrainement pour critiquer la « phobie d'État » et la critique soixante-huitarde qui lui est liée².

Si nous insistons sur ces détails du cours, c'est dans la mesure où ils ouvrent une possibilité différente d'appréhender les rapports de la gouvernementalité et de la critique que celle qui a été proposée par Luc Boltanski et Eve Chiapello dans *Le nouvel esprit du capitalisme* et selon qui c'est « en récupérant une partie des thèmes de contestation qui se sont exprimés au cours des événements de mai [68], que le capitalisme désarmera la critique, reprendra l'initiative et trouvera un dynamisme nouveau »³. Leur hypothèse théorique consiste ainsi à partir « de la dynamique de l'esprit du capitalisme en tant qu'elle a la critique pour moteur »⁴ en mettant en évidence que la forme de réorganisation du capitalisme qui émerge à partir du milieu des années 1970, en tant qu'elle est liée à une nouvelle

¹ « L'art de gouverner programmé vers les années 1930 par les ordolibéraux [...] est devenu maintenant la programmation de la plupart des gouvernements en pays capitaliste »¹, *ibid.*, p. 154-155.

² Cf. *ibid.*, p. 194 : « [...] il me semble que ce genre d'analyse – et c'est bien pour ça que j'ai insisté sur le néolibéralisme des années 1930-1950 –, il me semble que cette critique de l'État, cette critique du dynamisme intrinsèque et comme irrépressible de l'État, cette critique des formes de l'État qui s'emboîtent les unes les autres, s'appellent les unes les autres, s'appuient les unes sur les autres et s'engendrent réciproquement, il me semble qu'on la trouve effectivement, parfaitement et déjà fort clairement formulée dans les années 1930-1945 et avec, cette fois, une localisation bien précise. Elle n'avait pas, à cette époque là, la force de circulation qu'elle a maintenant. On la trouvait très localisée à l'intérieur de ces choix néolibéraux qui étaient en train de se formuler à l'époque. Cette critique de l'État polymorphe, omniprésent, tout-puissant, vous la trouvez dans ces années-là, lorsqu'il s'agissait pour le libéralisme, ou pour le néolibéralisme, ou plus précisément pour l'ordolibéralisme allemand, à la fois de se démarquer de la critique keynésienne, de mener la critique des politiques, disons dirigistes et interventionnistes, type New Deal et Front populaire, de mener la critique de l'économie et de la politique national-socialiste, de mener la critique des choix politiques et économiques de l'Union soviétique, enfin, de façon générale, de faire la critique du socialisme. C'est là, dans ce climat et en prenant les choses sous leur forme la plus étroite et quasi la plus mesquine, c'est dans cette école néolibérale allemande que l'on trouve et cette analyse des parentés nécessaires et en quelque sorte inévitables des différentes formes d'État et cette idée que l'État en lui-même a une dynamique propre qui fait qu'il ne peut jamais s'arrêter dans son amplification et dans sa reprise en charge de la société civile toute entière ».

³ Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, p. 243 (nous soulignons). A propos des intellectuels qui auraient inspiré la contestation, les auteurs invoquent aussi, dans le prologue, une « "récupération-mise en œuvre" par le capitalisme de certaines de leurs propositions » (*ibid.*, p. 30)

⁴ *Ibid.*, p. 241.

configuration idéologique qui justifie l'engagement dans le capitalisme par la valorisation de l'autonomie et de la créativité dans le travail tout en ayant pour contrepartie la dégradation des conditions d'existence sociale et psychologique des travailleurs, est le produit d'une « récupération », c'est-à-dire d'une réinterprétation (qui n'opère jamais sans transformations et déplacements des visées des promoteurs initiaux de la critique) d'une partie de la critique de Mai 68, précisément de ce que Boltanski et Chiapello appellent la « critique artiste », qu'ils définissent généralement comme la critique du capitalisme en tant qu'il est source de *désenchantement*, d'*inauthenticité* et d'*oppression*¹ et qui se serait incarnée en 68 dans la critique de l'*aliénation* portée par la révolte étudiante et les militants gauchistes². Entre 1981 et 1983 en France, de « nombreux militants de gauche ou d'extrême gauche » ayant accédé à des positions de pouvoir lorsque les socialistes furent au gouvernement et jouant le rôle des « nouvelles élites acquises à la critique artiste »³ auraient réinterprété « des thèmes et des postures venus de la gauche contestataire [...] de façon à être compatibles avec les nouvelles exigences du management »⁴, en mettant en place la flexibilité dans les entreprises⁵. Si on ne peut certainement pas mettre en doute, d'un point de vue foucauldien, le fait que le pouvoir réagit à la critique en s'appuyant sur elle (qui permettrait de rapprocher les deux perspectives), ce que les analyses du cours de 1979 que nous avons développées ci-dessus permettent en revanche de discuter, c'est le fait d'accorder à la critique le « monopole » du rôle moteur dans la dynamique de transformation du capitalisme. En effet, dans les analyses d'ordre « pragmatique » de Boltanski (« c'est-à-dire capables de prendre en compte les façons dont les personnes s'engagent dans l'action, leurs justifications et le sens qu'elles donnent à leurs actes »⁶), « le capitalisme ne peut trouver en lui-même aucune ressource pour fonder des motifs d'engagement »⁷, de sorte que la justification de l'engagement des individus dans le capitalisme doit se référer « à des constructions d'un autre ordre d'où dérivent des exigences tout à fait différentes de celles imposées par la recherche du profit »⁸, c'est-à-dire à la

¹ Qui se distingue, voire s'oppose (puisque selon les auteurs, elles sont difficilement compatibles) à la « critique sociale » qui dénonce le capitalisme comme source de *misère*, d'*inégalités*, d'*opportunisme* et d'*égoïsme*. Cf. *Ibid.*, p. 82.

² *Ibid.*, p. 245.

³ *Ibid.*, p. 282.

⁴ *Ibid.*, p. 283.

⁵ Les auteurs évoquent « le nouvel enthousiasme pour l'entreprise orchestré par les gouvernements socialistes, au cours des années 80 et la retombée dépressive des années 90 », *ibid.*, p. 36.

⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁸ *Ibid.*, p. 59.

critique¹. Cette perspective, du point de vue foucauldien, conduit à occulter le fait que la problématisation et l'initiative de la transformation du pouvoir en régime capitaliste est autant du côté des gouvernants que des gouvernés et relèvent de la gouvernementalité, qui est une sorte de tiers entre la société civile et le marché. Plus précisément, cela tient à ce que la spécificité du libéralisme est d'être caractérisé par une critique interne ou une autocritique de la raison gouvernementale en vertu de la tension entre liberté et sécurité, qui vient s'ajouter à l'attitude critique relative aux contre-conduites. Ce qu'une perspective comme celle de Boltanski et Chiapello ne permet pas de saisir, c'est que le fonctionnement du capitalisme va certes s'appuyer sur la critique, mais en faisant jouer celle-ci à l'intérieur d'une autre forme de la rationalité gouvernementale, issue d'une critique intrinsèque du libéralisme venue d'« en haut » (de réseaux d'élites intellectuelles économiques et politiques), en l'occurrence en faisant jouer la critique gauchiste à l'intérieur de la critique néolibérale. La perspective de Foucault est en revanche celle d'une connexion de l'hétérogène qui prend en compte les connexions entre l'exercice effectif d'une gouvernementalité, la crise de cette gouvernementalité, les contre-conduites, mais aussi les programmations critiques internes de la rationalité gouvernementale et les effets de décalage entre la conceptualisation de ces programmations et le moment contingent où elles sont amenées à entrer dans la pratique gouvernementale. Il montre ainsi que les thèmes de la critique gauchiste du capitalisme sont investis à l'intérieur d'une forme de rationalité gouvernementale qui fait de l'économie de marché et plus précisément de l'entreprise et de la concurrence la matrice de structuration de la société :

C'est cette démultiplication de la forme entreprise à l'intérieur du corps social qui constitue, je crois, l'enjeu de la politique néolibérale. Il s'agit de faire du marché, de la concurrence et par conséquent de l'entreprise la puissance informante de la société. Et dans cette mesure-là, vous voyez bien qu'on se trouve au carrefour où sont bien sûr réactivés un certain nombre de vieux thèmes sur la vie familiale, la co-propriété et tout un tas de thèmes critiques qui sont les thèmes critiques que nous voyons courir partout contre la société marchande, contre l'uniformisation et la consommation².

Le « gouvernement sociologique » néolibéral consiste finalement à viser une société de la communication immédiate qui s'oppose à la société de masse par une politique de diffusion de la forme-entreprise au niveau et à l'échelle de la société. Et il est intéressant de remarquer que Foucault et Boltanski-Chiapello parviennent à des conclusions similaires sur la « société d'entreprise » au sujet à la fois de la valorisation du face-à-face et des relations personnelles dans ce type de société, sur la formation d'un réseau d'entreprises de petite taille ou encore

¹ Cf. aussi p. 69 : « Nous allons, en effet, dans notre construction, faire jouer à la critique un rôle moteur dans les changements de l'esprit du capitalisme ».

² Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, op. cit.*, p. 154.

sur le rôle de l'autocontrôle¹, l'un à partir d'un texte de Röpke sur la programmation de l'action gouvernementale qui serait passée dans la pratique de gouvernement², les autres à partir d'un réinvestissement des thèmes de l'*authenticité*, du *réseau* et de l'*autogestion* dans l'organisation du travail. La comparaison est tout aussi frappante sur la façon de considérer la critique gauchiste ou (d' « ultragauche ») de l'État. Ainsi, pour les auteurs de *Le nouvel esprit du capitalisme* :

De même, la relation à l'État n'est pas celle du libéralisme. Si ce nouvel esprit du capitalisme partage avec le libéralisme un antiétatisme souvent virulent, cet antiétatisme trouve ses sources dans la critique de l'État développée par l'ultragauche dans les années 60-70 qui, partie de la dénonciation de la compromission du capitalisme et de l'État (le « capitalisme monopoliste d'État »), avait, en opérant sa jonction avec la critique de l'État socialiste dans les pays du « socialisme réel », élaboré une critique radicale de l'État comme appareil de domination et d'oppression, en tant que détenteur du « monopole de la violence légitime » (armée, police, justice etc.) tout comme de la « violence symbolique » exercée par les « appareils idéologiques d'État »³, c'est-à-dire d'abord l'École, mais aussi toutes les institutions culturelles alors en plein développement. Énoncée dans une rhétorique libertaire, la critique de l'État des années 1970 pouvait ne pas reconnaître sa proximité avec le libéralisme : elle était en quelque sorte libérale sans le savoir. Aussi l'adhésion à une dénonciation virulente de l'État ne supposait-elle pas un renoncement aux avantages de l'État providence considérés comme autant de droits acquis. La critique de l'État (comme celle, sous un autre rapport, des bureaucraties syndicales) étaient l'une des médiations par lesquelles s'exprimaient le rejet du second esprit du capitalisme et l'espoir, non formulé comme tel, de cette formation originale, réconciliant les contraires : un capitalisme gauchiste⁴.

Les ex-gauchistes reconvertis en gouvernants qui réinterprètent la critique libertaire de l'État à partir de la dynamique du capitalisme précipitent un devenir libéral insu de la critique gauchiste de l'État-providence et qui va à l'encontre des objectifs que celle-ci se donnait. Comme on l'a vu, le point de vue de Foucault est différent et d'une certaine manière inverse : il ne s'agit pas de dire qu'il y a eu une récupération capitaliste de la critique gauchiste de l'État, mais de dire au contraire que la critique gauchiste de l'État s'est inscrite dans une voie à l'intérieur de laquelle elle partageait avec la critique néolibérale de l'État, qui l'a précédée, le présupposé de la phobie d'État :

En parlant de gouvernementalité libérale, je ne veux pas, par l'utilisation même de ce mot « libéral », sacraliser ou valoriser d'entrée de jeu ce type là de gouvernementalité. Je ne veux pas dire non plus qu'il ne soit pas légitime, si l'on veut, de haïr l'État. Mais je crois que ce qu'il ne faut pas faire, c'est s'imaginer que l'on décrive un processus réel, actuel et nous concernant nous, quand on dénonce l'étatisation ou la fascisation, l'instauration d'une violence étatique etc. Tous ceux qui participent à la grande phobie d'État, qu'ils sachent qu'ils vont dans le sens du vent et qu'en effet, partout, s'annonce,

¹ Cf. Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, p. 275 (sur l'autocontrôle), p. 284 (sur la valorisation du face-à-face et les relations personnelles) et p. 297 (sur les petites entreprises en réseau).

² « [...] d'une façon générale, organisation, aménagement et contrôle de tous les effets d'environnement qui peuvent être produits ou par la cohabitation des gens ou par le développement des entreprises et des centres de production. Il s'agit en, gros, dit Röpke en 1950, de "déplacer le centre de gravité de l'action gouvernementale vers le bas". Eh bien, ce texte, vous le reconnaissez, il a été répété 25000 fois depuis 25 ans. Il est bien, en effet, ce qui constitue actuellement la thématique de l'action gouvernementale et il serait sans doute faux de n'y voir qu'une couverture, qu'une justification et un écran derrière lequel quelque chose d'autre se passe » (Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 153).

³ Boltanski et Chiapello font référence à deux concepts marquants des travaux de Pierre Bourdieu (« violence symbolique ») et Louis Althusser (« appareils idéologiques d'État »).

⁴ Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 290.

depuis des années et des années, une décroissance effective de l'État et de l'étatisation et de la gouvernementalité étatisante et étatisée¹ [Foucault venant de constater « que l'on voit apparaître dans nos sociétés du XX^e siècle [...] la décroissance de la gouvernementalité d'État » là « où l'on essaie de rechercher une gouvernementalité libérale »].

Cependant, les uns comme l'autre concluent aux insuffisances de la critique et à la nécessité de se déplacer vis-à-vis de la critique gauchiste de l'État, afin de promouvoir des formes de critique qui visent spécifiquement le capitalisme connexionniste ou la gouvernementalité néolibérale. Que peut-on conclure à la fois sur la proximité et sur la différence entre ces deux approches ? Premièrement, vis-à-vis des hypothèses que nous avons formulées à partir d'une lecture de Foucault, au sujet d'une part de l'interprétation du mouvement de mai-juin 1968 et des années 1968 comme une crise de gouvernementalité et d'autre part comme une crise qui est à la charnière des gouvernementalités libérale-sociale et néolibérale, il est essentiel de remarquer que ces deux hypothèses sont soutenues par Boltanski et Chiapello, même sous un vocabulaire un peu différent². Ils désignent en effet à plusieurs reprises Mai 68 et les années 70 comme une « crise de gouvernabilité »³, qu'ils conçoivent comme une *forme* de la crise du capitalisme (qui peut prendre d'autres formes, comme la forme plus strictement économique de la crise de 1974), ce qui est un peu différent de Foucault qui, ainsi qu'on la remarqué, distingue les crises de gouvernementalité des crises du capitalisme tout en les articulant dans un jeu de liaisons et de décalages. En outre, une de leurs thèses essentielles fait de Mai 68 et des années 68 la séquence de rupture entre le « second esprit du capitalisme » (qui a court des années 1930 aux années 1960 et se caractérise par un idéal d'ordre industriel mettant l'accent sur « la solidarité institutionnelle, sur la socialisation de la production, de la distribution et de la consommation et sur la collaboration des grandes firmes de l'État dans une visée de justice

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 197. Dans le but de radicaliser cette thèse de la décroissance de la gouvernementalité étatique dans les sociétés du XX^e siècle, Foucault soutient également que les « États totalitaires » ne relèvent pas d'une surcroissance de l'État et de la gouvernementalité étatique, mais d'une forme de gouvernementalité spécifique qui est la « gouvernementalité de parti ». La décroissance de la gouvernementalité étatique apparaît donc sous deux formes, la gouvernementalité néolibérale et la gouvernementalité de parti Cf. *Ibid.*, p. 196-197.

² De façon générale, cf. *Le nouvel esprit du capitalisme*, chapitre III, « 1968, crise et renouveau du capitalisme », *op. cit.*, p. 241-290.

³ Cf. *Ibid.*, p. 261 : « [...] la "crise" qui débute en 1974 (économique et non de *gouvernabilité* comme celle de 1968 » ; p. 285 : « L'histoire des années qui ont suivi les événements de Mai 68 montre les effets réels mais paradoxaux de la critique sur le capitalisme. La première réponse patronale à la *crise de gouvernabilité* fut si l'on peut dire traditionnelle » ; p. 386 : « Le ralentissement de la négociation collective avec la mise en œuvre de la seconde réponse patronale à la *crise de gouvernabilité* [...] » ; p. 520 : « Ces transformations des modes de contrôle utilisés peuvent aussi être envisagés comme une réponse à la crise de gouvernabilité qui est, on l'a vu, un des aspects majeurs des conflits du travail du début des années 1970 ». Dans la préface à l'édition anglaise de 2005, ils évoquent aussi une « réponse patronale à la "*crise de gouvernabilité*" qui a suivi Mai 68 » cf. Luc Boltanski et Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, Londres/New York, Verso, traduction anglaise G. Elliott 2005, p. xxvi (Dans toutes ces citations, nous soulignons).

sociale »¹) et le « troisième esprit du capitalisme » (qui émerge au milieu des années 1970 et se caractérise par un idéal connexionniste qui met l'accent sur la performance individuelle, la mobilité et la réalisation de soi dans des projets via un réseau d'entreprises multiples en concurrence dans une isomorphie à un capitalisme mondialisé et libéralisé). Deuxièmement, cependant, la différence entre les deux approches, au-delà des présupposés théoriques divergents, tient, comme nous l'avons relevé, à deux visions différentes de l'économie politique, la dynamique du capitalisme étant liée pour Boltanski et Chiapello à l'exercice de la critique et à sa « récupération-mise en œuvre » dans des agencements concrets à l'intérieur de l'organisation matérielle du capitalisme, tandis que l'économie politique lie chez Foucault l'accumulation du capital à l'exercice de la raison gouvernementale. Au regard de l'émergence de la nouvelle configuration du capitalisme à partir du milieu des années 1970, l'exemple du thème de la *concurrence* permettra de situer la divergence des approches. Pour Boltanski et Chiapello :

Le nouvel esprit du capitalisme, au moins dans les premières années de sa formation, n'a en effet pas mis l'accent sur ce qui constitue le cœur du libéralisme économique historique et, notamment, sur l'exigence de concurrence sur un marché autosuffisant entre des individus séparés dont les actions seraient uniquement coordonnées par les prix mais, au contraire, sur la nécessité d'inventer d'autres modes de coordination et pour cela de développer des façons de se lier aux autres incorporées aux relations ordinaires mais jusque là ignorées du libéralisme, fondées sur la proximité, l'affinité élective, la confiance mutuelle, voire sur un passé commun de militant ou de rebelle².

Or, pour Foucault, c'est précisément le propre de la nouvelle rationalité de la pratique gouvernementale d'*articuler* la formalisation de la société sur le modèle de l'entreprise et à partir de la concurrence tout en développant des rapports de proximité et de confiance mutuelle, la démultiplication de l'entreprise dans le corps social étant l'opérateur de cette articulation de la *concurrence* et de la *communication immédiate* :

[...] il s'agit [...] de constituer une trame sociale dans laquelle les unités de base auraient précisément la forme de l'entreprise, car qu'est-ce que la propriété privée sinon la forme de l'entreprise ? Qu'est-ce que c'est qu'une maison individuelle sinon une entreprise ? Qu'est-ce que c'est que la gestion de ces petites communautés de voisinage sinon d'autres formes d'entreprise ? Autrement dit, il s'agit bien de généraliser, en les diffusant et en les multipliant autant que possible, les formes « entreprise »³ qui ne doivent justement pas être concentrées sous la forme ou des grandes entreprises à l'échelon national ou international ou encore des grandes entreprises du type de l'État⁴.

Outre l'écart d'analyse sur le thème de la concurrence – qui ne relève pas pour Foucault du naturalisme économique mais d'une pratique gouvernementale étatique réfléchie – qu'il ne s'agit pas de trancher ici, il faut s'interroger directement sur les conséquences produites par

¹ Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 56.

² *Ibid.*, p. 289.

³ On remarquera qu'en France le statut d'« auto-entrepreneur » a été intégré à la loi de modernisation économique du 4 août 2008.

⁴ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 158.

les choix méthodologiques qu'il permet de révéler. En apparence, les deux points de vue méthodologiques vont à l'encontre de la naturalisation des transformations économico-politiques. Boltanski et Chiapello justifient du reste leur intervention pour résister au fatalisme économique ambiant¹ :

Les transformations du capitalisme et l'émergence d'un nouvel ensemble de valeurs destiné à le justifier peuvent donc être éclairées autrement que par un discours sur une adaptation inexorable aux nouvelles conditions de la concurrence. Une analyse des critiques auxquels il est confronté – [...] – associée à une recherche des solutions qui ont été apportées pour les faire taire sans sortir formellement des règles du jeu démocratique, est également de nature à nous renseigner sur les ressorts du changement².

La dynamique entretenue entre la critique et les transformations du capitalisme parviendrait donc à éviter le discours néo-darwinien de « l'évolution soi-disant inéluctable »³ et de l'adaptation nécessaire à la concurrence. Par ailleurs, en faisant de la concurrence un effet de la rationalité gouvernementale, l'approche foucauldienne permet elle aussi, tout en ayant donc une vue distincte, de dénaturiser les transformations économico-politiques. En revanche, à la suite de la citation précédente, voici ce qu'écrivent en note Boltanski et Chiapello :

Il faut considérer que les tenants du « mouvement inexorable » n'ont pas tout à fait tort dans la mesure où la recherche d'innovations sociales, destinées à résoudre les problèmes auquel le capitalisme est confronté – du fait de la critique notamment mais pas uniquement –, débouche effectivement sur l'invention de nouveaux dispositifs plus rentables. Une fois découverts, surtout s'ils ne heurtent pas la morale ordinaire, il est presque impossible sans légiférer d'éviter qu'ils ne se répandent car les responsables d'entreprise savent qu'ils doivent les adopter si les concurrents les adoptent⁴.

En d'autres termes, dans le modèle pragmatique, si les transformations économiques ne sont pas inexorables, il est néanmoins certain que la critique sera « récupérée-mise en œuvre » dans des dispositifs plus rentables pour le capitalisme. On voit alors quel peut être l'intérêt du modèle stratégique foucauldien en tant qu'il ne met pas en évidence une *récupération de la critique* mais un *enveloppement tactique de l'attitude critique par la gouvernementalité*. Si la critique gauchiste de l'État s'avère inefficace voire contre-productive, c'est non pas en raison du « "mouvement inexorable" » de récupération de la critique mais de l'enveloppement tactique de cette critique dans la critique néolibérale et concurrentielle de l'État. Et si la divergence d'analyse quant à la concurrence importe alors, c'est précisément parce qu'elle permet de souligner cet enveloppement tactique de la critique de l'inauthenticité des rapports sociaux à l'intérieur de la rationalité concurrentielle. Par suite, dans la perspective de Foucault, il appartient à l'attitude critique elle-même d'inventer une tactique qui résiste à son enveloppement dans la gouvernementalité. Le jeu tactique entre *attitude critique* et

¹ Celui-ci était, à la fin des années 1990 (le livre paraît en 1999), porté par de nombreux discours sur la globalisation.

² *Ibid.*, p. 288.

³ *Ibid.*, p. 30.

⁴ *Ibid.*, p. 705, n.49.

gouvernementalité apparaît plus ouvert que la récupération nécessaire – car elle est nécessaire au capitalisme en tant qu’il est en lui-même amoral¹ – de la *critique* par l’*esprit du capitalisme*.

Dans la leçon du 21 février 1979, Foucault aborde le deuxième grand axe de la politique de société ordolibérale (*Gesellschaftspolitik*), qui concerne les transformations relatives au système de la loi et de l’institution juridique. C’est le problème de la « mise en ordre » institutionnelle et juridique de l’économie concurrentielle de marché qui, loin de fonctionner naturellement ou spontanément, nécessite l’établissement d’un ordre légal à partir duquel le jeu économique de la concurrence peut s’exercer tout en étant régulé. D’où le nom d’ordolibéralisme, la liberté économique ne pouvant être effective, d’après les ordolibéraux, que si elle est inscrite dans un ordre légal qui devient l’objet de la pratique gouvernementale². Le cadre institutionnel et ses réglementations juridiques sont ainsi les conditions de possibilité des processus économiques tels qu’ils existent historiquement. Pour les ordolibéraux, à la différence des marxistes, le juridique n’est donc pas de l’ordre de la superstructure vis-à-vis d’une infrastructure qui serait strictement économique, puisque le juridique informe l’économique et intervient au niveau des rapports de production. Il faut donc réfléchir au contraire en termes d’ordre économique-juridique ou d’ordre économique-institutionnel dans lequel l’économique et le juridique sont imbriqués et interdépendants. Le procès d’accumulation du capital ne peut dès lors plus être compris, comme dans une certaine version marxiste, comme un procès d’accumulation économique qui aurait entraîné avec lui la production d’un droit bourgeois favorable, mais à la lumière d’une analyse économique-institutionnelle où les processus économiques sont toujours soutenus par des règles de droit, quitte à susciter en retour leurs modifications, d’où finalement la nécessité de comprendre les transformations du capitalisme à la lumière d’une *histoire* économique-institutionnelle. Il n’y a par conséquent pas *le* capitalisme comme pour les marxistes mais *un* capitalisme historique et singularisé qui peut donner lieu à des transformations économique-institutionnelles. L’enjeu qu’il y a derrière cette théorisation alternative est celui de la survie même du capitalisme, puisque, dans cette perspective, si telle version économique-institutionnelle du capitalisme rencontre une impasse, cela n’indique pas la nécessité de sortir du capitalisme qui aurait

¹ Cf. *Ibid.*, p. 58 : « Le capitalisme est en effet sans doute la seule, ou au moins la principale, forme historique ordonnatrice de pratiques collectives à être pratiquement détachée de la sphère morale au sens où elle trouve sa finalité en elle-même (l’accumulation du capital comme but en soi) et non par référence, non seulement à un bien commun, mais même aux intérêts d’un être collectif tel que peuple, État, classe sociale ».

² Cf. Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, *op. cit.*, p. 188 : « [...] il apparaît que l’ordre de la concurrence, loin d’être un ordre naturel, doit être constitué et réglé par une politique "ordonnatrice" ou de "mise en ordre" (*Ordnungspolitik*) ».

atteint sa limite contradictoire, comme l'implique la vision d'une seule logique du capital, mais simplement celle de transformer le cadre institutionnel dans lesquels s'insèrent les processus économiques capitalistes. On peut, en d'autres termes, interpréter toute difficulté rencontrée par le capitalisme historique non pas comme une impasse définitive qui justifie le renversement du capitalisme lui-même, mais comme une butée provisoire qui peut être surmontée par la transformation du cadre juridico-institutionnel dans lequel se coulent les rapports de production¹. Et c'est alors précisément à travers la structuration de l'économie par l'« État de droit » (*Rechtsstaat* ou *Rule of law*) que les transformations institutionnelles vont s'opérer selon les ordolibéraux, ce qui revient à poser que les interventions légales de l'État dans les processus économiques ne doivent prendre la forme que de mesures formelles, par opposition à des objectifs substantiels. « État de droit » est ici à comprendre dans un double déplacement vis-à-vis des significations elles-mêmes différentes qu'il a eu successivement d'abord au début du XIX^e siècle – un État dans lequel la puissance publique ne peut agir que dans le cadre de la loi –, puis à la fin du XIX^e siècle – un État dans lequel il y a pour chaque citoyen des possibilités de recours contre la puissance publique –, pour venir désigner un État (comme au sens du *Rule of law* chez Hayek) dont la dimension de droit dans l'ordre économique² consiste à laisser les agents économiques individuels se comporter librement en ne définissant que le cadre formel à l'intérieur duquel doivent se dérouler les mécanismes de la concurrence. C'est refuser de se donner des fins économiques définies à l'instar des interventions planificatrices (comme par exemple l'égalisation de la consommation ou la diminution des inégalités de revenus entre les classes sociales) et concevoir l'État non pas comme un décideur économique mais comme un prestataire de règles pour un jeu économique libre à l'intérieur duquel les agents réels que sont les individus et surtout les entreprises agissent conformément à leur plan personnel et sans qu'on puisse déterminer l'issue de ce jeu³. Foucault pointe alors les transformations du domaine judiciaire dans ce contexte. À l'intérieur d'un tel régime économique et social, la loi ne se définit plus comme une obligation normative mais comme une simple règle du jeu pour les agents économiques, de

¹ Cf. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 172 : « Si en effet on admet que ce à quoi on a affaire, ce n'est pas le capitalisme dérivant de la logique du capital, mais un capitalisme singulier constitué par un ensemble économique-institutionnel, eh bien on doit pouvoir intervenir dans cet ensemble et intervenir de manière à s'inventer un autre capitalisme ».

² En tant qu'il est soumis à la rationalité néolibérale, c'est-à-dire limité par la rationalité de l'économie de marché.

³ Cf. *Ibid.*, p. 178 : « Un jeu d'entreprises réglé à l'intérieur d'un cadre juridico-institutionnel garanti par l'État : c'est cela que doit être le cadre institutionnel dans un capitalisme rénové ». Le système des lois comme règle du jeu va ainsi faire en sorte que les processus économiques spontanés se manifestent suivant un ordre concret : voilà une manière possible d'interpréter le slogan « *law and order* », loi et ordre.

sorte que l'exercice de leur liberté n'est plus coalescente à la loi, mais la loi leur donne la possibilité d'agir « librement » en tant qu'agents économiques *sous la forme de l'entreprise* où « l'entreprise n'est pas simplement une institution, mais une certaine manière de se comporter dans le champ économique – dans la forme de la concurrence en fonction de plans et de projets, avec des objectifs, des tactiques »¹. Dans cette société d'entreprise où les formes multiples et dynamiques à travers lesquelles les unités « entreprise » s'inscrivent dans le champ de la concurrence ne manquent pas d'occasionner entre elles de nombreux contentieux, le domaine judiciaire s'étend puisqu'il ne consiste plus simplement dans l'application de la loi qui régit la liberté, mais dans la régulation sociale des conflits entre les conduites économiques laissées libres par la loi. L'intervention judiciaire s'accroît donc au moment où la loi se formalise. D'où la double caractéristique de la gouvernementalité ordolibérale, l'indexation d'une société judiciaire sur une société d'entreprise. En définitive, il est possible, selon les ordolibéraux de surmonter l'impasse du capitalisme historique des économies planifiées en inventant un autre capitalisme lié à l'application des principes de l'État de droit et du formalisme économique. L'analyse ordolibérale se distingue de cette façon à la fois de l'analyse marxiste, mais aussi de celle de Schumpeter qui ne voyait pas de contradiction dans la logique du capital mais une tendance du capitalisme à une organisation de plus en plus centralisée et monopolistique. Car c'est précisément « cette définition d'un nouveau cadre institutionnel de l'économie protégée par une législation proprement formelle [...] qui permettra d'annuler, d'éponger les tendances centralisatrices qui sont effectivement immanentes à la société capitaliste et non pas à la logique du capital »². Or, ce caractère formel des interventions de la puissance publique et la mise en place d'une économie réglée sur la concurrence pure qui représentent pour les ordolibéraux « la chance historique actuelle du libéralisme »³, sont les éléments qui ont constitué la base de la politique allemande contemporaine et vont se retrouver dans les conceptions néolibérales américaines et diffuser dans la politique économique française contemporaine, en particulier dans la politique économique giscardienne. Dans notre perspective, on devrait pouvoir en déduire que c'est à travers une réinscription des objectifs de personnalisation et d'authenticité des relations propres à 68 à l'intérieur d'une politique de la société de type ordolibéral, sous les formes de la concurrence et de l'entreprise, que se sont opérées les transformations de la gouvernementalité en France au milieu des années 1970. C'est suivant un comportement

¹ *Ibid.*, p. 180.

² *Ibid.*, p. 184.

³ *Ibid.*

concurrentiel et au sein des petites unités ayant la forme de l'entreprise que va être organisée la communication immédiate avec autrui, dont l'absence avait été dénoncée dans le contexte de la bureaucratie. Enfin, il est particulièrement intéressant, si l'on veut réfléchir à la question de la résistance au libéralisme chez Foucault, de mettre en rapport ces considérations sur la fonction de l'État néolibéral comme garant par des lois formelles du jeu économique concurrentiel avec certaines de ses affirmations à propos des luttes des années 1968 dans la conférence d'avril 1978, que nous avons déjà mentionnée, intitulée « La philosophie analytique de la politique » :

Il ne s'agit plus maintenant pour l'essentiel de prendre part à ces jeux de pouvoir de manière à faire respecter au mieux sa propre liberté ou ses propres droits ; on ne veut tout simplement plus de ces jeux-là. Il s'agit non plus d'affrontements à l'intérieur des jeux, mais de résistance au jeu et de refus du jeu lui-même. C'est tout à fait caractéristique d'un certain nombre de ces luttes et de ces combats. [...] Il me semble caractéristique, dans l'histoire de Narita¹ qui se déroule depuis des années et des années au Japon, que le jeu des adversaires ou de ceux qui résistent n'a pas été d'essayer d'obtenir le plus d'avantages possibles, en faisant valoir la loi, en obtenant des indemnités. On n'a pas voulu jouer le jeu, traditionnellement organisé et institutionnalisé, de l'État avec ses exigences et des citoyens avec leurs droits. On n'a pas voulu jouer le jeu du tout ; on empêche le jeu de se jouer².

Si, dans la configuration néolibérale où l'État se légitime à travers l'organisation du jeu économique et où le lien politique et le consensus individuel à l'État opèrent à travers l'insertion dans le jeu économique, la question se pose, au moins en droit, dans la perspective de résistance ouverte par la citation ci-dessus, de savoir ce que pourrait signifier un refus du jeu économique lui-même.

Dans la leçon du 7 mars, Foucault parvient au point d'ancrage du cours dans l'« actualité », dont il avait annoncé l'objectif dans la première leçon. Cette actualité qui vient déterminer rétrospectivement l'importance des leçons précédentes, c'est la diffusion du modèle ordolibéral allemand :

Le modèle allemand qui se diffuse, le modèle allemand qui est en question, le modèle allemand qui fait partie de notre actualité, qui la structure et qui la profile sous sa découpe réelle, ce modèle allemand, c'est la possibilité d'une gouvernementalité néolibérale³.

Foucault va étudier cette diffusion en France dans la leçon du 7 mars puis aux États-Unis dans celle du 14 mars et du 21 mars. Cette diffusion n'est jamais une « application » du modèle, puisqu'elle se fait toujours dans des conditions historiques particulières associées à la fois à une conjoncture et à l'histoire politique de tel ou tel État. En France, cette diffusion du modèle allemand n'a pu se faire, d'une part et de manière paradoxale vis-à-vis de sa propre nature intrinsèque, qu'à partir d'une « gouvernementalité fortement étatisée, fortement

¹ Cf. supra p. 233.

² Michel Foucault, « La philosophie analytique de la politique », *art. cit.*, p. 544.

³ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 198.

dirigiste, fortement administrative, avec tous les problèmes justement que ça implique »¹ ; d'autre part, dans le contexte de la crise économique de 1974 et de son développement ; et enfin, par l'intermédiaire des gestionnaires de l'État qui ont été les agents de sa mise en œuvre². Foucault trouve dans l'ouvrage de Christian Stoffaës³, *La Grande Menace industrielle*, l'acte de reconnaissance du modèle allemand dans la politique française du gouvernement Barre sous la présidence de Giscard.

Il s'agit un peu finalement du *modèle de l'économie sociale de marché* avec un peu plus d'audace révolutionnaire qu'outre-Rhin. Si l'on veut que les lois du marché redonnent de la vigueur à la sphère économique, il faut que, parallèlement, l'imagination reprenne le pouvoir dans la sphère collective. Contrairement à ce qu'on entend dire trop souvent, il n'y a pas d'incompatibilité entre une économie de marché efficace ouverte au monde et un projet social avancé qui irait beaucoup plus vite pour réduire les inégalités des fortunes, des revenus et des chances et surtout pour redistribuer les pouvoirs dans l'entreprise et la vie publique⁴.

« Economie sociale de marché » qui renvoie donc à la formule de Müller-Armack dont il faut rappeler qu'elle signifie que l'interventionnisme social doit assurer les conditions historiques et sociales de possibilité pour une économie de marché, pour que joue le mécanisme formel de la concurrence. Plusieurs de ces formulations de Stoffaës sont intéressantes car elles font directement allusion au mouvement de mai-juin 68 et aux années 1968 : ainsi « l'audace révolutionnaire » et plus encore celle qui stipule qu'« il faut que, parallèlement, l'imagination reprenne le pouvoir dans la sphère collective » qui renvoie à un des célèbres slogans de Mai 68, l'« imagination au pouvoir », sans oublier les revendications de la réduction des inégalités sociales et de la démocratie dans l'entreprise. Mais il s'agit de réinscrire ces revendications sociales à l'intérieur de la rationalité néolibérale, soit à l'intérieur de la rationalité de l'économie de marché comme puissance d'information de la société et de l'État (« les lois du marché redonn[a]nt de la vigueur à la sphère économique »), ce qui va dans le sens de ce que nous avons déjà souligné à propos, non pas simplement d'une « récupération » de la critique de Mai 68, mais de l'enveloppement tactique de cette critique de Mai 68 à l'intérieur de la gouvernementalité néolibérale. Car, contrairement à ce que pensent les militants d'extrême gauche (« ce qu'on entend dire trop souvent »), « il n'y a pas, selon Stoffaës, d'incompatibilité entre une économie de marché efficace ouverte au monde et un projet social avancé ». Ce qui est remarquable ici, c'est qu'il ne s'agit pas tant de dissocier l'une de l'autre

¹ *Ibid.*

² Ce qui est très différent de ce qui se passe par exemple aux États-Unis où les gouvernés sont tout autant que les gouvernants partie prenante de l'exercice de la gouvernementalité.

³ Conseiller économique spécialiste des questions industrielles, très écouté du gouvernement de Raymond Barre sous la présidence de Giscard.

⁴ Christian Stoffaës, *La Grande Menace industrielle*, Paris, Calmann-Lévy, 1978 ; rééd. Le Livre de poche, 1979, p. 742-743, cité par Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p. 200 (pour la première phrase) et par Michel Senellart in *Ibid.*, p. 219, n.19.

« critique sociale » et « critique artiste »¹ (alors que nous sommes en 1978, c'est-à-dire *après* le commencement du deuxième type de réponse patronale aux critiques de Mai 68, deuxième type de réponse qui a consisté selon Boltanski et Chiapello à réorganiser le mode de production pour satisfaire la « critique artiste » au détriment de la « critique sociale » et qui intervient à partir du choc pétrolier et de la récession de 1974-1975²), puisque la « critique sociale » (« réduire les inégalités des fortunes, des revenus et des chances ») et la « critique artiste » (« l'imagination au pouvoir », la « redistribution des pouvoirs dans l'entreprise et la vie publique ») sont toutes les deux présentées comme des objectifs à atteindre, mais à articuler la critique sociale sur le principe de rationalité de l'économie de marché : il s'agit de faire de l'égalité et de faire de l'authenticité à partir de l'économie de marché, c'est-à-dire à partir d'un cadre institutionnel dont la vocation légitimante est d'organiser le jeu économique. Ce qui est en jeu en France dans les années 1970-1975 et de façon manifeste à partir du début du septennat de Giscard en 1974, c'est le problème de la liquidation finale des objectifs de la politique économique planifiée et « dirigiste » qu'étaient le plein emploi, la stabilité des prix, l'équilibre de la balance des paiements, la croissance du PNB, la redistribution des revenus et des richesses et la fourniture des biens sociaux. La pré-crise qui existait avant 1973 avec la croissance constante du chômage dès 1969, l'infléchissement du solde créditeur de la balance des paiements et une inflation croissante et la crise économique de 1973 qui a été une crise de renchérissement du prix de l'énergie suite à la diminution de l'influence économique et politique du cartel des acheteurs³ ont servi de « prétextes économiques » et d'« incitations économiques immédiates »⁴ pour l'adoption d'une gouvernamentalité néolibérale avec « l'intégration totale, sans restrictions, de l'économie française à une économie de marché intérieure, européenne et mondiale »⁵ qui était alors présentée comme la seule manière d'ajuster l'économie française au nouveau prix de l'énergie. C'est-à-dire que la conjoncture de crise économique a servi d'occasion pour reproblématiser les rapports entre l'économie et le social et remettre ainsi en cause la forme de problématisation caractéristique des politiques sociales interventionnistes (où le social venait compenser les effets destructeurs de l'économie) en posant le problème des effets négatifs des politiques sociales sur la croissance économique. L'analyse foucauldienne permet ici de mettre en évidence le caractère

¹ Une des thèses de *Le nouvel esprit du capitalisme* étant que le capitalisme s'est organisé en faveur des capitalistes en satisfaisant la « critique artiste » au détriment de la « critique sociale » et des travailleurs.

² Cf. Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op.cit.*, p. 266-280. Le premier type de réponse patronale s'échelonnait de 1968 à 1973 et aurait consisté à satisfaire la critique sociale en ne sortant pas des solutions proposées par le « deuxième esprit » du capitalisme. Cf. *Ibid.*, p. 257-266.

³ Plutôt qu'un « choc pétrolier ».

⁴ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 201.

⁵ *Ibid.*, p. 201.

décisif des jeux de vérité où s'élaborent en période de crise la nouvelle forme de problématisation mettant en place une nouvelle forme singulière de rapport entre certains sujets et certains objets. A partir de l'exemple de la Sécurité sociale, il montre alors que la reproblématisation néolibérale des rapports entre l'économique et le social s'est opérée sur la base de l'idée que les politiques sociales de redistribution des revenus produisaient des effets négatifs sur l'emploi en faussant la loi du marché. La Sécurité sociale produit ainsi des effets sur l'économie, elle est donc une politique non seulement sociale mais aussi économique (à l'opposé de ce qu'expliquait Laroque, le fondateur de la Sécurité sociale, en 1948). Or c'est précisément l'idée inverse d'une politique sociale dont les effets seraient totalement neutralisés du point de vue économique qu'on trouve chez Giscard en 1972. L'économique et le social doivent chacun avoir leurs propres règles et il faut un décrochage entre les deux de manière à ce que le processus économique ne soit jamais perturbé par les politiques sociales. C'est au niveau de ce problème du décrochage entre l'économique et le social que l'on retrouve le modèle allemand de « l'économie sociale de marché » :

Il [Giscard] fait appel à un principe dont je vous ai déjà parlé, qui est commun à l'ordolibéralisme allemand, au néolibéralisme américain et que l'on retrouve dans le néolibéralisme français, c'est-à-dire que l'économie est essentiellement un jeu, que l'économie se développe comme un jeu entre des partenaires, que la société tout entière doit être traversée par ce jeu économique et que l'État a pour fonction essentielle de définir ces règles de jeu économiques et de garantir qu'effectivement elles seront bien appliquées¹.

C'est à partir de l'existence de ce jeu économique et non à partir d'objectifs sociaux définis prioritairement, que la surface de contact avec le social va s'opérer, le social étant ce qui doit faire en sorte que personne ne soit définitivement exclu du jeu économique, c'est-à-dire que tous disposent des conditions minimales pour entrer dans le jeu économique. En d'autres termes, la politique sociale doit être à la fois entièrement neutralisée du point de vue de ses effets économiques et entièrement indexée sur l'organisation du jeu économique. Et cette idée que « le seul point de contact entre l'économique et le social, c'est la règle de sauvegarde qui fait qu'aucun joueur ne sera exclu »², on la trouve par exemple mise en œuvre à travers le projet de l'impôt négatif. Celui-ci repose sur l'idée qu'une prestation sociale, pour ne pas perturber l'économie, ne doit pas se présenter sous la forme d'une consommation collective et qu'à tous les financements globaux et les allocations catégorielles (qui assurent l'égalisation de la consommation) se substitue une allocation de revenus supplémentaires pour ceux qui n'atteignent pas un niveau suffisant, « quitte bien sûr à abandonner l'idée que la société tout entière doit à chacun de ses membres des services comme la santé ou l'éducation, quitte

¹ *Ibid.*, p. 207.

² *Ibid.*

également – et c’est là sans doute l’élément le plus important – à réintroduire une distorsion entre les pauvres et les riches, les assistés et les non-assistés »¹. Cette allocation devra être modulée de manière à ce que celui qui la reçoit ait les ressources minimales pour participer au jeu économique mais tout en le frustrant suffisamment pour qu’il soit toujours préférable d’y participer que de ne pas y participer, de travailler que de ne pas travailler. Cela revient à agir uniquement sur les effets de la pauvreté et non sur ses causes. Au-dessus de ce seuil de pauvreté, « chacun devra être pour lui-même et pour sa famille, en quelque sorte, une entreprise »². On a finalement une société formalisée sur le mode de l’entreprise et de la concurrence avec une sécurité « plancher » qui neutralise les risques de sortie du jeu économique vers le bas. De sorte qu’au-delà de ces hommes-entreprises, on a une population infra-liminaire, à qui une assistance sera accordée si des aléas se produisent qui la font descendre en-dessous du seuil et qui servira de réserve perpétuelle de main d’œuvre que l’on pourra utiliser si les conditions du marché l’exigent, ou, dans le cas contraire, renvoyer à son statut d’assistée. On se donne en somme un stock de gens dont a la possibilité « de ne pas les faire travailler, si on a pas intérêt à les faire travailler »³. Il s’agit selon Foucault d’un « tout autre système que celui par lequel le capitalisme du XVIII^e ou du XIX^e siècle s’est constitué et s’est développé, lorsqu’il avait affaire à une population paysanne qui pouvait constituer une perpétuelle réserve de main d’œuvre »⁴. Il fait ici allusion aux analyses de Marx dans le *Capital* sur l’ « armée industrielle de réserve » ou la « surpopulation relative » dont bénéficie le mode de production capitaliste⁵, qui est à la fois le produit nécessaire de l’accumulation du capital, mais qui devient inversement une « condition d’existence du mode de production capitaliste »⁶ sur fond de laquelle évolue la loi de l’offre et de la demande de travail. Cette surpopulation connaît des phases d’expansion et de contraction relative aux oscillations de l’accumulation capitaliste qui peut d’un seul coup, par sauts brusques, jeter dans ou bien rejeter en-dehors de la sphère de production des masses entières de population humaine. Dans le cadre de la gouvernamentalité néolibérale du XX^e siècle décrite par Foucault, ce fonds perpétuel de main d’œuvre fourni par les masses paysannes n’étant plus disponible, il s’agit moins de compter sur les effets violents de prolétarianisation provoqués par le mouvement saltatoire de l’accumulation capitaliste, que de s’appuyer sur la constitution, à travers des

¹ *Ibid.*, p. 209.

² *Ibid.*, p. 212.

³ *Ibid.*, p. 213.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. surtout Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, chap. XXIII « La loi générale de l’accumulation capitaliste », 3. « Production progressive d’une surpopulation relative ou d’une armée industrielle de réserve », *op. cit.*, p. 705-719.

⁶ *Ibid.*, p. 708.

politiques sociales qu'on pourrait dire « liminaires » (de mises au niveau du seuil), d'une population flottante qui est moins exposée à la violence de l'accumulation qu'« assistée » et contrôlée afin de gérer ses entrées et ses retraits successifs du marché du travail. C'est en somme une application de la gouvernementalité néolibérale au problème de la surpopulation relative.

2.4. Gouvernementalité néolibérale, sujets économiques et société civile

Les quatre dernières leçons du cours de 1979 (du 14 mars au 4 avril) peuvent s'analyser à partir de la problématique commune de la refonte néolibérale de la notion classique d'*homo œconomicus*, c'est-à-dire à partir du problème de l'articulation de la gouvernementalité et du sujet qui, avant que l'introduction de la vérité ne vienne compléter leurs rapports, devient une dimension clé de l'élaboration théorique de Foucault. Les leçons du 14 mars et du 21 mars 1979 sont dédiées au libéralisme et au néolibéralisme américains. De façon générique (au sens où le libéralisme englobe libéralisme et néolibéralisme et non pas au sens restrictif où il se distingue du néolibéralisme), le libéralisme américain est une « manière d'être et de penser » : « C'est un type de rapports entre gouvernants et gouvernés beaucoup plus qu'une technique des gouvernants à l'égard des gouvernés »¹. La leçon du 14 mars se concentre sur la « mutation épistémologique essentielle » que représentent les analyses néolibérales en termes de « capital humain » dans la mesure où « elles prétendent changer ce qui avait constitué de fait l'objet, le domaine d'objets, le champ général de référence de l'analyse économique »². La théorie du capital humain

représente deux processus, l'un qu'on pourrait appeler l'avancée de l'analyse économique dans un domaine qui était jusque là inexploré et deuxièmement, à partir de cette avancée, la possibilité de réinterpréter en termes économiques et en termes strictement économiques tout un domaine qui, jusqu'à présent, pouvait être considéré et était de fait considéré, comme n'étant pas économique³.

Les théoriciens américains du capital humain (Theodor Schultz, Gary Becker, Jacob Mincer) cherchent à réintroduire le travail dans le champ de l'analyse économique en évitant de le neutraliser comme l'ont fait Smith, Ricardo ou même Keynes, qui l'ont rabattu exclusivement sur le facteur temps, c'est-à-dire en réduisant le travail à la simple analyse quantitative. Le travail est bien rendu « abstrait » dans l'analyse qu'en fait l'économie classique et il est rendu abstrait, comme l'a vu Marx, parce qu'il est amputé de toute sa réalité humaine, de toutes ses variables qualitatives. Sauf que, bien entendu, les néolibéraux américains – qui ne discutent jamais directement avec Marx par snobisme économique – n'expliquent pas du tout cette

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 224.

² *Ibid.*, p. 228.

³ *Ibid.*, p. 225.

abstraction et cette occultation des modulations qualitatives du travail à la manière de Marx par la logique du capital qui déréalise (ou dé-concrétise) la force de travail de l'ouvrier en la mesurant par le temps, en la rétribuant par un salaire relatif à l'équilibre entre l'offre et la demande sur le marché, en en faisant un produit marchand et en ne retenant que les effets de valeur produite. Pour les néolibéraux, l'abstraction du travail, sa réduction au facteur temps, n'est pas le fait et la faute du capitalisme réel, mais de l'insuffisance de la réflexion théorique des classiques qui n'envisagent l'analyse économique que comme l'étude des interférences entre les mécanismes de production, les mécanismes d'échanges et les faits de consommation à l'intérieur d'une structure sociale donnée. Or, l'objet de l'analyse économique, ce n'est pas simplement l'étude quantitative de ces mécanismes, mais l'analyse qualitative de la conduite rationnelle de ceux qui s'investissent dans ces mécanismes et par exemple de celui qui travaille. De façon générale, les néolibéraux ne limitent pas leurs analyses aux processus économiques du capital, de l'investissement, de la production et de la consommation, mais étudie la manière dont les individus font l'allocation de ressources rares à des fins concurrentes. Comme le stipule la définition de Lionel C. Robbins, l'économie devient alors la « "science du comportement humain comme une relation entre des fins et des moyens rares qui ont des usages mutuellement exclusifs" »¹ ; elle analyse la rationalité interne du comportement humain.

L'économie, ce n'est plus l'analyse de processus, c'est l'analyse d'une activité. Ce n'est donc plus l'analyse de la logique historique de processus, c'est l'analyse de la rationalité interne, de la programmation stratégique de l'activité des individus².

Faire l'analyse économique du travail, cela ne consiste donc plus simplement à envisager le travail comme tâche productive et à mesurer le salaire au temps de travail effectué, mais cela consiste à étudier le travail comme une conduite économique pratiquée et rationalisée par celui-là même qui travaille et à faire du salaire le revenu d'un investissement en capital humain. Pour la première fois, le travailleur n'est pas l'objet de l'analyse économique, « l'objet d'une offre et d'une demande sous la forme de force de travail, mais un sujet économiquement actif »³. Du point de vue d'un tel sujet, le travail n'est plus une marchandise réduite par abstraction à la force de travail, à la valeur produite et au temps d'utilisation, mais c'est un capital constitué d'un ensemble de facteurs physiques, psychologiques et surtout

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 229. A partir de cette définition, on pourra s'interroger plus loin sur les interférences entre ce que Foucault va appeler le champ de l'« éthique », comme conduite rationnelle des individus dans leur liberté et celui de l'économie. Cela permet de souligner que l'éthique est en fait au croisement de plusieurs types de processus et, en particulier, l'économie et la politique.

³ *Ibid.* Le « sujet économiquement actif » est donc le corrélat de la gouvernementalité néolibérale.

d'une aptitude, d'une compétence qui rendent quelqu'un capable de gagner tel ou tel salaire¹.
Il s'agit donc d'un capital qui est inséparable de celui qui le détient².

Ce n'est pas une conception de la force de travail, c'est une conception du capital-compétence qui reçoit, en fonction de variables diverses, un certain revenu qui est un salaire, un revenu-salaire, de sorte que c'est le travailleur lui-même qui apparaît comme étant lui-même une entreprise. Et on a là, vous le voyez, poussé à la limite, cet élément que je vous avais déjà signalé dans le néolibéralisme allemand et jusqu'à un certain point dans le néolibéralisme français, cette idée que l'analyse économique doit retrouver comme élément de base de ces déchiffrements, non pas tellement l'individu, non pas tellement des processus ou des mécanismes, mais des entreprises. Une économie faite d'unités-entreprises, une société faite d'unités-entreprises : c'est cela qui est, à la fois, le principe de déchiffrement lié au libéralisme et sa programmation pour la rationalisation et d'une société et d'une économie³.

C'est là la manière néolibérale de comprendre l'*homo æconomicus*, non pas comme l'homme de l'échange de la théorie classique, où c'est une problématique des besoins déterminant l'utilité qui amène le processus de l'échange, mais comme « entrepreneur de lui-même »⁴, comme étant pour lui-même son propre capital et donc sa propre source de revenus. La production et la consommation sont analysées par les néolibéraux comme des activités d'entreprise, d'investissement d'un capital humain. Ce capital humain est composé d'éléments innés – ce qui pose le problème politique de l'utilisation de la génétique et des effets potentiellement racistes de la génétique, puisqu'on peut être tenté par toutes sortes de calculs et de manipulations génétiques pour, par exemple, élever le capital humain de son enfant – et d'éléments acquis, « c'est-à-dire de la constitution plus ou moins volontaire d'un capital humain au cours de la vie des individus »⁵. Ces éléments à acquérir vont motiver des investissements dans l'éducation – le temps passé par les parents avec leurs enfants, suivant leur niveau culturel, peut ainsi être un gage de revenus futurs ; on va donc, par exemple, pouvoir analyser les retombées économiques de ce temps passé auprès de l'enfant – dans la santé, dans l'hygiène publique ou encore dans la mobilité, c'est-à-dire dans la capacité d'un individu de se déplacer, comme éléments constituants et susceptibles de développer le capital

¹ Dans les termes de Theodor Schultz, dit Foucault, le travail ou le travailleur (ils ne sont pas dissociables) est une « machine » qui produit un « flux de salaires » (puisque selon les périodes et les états de développement de son capital humain, il sera rémunéré par une série de salaires variables). Le travail doit donc être déterminé comme une « machine-flux ». Cependant, comme le note Michel Senellart (cf. *Ibid.*, p. 243, n. 28), Schultz n'utilise pas le terme de « machine » mais seulement celui de « technologie » (*technology*). Ce passage de Foucault paraît alors être une critique cryptée de Deleuze et Guattari qui, dans l'*Anti-Œdipe*, couplait les notions de « machine » et de « flux » pour déborder la sphère économique classique par la socialisation du désir à l'intérieur des rapports de production. De la même façon que nous l'avons relevé plus haut pour d'autres thèses énoncées au cours des années 68, la thèse de Deleuze et Guattari ferait elle aussi l'objet d'un *enveloppement tactique* par la gouvernementalité néolibérale en tant précisément qu'elle déborde elle-même l'objet de l'économie classique par un dispositif de subjectivation du désir social qui constitue un « homme entreprise » en réseau comme sujet économiquement actif.

² « [...] capital que l'on va dire humain, dans la mesure où, justement, la compétence-machine dont il est le revenu ne peut pas être dissociée de l'individu humain qui en est le porteur ». *Ibid.*, p. 232.

³ *Ibid.*, p. 231.

⁴ *Ibid.*, p. 232.

⁵ *Ibid.*, p. 235.

humain, ce qui permet d'élargir le champ de l'analyse économique à des domaines qui traditionnellement n'en relèvent pas : « ça permet d'analyser tous ces comportements en termes d'entreprise individuelle, d'entreprise de soi-même avec investissements et revenus »¹. La formule d' « entreprise de soi-même » est d'autant plus remarquable que l'on sait le rôle que va jouer dans le travail ultérieur de Foucault les notions de « soi », de « soi-même » et de « pratiques de soi ». Les formes de gouvernementalité – en l'occurrence la gouvernementalité néolibérale – orientent les pratiques de soi à travers lesquelles des êtres humains, individus et sociétés, se constituent comme sujets. Foucault termine le cours en précisant que ces analyses économiques néolibérales sont à replacer dans le cadre de la problématique schumpéterienne de l'innovation dont elles permettent le renouvellement. Schumpeter, contre les prédictions de Marx et les interprétations de Rosa Luxemburg sur le rôle de l'impérialisme dans la correction de la baisse tendancielle du taux de profit, avait insisté sur les effets des nouvelles découvertes techniques, des nouvelles formes de productivité, de nouveaux marchés ou de nouvelles ressources de main d'œuvre pour enrayer cette baisse. Dans cette perspective, les néolibéraux infléchissent l'analyse de Schumpeter pour relativiser la confiance que l'on peut avoir dans la stimulation permanente par la concurrence et la dimension illimitée de l'innovation technologique, en déplaçant la source de l'innovation sur les investissements en capital humain, c'est-à-dire « l'ensemble des investissements que l'on a faits au niveau de l'homme lui-même »². Les néolibéraux peuvent en définitive proposer une politique de la croissance économique qui ne sera pas simplement indexée au problème de l'investissement matériel du capital physique d'une part et du nombre de travailleurs de l'autre, soit dit encore autrement sur le rapport entre capital fixe et capital variable, mais centrée sur l'investissement en capital humain. Foucault précise à ce titre que cette modification du niveau de la forme et de l'investissement en capital humain est « une des choses que l'Occident, justement, peut modifier le plus facilement » et qui justifierait par conséquent à la fois le développement rapide de l'économie occidentale et du Japon et le « non-démarrage de l'économie du tiers-monde »³. Il fait donc allusion ici à la longue tradition du pouvoir pastoral en Occident et à sa propension à agir intensément sur les conduites de la vie humaine pour expliquer les différences de développement économique en termes de croissance ou au contraire d'insuffisance d'investissement en capital humain. La santé économique de l'Occident devient alors le corrélat de l'omniprésence de sa gouvernementalité. C'est, au demeurant et

¹ *Ibid.*, p. 237.

² *Ibid.*, p. 238.

³ *Ibid.*, p. 238.

plus radicalement encore qu'avec l'ordolibéralisme, une nouvelle illustration du fait que l'économie sert de critère de véridiction pour l'exercice d'une gouvernementalité biopolitique qui façonnent non seulement les conditions de vie des populations mais jusqu'à l'être même des sujets.

Dans la leçon du 21 mars 1979, Foucault poursuit sa lecture du néolibéralisme américain en revenant d'une part sur l'application de la grille économique au champ des phénomènes sociaux¹ qui avait été défini depuis la fin du XVIII^e siècle en opposition avec l'économie et d'autre part en soulignant l'application de la grille économique à l'action gouvernementale, à toutes les activités de la puissance publique et aux institutions publiques, par le biais du « cynisme d'une critique marchande opposée à l'action de la puissance publique »² – c'est, dit encore Foucault, « une sorte de tribunal économique qui prétend jauger l'action du gouvernement en termes strictement d'économie de marché »³. Il illustre alors ces deux aspects à partir de l'exemple de la politique pénale. Comme pour l'analyse du travail dans la théorie du capital humain, la mutation épistémologique de l'approche néolibérale consiste à se placer du point de vue du sujet lui-même dans la mesure « où on peut le prendre par le biais, l'aspect, l'espèce de réseau d'intelligibilité de son comportement qui fait que c'est un comportement économique »⁴. Cela consiste donc à le considérer à partir de la grille d'intelligibilité de l'*homo œconomicus*.

Ce qui veut dire aussi que ce par quoi l'individu va devenir gouvernementalisable, ce par quoi on va pouvoir avoir prise sur lui, c'est dans la mesure et dans la mesure seulement, où il est *homo œconomicus*. C'est-à-dire que la surface de contact entre l'individu et le pouvoir qui s'exerce sur lui, le principe par conséquent de régulation du pouvoir sur l'individu, ne va être que cette espèce de grille de l'*homo œconomicus*. L'*homo œconomicus*, c'est l'interface du gouvernement et de l'individu. Et ça ne veut pas dire du tout que tout individu, tout sujet est un homme économique⁵.

Le criminel, c'est celui qui entreprend des actions affectées d'un certain risque pénal, d'une perte économique relative au système pénal ; c'est l'auteur d'une « offre de crime »⁶. Par suite, la punition, c'est ce qui vise dès lors à limiter les externalités négatives de certains actes en évaluant le seuil à partir duquel le coût du dispositif d'« *enforcement* »⁷ de la loi deviendra

¹ Il donne les exemples du temps passé de la mère avec l'enfant, aussi bien par la transmission de la culture que par la stylisation de l'alimentation, du choix du nombre d'enfants dans la famille, ou du mariage comme contractualisation de la vie conjugale.

² *Ibid.*, p. 252.

³ *Ibid.*, p. 253 : « Alors que le XIX^e siècle avait cherché à établir, en face et contre la démesure de l'action gouvernementale, une sorte de juridiction administrative qui permettait de jauger l'action de la puissance publique en termes de droit, on a là une sorte de tribunal économique qui prétend jauger l'action du gouvernement en termes strictement d'économie de marché ».

⁴ *Ibid.*, p. 257.

⁵ *Ibid.*, p. 258.

⁶ *Ibid.*

⁷ C'est-à-dire toute la série des « instruments réels qu'on est obligé de mettre en œuvre pour appliquer la loi ». *Ibid.*, p. 259.

supérieur aux gains réalisés par les effets de dés-incitation au crime (de demande négative) qu'il permettra de réaliser. Au-delà de ce seuil, l'offre de crime devient incompressible. En ce sens, la loi ne doit pas viser l'absence totale de crime :

[...] la politique pénale doit avoir absolument renoncé, à titre d'objectif, à cette suppression, à cette annulation exhaustive du crime. La politique pénale a pour principe régulateur une simple intervention sur le marché du crime et par rapport à l'offre de crime. C'est une intervention qui limitera l'offre du crime et la limitera seulement par une demande négative dont le coût ne devra, évidemment, jamais dépasser le coût de cette criminalité dont il s'agirait de limiter l'offre¹.

L'objet des dispositifs d'« *enforcement* » de la loi pénale est ainsi de « produire des comportements conformes qui la satisfont moyennant un certain investissement »². Foucault constate qu'« à ce moment là, la société apparaît comme consommatrice de comportements conformes »³. On pourrait cependant se demander ce que signifie un « comportement conforme ». Il s'agit d'un comportement qui se met à évaluer négativement son offre de crime vis-à-vis des externalités qu'elle peut produire. Autrement dit, c'est bien le comportement de quelqu'un qui conçoit les effets de son action à partir d'un principe d'intelligibilité strictement économique. Par conséquent, si la théorie néolibérale ne s'appuie pas sur le présupposé anthropologique de l'*homo œconomicus*, celui-ci, en tant qu'interface du gouvernement et de l'individu, est en revanche l'élaboration rationnelle correspondant au mode de subjectivation suivant lequel la gouvernementalité néolibérale cherche à structurer le champ d'action des individus.

Dans les deux dernières leçons du cours, Foucault quitte l'analyse des formes de la rationalité néolibérale contemporaine et effectue un saut en arrière pour revenir sur l'histoire de l'*homo œconomicus* comme vis-à-vis de la raison gouvernementale libérale telle qu'elle émerge à partir XVIII^e siècle. Concluant les deux séances précédentes sur le néolibéralisme américain, il fait remarquer que l'application de la grille d'intelligibilité de l'*homo œconomicus* à tout acteur non seulement économique mais social en général pose le problème de l'identification de l'objet de l'analyse économique avec toute conduite rationnelle. Chez les néolibéraux les plus radicaux comme Gary Becker, le modèle de l'*homo œconomicus* peut s'appliquer à toute conduite au sens d'une réaction rationnelle à une modification des variables du milieu. Foucault souligne alors le paradoxe selon lequel l'*homo œconomicus*, c'est d'une part celui qui n'obéit qu'à son intérêt propre – et, sous cet angle mis en évidence par les économistes du XVIII^e siècle, c'est celui auquel il est impossible de toucher du point de vue d'une théorie du gouvernement –, mais que d'autre part, suivant la définition qu'en

¹ *Ibid.*, p. 261.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

donnent certains néolibéraux comme Becker lui-même, c'est « celui qui accepte la réalité ou qui répond systématiquement aux modifications dans les variables du milieu »¹, c'est celui qui est maniable, c'est celui qui est « éminemment gouvernable »². En somme, « de partenaire intangible du laissez-faire, l'*homo œconomicus* apparaît maintenant comme le corrélatif d'une gouvernementalité qui va agir sur le milieu et modifier systématiquement les variables du milieu »³. Dès lors se pose le problème de savoir si l'*homo œconomicus* est un atome de liberté inaccessible à toute technique de gouvernement ou « un certain type de sujet qui perme[t] justement à un art de gouverner de se régler selon le principe de l'économie »⁴, Foucault cherchant finalement à faire valoir « l'*homo œconomicus* comme partenaire, comme vis-à-vis, comme élément de base de la nouvelle raison gouvernementale telle qu'elle se formule au XVIII^e siècle »⁵. Il voit dans l'empirisme anglais à partir de Locke « une des transformations théoriques les plus importantes qu'il y ait eu dans la pensée occidentale depuis le Moyen Âge »⁶ dans la mesure où elle fait apparaître le sujet d'intérêt comme sujet de choix intransmissibles, irréductibles et atomistiques, c'est-à-dire inconditionnellement référés au sujet lui-même. Il y a là pour la première fois l'idée d'un sujet qui est porteur d'un intérêt ou qui est le lieu d'une mécanique des intérêts. Et c'est précisément l'hétérogénéité entre le sujet d'intérêt et le sujet de droit, qui s'opposent en tous points – le premier correspondant à une mécanique égoïste, à une mécanique immédiatement multiplicatrice et non-totalisable et à une mécanique de l'accord spontané et involontaire de la volonté de chacun avec celle des autres, là où le second relève d'une dialectique de la renonciation, de la transcendance et du lien volontaire que l'on trouve dans la théorie juridique du contrat – qui va déterminer une transformation de la raison gouvernementale car « la problématique de l'homme économique pose à la question du fondement du pouvoir et de l'exercice du pouvoir un tout autre type de question que ne pouvaient faire la figure et l'élément de l'homme juridique, du sujet de droit »⁷. En tant que sujet dont l'intérêt est lié à l'intérêt des autres de manière indéfinie, sans qu'on puisse totaliser le processus de convergence des intérêts, soit, dit encore autrement, en tant que « sujet d'intérêt individuel à l'intérieur d'une totalité qui lui échappe et qui, pourtant, fonde la rationalité de ses choix égoïstes »⁸, l'*homo œconomicus* est le corrélatif de la problématique smithienne de la main invisible qui interdit toute forme

¹ *Ibid.*, p. 274.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 275.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 280.

⁸ *Ibid.*, p. 282.

d'intervention, « toute forme de regard en surplomb qui permettrait de totaliser le processus économique »¹, qui dénonce « le paralogisme de la totalisation politique du processus économique »². Dans son contexte immédiat, la théorie de la main invisible vise, d'une part, la disqualification du souverain économique tel qu'il fonctionnait dans l'État de police, mais, à l'échelle de l'histoire du libéralisme des deux derniers siècles et dans la mesure où « [l]'économie subtilise à la forme juridique du souverain exerçant sa souveraineté à l'intérieur d'un État ce qui est en train d'apparaître comme l'essentiel de la vie d'une société, à savoir les processus économiques »³, l'économie politique d'Adam Smith constitue une « disqualification d'une raison politique qui serait indexée à l'État et à sa souveraineté »⁴. En définitive,

le libéralisme, dans sa consistance moderne, a commencé lorsque, précisément fut formulée cette incompatibilité essentielle entre, d'une part, la multiplicité non totalisable caractéristique des sujets d'intérêts, des sujets économiques et, d'autre part, l'unité totalisante du souverain juridique⁵.

Le sujet d'intérêt est ainsi à la base de la critique libérale de la raison gouvernementale et l'*homo œconomicus* est le corrélat de la gouvernementalité libérale⁶. Celle-ci implique qu'on doit gouverner avec l'économie mais il n'est pas possible que l'économie soit la rationalité gouvernementale elle-même, elle est une « science latérale par rapport à l'art de gouverner »⁷. La question se pose alors de savoir quel va être l'objet du gouvernement « si tant est que ce n'est pas le processus économique et la totalité du processus économique qui constitue de plein droit son objet »⁸. C'est précisément à cette question que répond la dernière leçon du 4 avril 1979 en identifiant la « société civile » comme l'objet d'un gouvernement qui ne peut pas gouverner le processus économique. La problématique de l'art de gouverner qui naît au XVIII^e siècle avec l'apparition du marché, du mécanisme des prix et de l'*homo œconomicus* consiste dans l'exercice d'une gouvernementalité dans un espace de souveraineté mais « qui se révèle être habité et peuplé par des sujets économiques »⁹. De sorte que si on ne peut pas faire de l'économie la rationalité gouvernementale elle-même et du marché l'institution d'exercice du gouvernement, la théorie juridique et le contrat sont également inaptes à saisir la nouveauté que constitue la présence de sujets économiques dans l'espace de la

¹ *Ibid.*, p. 284.

² *Ibid.*, p. 285.

³ *Ibid.*, p. 286.

⁴ *Ibid.*, p. 288.

⁵ *Ibid.*, p. 286.

⁶ Dans la dernière leçon du 4 avril, résumant la précédente, Foucault dit la chose suivante : « C'est tout un [rééquilibrage], tout un réaménagement de la raison gouvernementale qui s'est fait à partir de ce problème de l'*homo œconomicus* », *Ibid.*, p. 297.

⁷ *Ibid.*, p. 290.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 298.

souveraineté¹. Ni le marché, ni le contrat ne peuvent délimiter en quoi les hommes économiques qui peuplent le champ de la souveraineté seront gouvernables. La « gouvernabilité » ou la « gouvernementabilité » de ces individus qui sont en même temps dans cet espace de souveraineté des sujets de droit et des hommes économiques ne peut être assurée que par une nouvelle réalité de référence qui est corrélée à ce problème du rapport entre sujet de droit et sujet économique. La société civile est ce nouvel espace de référence où doit jouer un principe rationnel de limitation de la pratique gouvernementale autre que le droit et autre que la domination d'une science économique et ce dans la mesure même où cette pratique gouvernementale a à prendre en charge l'hétérogénéité de l'économique et du juridique.

La société civile, ce n'est donc pas une idée philosophique. 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. L'économie juridique d'une gouvernementalité indexée à l'économie économique : c'est cela le problème de la société civile et je crois que la société civile, ce qu'on appellera d'ailleurs très vite ensuite la société, ce qu'on appelait à la fin du XVIII^e siècle la nation, d'ailleurs, tout cela c'est ce qui va permettre à une pratique gouvernementale et à un art de gouverner, à une réflexion sur cet art de gouverner, donc à une technologie gouvernementale, une autolimitation qui n'enfreint ni les lois de l'économie ni les principes du droit, qui n'enfreint non plus ni son exigence de généralité gouvernementale ni la nécessité d'une omniprésence du gouvernement. Un gouvernement omniprésent, un gouvernement auquel rien n'échappe, un gouvernement qui obéit aux règles de droit et un gouvernement qui, pourtant, respecte la spécificité de l'économie, ce sera un gouvernement qui gèrera la société civile, qui gèrera la nation, qui gèrera la société, qui gèrera le social².

Si la société civile est le champ de référence qui permet de gérer les sujets économiques qui peuplent l'espace de la souveraineté, alors « *homo aeconomicus* et société civile font partie du même ensemble, c'est l'ensemble de la technologie de la gouvernementalité libérale »³. Par conséquent, la société civile, ce n'est pas cette réalité qui s'impose, lutte, se dresse, s'insurge et échappe au gouvernement ou à l'État. La société civile n'est donc pas une réalité première et immédiate, mais elle « fait partie de la technologie gouvernementale moderne »⁴. Elle est une réalité de transaction⁵ qui pour n'avoir pas existé de tout temps, n'en est pas moins réelle et qui sert d' « interface des gouvernants et des gouvernés »⁶. Les relations sociales à l'échelle

¹ Cf. *Ibid.* : « [...] comment gouverner dans un espace de souveraineté peuplé par des sujet économiques, puisque précisément la théorie juridique – celle du sujet de droit, celle des droits naturels, celle des droits concédés par contrat, celle des délégations –, tout ceci ne s'ajuste pas et ne peut s'ajuster [...] à l'idée mécanique, à la désignation même et à la caractérisation de l'*homo aeconomicus* ».

² *Ibid.*, p. 300.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Tout comme la folie, précise Foucault.

⁶ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, op. cit.*, p. 301. Et cf. *Ibid.*, pour la définition complète de Foucault : « Société civile, donc, comme élément de réalité transactionnelle dans l'histoire des technologies gouvernementales, réalité transactionnelle qui me paraît tout à fait corrélative de cette forme même de technologie gouvernementale que l'on appelle le libéralisme, c'est-à-dire une technologie de gouvernement ayant

d'une société ne sont pas indépendantes de l'exercice de la gouvernementalité, c'est-à-dire aussi des technologies politiques exercées à partir des institutions souveraines de l'État. Ce qui signifie que la possibilité d'une transformation du mode d'exercice de la gouvernementalité étatique peut s'opérer à partir d'une refonte des relations sociales inhérentes à la société civile à l'occasion d'une crise de gouvernementalité. Après avoir rappelé que la société civile avait changé de sens à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle avec l'émergence des sujets économiques et des questions relatives à l'économie politique pour venir désigner l'espace d'indexation juridique de l'exercice du pouvoir politique sur les processus économiques¹, ne s'identifiant plus dès lors, comme encore chez Locke, à la société politique comme à l'ensemble des individus liés entre eux par un lien juridique et politique, Foucault termine le cours de 1979 par un commentaire de l'*Essai sur la société civile* de Ferguson. Il y distingue quatre caractères essentiels de la société civile : 1) Premièrement, la société civile comme constante historico-naturelle pour l'humanité, ce qui revient à dire qu'il n'y a jamais de précedence de la nature sur l'histoire mais toujours déjà une identification de la nature, de l'histoire et de la société. 2) Deuxièmement, la société civile assure la synthèse spontanée des individus : les liens sociaux que développent les individus entre eux dans la société civile sont à la fois le support des processus économiques et des intérêts égoïstes correspondants, tout en jouant vis-à-vis d'eux, par leur principe d'association et en tant qu' « "intérêts désintéressés" », un rôle de limitation des effets de dissociation des intérêts égoïstes². La société civile se caractérise surtout par des ensembles limités à la différence du marché qui met immédiatement l'individu commerçant en contact avec l'humanité globale : l'individu n'y est jamais qu'inséré dans des ensembles locaux, des communautés, développant des liens de sympathie, de bienveillance à l'égard de certains et, au contraire, de répugnance et de non-adhésion à l'égard d'autres. La société civile est donc communautaire, elle regroupe les individus en un certain nombre de noyaux de niveaux différents (famille, village, corporation, nation). 3) Troisièmement, la société civile est une matrice permanente du pouvoir politique. Il n'y a nul besoin de *pactum unionis*, de contrat social, ni de *pactum subjectionis*, de pacte de sujétion à partir duquel certains individus renoncent à certains droits et acceptent la souveraineté de quelqu'un d'autre, mais il y a une formation spontanée de pouvoir qui opère par un lien de fait entre des individus concrets et

pour objectif sa propre autolimitation dans la mesure même où elle est indexée à la spécificité des processus économiques ».

¹ Ou l'espace de transaction entre une gouvernementalité étatique fonctionnant à partir d'institutions juridico-politiques et des sujets économiques.

² Cf. *Ibid.*, p. 307 : « Voilà donc le deuxième caractère de la société civile : une synthèse spontanée à l'intérieur de laquelle le lien économique trouve sa place, mais que le lien économique menace sans arrêt ».

différents. Les différences entre les individus impliquent des différences de rôles, des divisions du travail qui font que certains individus prennent l'ascendant sur d'autres individus et ce fait du pouvoir précède le droit qui va venir justifier, limiter ou renforcer ce pouvoir. Cette hypothèse de Ferguson va dans le sens du point de vue de Foucault selon lequel une société gouvernementalisée prélude à la gouvernementalisation de l'État lui-même. 4) Quatrièmement, la société civile constitue le moteur de l'histoire. Elle est traversée à la fois par un principe d'association au sein de communautés qui ont tendance à la stabiliser, mais inversement par un principe de dissociation issu du jeu des intérêts économiques qui va avoir tendance à la déstabiliser, de sorte qu'elle se caractérise en définitive par un « principe d'association dissociatif [qui] est aussi un principe de transformation historique »¹. La déstabilisation par le jeu économique fait que les bases sociales et les institutions économico-politiques de la société civile sont en perpétuelle transformation. Foucault résume finalement par trois aspects l'importance de l'apport théorique de Ferguson : 1) Premièrement, « on voit s'ouvrir un domaine de relations, de relations sociales, de liens entre les individus, qui constituent, au-delà du lien purement économique, des unités collectives et politiques, sans être pour autant des liens juridiques »². La société civile est donc caractérisée par des liens qui ne sont ni purement économiques, ni purement juridiques, qui ne sont pas strictement superposables aux intérêts économiques ou aux structures du contrat juridique. 2) Deuxièmement, la société civile, c'est l'articulation de l'histoire sur le lien social. L'histoire ne prolonge pas une structure juridique originnaire comme dans les théories du contrat ; la dynamique perpétuelle de l'histoire n'est pas une suite juridico-logique mais une « formation perpétuelle de nouveau tissu social, de nouvelles relations sociales, de nouvelles structures économiques et par conséquent de nouveaux types de gouvernement »³. 3) Troisièmement, la société civile établit un rapport complexe et interne entre le lien social et le rapport d'autorité sous forme de gouvernement. Ces trois éléments – l'ouverture d'un domaine de relations sociales ni juridiques ni économiques, l'articulation de l'histoire sur les transformations des relations sociales et « l'appartenance organique du gouvernement au lien social et du lien social à la forme d'autorité » démarquent selon Foucault la notion de société civile chez Ferguson des conceptions que s'en font Hobbes, Rousseau ou encore Montesquieu. Et c'est parce que l'émergence des processus spécifiquement économiques pose de nouveaux problèmes aux techniques de gouvernement que l'on entre dans un « tout autre système [...]

¹ *Ibid.*, p. 310.

² *Ibid.*, p. 311.

³ *Ibid.*

de pensée politique »¹. Autre système de pensée politique, dans la mesure où on ne questionne plus, comme au XVII^e ou au XVIII^e siècle, la constitution juridique originaire de la société, mais, à partir d'une société donnée où jouent déjà des phénomènes de pouvoir, la manière dont l'État va devoir se régler sur cette société gouvernementalisée. Il ne s'agit plus dès lors, comme pour la raison d'État du XVI^e et du XVII^e siècle, de régler la rationalité gouvernementale sur la rationalité du souverain lui-même, du souverain en tant qu'État, mais de se servir de la rationalité de ceux qui sont gouvernés en tant que sujets économiques – et, plus largement, en tant que sujets d'intérêt – comme principe de réglage de la rationalité gouvernementale de l'État.

C'est cela, me semble-t-il, qui caractérise la rationalité libérale : comment régler le gouvernement, l'art de gouverner, comment fonder le principe de rationalisation de l'art de gouverner sur le comportement rationnel de ceux qui sont gouvernés².

Cela ouvre, en définitive, la possibilité d'une analyse non plus des fondements légitimes d'une société politique, mais de la manière dont se constitue effectivement un mode de la gouvernementalité étatique à partir des relations de pouvoir inhérentes à une société. Et si la politique – ce sont les mots qui achèvent le cours de 1979 – se définit par le jeu entre les différents arts de gouverner, ce sont alors les conflits relatifs à la *rationalité interne du comportement de ceux qui sont gouvernés* qui vont déterminer la possibilité de transformer la politique à l'intérieur du cadre ouvert par le libéralisme. En d'autres termes, si la société civile est l'espace où se constituent les nouvelles formes de gouvernementalité qui articulent les intérêts économiques aux formes de la légalité sans que les liens qui s'y constituent soient superposables aux uns et aux autres, *c'est la transformation des liens sociaux et des formes de gouvernementalité afférentes qui peut ouvrir la possibilité d'un nouveau droit et d'une nouvelle organisation du jeu des intérêts économiques.*

3. Histoire de la gouvernementalité et spiritualité (L'herméneutique du sujet, 1982)

3.1. Gouvernementalité et rapport de soi à soi

Il n'est pas question, dans notre perspective, d'analyser dans le détail les cours au Collège de France de 1982 à 1984, mais d'y remarquer la persistance de la problématique de la gouvernementalité afin d'y repérer les traces d'une analyse possible des crises de gouvernementalité. A partir de notre lecture de « Qu'est-ce que la critique ? », nous avons déjà développé l'idée que l'on pouvait lire les cours sur l'Antiquité à l'intérieur de la problématique de l'*Aufklärung*, à savoir la question des rapports entre le pouvoir, la vérité et

¹ *Ibid.*, p. 312.

² *Ibid.*, p. 316.

le sujet. Le fait de pouvoir « appliquer à n'importe quel moment de l'histoire cette question de l'*Aufklärung* » doit être compris en deux sens. D'un côté, l'universalité des rapports entre le pouvoir, la vérité et le sujet est telle qu'avec elle « on balaie en quelque sorte toute l'histoire possible et jusqu'aux origines radicales de la philosophie ». De l'autre, elle permet à la spécificité de leur articulation dans une époque déterminée sinon de devenir universellement disponible pour une autre, du moins de dénaturer les rapports entre pouvoir, sujet et vérité qui se sont sédimentés dans une époque donnée. C'est donc d'une part à travers le prisme de l'articulation de ces trois concepts qu'il faut analyser l'incursion de Foucault dans les textes antiques et d'autre part, l'enjeu est de saisir comment leur agencement singulier dans l'Antiquité peut servir à l'attitude critique dans le contexte contemporain – ce qui ne signifie pas que l'attitude critique doive mimer les pratiques de soi anciennes, mais que les formes des rapports entre sujet, pouvoir et vérité dans l'Antiquité (par exemple l'ontologie de la *parrêsia* comme libre courage de la vérité) peuvent servir de matrice pour l'expérience contemporaine. En outre, s'agissant de l'hypothèse selon laquelle Foucault était remonté à l'Antiquité pour analyser la gouvernementalité dans un contexte où elle n'avait pas été étatisée et où elle jouait plus directement en tant que stratégie de conduite de la conduite des autres au niveau des rapports interindividuels, il est intéressant de considérer d'un point de vue heuristique, avant de recueillir certains traits de cette analyse, qu'une crise de gouvernementalité se caractérise nécessairement par un processus de dégovernmentalisation de l'État, fût-ce pour que celui-ci soit rapidement regovernmentalisé suivant un autre type de gouvernementalité, ce qui donne davantage de prise pour un temps déterminé aux stratégies alternatives de gouvernement venant de l'extérieur de l'État, qu'elles viennent « d'en haut » ou « d'en bas ». Il y a donc une homologie, ou un parallèle méta-historique formel à réfléchir entre l'étude du gouvernement dans l'Antiquité et le contexte des crises contemporaines de gouvernementalité.

Les cours au Collège de France de Foucault sur l'Antiquité impliquent un approfondissement considérable des rapports entre le sujet et la vérité tels qu'ils s'articulent à l'analyse des rapports de pouvoir. Avant d'aborder les passages qui intéressent notre problématique des crises de gouvernementalité, partons de la mise en perspective proposée par Jean Terrel qui a analysé les différentes dimensions des « politiques de Foucault », en particulier entre 1978 et 1984¹. Il en propose le découpage suivant :

En prenant comme point de départ le cours de 1978, *Sécurité, territoire, population*, on peut distinguer quatre moments qui se chevauchent en partie : 1/ analyse des formes d'assujettissement et des tentatives

¹ Cf. Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, *op. cit.*, p. 127-270.

pour s'en déprendre (1978-1980) ; 2/ découverte progressive avec le souci de soi, d'une alternative possible à l'assujettissement (1981-1982) ; 3/ recherche d'une philosophie qui soit une expérience spirituelle (1982) ; 4/ politique devenant l'épreuve de réalité de la philosophie ainsi définie (1983-1984)¹.

Terrel développe en particulier l'idée que le cours de 1982 représente un tournant de l'itinéraire de Foucault dans la mesure où il propose une nouvelle problématique des rapports entre sujet et vérité qui met en jeu la relation entre philosophie et « spiritualité ». Afin de saisir de quoi il retourne, revenons sur les différentes séquences d'introduction des notions de sujet et de vérité à partir du point de vue de l'histoire de la gouvernementalité. Comme l'indique le résumé du cours de 1980 intitulé *Du gouvernement des vivants*², il s'agit d'étudier la manière dont, « dans la culture occidentale chrétienne, le gouvernement des hommes demande de la part de ceux qui sont dirigés, en plus des actes d'obéissance et de soumission, des "actes de vérité" qui ont ceci de particulier que non seulement le sujet est requis de dire vrai, mais de dire vrai à propos de lui-même, de ses fautes, de ses désirs, de l'état de son âme », c'est-à-dire un « type de gouvernement des hommes où on n'est pas requis simplement d'obéir, mais de manifester, en l'énonçant, ce qu'on est »³. Cela revient à analyser les formes historiques – qui peuvent être non scientifiques – instituées de connaissance de soi ou de vérité sur soi, ou encore de constitution du sujet par lui-même, en tant qu'elles participent des effets d'assujettissement du gouvernement des hommes. En des termes plus simples, le cours montre que la constitution d'un rapport à soi-même lié au discours vrai est indispensable à l'exercice de la gouvernementalité⁴. A travers l'étude des pratiques pénitentielles dans les institutions monastiques du II^e au V^e siècle, Foucault montre que la manifestation verbale de la vérité par le sujet « n'a pas pour fin d'établir la maîtrise souveraine de soi sur soi ; ce qu'on attend, au contraire c'est l'humilité et la mortification, le détachement à l'égard du soi et la constitution d'un rapport à soi qui tend à la destruction de la forme du soi »⁵. La constitution d'un rapport à soi devient ici une « pièce indispensable au gouvernement des hommes les uns par les autres »⁶. Prend ainsi forme la définition de la gouvernementalité que nous avons évoquée à plusieurs reprises, d'une « rencontre entre les techniques de domination exercées

¹ *Ibid.*, p. 127.

² Cours dont Foucault précise qu'il prend « appui sur les analyses faites les années précédentes à propos de la notion de "gouvernement" » (Michel Foucault, « Résumé de cours », in *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 317).

³ *Ibid.*

⁴ Ce qui peut *a posteriori* éclairer par exemple les effets subjectifs d'une théorie comme celle du « capital humain ».

⁵ *Ibid.*, p. 320.

⁶ *Ibid.*

sur les autres et les techniques de soi ». Le cours de 1981 « Subjectivité et vérité »¹ reste inscrit dans cette problématique du « gouvernement de soi et des autres » – c'est-à-dire du gouvernement de soi-même par la connaissance de soi, ou la vérité sur soi, à l'intérieur d'un gouvernement exercé par les autres – tout en y introduisant un déplacement. Il s'agit en effet, comme dans le cours de 1980, d'une « enquête sur les modes institués de la connaissance de soi et sur leur histoire : comment le sujet a-t-il été établi, à différents moments et dans différents contextes institutionnels, comme un objet de connaissance possible, souhaitable ou même indispensable ? Comment l'expérience qu'on peut faire de soi-même et le savoir qu'on s'en forme ont-ils été organisés à travers certains schémas ? Comment ces schémas ont-ils été définis, valorisés, recommandés, imposés ? »². Dans le résumé du cours, Foucault dit prendre pour fil directeur de cette enquête les « "techniques de soi", c'est-à-dire les procédures, comme il en existe sans doute dans toute civilisation, qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en un certain nombre de fins et cela grâce à des rapports de maîtrise de soi sur soi ou de connaissance de soi par soi »³. En prenant pour champ d'étude la culture de soi hellénistique, il s'agit de replacer l'impératif du « se connaître soi-même » (*gnôthi seauton*) dans le cadre plus général de la question du « souci de soi-même » (*epimeleia heautou*)⁴ dont l'*Alcibiade* de Platon peut être considéré comme le repère initial :

Que faire de soi-même ? Quel travail opérer sur soi ? Comment « se gouverner » en exerçant des actions où on est soi-même l'objectif de ces actions, le domaine où elles s'appliquent, l'instrument auquel elles ont recours et le sujet qui agit ?⁵

Le déplacement, vis-à-vis du cours de 1980, vient du fait que l'étude des techniques de soi dans la période hellénistique, qui va du I^{er} siècle avant au II^e siècle après Jésus-Christ, vise l'instauration d'un rapport positif à soi-même, d'une nouvelle relation à soi et non d'une destruction de la forme du soi. Dans les institutions monastiques, s'il y a bien un rapport à soi-même⁶, il n'y a pas à proprement parler de techniques de soi parce qu'il n'y a « aucune marge

¹ Qui n'a pas non plus été publié à ce jour.

² Michel Foucault, « Subjectivité et vérité », *art. cit.*, p. 1032.

³ *Ibid.*

⁴ Sur ce point, cf. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 6 : « Le *gnôthi seauton* ("connais-toi toi-même") apparaît, d'une façon assez claire et encore une fois dans un certain nombre de textes significatifs, dans le cadre plus général de l'*epimeleia heautou* (souci de soi-même) comme une des formes, une des conséquences, comme une sorte d'application concrète, précise et particulière de la règle générale : il faut que tu t'occupes de toi-même, il ne faut pas que tu t'oublies toi-même, il faut que tu prennes soin de toi-même. Et c'est à l'intérieur de cela qu'apparaît et se formule, comme à la pointe de ce souci, la règle "connais-toi toi-même" ».

⁵ *Ibid.*

⁶ Cf. Michel Foucault, « Résumé de cours », in *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 319 : « [...] l'obéissance doit constituer, sous la forme de l'humilité, un rapport permanent à soi-même et aux autres ».

d'initiative »¹. En revanche, en 1981, dans le cadre de la culture de soi hellénistique, il est possible d'envisager une « histoire du "souci de soi-même", entendue comme expérience et aussi comme technique élaborant et transformant cette expérience »². Et derechef, Foucault souligne le fait qu'il se situe toujours dans la perspective de la gouvernementalité : « Un tel projet est au croisement de deux thèmes traités précédemment : une histoire de la subjectivité et une analyse des formes de la "gouvernementalité" »³, la gouvernementalité étant entendue comme « comme un domaine de relations stratégiques entre des individus ou des groupes – relations qui ont pour enjeu la conduite de l'autre ou des autres et qui ont recours, selon les cas, selon les cadres institutionnels où elles se développent, selon les groupes sociaux, selon les époques, à des procédures diverses »⁴ (remarquons que les procédures de gouvernementalité varient « selon les groupes sociaux »). Du point de vue de l'histoire de la subjectivité, l'histoire du souci de soi et des techniques de soi permet d'introduire une nouvelle perspective vis-à-vis du travail antérieur de Foucault : il ne s'agit plus d'analyser la constitution du sujet comme objet de connaissance à partir de la formation d'un champ d'objectivité scientifique structurant la place du sujet vivant, parlant, travaillant comme dans *Les mots et les choses* ou à travers l'inscription des sciences humaines dans des pratiques divisantes de savoir-pouvoir effectuant des partages entre fous et non-fous, malades et non-malades, délinquants et non-délinquants comme dans *L'histoire de la folie*, *Naissance de la clinique* ou *Surveiller et punir*, mais d'étudier la constitution du sujet « à travers la mise en place et les transformations dans notre culture des "rapports à soi-même", avec leur armature technique et leurs effets de savoir »⁵. Cela implique de « reprendre sous un autre aspect la question de la "gouvernementalité" : le gouvernement de soi par soi dans son articulation avec les rapports à autrui (comme on le trouve dans la pédagogie, les conseils de conduite, la direction spirituelle, la prescription des modèles de vie) »⁶. En somme, comme le résume Terrel, l'horizon ouvert par le cours de 1981 correspond à la « découverte d'une alternative possible à l'assujettissement »⁷. Cela ne signifie en aucun cas que les techniques de soi seraient d'emblée du côté de la résistance – le gouvernement de soi pouvant très bien

¹ *Ibid.*

² Michel Foucault, « Subjectivité et vérité », *art. cit.*, p. 1032.

³ *Ibid.*, p. 1033.

⁴ *Ibid.* Foucault précise, ce qui justifie l'entreprise de vouloir articuler l'ensemble de ces analyses : « les études déjà publiées sur l'enfermement et les disciplines, les cours consacrés à la raison d'État et à l'"art de gouverner", le volume en préparation, avec la collaboration d'A. Farge, sur les lettres de cachet au XVIII^e siècle constituent des éléments dans cette analyse de la gouvernementalité » (*ibid.*).

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Cf. supra la citation en haut de la page 304.

s'intégrer au gouvernement des autres, comme dans l'État moderne le gouvernement de la société civile s'intègre à la gouvernementalité étatique¹ –, mais seulement qu'elles s'élaborent dans l'exercice de la liberté et que les sujets y ont une marge d'initiative. Du point de vue de la résistance, comme le remarque toujours Terrel, cette nouvelle perspective dans l'histoire de la subjectivité apporte cependant une modification entre la séquence 1978-1980 et celle qui s'ouvre à partir de 1981. Dans la première de ces séquences, « la réaction du gouverné n'est jamais extérieure à la relation de pouvoir, [elle] lui est immanente, [et] la résistance [...] dépend étroitement de la conduite qui assujettit »² ; en revanche, la seconde séquence, à partir de 1981, « consiste à adosser la résistance à un travail qui combine desubjectivation et invention d'une relation nouvelle à soi »³. En dépit de ce déplacement, on ne cesse pas d'être dans la perspective ouverte par l'organisation des relations de pouvoir et de la gouvernementalité, cette nouvelle « problématique consistant à se demander comment un homme est gouverné et comment il se gouverne et si ce gouvernement de soi est assujettissement ou pratique de la liberté »⁴ – en rappelant donc à nouveau que la pratique de la liberté peut-être instrumentalisée par les techniques de pouvoir au cours de son exercice. C'est ce que Foucault a souligné dans l'entretien publié sous le titre « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » en suggérant que le rapport de soi à soi constitué dans la pratique de la liberté n'avait pas le statut d'une rétivité dernière et originaire contre le pouvoir mais d'un exercice immanent au champ stratégique de la gouvernementalité :

Je ne crois pas que le seul point de résistance possible au pouvoir politique [...] soit dans le rapport de soi à soi. Je dis que la gouvernementalité implique le rapport de soi à soi, ce qui signifie justement que, dans cette notion de gouvernementalité, je vise l'ensemble des pratiques par lesquelles on peut constituer, définir, organiser, instrumentaliser les stratégies que les individus, dans leur liberté, peuvent avoir les uns à l'égard des autres. Ce sont des individus libres qui essaient de contrôler, de déterminer, de délimiter la liberté des autres et, pour ce faire, ils disposent de certains instruments pour gouverner les autres. Cela repose donc bien sur la liberté, sur le rapport de soi à soi et le rapport à l'autre⁵.

Il n'y a pas de contradiction fondamentale entre la liberté et le pouvoir mais un jeu immanent de conditionnement réciproque de l'un(e) par l'autre qui ouvre la possibilité de retournements successifs dans l'ensemble des relations stratégiques de gouvernement. Suivant cette

¹ Il est intéressant de noter que c'est dans un manuscrit de 1981 sur « [Le] libéralisme comme art de gouverner » que Foucault propose la formule, pour définir la société civile, de « surface de transfert de l'activité gouvernementale » (cf. supra p. 197) qui ne suggère pas seulement l'exercice de la gouvernementalité à l'intérieur de la société civile, mais le gouvernement de soi par soi des membres de la société civile qui agissent par eux-mêmes suivant les prérogatives et les objectifs de la gouvernementalité étatique. On peut ainsi supposer que rejaillit dans cette formule les précisions qu'a apportées Foucault depuis la fin de son cours de 1979 sur le caractère indispensable du relais du gouvernement de soi dans l'exercice de la gouvernementalité.

² Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, op. cit., p. 130.

³ *Ibid.*, p. 134.

⁴ *Ibid.*, p. 154.

⁵ Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *art. cit.*, p. 1547-1548

perspective, il s'agit « d'examiner les formes instituées qui permettent à un sujet d'être connu, par lui-même, ou par les autres : elles peuvent participer de l'assujettissement ou, au contraire, rompre avec lui, quand les gouvernés refusent en même temps d'être gouverné de telle ou telle manière et d'être tel ou tel sujet »¹. Le rapport entre le sujet et la vérité établi par cette problématique est le suivant : la vérité relève des formes de la connaissance de soi comme moyen pour le sujet d'être gouverné ou de se gouverner. Cette perspective conduit le sujet à se déprendre sans cesse de son identité pour échapper à la manière dont on cherche à le gouverner. Il est dès lors amené à un travail indéfini de déprise de soi, de désubjectivation et de création toujours renouvelée d'une relation différente à soi-même. L'attitude critique est ainsi orientée vers la recherche des conditions éthiques de la résistance politique, c'est-à-dire vers « toutes les pratiques de création d'un nouveau sujet pour une nouvelle politique »². Terrel cite à juste titre un passage de l'entretien avec Trombadori où Foucault affirme que sa distinction avec l'École de Francfort tourne autour d'une divergence d'interprétation de la phrase de Marx « l'homme produit l'homme »³ : si, pour les représentants de cette école, la production de l'homme par l'homme consiste dans la nécessité de se « libérer de tout ce qui, dans le système répressif lié à la rationalité ou dans celui de l'exploitation lié à une société de classe, avait tenu éloigné l'homme de son essence fondamentale »⁴, il s'agit au contraire pour Foucault d'un double processus de « destruction de ce que nous sommes et [de] création d'une chose totalement autre, d'une totale innovation »⁵ :

[...] au cours de leur histoire, les hommes n'ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, c'est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivité, de se constituer dans une série indéfinie et multiple de subjectivités différentes qui n'auront jamais de fin et ne nous placeront jamais face à quelque chose qui serait l'homme. Les hommes s'engagent perpétuellement dans un processus qui, en constituant des objets, le déplace en même temps, le déforme, le transforme et le transfigure comme sujet. En parlant de mort de l'homme, de façon confuse, simplificatrice, c'est cela que je voulais dire, mais je ne cède pas sur le fond. C'est là où il y a incompatibilité avec l'école de Francfort⁶.

Il y a bel et bien là dans ce gouvernement de soi par soi qui réagit au gouvernement des autres une « politique de Foucault » qui est irréductible à la seule organisation des rapports de pouvoir. Elle détermine la possibilité d'une analytique du gouvernement de soi par soi

¹ Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, op. cit., p. 137.

² Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, op. cit., p. 136.

³ La formule est issue de Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, tr. fr. E. Bottigelli, Paris, éditions sociales, 1972, p. 88-89 : « Nous avons vu comment dans l'hypothèse de la propriété privée positivement abolie, l'homme produit l'homme, se produit soi-même et produit l'autre homme ».

⁴ Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1980], art. cit., p. 893-894.

⁵ *Ibid.*, p. 893.

⁶ *Ibid.*, p. 894. Cité en partie par Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, op. cit., p. 133 (cité jusqu'à « quelque chose qui serait l'homme »).

distincte d'une « "analytique" du pouvoir » telle qu'elle est définie dans *La volonté de savoir*¹. Selon Terrel, cette dimension du désassujettissement dans le gouvernement de soi par soi – comme nous l'avons vu déjà à propos des contre-conduites qui en sont la préfiguration – « s'enracine directement dans les expériences politiques et intellectuelles des années 1970 »² faites par Foucault.

C'est vis-à-vis de cette problématique de la déprise de soi par la production d'une vérité inédite sur soi-même que le cours de 1982 représente un tournant en introduisant un autre type de rapport entre le sujet et la vérité axé sur la spiritualité à partir d'une distinction proposée par Foucault entre « philosophie » et « spiritualité ». Avant de préciser cette problématique alternative des rapports entre le sujet et la vérité, il faut cependant remarquer que la problématique liée à la gouvernementalité et au rapport de soi à soi à travers la constitution d'une vérité sur soi ne cesse pas d'être présente dans le cours de 1982. Comme le souligne Frédéric Gros, par rapport au cours de 1981, qui était centré sur l'expérience de la sexualité, c'est d'abord une généralisation dans l'étude du souci de soi qu'opère Foucault, car il « ne voulait surtout pas réduire ces pratiques de soi, ces techniques d'existence, au statut de simple cadre méthodologique et introductif à l'histoire de la sexualité »³. Ces techniques portent par exemple sur l'écriture de soi, la pratique de la lecture ou la pratique médicale du soi. Il s'agit néanmoins, pour une part, « de traiter de la même question des liens entre les pratiques de soi et toutes les formes de gouvernement, en particulier politiques, que chacun rencontre dans une société donnée »⁴. Vers le milieu du cours, dans la leçon du 17 février 1982, Foucault inscrit ses réflexions à l'intérieur de la problématique de la gouvernementalité :

Si vous voulez, en d'autres termes, ce que je veux dire, c'est ceci : si on prend la question du pouvoir, du pouvoir politique, en la replaçant dans la question plus générale de la gouvernementalité – gouvernementalité entendue comme un champ stratégique de relations de pouvoir, dans ce qu'elles ont de mobile, de transformable, de réversible, je crois que la réflexion sur cette notion de gouvernementalité ne peut pas ne pas passer, théoriquement et pratiquement, par l'élément d'un sujet qui serait défini par le rapport de soi à soi. Alors que la théorie du pouvoir politique comme institution se réfère d'ordinaire à une conception juridique du sujet de droit, il me semble que l'analyse de la gouvernementalité – c'est-à-dire : l'analyse du pouvoir comme ensemble de relations réversibles – doit se référer à une éthique du sujet défini par le rapport de soi à soi. Ce qui veut dire simplement que, dans le type d'analyse que j'essaie de vous proposer depuis un certain temps, vous voyez que : relations de pouvoir – gouvernementalité – gouvernement de soi et des autres – rapports de soi à soi, tout ceci

¹ Cf. Michel Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 109 : « L'enjeu des enquêtes qui vont suivre, c'est d'avancer moins vers une "théorie" que vers une "analytique" du pouvoir : je veux dire vers la définition du domaine spécifique que forment les relations de pouvoir et la détermination des instruments qui permettent de l'analyser ».

² Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, *op. cit.*, p. 166.

³ Frédéric Gros, « Situation du cours », in Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 497.

⁴ Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, *op. cit.*, p. 136.

constitue une chaîne, une trame et que c'est là, autour de ces questions, que l'on doit pouvoir, je pense, articuler la question de la politique et la question de l'éthique¹.

Cette nouvelle définition permet de mettre l'accent sur une dimension de la notion de « gouvernementalité » qu'a bien soulignée Michel Senellart² et qui apparaît pleinement avec les travaux sur l'Antiquité où elle est moins directement branchée sur le problème de l'analyse moderne de l'État : celle qui fait de la « gouvernementalité » moins une modalité historique et spécifique des relations de pouvoir liée à l'approche méthodologique de ce dernier, qu'une grille générale d'analyse du pouvoir compris comme champ de relations stratégiques (« gouvernementalité entendue comme un champ stratégique de relations de pouvoir »). Cette dimension et ce glissement de la définition singulière à la définition générale était cependant déjà présente dans le cours de 1979. Analysant le néolibéralisme allemand, Foucault affirme en effet que « ce qu'[il a] proposé d'appeler la gouvernementalité, c'est-à-dire la manière dont on conduit la conduite des hommes, ce n'est pas autre chose qu'une proposition de grille d'analyse pour les relations de pouvoir »³. Pour Michel Senellart, « le caractère événementiel et régional » de la notion de « gouvernementalité » désignant une séquence historique déterminée propre aux sociétés occidentales, telle que l'avait mis en place le cours de 1978, s'efface progressivement : « Elle est ainsi la rationalité immanente aux micro-pouvoirs, quel que soit le niveau d'analyse considéré (rapport parents/enfants, individu/puissance publique, population/médecine etc.). Si elle est un "événement", ce n'est plus en tant que séquence historique déterminée, comme dans le cours de 1978, mais dans la mesure où toute relation de pouvoir relève d'une analyse stratégique »⁴. Comme Senellart le précise en s'appuyant sur un manuscrit inédit de Foucault sur la gouvernementalité (sans titre, lui-même inséré dans le manuscrit du cours de 1979, entre les leçons du 21 février et du 7 mars), cela ne fait pas pour autant de la gouvernementalité « une structure, c'est-à-dire "un invariant relationnel entre des [...] variables", mais une "généralité singulière", dont les variables, dans leur interaction aléatoire, répondent à des conjonctures », Foucault définissant une « "généralité singulière" » de la manière suivante : « "elle n'a de réalité qu'événementielle et son intelligibilité ne peut mettre en œuvre qu'une logique stratégique" »⁵. Pour le dire autrement, la gouvernementalité désigne l'ensemble du champ conjoncturel et stratégique dans lequel interagissent plusieurs formes de gouvernement elles-mêmes relationnelles – ce qui permet au demeurant de faire une distinction possible entre

¹ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 241-242.

² Cf. Michel Senellart, « Situation du cours », in *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 403-409.

³ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 192.

⁴ Michel Senellart, « Situation du cours », in *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 407-408.

⁵ *Ibid.* (les citations intérieures aux seconds guillemets (")) sont issues du manuscrit de Foucault).

« gouvernementalité » et « gouvernement »¹. On voit pourquoi cette dimension stratégique générale de la notion de « gouvernementalité » apparaît plus pleinement avec l'introduction du rapport de soi à soi : un champ stratégique de relations mobiles, transformables et réversibles s'établit en effet entre les formes du gouvernement des autres et les formes du gouvernement de soi. L'attitude critique ne désigne plus dès lors simplement la volonté de n'être pas tellement gouverné mais la constitution par les individus et les groupes d'une manière de se gouverner eux-mêmes qui leur permet de se positionner vis-à-vis des techniques par lesquelles les autres cherchent à conduire leur conduite. Si, en outre, la gouvernementalité passe nécessairement par l'élément d'un sujet défini par le rapport de soi à soi, alors, l'éthique, comme le commente Terrel, devient la condition de la politique : « pour critiquer la manière dont nous sommes gouvernés, nous devons critiquer aussi la manière dont nous nous gouvernons »². Il faut également noter l'intrication qu'on peut en déduire chez Foucault entre l'éthique et la stratégie : le travail éthique d'élaboration d'un rapport à soi-même et aux autres ne se produit jamais à partir de la position en soi d'idéaux ou de valeurs morales et indépendamment d'une réflexion stratégique, mais dans le contexte de relations de pouvoir toujours marquées par la tentative des autres pour instrumentaliser à leurs fins la pratique de la liberté du soi.

Ce passage, dans le cours de Foucault, a explicitement une visée « généalogique » tournée vers l'actualité au sens où l'analyse de la contingence qui nous fait devenir ce que nous sommes ouvre la possibilité pour nous de ne plus être ainsi. Foucault, juste avant ces lignes constate en effet l'absence « quasi-totale » de signification et de pensée qu'ont des formules employées dans le contexte contemporain comme « revenir à soi, se libérer, être soi-même, être authentique » et en conclut « qu'il n'y a pas à être bien fier des efforts que l'on fait maintenant pour reconstituer une éthique du soi »³. Et de ce point de vue, c'est presque une prescription qu'il énonce en se référant au souci de soi antique et à l'éthique du soi :

Et peut-être que dans cette série d'efforts pour reconstituer une éthique du soi, dans cette série d'efforts, plus ou moins arrêtés, figés sur eux-mêmes et dans ce mouvement qui nous fait à la fois nous référer sans cesse à cette éthique du soi, sans jamais lui donner aucun contenu, je pense qu'il y a à soupçonner quelque chose qui serait une impossibilité à constituer aujourd'hui une éthique du soi, alors que c'est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, que de constituer une éthique du soi, s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi⁴.

¹ Cf. Michel Senellart, *ibid.*, p. 407 : « "Gouvernementalité" semblant se confondre [...] avec "gouvernement", Foucault s'emploie à distinguer les deux notions, la première définissant le "champ stratégique des relations de pouvoir, dans ce qu'elles ont de mobile, de transformable, de réversible", au sein duquel s'établissent des conduites ou des types de conduite, ou de "conduite de conduite", qui caractérisent la seconde ».

² Jean Terrel, *Politiques de Foucault, op. cit.*, p. 136.

³ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 241

⁴ *Ibid.*

Loin de devoir être imitées comme des modèles, la généalogie des techniques de soi gréco-romaines nous ouvre à un mouvement contraire à la pente contemporaine qui trahit une incapacité à constituer une éthique du soi. Du reste, bien qu'il ne s'y attarde pas, Foucault précise bien que cette généalogie des pratiques de soi n'est pas strictement antique. Il y a aussi « toute une éthique de soi, toute une esthétique de soi » au XVI^e siècle¹ qui est explicitement issue d'un dialogue avec les auteurs grecs et latins, l'œuvre de Montaigne pouvant être lue par exemple comme une tentative de reconstitution d'une esthétique et d'une éthique du soi. Tout un pan de la pensée du XIX^e siècle, ajoute-t-il, pourrait aussi être relu comme « une série de tentatives difficiles pour reconstituer une éthique et une esthétique du soi », en donnant comme exemple « Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, le dandysme, Baudelaire, l'anarchie, la pensée anarchiste »². Foucault vise donc la constitution d'une éthique de soi contemporaine comme une « tâche urgente » et « politiquement indispensable ». Il est donc explicite que, dans cette perspective, l'éthique ne nous éloigne en rien de la politique, puisque la constitution subjective d'un nouveau rapport de soi à soi est le lieu de la résistance à la gouvernementalité. Le sujet éthique qui se trouve ici impliqué est à distinguer du sujet de droit. Foucault revient sur cette distinction dans des termes identiques au cours de l'entretien de 1984 intitulé « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » :

[...] si vous essayez d'analyser le pouvoir non pas à partir de la liberté, des stratégies et de la gouvernementalité, mais à partir de l'institution politique, vous ne pouvez envisager le sujet que comme sujet de droit. On a un sujet qui était doté de droits ou qui ne l'était pas et qui, par l'institution de la société politique, a reçu ou a perdu des droits : on est par là renvoyé à une conception juridique du sujet. En revanche, la notion de gouvernementalité permet, je crois, de faire valoir la liberté du sujet et le rapport aux autres, c'est-à-dire ce qui constitue la matière même de l'éthique³.

Il ne s'agit pas d'analyser le sujet en tant qu'il revendique, obtient ou perd des droits, mais le rapport qu'il établit à lui-même et aux autres et les pratiques à travers lesquelles il instaure ce rapport. Comme le précise une formule que nous avons déjà citée du cours de 1983, il s'agit de partir du « principe de liberté » du sujet « non pas comme un droit à être, mais comme une capacité de faire ». Un peu plus haut dans l'entretien, Foucault, en affirmant sa volonté de « revenir à des problèmes plus contemporains, afin d'essayer de voir ce qu'on peut faire de tout cela [du souci de soi] dans la problématique politique actuelle », remarquait déjà que dans la pensée politique du XIX^e siècle (et peut-être même depuis Hobbes et Rousseau), le sujet politique avait été essentiellement pensé comme sujet de droit, soit dans les termes

¹ Dans le contexte que nous avons évoqué dans le deuxième chapitre d'une explosion des arts de gouverner dans la société civile au XVI^e siècle.

² Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 241.

³ Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », art. cit., p. 1548.

naturalistes, soit dans les termes du droit positif. « En revanche, poursuivait-il, il me semble que la question du sujet éthique est quelque chose qui n'a pas beaucoup de place dans la pensée politique contemporaine » et qu'il aimerait par conséquent « pouvoir reprendre ces questions [...] abordées à travers la culture antique »¹ dans un contexte contemporain. Dans notre perspective d'analyse des crises de gouvernementalité contemporaines, on pourra ainsi se demander comment analyser un mouvement social non pas à partir des revendications des acteurs politiques en termes de droit, mais à partir de la constitution d'un sujet éthique à l'intérieur des luttes comme porteuse d'une autre manière de se gouverner individuellement et collectivement.

3.2. Spiritualité et vérité du monde

Mais il y a également une autre manière de problématiser les rapports entre sujet et vérité qui est, selon Terrel, à l'œuvre dans le cours de 1982. Au tout début du cours, Foucault annonce que la question qu'il veut aborder est la suivante : « dans quelle forme d'histoire se sont noués en Occident les rapports entre ces deux éléments, qui ne relèvent pas de la pratique, de l'analyse historique habituelle, le "sujet" et la "vérité" »². C'est d'emblée un point de vue plus large que celui du cours de 1981 visant une « enquête sur les modes institués de connaissance de soi et sur leur histoire » et qui se prolonge dans celui de 1982 à travers la perspective du rapport de soi à soi. La problématique des rapports entre sujet et vérité renvoie à la « spiritualité » définie comme « la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité »³ et qui se distingue de la « philosophie » comme l'ensemble des conditions et des limites qui garantissent l'accès du sujet à la vérité. Alors que la spiritualité recouvre dans l'ensemble l'expérience de la pensée antique⁴, la philosophie, à strictement parler, en recouvre l'expérience moderne à partir du XVII^e siècle. Dans le cas de la philosophie, il s'agit de déterminer le champ d'objectivité dans les limites duquel le sujet pourra avoir accès à la vérité ; dans le cas de la spiritualité, il s'agit d'éprouver les transformations subjectives nécessaires pour avoir accès à la vérité. Du point de vue de celle-ci, sans un ensemble de transformations sur lui-même, le sujet ne peut par le simple travail de la connaissance être

¹ *Ibid.*, p. 1541.

² Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 4.

³ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 17.

⁴ Cf. Michel Foucault, « A propos de la généalogie et de l'éthique : un aperçu travail en cours » [1984], *art. cit.*, 1449 : « Même s'il est vrai que la philosophie grecque a fondé la rationalité, elle soutenait toujours qu'un sujet ne pouvait avoir accès à la vérité à moins de réaliser d'abord sur lui un certain travail qui le rendait susceptible de connaître la vérité. Le lien entre l'accès à la vérité et le travail d'élaboration de soi par soi est essentiel dans la pensée ancienne et dans la pensée esthétique ».

capable de vérité, alors que c'est précisément le pur travail de la connaissance qui donne accès à la vérité pour la philosophie. La spiritualité postule non seulement un devenir-autre et une transformation complète de l'existence du sujet pour avoir accès à la vérité, mais celui-ci se voit en outre transformé en retour par la vérité elle-même.

Mais quelle est alors la différence entre cette problématique de la spiritualité et celle du gouvernement de soi et des autres ouverte en 1981 – celle de la résistance à la gouvernementalité à partir du travail de connaissance de soi – dans la mesure où celle-ci aussi est liée à un travail du sujet pour se transformer lui-même ? Terrel les distingue en observant que dans la problématique du gouvernement de soi et des autres, la vérité ne se rapporte qu'à la connaissance de soi, alors que dans la problématique de la spiritualité, elle se rapporte à la connaissance des choses et du monde : « Il y a [...] deux problématiques et non une seule, parce que la notion de vérité prend avec la seconde, un sens nouveau : il ne s'agit plus de connaître le seul sujet, mais aussi les choses, la société, le monde »¹. Il se trouve en effet que, dans le cours de 1982, l'analytique des relations stratégiques de gouvernementalité paraît avant tout articulée sur le rapport de soi à soi, suivant une relation qui peut être aussi bien d'assujettissement que de déprise. En revanche, la spiritualité ou l'expérience spirituelle de transformation de l'être du sujet, qui est indissociablement une transformation de soi dans le monde et une transformation de la manière dont le soi pense le monde, n'est pas directement rapportée à la gouvernementalité ; elle paraît disjointe de la problématique du pouvoir et, partant, de la politique. Selon Terrel, la distinction se justifie également en raison de la présence de deux découpages chronologiques différents dans le cours. Dans le cas de la problématique liée à l'histoire de la gouvernementalité et au rapport de soi à soi (communes aux cours de 1981 et 1982), la rupture se produit sous l'impulsion du pastorat chrétien qui en épinglant le sujet à une identité à travers la procédure de vérité de l'aveu, introduit un dispositif qui va à l'encontre du processus indéfini de constitution positif de soi permis par les techniques de soi antiques. Tandis que dans la problématique de la spiritualité (propre au cours de 1982), la rupture correspond au « moment cartésien », lorsque la philosophie s'autonomise vis-à-vis de la spiritualité². Avec le tournant philosophique dont Descartes et

¹ Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, *op. cit.*, p. 137. Cf. aussi « [...] dans la deuxième perspective[,] la vérité ne concerne plus seulement l'individu, comme dans la première approche, mais la société et le monde ; la transformation visée ne concerne pas seulement les individus, mais un ensemble où ils se sentent engagés, liant les vivants et les morts » (*ibid.*, p. 149) ; et « Il s'agit en effet [dans la deuxième problématique] d'analyser historiquement la relation des sujets à la découverte d'une vérité ne concernant pas uniquement le soi, mais aussi le monde » (*ibid.*, p. 154).

² Cf. Michel Foucault, « A propos de la généalogie et de l'éthique : un aperçu du travail en cours » [1983] (traduction issue de la première version anglaise du texte), *DE II*, n° 326, p. 1229-1230 : « Dans la culture européenne et ce jusqu'au XVI^e siècle, la question demeure : Quel est le travail que je dois effectuer sur moi-

Kant sont les figures de proue, l'accès à la vérité n'implique plus la transformation du sujet dans toute son existence, mais le seul travail de connaissance dont le rôle est de définir les conditions et les limites objectives de cet accès. Il semble finalement qu'on ait d'un côté l'inscription du soi dans le champ de la politique et des rapports de pouvoir et de l'autre une expérience spirituelle qui engage la transfiguration du sujet dans son rapport à la connaissance.

Pour autant, cette distinction proposée par Terrel doit, nous semble-t-il, être maniée avec précaution, en dépit de sa force interprétative. Les choses apparaissent en effet moins tranchées dans le cours de 1982. Dans un passage important du cours, durant la leçon du 24 février 1982, Foucault revient sur les rapports entre sujet et vérité et sur l'expérience spirituelle comme transformation de l'être même du sujet dans la pratique du dire vrai :

[...] la question du rapport sujet et connaissance, je crois que, tout spontanément, nous la posons sous la forme suivante : peut-il y avoir une objectivation du sujet ? Ce que j'ai voulu dire dans les deux derniers cours, c'est ceci : c'est que dans cette culture de soi de l'époque hellénistique et romaine, quand on pose la question du rapport sujet et connaissance, on ne pose jamais la question de savoir si le sujet est objectivable, si l'on peut appliquer au sujet le même mode de connaissance que l'on applique aux choses du monde, si le sujet fait effectivement partie de ces choses du monde qui sont connaissables. Ce n'est jamais cela que vous trouvez dans la pensée grecque, hellénistique et romaine, quand on pose la question du rapport sujet/connaissance du monde, on trouve – c'est cela que j'ai voulu vous montrer – la nécessité d'infléchir le savoir du monde de telle manière qu'il prenne, pour le sujet, dans l'expérience du sujet, pour le salut du sujet, une certaine forme et une certaine valeur spirituelles. C'est cette modalisation spirituelle du sujet qui est la réponse à la question générale : qu'en est-il des rapports du sujet à la connaissance du monde ? C'est cela que j'ai voulu vous montrer¹.

Dans la pensée antique, le savoir du monde n'a pas de sens indépendamment de l'expérience spirituelle qui peut lui être associée pour le sujet ; la question du savoir du monde, de son infléchissement, se pose toujours en relation avec une transformation spirituelle du sujet. Pour le dire encore autrement, il n'y a pas de raison à connaître, si connaître ne permet au sujet de se transfigurer dans l'acte de connaître. Ce qui s'oppose à cette transfiguration du sujet dans la connaissance, c'est l'objectivation du sujet moderne, son rabattement sur la connaissance des choses du monde, son objectivabilité à partir des modalités du savoir des choses. En revanche, pour les Anciens, la question de l'objectivabilité du sujet ne peut pas se poser :

[...] la question que posent, je crois, les Grecs et les Romains à propos des rapports entre sujet et pratique, c'est de savoir dans quelle mesure le fait de connaître le vrai, de pratiquer et d'exercer le vrai peut permettre au sujet non seulement d'agir comme il doit agir, mais d'être comme il doit être et comme il veut être. Disons schématiquement ceci : là où nous entendons, nous modernes, la question « objectivation possible ou impossible du sujet dans un champ de connaissances », les Anciens de la période grecque, hellénistique et romaine entendaient : « constitution d'un savoir du monde comme

même afin d'être digne d'accéder à la vérité ? Ou, pour dire les choses autrement, la vérité se paie toujours ; il n'y a pas d'accès à la vérité sans ascèse. Jusqu'au XVI^e siècle, l'ascétisme et l'accès à la vérité sont toujours plus ou moins obscurément liés dans la culture occidentale ».

¹ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 303-304.

expérience spirituelle du sujet ». Et là où, nous autres modernes, nous entendons « assujettissement du sujet à l'ordre de la loi », les Grecs et Romains entendaient « constitution du sujet comme fin dernière pour lui-même, à travers et par l'exercice de la vérité »¹.

Subjectivation du discours vrai ou, au contraire, objectivation du sujet dans et par le discours vrai, voilà ce qui commande, selon Foucault, l'opposition entre les Anciens et les Modernes. La formule, utilisée au détour d'une analyse de la leçon du 10 février, selon laquelle « il n'est pas question que le sujet devienne l'objet d'un discours vrai »², pourrait figurer, dans la lignée de la critique des sciences humaines, mais plus globalement de la critique de l'histoire de la pensée moderne, comme le slogan des travaux de Foucault. Or, ce qui est remarquable pour notre discussion de la distinction proposée par Terrel, c'est qu'un peu plus loin, dans la leçon du 3 mars 1982, Foucault fait remonter à l'ascèse chrétienne le « moment où le sujet s'objective lui-même dans un discours vrai »³, « l'objectivation de soi dans un discours vrai »⁴ qu'il oppose à la « subjectivation du discours vrai »⁵ caractéristique de l'ascèse de la pratique de soi à l'époque hellénistique et romaine. Et à nouveau dans cette même leçon, il oppose « l'obligation de dire vrai sur soi-même [...] inscrite dans les institutions pastorales »⁶ à la « subjectivation qui commence à l'écoute des discours vrais » afin que le sujet « devienne sujet de vérité » et « qu'il puisse dire lui-même le vrai »⁷. Il en résulte que la pastorale chrétienne s'avère, en plus du moment cartésien, correspondre aussi à une rupture dans l'exercice du savoir de spiritualité. Si bien que celui-ci n'est peut-être pas si éloignée que cela de la problématique des rapports de pouvoir et de la gouvernementalité. Cela rend par conséquent un peu vacillante la séparation entre la problématique de la spiritualité et celle du gouvernement de soi et des autres avancée par Terrel à partir de la différence des découpages chronologiques. Plus profondément, le risque qu'il y a à différencier, à l'intérieur du cours de 1982, une perspective liée à la spiritualité d'une autre liée à l'histoire de la gouvernementalité est que dans les cours de 1983 et 1984 et surtout dans celui de 1984, la question du « monde » et de l'expérience spirituelle comme expérience de la transformation de soi dans le monde et du monde lui-même est reprise explicitement dans l'horizon de la critique de la politique, des institutions et de la gouvernementalité. Cela n'échappe certes pas à Terrel qui voit dans les cours de 1983 et 1984 le lieu de l'imbrication des deux problématiques et de la formulation d'une « unique réponse à deux questions au départ distinctes » comme étant « l'objet des deux

¹ *Ibid.*, p. 304.

² *Ibid.*, p. 233.

³ *Ibid.*, p. 316-317.

⁴ *Ibid.*, p. 317.

⁵ *Ibid.*, p. 316.

⁶ *Ibid.*, p. 346.

⁷ *Ibid.*, p. 347.

derniers cours et du travail sur la *parrésia* comme courage de la vérité »¹. Mais par là même, du point de vue des cours de 1983 et de 1984, la formulation d'une distinction dans les termes du « gouvernement de soi et des autres » d'un côté et de la « spiritualité » de l'autre, n'apparaît plus justifiée : c'est précisément pour combattre la manière de se conduire vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis des autres héritée de certaines techniques et de certains dispositifs chrétiens que l'exigence d'une expérience spirituelle dans le monde se fait jour. Pourquoi retenir alors tout de même la distinction de Terrel ? Parce qu'elle a l'avantage de permettre l'identification de deux « politiques de Foucault » : d'une part l'effort indéfini pour redéfinir et recréer sans cesse un rapport de soi à soi capable de multiples déprises au gré des déplacements des formes de pouvoir elles-mêmes douées d'une redoutable plasticité ; d'autre part une expérience du monde qui manifeste une plus grande autonomie vis-à-vis des formes d'exercice du pouvoir et encore davantage à travers le critère ultime de l'« altérité » que Foucault avance à la fin du cours de 1984. Cette seconde perspective permettant finalement d'éviter la difficulté qui consiste pour la première à proposer l'horizon politique d'une multiplicité de jeux tactiques locaux avec le pouvoir qui n'en finissent jamais. Pour résumer notre propos sur la distinction de Terrel, nous nous accordons sur la différence chez Foucault entre une politique de la vérité du soi et une politique de la vérité du monde, mais celle-ci ne recoupe pas la distinction entre une problématique de la gouvernementalité et une problématique de la spiritualité, puisque chacune de ces deux politiques est une manière d'affronter la problématique de la gouvernementalité ; c'est, en effet, ce que nous tenterons de faire valoir à l'intérieur des cours de 1983 et 1984.

Plusieurs remarques doivent être faites à propos de cette seconde approche de « l'expérience spirituelle » comme affirmation d'une vérité du monde qui prescrit un certain nombre de transformations que le sujet doit accomplir sur lui-même pour rejoindre cette vérité. La première remarque concerne le rapport que la spiritualité, en tant qu'elle s'oppose à la philosophie, entretient avec la question de l'*Aufklärung*. Il faut d'abord souligner que les rapports entre spiritualité et philosophie dans le cours de 1982 sont relativement complexes. On a déjà mentionné que « la liquidation de ce qu'on pourrait appeler la condition de spiritualité pour l'accès à la vérité »² s'opérait avec Descartes et Kant. Avec Descartes, le sujet peut avoir accès à la vérité à partir de sa structure inchangé de sujet dès lors qu'il suit la ligne de l'évidence et de la connaissance. Chez Kant, cette « liquidation » se renforce puisque la dissipation des illusions de ce que nous ne pouvons pas connaître à partir de ce que nous

¹ Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, op. cit., p. 167.

² Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 183.

sommes en tant que sujet fait partie intégrante des conditions *sine qua non* d'accès au domaine restreint de la vérité qui, elle, est connaissable :

Il est très évident que le modèle de la pratique scientifique a joué considérablement [...]. Il suffit que le sujet soit ce qu'il est pour avoir, dans la connaissance, un accès à la vérité qui lui est ouvert par sa structure propre de sujet. Alors il me semble qu'on a ça chez Descartes de façon très claire, avec, si vous voulez chez Kant le tour de spire supplémentaire qui consiste à dire : ce que nous ne sommes pas capables de connaître fait précisément la structure même du sujet connaissant, qui fait que nous ne pouvons pas le connaître. Et par conséquent l'idée d'une certaine transformation spirituelle du sujet, qui lui donnerait enfin accès à quelque chose à quoi précisément il n'a pas accès pour l'instant et chimérique et paradoxale. [...] Kant et Descartes me paraissent les deux grands moments¹.

Si Descartes et Kant vont en effet peser de tout leur poids sur l'histoire de la philosophie et plus généralement de la pensée², cela implique-t-il une disparition totale de la spiritualité ou du « savoir spirituel », en tant que savoir du monde à partir duquel le sujet se transforme dans son être ? Dans les leçons du 17 et du 24 février 1982, Foucault s'intéresse à l'analyse stoïcienne du savoir spirituel, en particulier chez Sénèque et Marc Aurèle. Pour les stoïciens, il ne s'agit pas comme dans la tradition platonicienne « de se détourner de ce monde-ci pour regarder vers un autre »³, pas plus que de riper l'accès à soi-même par une plongée dans son intériorité (à la manière des *arcana conscientiae* des chrétiens⁴), mais de se convertir à soi-même par la connaissance de ce monde-ci. Car le sujet ne peut accéder à l'autonomie et à l'indépendance qu'en adoptant un point de vue de surplomb sur les choses que lui donne la connaissance du monde, par l'effet de laquelle il peut se ressaisir lui-même au milieu de la vanité des choses du monde où il se trouve et peut ainsi s'en libérer – « nous ponctualiser dans le système général de l'univers : c'est cette libération là qu'effectue réellement le regard que nous pouvons porter sur le système entier des choses de la nature »⁵. Cette indissociabilité de la connaissance du monde et de la transformation de soi, c'est ce que Foucault appelle « la spiritualisation du savoir du monde »⁶ : la connaissance de la nature doit nous révéler ce que nous sommes – l'insignifiance de ce que nous sommes – pour que nous puissions nous comporter adéquatement vis-à-vis de nous-mêmes en acceptant notre place au sein de la rationalité de l'univers⁷. La première heure du cours du 24 février se termine cependant sur l'effacement du savoir spirituel par le savoir de connaissance :

¹ *Ibid.*

² Au sens où la pensée peut englober aussi bien la philosophie que la spiritualité.

³ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 265.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 267.

⁵ *Ibid.*, p. 266.

⁶ *Ibid.*, p. 277.

⁷ Cf. aussi Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *art. cit.*, p. 1229 : « L'on a aussi le thème de l'exercice stoïcien, grâce auquel un sujet assure d'abord son autonomie et son indépendance et que ce n'est qu'une fois cette indépendance assurée qu'il est capable de reconnaître l'ordre du monde tel qu'il se présente ».

Ce savoir spirituel, évidemment, il serait sans doute intéressant d'en faire l'histoire. Il serait intéressant de voir comment, aussi prestigieux qu'il ait été à la fin de l'Antiquité ou dans la période dont je vous parle, il a petit à petit été limité, recouvert et finalement effacé par un autre mode du savoir que l'on pourrait appelé finalement le savoir de connaissance et non plus le savoir de spiritualité, non sans en avoir repris un certain nombre d'éléments. Il est certain que, du côté de ce qui s'est passé au XVII^e siècle chez Descartes et Pascal, chez Spinoza bien sûr, on pourrait retrouver cette conversion du savoir de spiritualité en savoir de connaissance¹.

En dépit de cet « effacement » dont il parle ici et de la « liquidation » évoquée dans le cours du 3 février, Foucault avait bien précisé dans la première leçon du 6 janvier qu' « il ne faut pas s'imaginer non plus qu'au moment que j'ai appelé le "moment cartésien", d'une façon tout à fait arbitraire, la coupure aurait été faite et définitivement faite »². Il précise en effet qu'il y a eu en réalité de « multiples surfaces de contact », de « multiples points de frottement » entre le savoir de spiritualité et le savoir de connaissance, ce qui rejoint la concession qu'il fait dans la citation ci-dessus sur le fait que le savoir de connaissance a « repris un certain nombre d'éléments » au savoir de spiritualité. Le thème de la « réforme de l'entendement » chez Spinoza au XVII^e siècle est ainsi caractéristique des liens étroits entre « une philosophie de la connaissance et une spiritualité de la transformation de l'être du sujet par lui-même »³. Celui-ci se demande en effet au paragraphe 3 de son texte éponyme :

Je tournais dans mon esprit cette question : était-il possible de me mettre à ce nouveau projet [la recherche du bonheur suprême], ou au moins d'arriver à une certitude à son propos, sans changer l'ordre et la conduite ordinaire de ma vie ? – ce que j'avais tenté souvent, en vain⁴.

Cela explique en outre les hésitations de Foucault vis-à-vis de Descartes et Kant, qui le conduisent à les identifier aussi parfois du côté du savoir de spiritualité – à travers les *Méditations métaphysiques* pour Descartes et la *Critique de la raison pratique* pour Kant. Dans l'entretien intitulé « l'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », il fait plus exactement de Descartes à la fois le philosophe du tournant de la spiritualité vers la philosophie et, par là-même, celui en qui ces deux dimensions de la pensée se superposent :

Par spiritualité, j'entends [...] ce qui précisément se réfère à l'accès du sujet à un certain mode d'être et aux transformations que le sujet doit faire de lui-même pour accéder à ce mode d'être. Je crois que, dans la spiritualité antique, il y avait identité ou presque entre ce mode d'être et la philosophie. En tout cas, la préoccupation la plus importante de la philosophie tournait tout de même autour de soi, la connaissance du monde venant après et, la plupart du temps, en appui à ce souci de soi. Quand on lit Descartes, il est frappant de trouver dans les *Méditations* exactement ce même souci spirituel d'accéder à un mode d'être où le doute ne sera plus permis et où enfin on connaîtra ; mais, en définissant ainsi le mode d'être auquel la philosophie donne accès, on s'aperçoit que ce mode d'être est entièrement défini par la connaissance et c'est bien comme accès au sujet connaissant où à ce qui qualifiera le sujet comme tel

¹ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, p. 295-296. Cf. aussi Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *art. cit.*, p. 1229 : « Commençons par dire que le rapport entre Montaigne, Pascal et Descartes pourrait être repensé dans les termes de cette question. D'abord, Pascal était encore dans la tradition où les pratiques de soi, la pratique de l'ascétisme étaient liées à la connaissance du monde ».

² *Ibid.*, p. 29.

³ *Ibid.*

⁴ Baruch Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* [1665-1670], Paris, Mille et une nuits, 1996, p. 8.

que se définira la philosophie. Et de ce point de vue là, il me semble qu'elle superpose les fonctions de la spiritualité à l'idéal d'un fondement de la scientificité¹.

Descartes a donc en quelque sorte inventé la philosophie en niant la spiritualité dans l'acte même où il faisait jouer celle-ci comme connaissance pure. C'est ce qu'explique encore Foucault dans le texte issu de ses séances de travail d'avril 1983 avec Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow à Berkeley : Descartes est intervenu dans l'élément culturel de la spiritualité et l'a pliée aux exigences de la philosophie en substituant l'évidence à l'ascèse comme modalité très différente du rapport subjectivité/vérité, ce qui supposait donc de faire de l'évidence dans les *Méditations* une forme du rapport de soi à soi :

Je pense que Descartes a rompu avec cela [l'accès à la vérité par l'ascèse de soi-même] en disant : « Pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet capable de voir ce qui est évident ». L'évidence s'est substituée à l'ascèse au point de jonction entre le rapport à soi et le rapport aux autres, le rapport au monde. Le rapport à soi n'a plus besoin d'être ascétique pour être un rapport à la vérité. Il suffit que le rapport à soi me révèle la vérité évidente de ce que je vois pour appréhender définitivement cette vérité. Mais il faut remarquer que cela n'a été possible pour Descartes lui-même qu'au prix d'une démarche qui a été celle des *Méditations*, au cours de laquelle il a constitué un rapport de soi à soi le qualifiant comme pouvant être sujet de connaissance vraie sous la forme de l'évidence (sous réserve qu'il excluait la possibilité d'être fou). Un accès à la vérité sans condition « ascétique », sans un certain travail de soi sur soi, est une idée qui était pus ou moins exclue par les cultures précédentes. Avec Descartes, l'évidence immédiate est suffisante².

C'est alors qu'au lieu que Kant vienne radicaliser après Descartes, par un « tour de spire supplémentaire », le rejet du savoir spirituel, c'est au contraire depuis ce retournement cartésien de la spiritualité en philosophie que Kant lui-même peut finalement apparaître comme celui qui vient réintroduire, non sans les déplacer grandement, les exigences de la spiritualité en articulant dans la dimension morale de la raison pratique la constitution de soi-même comme sujet éthique à la forme universelle du sujet de connaissance :

Après Descartes, on a un sujet de connaissance qui pose à Kant le problème de savoir ce qu'est le rapport entre le sujet moral et le sujet de connaissance. On a beaucoup discuté au siècle des Lumières pour savoir si ces deux sujets étaient différents ou non. La solution de Kant a été de trouver un sujet universel qui, dans la mesure où il était universel, pouvait être un sujet de connaissance, mais qui exigeait néanmoins une attitude éthique – précisément ce rapport à soi que Kant propose dans la *Critique de la raison pratique*. [...] Kant dit : « Je dois me reconnaître comme sujet universel, c'est-à-dire me constituer moi-même dans chacune de mes actions comme sujet universel en me conformant aux règles universelles ». Les vieilles questions étaient donc réintroduites : « Comment puis-je me constituer moi-même comme sujet éthique ? Me reconnaître moi-même comme tel ? Ai-je besoin d'exercices d'ascétisme ? Ou bien de cette relation kantienne à l'universel qui me rend moral en me conformant à la raison pratique ? » C'est comme cela que Kant introduit une nouvelle voie de plus dans

¹ Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *art. cit.*, p. 1541-1542.

² Michel Foucault, « A propos de la généalogie et de l'éthique : un aperçu du travail en cours » [1984], *art. cit.*, p. 1449. Dans la version du texte de 1983, Foucault se contentait de mentionner la substitution de l'évidence à l'ascèse et la naissance avec Descartes d'« un sujet de la connaissance non astreint à l'ascèse » (Michel Foucault, « A propos de la généalogie et de l'éthique : un aperçu du travail en cours » [1983], *art. cit.*, p. 1230). Il a donc par la suite ressenti le besoin d'ajouter la manière dont avec les *Méditations*, le geste d'invention philosophique cartésien avait consisté en une spiritualisation paradoxale de l'absence d'ascèse sous la forme de l'évidence.

notre tradition grâce à laquelle le Soi n'est pas simplement donné, mais constitué dans un rapport à soi comme sujet¹.

En somme, les contacts, les frottements et les reprises entre savoir spirituel et savoir de connaissance valent aussi bien pour certains textes de ceux qui sont considérés pour d'autres comme les liquidateurs de ce premier type de savoir par le second. Plus encore, même après Kant, « les structures de la spiritualité n'ont pas disparu, ni de la réflexion philosophique, ni peut-être même du savoir »². Toute ou presque toute la philosophie du XIX^e siècle (Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, le Husserl de la *Krisis*, Heidegger) ne sépare pas l'acte de connaissance des exigences de la spiritualité.

Dans toutes ces philosophies, une certaine structure de spiritualité essaie de lier la connaissance, l'acte de connaissance, les conditions de cet acte de connaissance et ses effets, à une transformation dans l'être même du sujet. *La Phénoménologie de l'Esprit* après tout n'a pas d'autre sens que cela. Et on peut penser, je crois, toute l'histoire de la philosophie du XIX^e siècle comme une espèce de pression par laquelle on a essayé de repenser les structures de la spiritualité à l'intérieur d'une philosophie que, depuis le cartésianisme, en tout cas la philosophie du XVII^e siècle, on essayait de dégager de ces mêmes structures. D'où l'hostilité, profonde d'ailleurs, de tous les philosophes [de] type « classique » - Descartes, Leibniz etc., tous ceux qui se réclament de cette tradition là – par rapport à la philosophie du XIX^e siècle, qui est bien en effet une philosophie qui pose, implicitement au moins, la très vieille question de la spiritualité et qui retrouve sans le dire le souci du souci de soi³.

La philosophie du XIX^e siècle retrouve les exigences de la spiritualité, du lien entre la pensée et la transformation dans l'être même du sujet, elle retrouve la question ancienne du souci de soi. On ne peut qu'être frappé de la proximité entre la liste des auteurs qui reprennent le problème de la spiritualité et celle des représentants de la question de l'*Aufklärung* que Foucault avait mentionnés dans la préface à *Le normal et le pathologique* de Canguilhem et dans « Qu'est-ce que la critique ? » (C'est le cas pour Hegel, Nietzsche, Husserl et Heidegger). Et c'est cette même liste que Foucault continuera d'invoquer dans ses textes de 1982 et 1983 sur l'*Aufklärung* ou les Lumières au moment d'opposer à une « analytique de la vérité » ou à une « ontologie formelle de la vérité » une « ontologie de nous-mêmes »⁴ ou une « ontologie critique de nous-mêmes »⁵ à laquelle il rattache son propre travail⁶. Dans une conférence donnée à l'université de Vermont en octobre 1982, Foucault explique ainsi qu'en

¹ *Ibid.* [1984], p. 1449-1450 (même texte dans la version de 1983 si ce n'est l'absence de majuscule au « Soi » final (cf. *ibid.* [1983], p. 1230).

² Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 29.

³ *Ibid.*, p. 30.

⁴ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 22 ; cf. aussi Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *art. cit.*, p. 1506.

⁵ Michel Foucault, « What is Enlightenment ? », *art. cit.*, p. 1396.

⁶ Frédéric Gros remarque aussi cette parenté entre ceux qui reprennent les exigences de la spiritualité et l'attitude philosophique de l'ontologie critique de nous-mêmes liée à l'*Aufklärung*. Cf. *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 40, n. 4 : « C'est cette tradition que Foucault, au même moment, reconnaît comme celle de la "philosophie moderne" et dont il se pose comme un héritier ».

vis-à-vis du pôle de l'ontologie formelle de la vérité qui consiste dans l'analyse des conditions théoriques d'accès à la vérité, l'activité philosophique a conçu un autre pôle :

[...] ce pôle se caractérise par la question, permanente et perpétuellement renouvelée : « Que sommes-nous aujourd'hui ? ». Et tel est à mon sens, le champ de la réflexion historique sur nous-mêmes. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, l'école de Francfort ont tenté de répondre à cette question. M'inscrivant dans cette tradition, mon propos est donc d'apporter des réponses très partielles et provisoires à cette question à travers l'histoire de la pensée ou, plus précisément, à travers l'analyse historique des rapports entre nos réflexions et nos pratiques dans la société occidentale. Précisons brièvement que, à travers l'étude de la folie et de la psychiatrie, du crime et du châtement, j'ai tenté de montrer comment nous nous sommes indirectement constitués par l'exclusion de certains autres : criminels, fous etc. Et mon présent travail traite désormais de la question : comment constituons-nous directement notre identité par certaines techniques éthiques de soi, qui se sont développées depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours ?¹

Est-ce à dire alors qu'il existe une identité entre la reprise de la question de la spiritualité dans l'acte de connaissance et la tradition critique de l'*Aufklärung* ? C'est ce que tout indique et cela ne fait que boucler l'hypothèse que nous avons émise plus haut à partir d'éléments issus du texte « Qu'est-ce que la critique ? » selon laquelle Foucault analyse l'Antiquité à partir du prisme de la question de l'*Aufklärung*, c'est-à-dire celle de la variabilité historique des rapports formels entre le sujet, le pouvoir et la vérité : de ce point de vue la délimitation de la question du « souci de soi » est précisément l'effet de la projection du problème de l'*Aufklärung* dans l'Antiquité elle-même. A ce titre, observons que Foucault définit l'*epimeleia heautou* comme « une attitude générale, [une] certaine manière de se tenir dans le monde, de mener des actions, d'avoir des relations avec autrui. L'*epimeleia heautou*, c'est une attitude : à l'égard de soi, à l'égard des autres, à l'égard du monde »² ; il se sert ainsi du terme d'« attitude » qui renvoie à l'« attitude critique » de l'*Aufklärung*. Mais c'est aussi, inversement, la question de savoir si la tradition critique de l'*Aufklärung* est la réactivation de la dimension antique de la spiritualité qui est en jeu en 1982. Deux passages des cours le confirment : 1) D'une part, dans la dernière leçon du 24 mars 1982, Foucault revient sur la rupture majeure dans l'histoire du souci de soi qu'il avait mise en évidence plus haut dans le cours : alors qu'à l'époque classique c'est à l'intérieur du problème général de la définition d'un art de vivre, d'une technique d'existence (*tekhnê tou biou*), que se formule le principe général de s'occuper de soi-même ou du souci de soi (*epimelelia heautou*), à partir de l'époque hellénistique et plus encore de l'époque du Haut-Empire, c'est inversement la technique de vie qui s'inscrit entièrement dans le cadre autonomisé du souci de soi³. La vie est désormais vécue comme une épreuve dont la visée est d'obtenir le meilleur rapport à soi

¹ Michel Foucault, « La technologie politique des individus », *art. cit.*, p. 1633. La précision selon laquelle les techniques éthiques de soi « se sont développées jusqu'à nos jours » est notable.

² *Ibid.*, p. 12.

³ Sur cette inversion, cf. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, cours du 17 mars 1982, *op. cit.*, p. 428-430.

possible et « on se situe ou on se donne comme corrélatif de soi-même un monde, qui est un monde perçu, reconnu et pratiqué comme épreuve »¹, comme épreuve de soi. Or la « forme de subjectivité propre à la pensée occidentale » s'est précisément constituée, selon Foucault, lorsque le *bios* (la vie) a cessé d'être le corrélatif d'une *tekhnè*, d'une technique de l'existence tout entière, « pour devenir la forme d'une épreuve de soi »². Dans ces conditions, le monde n'est pas le corrélat d'une technique d'existence, d'une manière de vivre spécifique, mais un lieu d'épreuve en deux sens, épreuve au sens à la fois de *découverte*, au sens où nous y faisons l'expérience de nous-mêmes, où nous nous y révélons à nous-mêmes, où nous y découvrons ce que nous sommes et épreuve aussi au sens d'*exercice*, au sens où le monde va être le lieu où nous allons chercher à nous transformer, à agir sur nous-mêmes afin d'aller à notre salut ou à notre perfection. Le monde est ainsi un lieu d'exercice où nous découvrons ce que nous sommes. En somme, la pensée grecque a été le lieu de constitution à la fois de la forme d'objectivité et de la forme de subjectivité propres à la pensée occidentale. Du côté de l'objectivité, comme l'ont vu le Husserl de la *Krisis* et surtout Heidegger, le monde, dans la pensée grecque classique a cessé d'être pensé pour devenir un objet de connaissance mesurable par la maîtrise d'une *tekhnè*, d'instruments et d'objectifs techniques ; inversement, du côté de la subjectivité, le monde a cessé d'être le corrélat d'une *tekhnè tou biou*, d'un art raisonnable et rationnel de l'existence, pour devenir « le lieu où se manifeste, où s'éprouve et difficilement s'accomplit la vérité du sujet que nous sommes »³. Le problème de la philosophie occidentale s'énonce alors ainsi : « Comment le monde qui se donne comme objet de connaissance à partir de la maîtrise de la *tekhnè*, peut-il être en même temps le lieu où se manifeste et où s'éprouve le "soi-même" comme sujet éthique de la vérité ? »⁴. Foucault ajoute alors que, dans le cadre de cette problématique, « la *Phénoménologie de l'Esprit* est le sommet de cette philosophie » et il ne prononce pas la phrase de conclusion où il introduit cependant le thème de l'*Aufklärung* : « Et si la tâche laissée par l'*Aufklärung* (que la *Phénoménologie* fait passer à l'absolu), c'est d'interroger ce sur quoi repose notre système de savoir objectif, elle est aussi d'interroger ce sur quoi repose la modalité de l'expérience de soi »⁵. La tradition critique de l'*Aufklärung*, dont la *Phénoménologie* de Hegel est le paroxysme, reprend donc la question du souci de soi telle qu'elle s'est transmise de la pensée grecque jusque dans la pensée occidentale moderne à travers l'épreuve de soi que le sujet fait

¹ *Ibid.*, cours du 24 mars 1982, p. 465.

² *Ibid.*, p. 466.

³ *Ibid.*, p. 467.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.* *.

dans le monde. Comment cependant concilier cette reprise de la spiritualité par la tradition de l'*Aufklärung* avec le passage consacré, dans le cours du 24 février, à la figure de Faust, qui correspondrait à « la dernière formulation nostalgique d'un savoir de spiritualité qui disparaît avec l'*Aufklärung* et [au] salut triste à la naissance d'un savoir de connaissance »¹ ? Loin de trahir une contradiction, l'*Aufklärung* est ici employée au sens courant de l'émergence de la rationalité moderne occidentale qui accompagne la prévalence du savoir de connaissance et qui doit être distingué du sens lié au problème de l'*Aufklärung* tel qu'il est posé par la tradition critique. 2) Le deuxième passage validant l'idée que la tradition critique de l'*Aufklärung* est la réactivation du savoir de spiritualité se trouve dans le cours de 1983. L'analyse de l'attitude critique dans l'Antiquité n'y est plus alors centrée sur le souci de soi, mais sur la *parrêsia* comme libre courage de la vérité. Foucault envisage alors de la même façon la philosophie critique de l'*Aufklärung* comme une « reprise de ce qu'était la fonction parrésiasique de la philosophie dans le monde ancien »², ce qui justifie qu'il ait consacré le premier cours de l'année au « Qu'est-ce que les Lumières? » de Kant :

En tout cas, si j'ai commencé le cours de cette année par Kant, c'est dans la mesure où il me semble que ce texte sur l'*Aufklärung* écrit par Kant est une certaine manière, pour la philosophie, de prendre conscience, à travers la critique de l'*Aufklärung*, des problèmes qui étaient traditionnellement dans l'Antiquité ceux de la *parrêsia* et qui vont réémerger ainsi au cours du XVI^e et [du] XVII^e siècle et qui ont pris conscience d'eux-mêmes dans l'*Aufklärung* et particulièrement dans ce texte de Kant³.

Mais la périodisation n'est plus tout à fait la même que dans la réactivation du souci de soi et du savoir de spiritualité, puisque la réactivation de la *parrêsia* n'opère pas à l'encontre du « moment cartésien » mais en se dégageant des structures d'autorité de la pastorale chrétienne⁴ et dans la mesure où les *Méditations* de Descartes, si elles fondent un discours scientifique de vérité, participent au contraire cette fois de l'entreprise de *parrêsia* elle-même, d'un « je », d'une subjectivité parrésiasique qui s'inscrit dans la forme scientifiquement fondée de l'évidence afin, par rapports aux structures d'autorité ecclésiastique, scientifique et politique, de jouer un « rôle au nom duquel il pourra conduire la conduite des hommes » :

Il me semble que, dans le grand mouvement qui va depuis l'énonciation en première personne de ce que Descartes pense vrai dans la forme de l'évidence jusqu'au projet final de conduire les hommes jusque dans leur vie et dans la vie de leur corps, vous avez là la grande reprise de ce qu'était la fonction parrésiasique dans le monde ancien⁵.

¹ *Ibid.*, p. 297.

² Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 322.

³ *Ibid.*

⁴ Ce qui est alors cohérent avec la complication de cette périodisation que nous venons de proposer en observant que la pastorale chrétienne représentait aussi une rupture pour le savoir de spiritualité.

⁵ *Ibid.*

Il est intéressant de comparer ces deux formes à travers lesquelles la philosophie critique de l'*Aufklärung* reprend la philosophie ancienne. Dans le cours de 1983, la vérité n'est plus simplement liée à une expérience de soi dans le monde, mais la *parrêsia* peut être associée à un projet de conduire les hommes jusque dans leur vie et jusque dans leur corps. Cela implique donc que la critique revient à faire valoir une forme de gouvernementalité contre une autre, de sorte que l'expérience du dire-vrai dans la pensée s'adosse ici à des pratiques de transformation de la gouvernementalité et de reconstitution d'une autre manière de conduire les hommes. C'est bien la confirmation que l'expérience spirituelle se rapporte explicitement en 1983 à l'enjeu de la gouvernementalité. Qu'il s'agisse au demeurant du souci de soi ou de la *parrêsia*, la philosophie critique de l'*Aufklärung* est une réactivation des exigences de l'attitude philosophique propre à l'Antiquité. Si ce point a son importance, c'est qu'il permet notamment d'éclairer la formule d'« ontologie de nous-mêmes » que Foucault utilise à partir de 1983, en voyant qu'elle fait écho à la question du « soi-même » et du « souci de soi ». Elle engage de façon sous-jacente la question suivante : quelle expérience ou même quelle épreuve au sens à la fois d'expérience et d'exercice pouvons-nous faire de nous-mêmes aujourd'hui ? Le passage du « soi-même » au « nous-mêmes » suggère qu'une éthique ne peut s'inscrire que dans un horizon collectif, dans la mesure où l'exercice de la gouvernementalité opère désormais depuis les institutions politiques, de telle sorte que c'est globalement, en tant que population, que les hommes sont soumis à des techniques d'assujettissement éthique. Soulignons enfin que si la philosophie critique de l'*Aufklärung* dans laquelle Foucault s'inscrit lui-même est une réactivation de l'attitude philosophique antique, cela autorise, comme nous l'avons suggéré, à voir dans la critique de l'objectivation du sujet un axe directeur de la pensée critique de Foucault au nom, négativement, de l'impossibilité de faire du sujet l'objet d'un discours vrai et, positivement, de la possibilité pour le sujet de transformer son être même dans un rapport à la vérité.

Une autre remarque à propos de l'expérience spirituelle porte sur les rapports que la problématique de la spiritualité entretient avec la politique dans le cours de 1982. Comme le souligne Terrel, telle qu'elle est formulée dans *L'herméneutique du sujet*, la perspective de la spiritualité peut paraître éloignée de la politique dans la mesure où, en posant la question générale des rapports entre sujet et vérité, elle semble se séparer de la perspective de l'histoire de la gouvernementalité et des effets subjectifs de pouvoir provoqués par son exercice. Pourtant, deux indices du cours marquent immédiatement que la politique est engagée dans la question de la spiritualité dès 1982. Foucault souligne en effet que le marxisme et la

psychanalyse sont liés aux exigences de la spiritualité en tant qu'une transformation de l'être même du sujet, dans leur structure de savoir, y est requise pour accéder à la vérité :

Je ne dis pas du tout que ce sont des formes de spiritualité. Je veux dire que vous retrouvez dans ces formes de savoir les questions, les interrogations, les exigences qui, me semble-t-il – à prendre un regard historique sur quelques millénaires, au moins sur un ou deux –, sont les très vieilles, les très fondamentales questions de l'*epimeleia heautou* et donc de la spiritualité comme condition d'accès à la vérité¹.

Mais ni le marxisme ni la psychanalyse « n'ont, de façon claire et courageuse, affirme Foucault, envisagé très explicitement ce point de vue » :

On a essayé de masquer ces conditions de spiritualité propres à ces formes de savoir à l'intérieur d'un certain nombre de formes sociales. L'idée d'une position de classe, d'effet de parti, l'appartenance à un groupe, l'appartenance à une école, l'initiation, la formation de l'analyste etc., tout ceci nous renvoie bien à ces questions de la condition de la formation du sujet pour l'accès à la vérité, mais on les pense en termes sociaux, en termes d'organisation. On ne les pense pas dans le tranchant historique de l'existence de la spiritualité et de ses exigences. Et en même temps d'ailleurs, le prix payé pour transposer, pour rabattre ces questions « vérité et sujet » sur des problèmes d'appartenance (à un groupe, à une école, à un parti, à une classe etc.), le prix payé, ça a bien entendu été l'oubli de la question des rapports entre vérité et sujet².

De ce point de vue, il y a toute une analyse possible des mouvements politiques imprégnés par le marxisme (et, bien entendu, pas seulement par le marxisme) en termes de vérité et de sujet. Dans la suite de ce travail, indiquons à nouveau qu'il s'agira de mettre en œuvre cette perspective en proposant une analyse historico-philosophique de certains mouvements politiques en y interrogeant les dimensions de la vérité et du sujet. En ce qui concerne plus spécifiquement le cas de la psychanalyse, Foucault ajoute que Lacan a précisément réinvesti la psychanalyse en lui posant la question des rapports entre la vérité et le sujet. Par conséquent, Lacan figure lui-même dans l'histoire de la spiritualité. C'est là une indication que nous essaierons de mettre à profit sur d'autres philosophes dans notre chapitre 6, en proposant de dire que des penseurs comme Maurice Blanchot, Gilles Deleuze et Félix Guattari ou encore Jacques Rancière renouvellent les exigences de la spiritualité dans le sillage des luttes des années 68 en posant au marxisme le problème de la transformation de l'être même du sujet.

Le deuxième indice qui rattache la perspective de la spiritualité à la politique porte sur la notion de « conversion » qui « s'est introduite de façon spectaculaire et on peut dire dramatique, dans la pensée, dans la pratique, dans l'expérience, dans la vie politique à partir du XIX^e siècle », sous la forme de la « "conversion à la révolution" »³. S'il n'y a pas eu, selon Foucault, de phénomènes liés à une éthique de la conversion au cours de la révolution

¹ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 31.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 200.

anglaise ou de la Révolution française de 1789, c'est en revanche à partir du XIX^e siècle (vers les années 1830-1840) « et en référence justement à cet événement fondateur, historico-mythique, qu'a été, [pour le] XIX^e siècle, la Révolution française, c'est par rapport à cela qu'on a commencé à définir des schémas d'expérience individuelle et subjective qui seraient : la "conversion à la révolution" »¹. Foucault, comme il le fait souvent dans ses cours, lance alors une piste de travail : il faudrait « faire l'histoire de ce qu'on pourrait appeler la subjectivité révolutionnaire ». On ne peut pas comprendre l'individu révolutionnaire et l'expérience de la révolution « si on ne tient pas compte de la notion, du schéma fondamental de la conversion à la révolution » :

Alors le problème serait à la fois de voir comment s'est introduit cet élément qui relevait de la technologie du soi la plus traditionnelle – je dirais : la plus historiquement épaisse et dense puisqu'elle remonte jusqu'à l'Antiquité –, comment cet élément de technologie du soi qu'est la conversion s'est branché sur ce domaine nouveau et ce champ d'activité nouvelle qu'était la politique, comment cet élément de conversion s'est nécessairement, ou en tout cas exclusivement, lié au choix révolutionnaire, à la pratique révolutionnaire².

Cette éthique de la conversion, poursuit Foucault, a finalement été annulée par l'existence même d'un parti révolutionnaire. A l'appartenance à la révolution par la pratique de la conversion, s'est substituée l'appartenance à la révolution par l'adhésion à un parti³. On sait que dans le cours de 1978, il expliquait que les contre-conduites se déroulaient, à partir du XVIII^e siècle, dans le champ de la politique, dans la mesure où les fonctions de la gouvernementalité exercées par le pastorat chrétien s'étaient branchées sur les institutions de l'État moderne. Il suggère cette fois que l'expérience spirituelle, loin de délaisser la politique pour l'éthique, trouve au contraire un de ses lieux privilégiés de réalisation dans le champ de la politique. A ce titre, il ne s'agit pas pour Foucault de soutenir que l'éthique tient lieu de politique, mais d'analyser « la politique comme une éthique »⁴ : puisque l'espace de la conduite éthique de la vie dans le monde moderne a été entièrement envahi par les problèmes de l'organisation politique des sociétés, il en découle, en effet, que c'est la politique qui détermine et engage la question de la vie éthique. Il n'est plus possible de poser la question de l'éthique indépendamment de la politique et des rapports de pouvoir. Autrement dit, si le pouvoir politique est ce qui conduit les hommes dans leur vie et dans leur corps, mener une vie éthique exige de se confronter aux enjeux et aux conflits de la politique. Aussi peut-on

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Et il conclut d'une façon mordante, en faisant implicitement allusion aux « nouveaux philosophes » : « Et vous savez que maintenant, dans notre expérience quotidienne – peut-être un peu fade : celle, je veux dire, de nos contemporains immédiats –, on ne se convertit plus de nos jours qu'au renoncement à la révolution. Les grands convertis d'aujourd'hui sont ceux qui ne croient plus à la révolution », *Ibid.*

⁴ Michel Foucault, « Politique et éthique : une interview », *art. cit.*, p. 1405.

alors analyser la politique comme une éthique. Dans des conditions historiques ainsi définies, ni une expérience théorique ni une expérience religieuse ne sont suffisantes pour apporter les conditions de la vie éthique : ni une « spiritualité de la sortie de la caverne » de type platonicien, ni une « spiritualité de l'oubli de soi et de la conversion à Dieu » de type chrétien ne sauraient convenir. « Seule une expérience spirituelle dans l'immanence du monde et de l'histoire, en prise sur le présent commun aux sujets concernés, peut faire l'affaire », comme le formule Terrel¹. En définitive, l'attitude critique peut se définir comme une expérience de transformation de nous-mêmes à l'aune d'une vérité du monde dans l'immanence de l'histoire.

4. Aufklärung, Révolution et crise de la gouvernementalité démocratique (Le gouvernement de soi et des autres, 1983)

4.1. Aufklärung, Révolution et spiritualité politique

Dans les deux dernières sections (4 et 5) de ce chapitre, on procédera pour les cours de 1983 et 1984 de la même façon en sélectionnant les éléments qui permettent d'enrichir le point de vue d'une analyse des crises de gouvernementalité. Il s'agit ainsi d'achever cette tentative pour saisir dans son ensemble la problématique de la gouvernementalité chez Foucault, en montrant que depuis la conférence de 1978 sur « Critique et *Aufklärung* », cette notion est liée à une perspective de philosophie critique issue de l'*Aufklärung* – dont Foucault littéralement « invente la tradition » à partir de sa lecture du texte de Kant sur les Lumières – qui consiste à introduire et à articuler à la notion de gouvernementalité celles de sujet et de vérité suivant une ligne théorique où l'histoire de la gouvernementalité est indissociable de l'attitude critique. La présence, même discrète, de la perspective de l'*Aufklärung* dans le cours de 1982, en tant qu'elle est la réactivation de la problématique de la spiritualité comme expérience spirituelle du monde initialement distincte de la transformation de soi par soi cherchant à se défaire de la gouvernementalité, montre que le passage à l'Antiquité, loin de représenter une rupture dans le parcours de Foucault telle qu'elle puisse être autonomisée,

¹ Jean Terrel, *Politiques de Foucault, op. cit.*, p. 167, où Terrel fait la synthèse de ses analyses : « [...] Foucault découvre qu'une certaine manière de se soucier de soi, faite à la fois de déprise et de culture, répond à deux questions au départ distinctes. La première naît de l'expérience politique des relations de pouvoir ; elle conduit à la recherche d'un art de l'inservitude volontaire et d'un rapport à soi capable de donner un contenu éthique positif à la résistance aux divers assujettissements. La seconde question conduit à rechercher une philosophie qui, avant d'être une doctrine ou une théorie, est une manière de vivre et une expérience spirituelle. Pour que ces deux questions conduisent à la même réponse, il faut que le nouage de la spiritualité et de la philosophie s'opère d'une certaine manière qui n'est ni platonicienne ni chrétienne : pour le dire en un mot, une spiritualité de la sortie de la caverne comme une spiritualité de l'oubli de soi et de la conversion à Dieu ne sauraient être la réponse à la question posée par les relations de pouvoir et d'assujettissement. Seule une expérience spirituelle dans l'immanence du monde et de l'histoire, en prise sur le présent commun aux sujets concernés peut faire l'affaire ».

s'inscrit au contraire dans la continuité de son travail antérieur. Dans l'expérience spirituelle, l'attitude critique prend la forme d'une transformation de l'être même du sujet à partir d'un discours vrai sur le monde. Comme le souligne Terrel, il y a bien deux problématiques et par conséquent deux types d'attitude critique, qui impliquent toutes les deux une transformation de soi, une transformation de l'être même du sujet, mais dont l'une est médiatisée par un savoir individuel alors que l'autre est médiatisée par un savoir sur le monde, qui déborde largement la seule dimension du soi. Tendanciellement, il y a par suite deux horizons possibles pour l'attitude critique : dans un cas, la transformation de soi vise le soi lui-même, dans l'autre elle vise la transformation du monde. C'est le cours de 1984 qui proposera la vision la plus aboutie de cette seconde perspective : la transformation de soi liée à une vérité du monde s'inscrit dans la lutte contre le monde et la forme du pouvoir qui s'exerce à l'intérieur des institutions. La vérité est alors pratiquée par le sujet dans l'immanence du monde sous la forme d'une altérité au dispositif général de gouvernementalité qui en constitue l'ossature. Dans l'analyse de la *parrêsia* cynique qui est l'objet des dernières leçons du cours de 1984, l'expérience spirituelle du monde s'accomplit en effet dans un affrontement avec le pouvoir. En outre, il est indispensable de retenir du cours de 1982 que l'éthique de la vérité liée à la philosophie critique de l'*Aufklärung*, dans la mesure où elle réactualise dans le monde moderne les exigences de la spiritualité, donne un point d'appui critique en face de toute tentative d'objectivation du sujet dans une forme de connaissance instituée de la vérité, du type de celle des connaissances scientifiques qui sont investies dans le jeu moderne du savoir-pouvoir ou plus largement du gouvernement par la vérité.

Développons alors les points successifs des cours de 1983 et 1984¹ qui nous permettront de parvenir à la proposition d'une problématique finale issue de cette première partie, que nous mettrons à l'épreuve dans la suite de notre travail sur des ensembles empiriques. Dans la première leçon du 5 janvier 1983, Foucault annonce qu'il souhaite reprendre le thème de la *parrêsia*, du discours vrai – qu'il avait commencé à étudier dans le cours de 1982 à propos de la direction de conscience du maître sur le disciple dans le contexte de la pédagogie ancienne – mais cette fois-ci « dans l'ordre politique »². Il inscrit alors immédiatement cette thématique dans la problématique de la gouvernementalité :

Il me semble que cette étude permettrait de voir, de resserrer un peu, d'une part, le problème des rapports entre gouvernement de soi et gouvernement des autres, voire aussi la genèse, la généalogie, sinon du discours politique en général, lequel a essentiellement pour objet le gouvernement par le Prince, du moins d'une certaine forme de discours politique [qui aurait pour] objet le gouvernement du

¹ Qui forment un ensemble. Rappelons que *Le courage de la vérité* est sous-titré « le gouvernement de soi et des autres II ».

² Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 8.

Prince, le gouvernement de l'âme du Prince par le conseiller, le philosophe, le pédagogue, qui est en charge de former son âme. Discours vrai, discours de vérité adressé au Prince et à l'âme du Prince : ce sera un de mes premiers thèmes. Je voudrais aussi reprendre les choses que j'avais dites, il y a deux ou trois ans je crois, à propos de l'art de gouverner au XVI^e siècle¹.

Il est intéressant de noter et même si finalement il n'abordera pas ce second point, qu'il associe la problématique de la gouvernementalité dans l'Antiquité avec l'art de gouverner au XVI^e siècle. C'est une nouvelle indication du fait que les problèmes posés par la gouvernementalité moderne – avec au XVI^e siècle l'explosion des arts de gouverner dans la société civile et le processus de gouvernementalisation de l'État – constituent l'horizon des analyses de Foucault. C'est après avoir délimité ce cadre théorique qu'il se lance, au cours de cette première leçon, dans le commentaire du texte de Kant « *Was ist Aufklärung ?* »². Ainsi et comme dans « Qu'est-ce que la critique ? », la question de l'*Aufklärung* est introduite à l'intérieur de la problématique de la gouvernementalité, comme nous l'avons déjà fait remarquer³. Mais la nouveauté du commentaire du texte de Kant dans cette séance initiale du cours de 1983 par rapport au texte de 1978 vient de l'association de « *Was ist Aufklärung ?* » de 1784 avec un autre texte de Kant de 1798 tiré du *Conflit des facultés* et qui porte sur l'événement de la Révolution française. Il s'agit de poser en 1798 à la Révolution la question de l'*Aufklärung* que le philosophe de Königsberg avait posée quatorze ans plus tôt à l'événement de l'*Aufklärung* lui-même, en tant qu'événement auto-référent, ce qui revient cette fois à la simple question : Qu'est-ce que la Révolution ? Et la réponse donnée par Kant est que ce qui fait événement dans la Révolution française n'est pas le contenu même de la révolution, ce qui s'y passe, le drame révolutionnaire et le fait qu'elle réussisse ou échoue mais « l'enthousiasme pour la Révolution »⁴ qui se trouve dans le rapport que ceux qui ne la font pas entretiennent avec la Révolution. Et cet enthousiasme tient à l'idée qu'il est du droit des hommes de se donner la constitution politique qu'ils veulent, qui soit une constitution à même d'empêcher à l'avenir toute guerre et au caractère inoubliable de cette constitution projetée au point que son implantation dans les esprits est l'assurance que l'humanité atteindra effectivement dans le futur sa fin réalisée. Ce qui fait sens, c'est :

[...] la Révolution comme événement, comme sorte d'événement dont le contenu même est inimportant, mais dont l'existence dans le passé constitue une virtualité permanente, constitue pour l'histoire future la garantie du non-oubli et de la continuité même d'une démarche vers le progrès⁵.

¹ *Ibid.*

² Les derniers mots du cours de 1982 et le début du cours de 1983 concernent donc directement la problématique de l'*Aufklärung*.

³ Cf supra p. 240-241.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 21.

Ce qui fait événement, c'est ce qui, tout en s'étant produit dans l'histoire, pour autant lui échappe et devient disponible « pour l'histoire future » et pour ceux qui n'ont pas participé à la Révolution. C'est « le rapport qu'ils ont eux-mêmes à cette Révolution qu'ils ne font pas »¹. On peut y reconnaître le rapport à soi lié à une vérité du monde que Foucault qualifiait l'année précédente d' « expérience spirituelle ». Ce qui fait événement, ce n'est pas donc pas l'histoire de la Révolution, mais l'esprit de la Révolution² ou l'expérience spirituelle de la Révolution. On peut faire l'hypothèse que la lecture foucauldienne de la Révolution réagit à une conjoncture marquée par deux éléments connexes : d'une part le « renoncement à la révolution » des « nouveaux philosophes » auquel il fait allusion dans le cours de 1982³ et d'autre part la tentative par François Furet dans *Penser la Révolution française* en 1978⁴ pour faire de la Révolution, dans le sillage de Tocqueville⁵, un produit de l'Ancien Régime, en distinguant la contingence de l'événement révolutionnaire d'une série de modifications économiques et sociales inscrites dans une histoire longue qui ne coïncident pas avec la séquence de la politique révolutionnaire mais sont pourtant pour Furet les causes véritables des transformations que les historiens, en particulier marxisants, imputent à tort à celle-ci, ce qui revient à dénier sa charge et sa valeur historiques à l'événement révolutionnaire⁶. Sur le premier point, Foucault montre en revanche avec Kant que l'échec de la Révolution, « qui de toute façon risque toujours de retomber dans l'ornière »⁷, n'est pas une raison suffisante pour renoncer à la révolution dans la mesure où ce qui fait d'elle un événement se soustrait à son résultat historique quel qu'il soit et vaut comme une « virtualité permanente » de l'avenir. En outre, en axant la dimension d'événement de la Révolution sur l'enthousiasme des spectateurs, « sur ceux qui ne font pas la Révolution, ou en tout cas qui n'en sont pas les acteurs principaux »⁸ – il faudra revenir sur le caractère précautionneux de la formule –, Foucault court-circuite la possibilité que la signification de toute révolution – et dans le cas des « nouveaux philosophes », c'est de Mai 68 qu'il est question – soit accaparée et

¹ *Ibid.*, p. 19.

² Souvenons-nous de la formule utilisée par Kant : « la révolution d'un peuple plein d'esprit ». Cf. Emmanuel Kant, « Le conflit des facultés » [1798], in *Opuscules sur l'histoire*, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 211.

³ Cf. supra p. 327, n. 2.

⁴ Cf. François Furet, *Penser la Révolution française* [1978], Paris, Gallimard, 1985.

⁵ Cf. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* [1856], Paris, Gallimard, 1973.

⁶ C'est en particulier le reproche et l'objection que lui adressent Alain Badiou. Cf. Alain Badiou, *Logiques des mondes*, Paris, Gallimard, 2006, p. 65-66 : « Tout l'effort de Furet vise à montrer que les résultats de la Révolution française étant identiques, au long cours, voire inférieurs (selon, évidemment, les critères économistes et démocratiques qui sont les siens) à ceux des pays européens qui ont évité un tel traumatisme, cette révolution est en son fond contingente et inutile. Autrement dit, Furet nie que la connexion de l'événement, de sa trace et du corps "sans-culotte" ait quelque rapport avec la production du présent ».

⁷ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 21.

⁸ *Ibid.*, p. 19.

monopolisée par ceux qui, tout en la vouant aux gémonies, s'auréolent du privilège exclusif de l'avoir faite et s'érigent en dignes représentants d'un processus révolutionnaire accompli par beaucoup d'autres. En ce qui concerne le deuxième point, une référence de Foucault à Furet dans le cas de la révolution iranienne est éclairante. Dans un entretien de 1979, significativement intitulée « l'esprit d'un monde sans esprit »¹ – avec Claire Brière et Pierre Blanchet, correspondants en Iran pour le journal *Libération* – et à la question de savoir comment envisager la dimension religieuse du soulèvement iranien, Foucault avance la chose suivante :

Je ne sais si vous avez lu le livre de François Furet sur la Révolution française. Livre très intelligent et qui pourrait permettre de débrouiller un peu ce malaise. Il fait une distinction entre l'ensemble des processus de transformation économique et sociale qui ont commencé bien avant la Révolution de 1789 pour se terminer bien après et la spécificité de l'événement révolutionnaire. C'est-à-dire la spécificité de ce que les gens éprouvent au fond d'eux-mêmes, mais aussi de ce qu'ils vivent dans cette sorte de théâtre qu'ils fabriquent au jour le jour et qui constitue la révolution. Je me demande si, à propos de l'Iran, on ne pourrait pas un peu appliquer cette distinction².

Foucault reprend donc à son compte la distinction de Furet entre les transformations qu'on pourrait dire « structurelles », économiques et sociales et l'événement révolutionnaire qui est associé à des transformations subjectives, mais il en fait un usage en quelque sorte exactement inverse. Il se sert en effet de l'idée que l'événement n'est pas lié aux transformations économiques et sociales, non pas pour retirer à l'événement sa dimension de rupture et faire valoir qu'il est inutile, mais pour acter au contraire de l'irréductibilité de l'événement en tant qu'expérience spirituelle ou subjective, quelle que soit l'effectivité ou l'ineffectivité, la réussite ou l'échec, des processus de transformation structurelle. Si le présupposé est identique – les transformations économiques et sociales ne doivent pas être confondues avec l'événement révolutionnaire –, la conclusion est opposée : d'un côté, l'événement révolutionnaire est inutile, les transformations économique-sociales se font bien sans lui ; de l'autre, l'événement révolutionnaire est irréductible, il n'y a pas besoin de transformations économique-sociales dans un sens ou dans un autre pour en attester – ce qui n'implique pas en revanche que les transformations économiques et sociales, à supposé qu'elles aient lieu, soient pour autant indépendantes de l'événement révolutionnaire. Autrement dit, du point de vue de Foucault, ce ne sont pas les conséquences structurelles qui doivent témoigner du fait qu'un événement a bien eu lieu mais sa valeur de signe déclencheur d'enthousiasme chez les spectateurs, cet esprit de la révolution, c'est-à-dire l'expérience spirituelle qu'ils peuvent en faire. Insistons cependant bien sur le fait que chez Kant et tel que l'évoque Foucault, la

¹ Cette formule, qui est de Marx (cf. infra p. 338, n. 1), rappelle aussi celle de Kant sur la « révolution d'un peuple plein d'esprit.

² Michel Foucault, « L'esprit d'un monde sans esprit » [1979], *DE II*, n° 259, p. 745.

virtualité de la révolution doit permettre aux spectateurs de transformer leur rapport à eux-mêmes de façon à parvenir dans le futur à un état de l'humanité telle qu'elle devienne capable de se donner finalement la constitution projetée au cours du processus révolutionnaire.

4.1.1. Foucault et la révolution iranienne : la spiritualité dans la politique

L'interprétation foucauldienne de la révolution iranienne est l'illustration la plus significative de sa compréhension de l'événement révolutionnaire comme une expérience spirituelle. Citons un passage déterminant de l'entretien que nous venons de mentionner et qui revient sur cette distinction entre les *transformations structurelles* et l'*expérience spirituelle* :

A la limite, toute difficulté économique étant donnée, reste encore à savoir pourquoi il y a des gens qui se lèvent et qui disent : ça ne va plus. En se soulevant, les Iraniens se disaient – et c'est peut-être cela l'âme du soulèvement : il nous faut changer, bien sûr, de régime et nous débarrasser de cet homme, il faut nous changer ce personnel corrompu, il nous faut changer tout dans le pays, l'organisation politique, le système économique, la politique étrangère. Mais surtout, il nous faut nous changer nous-mêmes. Il faut que notre manière d'être, notre rapport aux autres, aux choses, à l'éternité, à Dieu etc., soient complètement changés et *il n'y aura de révolution réelle qu'à la condition de ce changement radical dans notre expérience*¹.

L'analyse, fût-elle « scientifique » des déterminations structurelles, qu'elles soient d'ordre économique, social ou politique, n'est jamais suffisante pour expliquer pourquoi les hommes se révoltent ou se soulèvent. Ils le font aussi parce « ça ne va plus », c'est-à-dire parce que la manière dont ils se sont constitués comme sujets dans un contexte historique déterminé – leur être, leur subjectivité – entre en crise et devient insupportable par eux-mêmes. Une crise de gouvernementalité, si la gouvernementalité passe nécessairement par le rapport de soi à soi, est aussi nécessairement une crise subjective, une crise collective des subjectivités. Aussi les révolutions comportent-elles également une dimension d'expérience spirituelle – pas au sens d'une expérience de la foi religieuse ou d'une révélation, mais au sens d'une expérience de pensée liée à une transformation de l'être même sujet, dans toute son existence – où ce qui est en jeu est la constitution d'un « nous-mêmes », un changement de la manière d'être, du rapport à soi, du rapport aux autres, aux choses et au monde. Mais un des aspects les plus intéressants du passage que nous venons de souligner ci-dessus est que Foucault *n'y oppose pas le soulèvement à la révolution*. Dans deux textes souvent commentés de cette même année 1979 sur la révolution iranienne, il tend plutôt en effet à organiser une opposition entre l'un et l'autre :

1) Dans un bref texte en hommage à Maurice Clavel, il écrit ainsi :

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. A la grâce correspond (et répond peut-être), du côté des

¹ *Ibid.*, p. 749 (nous soulignons).

hommes, le *soulèvement*. La révolution s'organise selon toute une économie intérieure au temps : des conditions, des promesses, des nécessités ; elle loge donc dans l'histoire, y fait son lit et finalement s'y couche. Le soulèvement, lui, coupant le temps, dresse les hommes à la verticale de leur terre et de leur humanité¹.

Là où la révolution justifie et règle son déroulement temporel à travers la nécessité des transformations historiques imposées par l'état des conditions structurelles, le soulèvement, lui, échappe à l'histoire en ne se conformant pas à une prévision ordonnée du temps.

2) Il définit encore plus précisément cette distinction dans le texte intitulé « Inutile de se soulever ? », qui paraît dans *Le Monde* en mai 1979 et qui est une réponse à la condamnation dont il a été l'objet pour avoir soutenu la révolution iranienne. « Les soulèvements appartiennent à l'histoire. Mais d'une certaine façon, ils lui échappent »². Lorsqu'un homme seul, un groupe, une minorité ou un peuple refuse d'obéir en risquant sa vie, il ne se révolte plus en fonction d'un calcul politique et d'une conception de la rationalité historique : « il faut un arrachement qui interrompt le fil de l'histoire et ses longues chaînes de raisons, pour qu'un homme puisse, "réellement", préférer le risque de la mort à la certitude d'avoir à obéir »³. Le soulèvement est ainsi « "hors d'histoire" et dans l'histoire » et c'est pour cette raison que les formes religieuses ont souvent constitué « la façon même de vivre les soulèvements »⁴. Depuis deux siècles, c'est au contraire la « révolution » qui a « organisé notre perception du temps » :

Elle a constitué un gigantesque effort pour acclimater le soulèvement à l'intérieur d'une histoire rationnelle et maîtrisable : elle lui a donné une légitimité, elle a fait le tri de ses bonnes et de ses mauvaises formes, elle a défini les lois de son déroulement ; elle lui a fixé des conditions préalables, des objectifs et des manières de s'achever. On a même défini la profession de révolutionnaire. En rapatriant ainsi le soulèvement, on a prétendu ainsi le faire apparaître dans sa vérité et l'amener jusqu'à son terme réel. Merveilleuse et redoutable promesse. Certains diront que le soulèvement s'est trouvé colonisé dans la *Real-Politik*. D'autres qu'on lui a ouvert la dimension d'une histoire rationnelle. Je préfère la question que Horkheimer posait autrefois : « Mais est-elle donc si désirable cette révolution ? »⁵

La révolution apparaît comme une manière de rationaliser historiquement le soulèvement. Elle annulerait ce qui dans la révolte subjective est irréductible à l'histoire. Foucault privilégierait donc le soulèvement et l'expérience spirituelle sur la révolution. Cependant, le raisonnement de Foucault se montre en réalité là aussi plus complexe qu'une stricte opposition entre soulèvement révolution. La question qu'il prend au sérieux ne congédie pas en effet absolument cette dernière : « est-elle donc désirable cette révolution ? On se souvient qu'il la posait déjà dans un entretien de 1977 que nous avons cité plus haut⁶ : « c'est la

¹ Michel Foucault, « Vivre autrement le temps » [1979], *DE II*, n° 268, p. 790 (c'est Foucault qui souligne).

² Michel Foucault, « Inutile de se soulever » [1979], *DE II*, n° 269, p. 791.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Cf. supra p. 227, n. 4.

désirabilité même de la révolution qui fait aujourd'hui problème. [...] faire de la politique autrement que politicienne, c'est essayer de savoir avec le plus d'honnêteté possible si la révolution est désirable ». Le problème qui définit le rapport de la philosophie à la politique (non politicienne) est celui de la définition des conditions de la désirabilité de la révolution, des conditions à partir desquelles la révolution peut être désirable. Ce n'est pas donc pas un choix du soulèvement contre la révolution qu'opère Foucault comme s'il s'agissait de deux phénomènes exclusifs l'un de l'autre. Il se met à bonne distance de ceux qui disent « que le soulèvement s'est trouvé colonisé dans la *Real-Politik* ». De ce point de vue, la formule de « L'esprit d'un monde sans esprit » – « il n'y aura de révolution réelle qu'à la condition de ce changement radical dans notre expérience » – permet de préciser le rapport entre le soulèvement et la révolution : l'« âme du soulèvement », le changement de nous-mêmes, de notre manière d'être, de notre rapport aux autres et au monde, autrement dit, l'expérience spirituelle, est la condition de la révolution réelle ; c'est sous cette condition subjective du soulèvement que la révolution réelle devient désirable, sous cette « volonté » cristallisée en Iran contre la figure du chah que tous les changements structurels ont une chance de s'accomplir :

Cette volonté a quelque chose de déconcertant. Il s'agit toujours d'une même chose très précise : le départ du chah. Mais cette chose unique, pour le peuple iranien, cela veut dire tout : la fin de la dépendance, la disparition de la police, la redistribution du revenu pétrolier, la chasse à la corruption, la réactivation de l'islam, un autre mode de vie, de nouveaux rapports avec l'Occident, avec les pays arabes, avec l'Asie etc.¹

Ce sont moins les choix politiques dirigés sur telle idéologie, tel parti politique ou tel leader que cette « volonté collective parfaitement unifiée » des subjectivités révolutionnaires iraniennes qui peut apporter les transformations attendues d'une « révolution réelle ».

Foucault identifie donc bien le soulèvement avec « l'expérience spirituelle » et la « spiritualité ». Voici ce qui suit immédiatement dans l'entretien avec les journalistes de *Libération* :

Je crois que c'est là où l'islam a joué un rôle. Fascination qu'exerce telle ou telle de ses obligations, tel ou tel de ses codes ? Peut-être, mais surtout, par rapport à la forme de vie qui était la leur, la religion était pour eux comme la promesse et la garantie de trouver de quoi changer radicalement leur subjectivité. Le chiisme est justement une forme d'islam qui, avec son enseignement et son contenu ésotérique, distingue entre ce qui est la simple obéissance externe au code et ce qui est la vie spirituelle profonde ; quand je dis qu'ils cherchaient à travers l'islam un changement dans leur subjectivité, c'est tout à fait compatible avec le fait que la pratique islamique traditionnelle était déjà là et leur assurait leur identité ; dans cette façon qu'ils ont eue de vivre comme force révolutionnaire la religion islamique, il y avait autre chose que la volonté d'obéir plus fidèlement à la loi, il y avait la volonté de renouveler leur existence tout entière en renouant avec une expérience spirituelle qu'ils pensent trouver au cœur même de l'islam chiite. On cite toujours Marx et l'opium du peuple. La phrase qui précède immédiatement et qu'on ne cite jamais dit que la religion est l'esprit d'un monde sans esprit. Disons donc que l'islam,

¹ Cf. Michel Foucault, « Le chef mythique de la révolte de l'Iran », [1978], *DE II*, n° 253, p. 715.

cette année 1978, n'a pas été l'opium du peuple, justement parce qu'il a été l'esprit d'un monde sans esprit¹.

Les termes sont frappants – « vie spirituelle », « changement dans leur subjectivité », « expérience spirituelle », « esprit d'un monde sans esprit » – au regard des développements sur la spiritualité que nous avons évoqués précédemment. Il faut ici souligner l'importance décisive du traitement de la révolution iranienne dans l'itinéraire de pensée de Foucault et au regard du tournant qui l'a conduit à se mettre au début des années 1980 à l'étude des pratiques de soi. Rien ne serait ainsi plus erroné que de voir dans ce parcours un retrait de l'histoire et de la politique pour se recueillir sur l'individualité ou l'intériorité consécutivement à une prise de conscience de ses errements supposés dans le « dossier iranien »². Comme le fait remarquer Slavoj Žižek : « [...] il faudrait inverser le protocole narratif classique selon lequel l'engagement erroné du penseur lui fit prendre conscience des limitations de sa position théorique antérieure et le poussa à se radicaliser, à opérer un tournant empêchant la reproduction d'erreurs semblables [...], le passage foucauldien au souci de soi »³. Les textes sur l'Iran montrent en effet qu'on peut soutenir la thèse exactement inverse, selon laquelle c'est la prise en compte nouvelle par Foucault de l'élément de la subjectivité dans la révolution iranienne qui va l'amener à étudier les pratiques de soi. C'est ce que défendent aussi Janet Afary et Kevin B. Anderson : « Nous soutenons [...] que l'expérience de Foucault en Iran a impacté durablement la suite de son œuvre et qu'on ne saurait comprendre un soudain tournant dans sa pensée au début des années 1980 sans reconnaître l'importance de l'épisode iranien et sa préoccupation plus générale pour l'Orient »⁴. La question, sur laquelle nous allons revenir, reste cependant de savoir comment on passe de l'élément de la subjectivité aux pratiques de soi, car les deux ne se confondent pas. En outre, il apparaît clairement que le développement de la problématique de la spiritualité dans le cours de 1982 a constitué une manière pour Foucault de poursuivre ses réflexions sur l'Iran en les descendant de leur contexte pour les transposer à l'échelle de l'histoire de la pensée.

¹ Michel Foucault, « L'esprit d'un monde sans esprit », *art. cit.*, p. 749.

² Pour une analyse et un compte rendu des événements et des critiques (notamment celles de l'historien Maxime Rodinson et de la militante d'extrême gauche en exil Atoussa H.) dont Foucault a fait l'objet dans le « dossier iranien », cf. Janet Afary et Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 2005.

³ Slavoj Žižek, « Michel Foucault et l'événement iranien », in *Pour défendre les causes perdues*, tr. fr. D. Bismuth, Paris, Flammarion, 2012, p. 37. Pour des interprétations qui tranchent avec la dénonciation d'un aveuglement de Foucault sur l'Iran, cf. aussi « Michel Foucault. L'Islam et la révolution iranienne », *La Rose de personne/La Rosa di Nessuno* (revue bilingue franco-italienne), 2005/1 ; et Olivier Roy, « L'énigme du soulèvement », *Vacarme*, n° 29, automne 2004, URL : <http://www.vacarme.org/article1366.html>.

⁴ Janet Afary et Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, *op. cit.*, p. 4.

Mais, pour en revenir et s'en tenir ici au cas du soulèvement iranien, la religion islamique, selon Foucault, n'y joue pas le rôle d'un instrument dogmatique au service d'une obéissance absolue, ni d'un simple vêtement idéologique masquant les rapports de classe, mais elle est la matrice culturelle à partir de laquelle les Iraniens ont tenté de transformer leur subjectivité et leur existence collective dans une expérience spirituelle. Dans un autre texte, Foucault affirme qu'« elle est bien plus qu'un vocabulaire simple à travers lequel doivent bien passer des aspirations qui n'ont pas trouvé d'autres mots. Elle est aujourd'hui ce qu'elle a été plusieurs fois dans le passé ; la forme que prend la lutte politique dès lors que celle-ci mobilise les couches populaires »¹. C'est alors que Foucault – dont il est très important de rappeler ici que ses textes sur l'Iran interviennent à partir de septembre 1978 dans la foulée de son cours *Sécurité, territoire, population* et de sa conférence « Qu'est-ce que la critique ? » dans lesquels il a illustré l'art de n'être pas tellement gouverné à partir des exemples fournis par les contre-conduites chrétiennes au pouvoir pastoral de l'Eglise – établit un rapprochement généalogique entre l'insurrection iranienne et les grandes crises de la gouvernementalité pastorale chrétienne à la Renaissance: « Quand les mosquées étaient trop petites pour la foule, on mettait des haut-parleurs dans la rue : et tout le village, tout le quartier retentissait de ces voix, terribles comme ont dû l'être dans Florence celle de Savonarole, celles des anabaptistes à Münster² ou celle des presbytériens au temps de Cromwell »³. En ce sens, l'articulation de la spiritualité sur la critique de la gouvernementalité était opérée implicitement dès la fin de l'année de 1978. Tout commence en effet par un refus d'être gouverné comme ceci : « Tout un siècle d'Iran est remis en question : le développement économique, la domination étrangère, la modernisation, la dynastie, la vie quotidienne, les mœurs. Rejet global »⁴. Il est remarquable également que Foucault complète la généalogie des contre-conduites en soulignant qu'« un peu comme les étudiants européens des années soixante, les Iraniens veulent tout »⁵, établissant de cette façon un parallèle entre ces deux luttes contre l'assujettissement. Il trouve aussi déjà les accents de ce qu'il va identifier dans son entretien de la fin de l'année 1978 avec Trombadori puis dans le cours de 1979 comme une crise générale et mondiale du dispositif de gouvernementalité⁶ : « C'est l'insurrection d'hommes aux mains nues qui veulent soulever le poids formidable qui pèse sur chacun de

¹ Michel Foucault, « Téhéran : la foi contre le chah » [1978], *DE II*, n° 244, p. 688.

² Références aux insurrections anabaptistes de la première moitié du XVI^e siècle menées par Thomas Münzer puis par Jan Matthijs et Jean de Leyde qui seront finalement écrasées à Münster par les armées catholiques et luthériennes coalisées.

³ *Ibid.*, p. 686.

⁴ Michel Foucault, « Le chef mythique de la révolte de l'Iran », *art cit.*, p. 714.

⁵ *Ibid.*, p. 715.

⁶ Cf. supra p. 219 et p. 263

nous, [...] : le poids de l'ordre du monde entier. C'est peut-être la première grande insurrection contre les systèmes planétaires, la forme la plus moderne de la révolte la plus folle »¹. En somme, la spiritualité a d'abord été introduite par Foucault dans un contexte politique de crise du gouvernement des hommes. Dans l'article publié en 1978 dans *Le Nouvel Observateur*, c'est à nouveau en référence « aux grandes crises du christianisme » que Foucault utilise pour la première l'emblématique formule de « *spiritualité politique* » :

Quel sens, pour les hommes qui l'habitent, à rechercher au prix même de leur vie cette chose, dont nous avons, nous autres, oublié la possibilité depuis la Renaissance et les grandes crises du christianisme : une *spiritualité politique*².

Nous avons déjà évoqué la deuxième occurrence de cette formule dans le texte publié en 1980 après la reprise par Foucault de ses échanges avec des historiens du 15 mai 1978 : « La volonté de fonder entièrement à neuf l'une et l'autre, l'une par l'autre (découvrir un tout autre partage par une autre manière de se gouverner et se gouverner tout autrement par un tout autre partage), c'est cela la "spiritualité politique" »³. Ce qui a été oublié pour Foucault par les mouvements révolutionnaires depuis les crises de la gouvernamentalité chrétienne et qu'ont retrouvé les iraniens, c'est la transformation de la manière d'être de la subjectivité dans l'acte révolutionnaire. C'est cela qui justifie toute la stratégie de contournement du récit révolutionnaire de la tradition jacobino-marxiste par le biais des références aux contre-conduites religieuses médiévales, de la Réforme ou de la Renaissance. Ce que Foucault retient finalement en ce sens de Marx dans la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, ce n'est pas la formule critique souvent invoquée qui fait de la religion « l'*opium* du peuple », l'expression aliénée de la misère réelle, mais, au contraire, la formule qui précède immédiatement selon laquelle elle est « l'*esprit* d'un monde sans esprit »⁴, cette nuée non historique de l'être en transformation du sujet, cette brisure du temps qui permet d'« ouvrir dans la politique une dimension spirituelle »⁵. De façon inséparable, il s'agit de « l'esprit d'un monde sans esprit », où la religion est la forme culturelle d'une expérience spirituelle qui n'est pas religieuse en son essence, mais qui est une expérience de pensée liée à une transformation de l'être même du sujet dans l'immanence d'un monde et d'une histoire où Dieu est mort : elle est en effet l'expérience d'un « mouvement traversé par le souffle d'une

¹ *Ibid.*, p. 716.

² Michel Foucault, « A quoi rêvent les Iraniens ? », [1978], *DE II*, n° 245, p. 694.

³ Cf. supra p. 40.

⁴ Cf. Karl Marx, « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel » (aussi appelée *Contribution à la critique de la philosophie de droit de Hegel*) [1843 ou 1844, selon les sources], in *Philosophie*, tr. fr. M. Rubel, Paris, Gallimard, 1982, p. 90 : « La misère religieuse est, d'une part, l'expression de la misère réelle et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'un état de choses où il n'est point d'esprit. C'est l'*opium* du peuple ».

⁵ Michel Foucault, « A quoi rêvent les Iraniens ? », *art. cit.*, p. 694.

religion qui parle moins de l'au-delà que de la transfiguration de ce monde-ci »¹. C'est enfin cette trouée spirituelle dans l'histoire qui fait qu'on ne peut jamais réduire l'événement du processus révolutionnaire ni au programme de ceux qui se réclament de la révolution ni au gouvernement effectivement institué après la révolution et qui permet ainsi à Foucault de renvoyer dos-à-dos l'instrumentalisation du soulèvement par un « gouvernement de mollahs » et sa disqualification au nom de la mise en place de ce gouvernement :

La spiritualité à laquelle se référaient ceux qui allaient mourir est sans commune mesure avec le gouvernement sanglant d'un clergé intégriste. Les religieux iraniens veulent authentifier leur régime par les significations qu'avait le soulèvement. On ne fait pas autre chose qu'eux en disqualifiant le fait du soulèvement parce qu'il y a aujourd'hui un gouvernement de mollahs².

Dans les deux cas (des religieux iraniens qui ramènent le soulèvement à la loi du régime et de ceux des occidentaux qui identifient le soulèvement avec le gouvernement religieux en place), c'est l'expérience spirituelle des iraniens qui est niée et rapatriée sur une signification rationnelle que peut juger le tribunal de l'histoire. Il s'agit en revanche, pour Foucault, de rechercher en Iran les composantes de cette expérience spirituelle, « non les "raisons profondes" du mouvement, mais la manière dont il était vécu, [...] ce qui se passait dans la tête de ces hommes et de ces femmes quand ils risquaient leur vie »³.

Eu égard à l'analyse qui est proposée du texte de Kant sur la Révolution française dans le cours du 5 janvier 1983, où l'expérience spirituelle prend plus directement le nom d' « enthousiasme pour la Révolution », il faut remarquer que dans les textes sur l'Iran, la spiritualité politique, loin d'être celle des spectateurs de la révolution, apparaît donc au contraire comme étant le plus intensément vécue par ceux qui risquent leur vie dans l'insurrection. Cela rejoint du reste la dimension physique et existentielle que Foucault avait lui-même expérimenté au cours de la révolte des étudiants tunisiens de mars 1968 et à laquelle il associe la dimension de la spiritualité:

C'est ce que j'ai vu en Tunisie, l'évidence de la nécessité du mythe, d'une spiritualité, le caractère intolérable de certaines situations produites par le capitalisme, le colonialisme et le néocolonialisme. Dans une lutte de ce genre, la question de l'engagement direct, existentiel, physique, était exigée. [...] En Tunisie, [...], tous se réclamaient du marxisme avec une violence et une intensité radicales et avec un élan impressionnant. Pour ces jeunes, le marxisme ne représentait pas seulement une meilleure façon d'analyser la réalité, mais il était, en même temps, une sorte d'énergie morale, d'acte existentiel tout à fait remarquable⁴.

De ce point de vue et à considérer le caractère décisif que prend pour la philosophie et le philosophe l'expérience du monde et l'épreuve de soi dans le monde avec la dimension de risque encouru que cela comporte – ce qui sera particulièrement le cas dans le cours de 1984 –

¹ Michel Foucault, « Le chef mythique de la révolte de l'Iran », *art. cit.*, p. 716.

² Michel Foucault, « Inutile de se soulever », *art. cit.*, p. 793.

³ *Ibid.*, p. 792.

⁴ Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1980], *art. cit.*, p. 898.

il faut insister, en ce qui concerne la leçon du 5 janvier 1983, sur la concession que fait Foucault, à savoir que ce qui est important dans la Révolution, « c'est ce qui se passe dans la tête de ceux qui ne font pas la Révolution, ou *en tout cas* qui n'en sont pas les acteurs principaux [; c]'est le rapport qu'ils ont eux-mêmes à cette Révolution qu'ils ne font pas, ou dont ils ne sont pas les acteurs essentiels »¹. Ainsi vise-t-il moins la séparation stricte entre acteurs et spectateurs que celle qui existe entre les « acteurs principaux » – qui risquent d'en confisquer le sens en recouvrant *ce qui se passe dans l'événement* avec ce que le tribunal de l'Histoire aura retenu et érigé au rang d'*histoire passée* et qui est précisément ce qui a fait d'eux des « acteurs principaux » – et tous les autres. La distinction qui prévaut pour Foucault, c'est celle qui se situe entre l'histoire et la « virtualité permanente » de l'événement, entre l'histoire et le « hors-histoire », ou encore entre le présent et l'actualité, entre ce que nous sommes et ce que nous devenons en cessant d'être ce que nous sommes² et non celle du présent et de l'avenir, en tant que résultat de la causalité historique. Or cette dimension de l'événement, du « souffle » de l'histoire et non de l'histoire accomplie – mais qui parce qu'elle est « hors d'histoire » est précisément ce par quoi « le temps des hommes n'a pas la forme de l'évolution mais de l'"histoire", justement »³ – est également accessible à ceux qui font les révolutions à condition qu'ils ne soient précisément pas les « grands hommes » qui se confondent avec le procès de l'Histoire : « On se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle »⁴. Il n'y aurait donc pas de meilleur terme que celui d'« enthousiasme » – terme dont il faut rappeler qu'il a pour origine grecque « \square *ἠθουσιασμός* » qui signifie « possession ou transport divin » – pour caractériser l'énergie morale, l'intensité vécue, l'« intensité de courage »⁵ qui a traversé, non (seulement) les spectateurs, mais les acteurs du soulèvement iranien lui-même. Par conséquent, la conception de Foucault ne peut pas être interprétée comme un discrédit des acteurs de toute révolution.

¹ Nous soulignons.

² Cf. le commentaire de Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1990, p. 107-108 : « C'est que, pour Foucault, ce qui compte est la différence du présent et de l'actuel. Le nouveau, l'intéressant, c'est l'actuel. L'actuel n'est pas ce que nous sommes, mais plutôt ce que nous devenons, ce que nous sommes en train de devenir, c'est-à-dire l'Autre, notre devenir-autre. Le présent, au contraire, c'est ce que nous sommes et ce que nous cessons déjà d'être. Nous devons non seulement distinguer la part du passé et celle du présent, mais, plus profondément, celle du présent et celle de l'actuel. Non pas que l'actuel soit la préfiguration même utopique d'un avenir encore de notre histoire, mais il est le maintenant de notre devenir. Lorsque Foucault admire Kant d'avoir posé le problème de la philosophie non par rapport à l'éternel mais par rapport au Maintenant, il veut dire que la philosophie n'a pas pour objet de contempler l'éternel, ni de réfléchir l'histoire, mais de diagnostiquer nos devenirs actuels : un devenir-révolutionnaire qui, selon Kant lui-même, ne se confond pas avec le passé, le présent, ni l'avenir des révolutions ».

³ Michel Foucault, « Inutile de se soulever », *art. cit.*, p. 793-794.

⁴ *Ibid.*, p. 792.

⁵ Michel Foucault, « L'esprit d'un monde sans esprit », *art. cit.*, p. 751.

Toute la réflexion de Foucault autour de l'Iran est orientée par une critique de la catégorie de révolution, non pas au nom du fait que ce qui est véritablement important se trouve dans les transformations structurelles qui l'entourent, mais au contraire au nom de ce qui se passe¹ dans la subjectivité de ceux qui se soulèvent, celle-là même qui est niée par la rationalisation historique du processus révolutionnaire et qui justifie qu'on s'efforce d'identifier quelque chose qui soit « hors d'histoire ». Cependant, une fois identifié cet élément de la spiritualité comme transformation de l'être même du sujet, comment s'appuyer sur lui, dès lors qu'il est « hors d'histoire », pour opérer une transformation véritable quant à la manière dont on est gouverné ? Si Foucault paraît ouvrir une piste nouvelle pour appréhender les contre-conduites révolutionnaires, il n'en reste pas moins qu'elle semble précaire pour la réalisation de la perspective de critique de la raison gouvernementale qu'il s'est donné. Un passage de l'entretien « l'esprit d'un monde sans esprit » nous semble donner une clé de lecture pour comprendre comment la découverte de la dimension de la spiritualité dans la révolution iranienne va conduire Foucault à analyser les pratiques de soi. Car la limite de l'illumination spirituelle du soulèvement tient précisément dans sa fragilité, dans le fait qu'assez rapidement ça « s'éteindra », ça « disparaîtra », ça « s'arrêtera » :

Il viendra un moment où ce phénomène qu'on essaie d'appréhender et qui nous a si fort fascinés – l'expérience révolutionnaire elle-même – s'éteindra. Il y a eu littéralement une lumière qui s'est allumée en eux tous et qui les baigne tous en même temps. Ça s'éteindra. A ce moment là apparaîtront les différentes forces politiques, les différents courants, il y aura des compromis, ce sera ceci ou cela [...] Ça disparaîtra. Il y aura des processus d'un autre niveau, d'une autre réalité en quelque sorte. Ce que je voulais dire, c'est que ce à quoi on a assisté n'a pas été le résultat d'une alliance, par exemple entre différents groupes politiques. Ça n'a pas non plus été le résultat d'un compromis entre deux classes sociales qui, finalement, les unes cédant sur ceci, les autres sur cela, sont tombées d'accord pour revendiquer tel ou tel choix. Pas du tout. Autre chose s'est passé. Un phénomène a traversé le peuple entier et un jour s'arrêtera. A ce moment là ne resteront plus que les différents calculs politiques que chacun n'a pas cessé d'avoir dans la tête. Prenons le militant d'un groupe politique quelconque. Quand il défilait, au cours de l'une de ces manifestations, il était double : il avait son calcul politique qui était ceci ou cela et en même temps il était un individu pris dans le mouvement révolutionnaire, ou plutôt cet Iranien soulevé contre son roi. Et les deux choses ne se recoupent pas, il ne s'est pas soulevé contre son roi parce son parti était fait de tel ou tel calcul².

Le processus révolutionnaire a mis en jeu deux niveaux de réalité incommensurables qui traversent les individus eux-mêmes : celui de la rationalité historique des calculs et des stratégies politiques entre les partis politiques et les classes sociales et celui de l'expérience collective du soulèvement unissant dans une même énergie morale le peuple entier. Or cette deuxième dimension spirituelle du soulèvement est nécessairement provisoire et prendra fin

¹ Cf. Michel Foucault, « Le chef mythique de la révolte de l'Iran », *art. cit.*, p. 714 : « Je ne sais pas faire l'histoire du futur. Et je suis un peu maladroit à prévoir le passé. J'aimerais cependant essayer de saisir *ce qui est en train de se passer*, car ces jours-ci rien n'est achevé et les dés sont encore en train de rouler. C'est peut-être cela, le travail du journalisme [...] ».

² Michel Foucault, « L'esprit d'un monde sans esprit », *art. cit.*, p. 750.

nécessairement en laissant seul en scène celle la « *Real-Politik* ». Foucault a certes identifié une dimension nouvelle du processus révolutionnaire, mais il est aussi amené à en reconnaître le caractère limité et aporétique. Comment va-t-il s'efforcer d'y répondre ? On soutiendra ici que le tournant voyant Foucault se mettre à l'analyse des pratiques de soi trouve son origine dans la disjonction d'abord perçue comme irrémédiable dans le traitement du soulèvement iranien entre deux niveaux de réalité incommensurables (histoire/hors d'histoire – objectivité politique/transformation spirituelle de la subjectivité). La question de l'existence dans le processus révolutionnaire d'un élément hors d'histoire se déplace de la manière suivante : comment faire en sorte d'une part que la transformation de la manière d'être éprouvée par le sujet ne retombe pas dans le néant de l'être, mais puisse être sauvegardée, abritée, reprise et intensifiée dans la pratique et d'autre part qu'elle s'intègre à la rationalité historique elle-même pour en déterminer le mouvement et empêcher que celle-ci ne soit absolument recouverte par le jeu des intérêts sociaux divergents ? C'est depuis cette problématique qu'on peut envisager la manière dont Foucault va réfléchir le rapport de soi à soi dans les années 1980. Car il va cesser de penser la transformation de la manière d'être du sujet « hors d'histoire » : le rapport de soi à soi est au contraire un mouvement par lequel le sujet opère un retour sur lui-même en se transformant depuis son enracinement historique et social. Autrement dit, la nasse du jeu des calculs et des intérêts stratégiques est la trame historique à l'intérieur de laquelle l'individu se constitue comme sujet éthique à partir d'un travail d'élaboration du soi. Les deux plans de réalité de la scène subjective et de la scène politique, disjoints dans les textes sur l'Iran, sont désormais pensés sur le mode de l'entremêlement en donnant l'opportunité au travail éthique de façonner la transformation de la réalité sociale et politique.

4.1.2. *La révolution comme agent de l'Aufklärung*

Dans cet exemple iranien, ce sont les « gouvernés », ceux qui se lèvent « pour rappeler qu'ils n'ont pas seulement cédé des droits à qui les gouverne, mais qu'ils entendent bien leur imposer des devoirs »¹ qui sont épris d'enthousiasme. Dans la première leçon du cours de 1983, c'est dans la deuxième heure, lorsque Foucault commente « *Was ist Aufklärung ?* », qu'émerge la problématique de la gouvernementalité. Dans le texte de Kant, l'état de minorité dans lequel l'humanité se trouve placée et dont le processus de l'*Aufklärung* doit « nous » faire sortir se définit par un rapport entre l'usage que l'on fait de sa raison et la direction de notre conduite par les autres : « Gouvernement de soi, gouvernement des autres, c'est bien

¹ Michel Foucault, « Lettre ouverte à Mehdi Bazargan » [1979], *DE II*, n° 265, p. 781.

dans ce rapport, ce rapport vicié, que se caractérise l'état de minorité »¹. L'état de minorité, c'est, en d'autres termes, cette situation de gouvernementalité dans laquelle le gouvernement de notre conduite par les autres coïncide avec un renoncement à se servir de sa propre raison dans le gouvernement de soi-même. Le processus de l'*Aufklärung*, l'attitude critique, consiste alors dans la décision et le courage de se servir de son propre entendement, dans « l'acte décisoire » par lequel effectivement l'homme « s'arrache à l'état dans lequel il était »², se déprenant du gouvernement des autres par un gouvernement de soi dans l'usage de la pensée : « Et par conséquent, ce que l'*Aufklärung* devra faire, ce qu'elle est en train de faire, eh bien ça va être justement de redistribuer les rapports entre gouvernement de soi et gouvernement des autres »³. Reste à savoir comment doit s'opérer cette redistribution du gouvernement de soi et des autres. Elle ne peut pas s'opérer par l'entremise de quelques libérateurs, c'est-à-dire de quelques individus pensant par eux-mêmes et ayant à eux-mêmes un rapport d'autonomie et qui entreprendraient de libérer tous les autres de l'état de minorité. Car, même s'ils ont vocation à ce que chaque homme puisse faire comme eux et penser par soi-même, ils se servent néanmoins de leur autonomie pour prendre l'autorité sur ceux qu'ils veulent libérer de sorte que, finalement, ceux-ci ne font que passer d'une autorité à une autre et finissent par se retrouver sous le joug de leur libérateur : « [...] c'est là la loi de toutes les révolutions – c'est écrit en 1784 – que ceux qui les font retombent nécessairement sous le joug de ceux qui ont voulu les libérer »⁴. L'analyse que Foucault, à travers Kant, fait de la révolution, n'est pas pour autant une récusation mais une problématisation de la révolution et du rapport entre *Aufklärung* et révolution. Le processus de l'*Aufklärung*, s'il prend pour agent la révolution, ne peut être qu'un processus d'émancipation de chacun et de tous. D'où l'insistance de Foucault sur le « nous » et, dans les textes sur l'Iran, sur la « volonté collective » en acte des Iraniens capables de se donner des objectifs communs⁵ ; dans ce cas, il ne s'agit pas de quelques

¹ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op.cit.*, p. 32.

² *Ibid.*, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁵ Michel Foucault, « L'esprit d'un monde sans esprit », *art. cit.*, p. 746 : « Parmi les choses qui caractérisent cet événement révolutionnaire, il y a le fait qu'il fait paraître – et ça peu de peuples en ont l'occasion dans l'histoire – une volonté absolument collective. La volonté collective, c'est un mythe politique avec lequel les juristes ou philosophes essaient d'analyser, ou de justifier, des institutions etc., c'est un instrument théorique : la "volonté collective", on ne l'a jamais vue et personnellement, je pensais que la volonté collective, c'était comme Dieu, comme l'âme, ça ne se rencontrait jamais. Je ne sais pas si vous êtes d'accord avec moi, nous avons rencontré, à Téhéran et dans tout l'Iran, la volonté collective d'un peuple. Et bien ça, ça se salue, ça n'arrive pas tous les jours. De plus (et là, on peut parler du sens politique de Khomeyni), on a donné à cette volonté collective un objet, une cible et une seule, à savoir le départ du chah. Cette volonté collective, qui, dans nos théories, est toujours générale, s'est fixé, en Iran, un objectif absolument clair et déterminé, ainsi a-t-elle fait irruption dans l'histoire ».

libérateurs mais, dit Foucault, d'un « peuple » qui « vient de se libérer lui-même »¹. Savoir ce qu'il peut advenir de ce *nous* une fois retombée le phénomène révolutionnaire, si le jeu politico-social traditionnel va reprendre comme si de rien n'était ou bien si ce *nous* va réussir à produire une transformation des institutions est tout l'enjeu de la politique révolutionnaire et de la philosophie politique : « La question est de savoir quand et comment la volonté de tous va céder la place à la politique, la question est de savoir si elle le peut et si elle le doit. C'est le problème pratique de toutes les révolutions, c'est le problème théorique de toutes les philosophies politiques »². La fin du commentaire du texte de Kant montre la manière dont le philosophe allemand peine à faire correspondre sa définition du processus de l'*Aufklärung* avec la reconnaissance du gouvernement de Frédéric II de Prusse. En distinguant un usage privé de la raison – c'est l'usage particulier que chacun en fait relativement à la fonction sociale qu'il occupe dans le corps politique – et un usage public – dans lequel on se constitue comme sujet universel s'adressant raisonnablement à tous, comme l'écrivain s'adressant à son public de lecteurs –, Kant fait de l'*Aufklärung* le processus, dont Frédéric de Prusse est l'agent, selon lequel on accorde la plus grande liberté dans l'usage public de la raison en échange d'une obéissance totale et d'un renoncement à l'usage de la raison dans l'usage privé, dès lors qu'on occupe une fonction à l'intérieur du corps social.

La « manière de gouverner » de Frédéric de Prusse, c'est « cet ajustement entre un gouvernement de soi qui se fera dans la forme de l'universel (comme discussion publique, raisonnement public et usage public de l'entendement) et, d'un autre côté, ce qui va être l'obéissance, obéissance à laquelle seront contraints tous ceux qui font partie d'une société donnée, d'un État donné, d'une administration donnée. Frédéric de Prusse, c'est la figure même de l'*Aufklärung*, c'est l'agent essentiel de l'*Aufklärung*, c'est cet agent de l'*Aufklärung* qui redistribue comme il faut le jeu entre obéissance et usage privé, universalité et usage public »³.

Kant contredit son analyse qui stipulait qu'il ne pouvait pas y avoir d'agent individuel de la libération. Il l'avait déjà contredite une première fois en disant que des obstacles étaient en train de se lever qui auparavant avaient empêché l'humanité de sortir de l'état de minorité, alors qu'il avait attribué plus tôt dans son texte cet état de minorité non à des obstacles extérieurs mais à l'absence de courage et à la lâcheté des hommes. Enfin il contredit celle-ci une troisième fois en liant finalement usage public et usage privé de la raison qu'il avait pourtant séparés : il suggère en effet que plus la liberté de l'usage public de la raison sera assurée, plus sera garantie l'obéissance dans la société civile. Cela vaut comme une sorte d'adresse à Frédéric II d'un « contrat du despotisme rationnel avec la libre raison »⁴ : « plus

¹ Michel Foucault, « Lettre ouverte à Mehdi Bazargan », *art. cit.*, p. 782.

² Michel Foucault, « Une révolte à mains nues » [1978], *DE II*, n° 248, p. 704.

³ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 37.

⁴ Michel Foucault, « What is Enlightenment ? », *art. cit.*, p. 1386.

vous laisserez de liberté à la pensée, plus vous serez sûrs que l'esprit du peuple sera formé à l'obéissance. Et c'est ainsi qu'on voit se dessiner un transfert de bénéfice politique de l'usage libre de la raison sur le domaine de l'obéissance privée »¹, c'est-à-dire de l'obéissance sociale. Foucault peut alors conclure sur la transmission du rôle d'agent de l'*Aufklärung* à la révolution (en l'occurrence, il s'agit de la Révolution française) dans le texte de 1798 plutôt qu'à Frédéric II comme dans le texte de 1784 :

La gêne manifestement éprouvée par Kant à faire jouer le roi de Prusse comme cet agent de l'*Aufklärung* explique, sans doute en partie, le fait que l'agent de l'*Aufklärung*, le processus même de l'*Aufklärung* sera, dans le texte dont je vous parlais à l'heure précédente – le texte de 1798 – transféré à la Révolution. Ou, plus exactement, pas tout à fait à la Révolution, mais à ce phénomène général qui se produit autour de la Révolution et qui va être l'enthousiasme révolutionnaire. L'enthousiasme révolutionnaire comme agent de l'*Aufklärung*, c'est dans le texte de 1798 le substitut ou le successeur de ce qu'a été le roi de Prusse dans le texte de 1784².

L'enthousiasme ou la spiritualité politique révolutionnaire a donc remplacé le monarque comme agent du processus de l'*Aufklärung* chez Kant. Beaucoup plus loin dans le cours, durant la leçon du 23 février 1983, Foucault, s'intéressant aux rapports entre la philosophie et la pratique politique dans l'Antiquité, fait remarquer que la polarité du platonisme et du cynisme, de Platon d'un côté et de Diogène le Cynique de l'autre, indique les deux directions divergentes selon lesquelles la rencontre d'un dire vrai philosophique et d'une pratique politique s'est organisée en Occident depuis le IV^e siècle, à travers deux lieux d'insertion antagoniques : l'âme du Prince ou la place publique. « Est-ce que le discours philosophique, continue Foucault, doit être celui qui s'adresse à l'âme du Prince pour la former ? ou est-ce que le discours vrai de la philosophie doit se tenir sur la place publique, en défi, en affrontement, en dérision, en critique par rapport à l'action du Prince et à l'action politique ? »³. C'est à ce moment là qu'il ajoute :

Souvenez-vous, au fond, de ce qu'on avait vu dans ce texte sur l'*Aufklärung* par lequel j'avais commencé le cours de cette année. Dans sa théorie de l'*Aufklärung*, Kant essaie de faire tenir les deux choses à la fois. Et il essaie d'expliquer comment le dire-vrai philosophique a simultanément deux lieux qui sont non seulement compatibles, mais qui s'appellent l'un l'autre : d'une part le dire vrai philosophique a son lieu dans le public ; et le dire vrai philosophique aussi a son lieu dans l'âme du Prince, si le Prince est un prince éclairé. On a là, si vous voulez, une sorte d'éclectisme kantien, qui essaie de faire tenir ensemble ce qui a été traditionnellement, depuis l'histoire de la salade entre Platon et Diogène, le grand problème des rapports philosophie et politique en Occident : est-ce que sera sur la place publique, est-ce que ce sera dans l'âme du Prince ?⁴

Si Foucault, à la fin du cours de 1984, choisira Diogène plutôt que Platon, la place publique plutôt que l'âme du Prince comme lieu dans lequel le dire-vrai philosophique doit constituer son rapport à la pratique politique, c'est aussi, dans sa lecture de Kant, le choix de la

¹ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 38.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 270.

⁴ *Ibid.*

Révolution contre le monarque, dont la qualité d'agent de l'*Aufklärung* lui apparaît pour le moins inadéquate, qu'il opère. Dans la reprise du cours de 1983 qu'il propose en 1984 pour le *Magazine littéraire*, Foucault ne mentionne d'ailleurs pas le rapport de Kant à Frédéric II :

La question de l'*Aufklärung*, ou encore de la raison, comme problème historique a de façon plus ou moins occulte traversé toute la pensée philosophique depuis Kant jusqu'à maintenant. L'autre visage de l'actualité que Kant a rencontré est la révolution : la révolution à la fois comme événement, comme rupture et bouleversement dans l'histoire, comme échec, mais en même temps comme valeur, comme signe de l'espèce humaine. Là encore, la question pour la philosophie n'est pas de déterminer quelle est la part de la révolution qu'il conviendrait de préserver et de faire valoir comme modèle. Elle est de savoir ce qu'il faut faire de cette volonté de révolution, de cet « enthousiasme » pour la révolution qui est autre chose que l'entreprise révolutionnaire elle-même. Les deux questions « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? » et « Que faire de la volonté de révolution ? » définissent à elles deux le champ d'interrogation philosophique qui porte sur ce que nous sommes dans notre actualité¹.

Que faut-il conclure de cette analyse du texte de Kant dans notre perspective ? Premièrement, comme dans « Qu'est-ce que la critique ? », le problème de l'*Aufklärung* est articulé sur la question de la gouvernementalité, comme un processus de déprise du pouvoir lié à l'exercice de la gouvernementalité. Deuxièmement et comme on l'a vu dans le cours de 1982, la question de l'*Aufklärung* est désormais elle-même associée à la perspective de la spiritualité, de la transformation de l'être même du sujet dans l'accès à la vérité. Dans « What is Enlightenment ? », Foucault précise : « Kant définit deux conditions essentielles pour que l'homme sorte de sa minorité. Et ces deux conditions sont à la fois spirituelles et institutionnelles, éthiques et politiques »². On retrouve du reste cette dimension de la spiritualité dans le texte de Kant par l'intermédiaire de l'enthousiasme révolutionnaire. « L'enthousiasme pour la révolution est signe, selon Kant, d'une disposition morale de l'humanité »³ et cette disposition morale inoubliable – « car s'il y a bien des résultats de la révolution qui peuvent être remis en question, on ne peut pas oublier la disposition qui s'est révélée à travers elle »⁴ – porte l'humanité vers la Constitution politique qu'elle veut se donner à elle-même. Si on articule à ces éléments l'indication du 9 mars 1983 selon laquelle l'*Aufklärung* reprend le problème antique de la *parrêsia* en tant qu'il est lié au projet de conduire les hommes, on comprend que cette disposition morale ou éthique a à voir avec une réorganisation du dispositif général de gouvernementalité – c'est en tout cas une manière de traduire dans un horizon foucauldien ce que Kant appelle « Constitution politique », dans la mesure où c'est dans le cadre de la gouvernementalité et non dans celui de la souveraineté que Foucault analyse le processus de l'*Aufklärung*. Il y a ainsi une imbrication des deux

¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *art. cit.*, p. 1506.

² Michel Foucault, « What is Enlightenment ? », *art. cit.*, p. 1384.

³ *Ibid.*, p. 1504. Nous nous servons particulièrement des formulations de « Qu'est-ce que les Lumières ? » qui ne sont pas exactement les mêmes que celles du cours du 5 janvier 1983.

⁴ *Ibid.*

problématiques de la gouvernementalité et de la spiritualité qui étaient distinguées dans le cours de 1982. Le processus de l'*Aufklärung* est lié au contexte de la gouvernementalité, mais il met en œuvre une expérience de spiritualité politique, c'est-à-dire une expérience collective de formation d'un autre rapport à « nous-mêmes ». Troisièmement, le processus de l'*Aufklärung* est lié à la pratique révolutionnaire, non pas donc en tant qu'entreprise révolutionnaire mais en tant que « volonté de révolution » ou « enthousiasme révolutionnaire », dans la mesure précisément où s'y révèle une disposition morale ou une volonté non pas seulement individuelle mais aussi collective. Insistons sur le fait que si cette expérience spirituelle, morale ou éthique se diffuse aux spectateurs, elle est aussi et d'abord celle de la majorité des acteurs de la révolution, la distinction entre acteurs et spectateurs visant surtout pour Foucault, ainsi que nous l'avons argumenté, à accuser la distinction de l'histoire-résultat et de l'événement-enthousiasme en évitant la monopolisation du sens de la révolution par les « grands hommes ».

Un autre exemple qui permet de justifier ce point est celui du mouvement polonais de 1980-1981 déclenché par la fédération de syndicats Solidarité (Solidarnosc) qui s'est constituée à la suite de grèves sur le chantier naval de Gdansk. Foucault revient à plusieurs reprises sur le fait que « l'expérience morale » des Polonais qui se sont engagés dans la révolte est inoubliable :

[...] dans le comportement des Polonais, il y a eu une expérience morale et sociale qui ne peut plus, elle, être effacée¹. [...]

Cette moralisation me paraît être, en effet, un processus qui s'est inscrit dans le comportement des gens et ne s'effacera pas de sitôt². [...]

Il y a un travail de pensée, un travail moral qui se fait. Il y a une certaine moralisation de la politique et une politisation de l'existence qui ne se font plus par la référence obligée à une idéologie ou à l'appartenance à un parti, mais qui se font par un contact plus direct des gens avec les événements et avec leurs propres choix d'existence³.

Expérience morale ou éthique – n'oublions pas qu'il ne s'agit pas seulement d'une « disposition » morale mais aussi de pratiques individuelles et collectives –, récusation du parti, événement, choix d'existence inhérent à la manifestation d'une volonté collective, voilà le champ de la conceptualisation foucauldienne des mouvements politiques. La disposition morale de l'enthousiasme est par conséquent inhérente au mouvement lui-même :

¹ « De quoi s'agit-il ? C'est d'abord la conscience qu'ils ont eue d'être tous ensemble. C'est capital. Trente cinq ans du régime précédent avaient pu leur faire croire que, finalement, l'invention de nouvelles relations sociales était impossible. [...] Les Polonais ont donc découvert quelque chose qu'ils savaient, mais qu'ils n'avaient jamais pu porter en plein jour. C'était la détestation commune du régime. Cette détestation était, certes, en chacun d'eux, mais voilà que maintenant elle a affleuré et s'est formulé clairement dans des mots, des discours et des textes et qu'elle se retournait en création de quelque chose de nouveau et de commun », Michel Foucault, « "L'expérience sociale et morale des Polonais ne peut plus être effacée" » [1982], *DE II*, n° 321, p. 1164-1165.

² *Ibid.*, p. 1165.

³ *Ibid.*, p. 1168.

Il y a eu deux ans extraordinaires d'espoir. Mieux, de gaieté. Pour une fois, la politique, tout en étant inquiétante, pouvait être joyeuse. Il n'y a pas tellement de pays où la politique peut être une expérience positive, vivante et intense pour tout le monde. Les Polonais apercevaient le déblocage de leur histoire. Ils étaient en train, enfin, de s'inventer un avenir, tout en ne perdant jamais de vue le caractère périlleux et fragile de leur expérience. Il y avait une telle intensité du mouvement que personne ne pouvait penser dans son cœur, son corps, sa vie quotidienne qu'à un pareil mouvement on pouvait répondre par le refus total, l'état de guerre et une législation d'exception¹.

L'expérience éthique, dans le cas polonais, comme en Iran, est immanente à l'histoire, elle constitue le vécu des acteurs-mêmes du mouvement politique et n'est pas seulement une disposition qui émerge chez les spectateurs. Mais qu'une disposition enthousiaste se déclenche chez ces derniers à travers l'affect émanant de la spiritualité politique expérimentée par les acteurs, c'est ce qui traduit mieux la position de Foucault. Cela explique, pour reprendre le titre d'un autre entretien sur la Pologne, qu'« en abandonnant les Polonais, nous renonçons à une part de nous-mêmes »². Ce « nous-mêmes » auquel il ne faudrait pas renoncer, c'est le « nous » de l'expérience polonaise qui nous a été transmis par leur mouvement politique et quel que soit le résultat historique de celui-ci. En outre :

L'expérience des années passées est ineffaçable : elle continuera à former et à soutenir toute une morale des comportements individuels et collectifs. De ce point de vue, la multiplication des contacts entre les Polonais et l'extérieur est vitale. Ils ont besoin qu'on sache ce qu'ils sont, ce qu'ils pensent, ce qu'ils font³.

Foucault privilégie donc à nouveau le sujet éthique, en l'occurrence collectif, sur le sujet de droit : « [...] un certain nombre de choses ont déjà été acquises. Quand je parle des acquis, je ne parle pas des libertés et des droits qui ont pu être conquis un moment donné et dont on peut craindre, dans l'état actuel des choses que la plupart seront annulés »⁴. Si les droits acquis peuvent se trouver défaits et annulés par la suite, l'expérience morale des Polonais en revanche est ineffaçable. Il est très intéressant de comparer sur ce point textes sur l'Iran et ceux sur la Pologne à l'aune du problème que nous avons posé sur le passage de l'illumination subjective aux techniques de soi. La question qui est à l'horizon de la recherche foucauldienne de la spiritualité politique devient celle de savoir si l'attitude critique acquise au cours d'un mouvement politique continue à travailler les individus, les groupes et, de là, les institutions une fois que la séquence politique, par exemple la séquence révolutionnaire, s'achève : l'expérience éthique, dit-il à ce sujet, « continuera à former et à soutenir toute une morale des comportements individuels et collectifs ». On est loin donc des affirmations, relatives au cas iranien, suivant lesquelles ça « s'éteindra » et ça « disparaîtra ». Au contraire,

¹ *Ibid.*, p. 1164.

² Michel Foucault, « "En abandonnant les Polonais, nous renonçons à une part de nous-mêmes" » [1982], *DE II*, n° 320, p. 1159.

³ Michel Foucault, « Michel Foucault : "Il n'y a pas de neutralité possible" » [1982], *DE II*, n° 319, p. 1158.

⁴ Michel Foucault, « "L'expérience sociale et morale des Polonais ne peut plus être effacée" », *art. cit.*, p. 1164.

Foucault tient maintenant à montrer que l'expérience morale et sociale des luttes peut devenir la matrice d'une nouvelle éthique collective, d'une redistribution générale du gouvernement de soi et des autres, à condition d'en faire la ressource d'un travail commun : « Il y a un véritable travail politique et un travail de pensée à faire avec les Polonais »¹. Le propos devient donc exactement inverse : ça « ne s'effacera pas de sitôt », Foucault parlant de « choses acquises », d'« acquis ». Acquis sur lesquels il faut accomplir un travail éthique pour « l'invention de nouvelles relations sociales »². Il s'agit donc de faire rentrer l'expérience morale des luttes dans l'histoire, de faire rentrer l'expérience des gouvernés dans l'histoire du gouvernement des hommes. En cette fin d'année 1982, alors qu'il vient de consacrer deux années de cours aux techniques de soi, Foucault mobilise donc une conception de la subjectivité qui se constitue à même le tissu concret de l'histoire.

Toujours à propos du mouvement polonais amorcé par Solidarité, Foucault ajoute une remarque très intéressante :

[...] ce qu'il y a de remarquable dans toute l'histoire du mouvement Solidarité, c'est qu'on n'a pas seulement lutté pour la liberté, la démocratie, l'usage des droits fondamentaux, mais par l'usage des droits, par la liberté et la démocratie. La forme du mouvement et son but coïncident. Regardez encore aujourd'hui : à la loi antigève, les chantiers de Gdansk répondent par la grève. Le problème ou l'un des problèmes est de savoir s'il est possible et jusqu'à quand il est possible, de maintenir, en dépit de la nouvelle législation, cette identité d'objectif et de processus³.

Si l'expérience spirituelle, si une éthique de la vérité est immanente à l'histoire et au mouvement politique lui-même, alors le processus politique prend la forme de l'objectif à atteindre, de la « Constitution » projetée dans le vocabulaire de Kant et dans la perspective foucauldienne, il prend la forme de la réorganisation du dispositif général de gouvernementalité. L'hypothèse d'une identité de l'objectif et du processus invite alors à se demander, lorsqu'on analyse des séquences et des mouvements politiques comme nous le ferons au cours des parties suivantes, en quoi tel ou tel processus politique témoigne dans sa propre pratique collective de la possibilité d'une réorganisation générale du dispositif de gouvernementalité, autrement dit d'une manière alternative de conduire les hommes en société.

4.2. Crise de la *parrêsia* démocratique et *parrêsia* philosophique

On retrouve à nouveau à plusieurs reprises la problématique de la gouvernementalité à l'intérieur du cours de 1983. Dans la seconde leçon du 12 janvier 1983, Foucault annonce que le thème de la *parrêsia* – du courage de la vérité – sera envisagé à l'intérieur d'« une histoire

¹ *Ibid.*, p. 1165.

² Cf. supra p. 347, n. 1.

³ *Ibid.*, p. 1163.

du discours de la gouvernementalité » en prenant pour fil directeur « les grandes formes de la dramatique du discours vrai »¹. Il entend par dramatique du discours vrai un mode d'énonciation du discours qu'il distingue de la « pragmatique » et des « énoncés performatifs », tels que les ont définis Austin ou Searle, en tant qu'énoncés à travers lesquels s'effectue la chose dite – par exemple le président du tribunal ouvre la séance en prononçant les mots : « la séance est ouverte ». La pragmatique est « l'analyse des éléments et des mécanismes par lesquels la situation dans laquelle se trouve l'énonciateur va modifier ce que peut être le sens ou la valeur du discours »². La modification de la valeur de l'énoncé nécessite des conditions de situation institutionnelle et de statut social du sujet parlant et l'effet de l'énoncé est connu d'avance. En revanche l'acte de *parrêsia*, en tant que libre courage par lequel n'importe qui peut lier son être même de sujet à l'énonciation d'une vérité qui ouvre un risque indéterminé, est liée à une dramatique du discours vrai en tant qu'« analyse de ces faits de discours qui montre comment l'événement même de l'énonciation peut affecter l'être même de l'énonciateur »³. Foucault énumère quatre formes de la dramatique du discours vrai dans l'ordre de la politique : la dramatique du discours du conseiller du Prince dans l'Antiquité, la dramatique du discours du ministre au XVI^e siècle lorsque l'art de gouverner commence à se définir à partir des institutions de l'État moderne, la dramatique du discours critique entre le XVIII^e et le XX^e siècle et enfin la dramatique du discours révolutionnaire – « Qu'est-ce que c'est que celui qui se lève, au milieu d'une société et qui dit : Je dis vrai et je dis vrai au nom de quelque chose qui est la révolution que je vais faire et que nous allons faire ensemble ? »⁴. Foucault inscrit ces quatre manières de dire le vrai en politique à l'intérieur de l'exercice et du jeu des techniques de pouvoir gouvernementales.

Dans la leçon du 2 février 1983, la *parrêsia* est à nouveau associée à la problématique de la gouvernementalité dans le cadre de l'étude d'un texte de Polybe qui pose la question des conditions de l'exercice de la démocratie dans le contexte de la cité grecque. Foucault tente de séparer les problèmes liés à la gouvernementalité de ceux liés à la souveraineté à travers la distinction entre *dunasteia* et *politeia*. La *politeia* renvoie à la réflexion sur ce que doit être la loi, la société et l'Etat, tandis que la *dunasteia* renvoie à une expérience et à une pratique indexée à un dire-vrai à l'intérieur d'un jeu politique mettant en jeu des forces antagonistes et

¹ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 67.

² *Ibid.*, p. 65.

³ *Ibid.*, p. 66.

⁴ *Ibid.*, p. 67.

qui impliquent un rapport à soi-même et aux autres¹. Si, des trois notions caractéristiques de la démocratie grecque (l'*isêgoria*, l'*isonomia* et la *parrêsia*), l'*isonomia*, en tant qu'égalité de tous devant la loi et l'*isêgoria*, en tant que droit statutaire de prendre la parole, relèvent assez strictement de la *politeia*, la situation de la *parrêsia* vis-à-vis de la *politeia* est plus complexe. La *parrêsia* comme dire-vrai adressé aux autres citoyens est certes liée à la *politeia* et conditionnée par l'*isêgoria*, puisque le droit des citoyens de prendre la parole et d'exprimer son opinion est indispensable pour pouvoir tenir aux autres un discours de vérité. Mais la *parrêsia* n'est pas simplement le droit constitutionnel de prendre la parole en démocratie : « Elle est un élément qui, à l'intérieur de ce cadre nécessaire de la *politeia* démocratique donnant le droit de parler à tout le monde, permet à certains individus de prendre un certain ascendant sur les autres »². Certains citoyens usant de la *parrêsia*, en prenant l'ascendant par la persuasion des autres et en les convainquant de se conduire en fonction de ce qu'ils pensent être le vrai, se mettent en position de diriger la cité. L'*isêgoria* est donc seulement le cadre constitutionnel et institutionnel à l'intérieur duquel va jouer la *parrêsia* comme activité courageuse de certains pour diriger les autres en assumant les risques encourus. La *parrêsia*, conclut Foucault, est donc la charnière entre la *politeia* et la *dunasteia*, entre le problème de la constitution et le problème des antagonismes du jeu politique :

En tout cas, il me semble qu'on trouve là l'enracinement d'une problématique qui est celle des relations de pouvoir immanentes à une société et qui, différente du système juridico-institutionnel de cette société, fait qu'elle est effectivement gouvernée. Les problèmes de la gouvernementalité, on les voit apparaître, on les voit formulés – pour la première fois dans leur spécificité, dans leur relation complexe, mais aussi dans leur indépendance par rapport à la *politeia* – autour de cette notion de *parrêsia* et de l'exercice du pouvoir par le discours vrai³.

La *parrêsia* comme pratique du discours de vérité à l'intérieur d'un jeu politique agonistique qui a pour effet l'ascendant de certains individus sur certains autres est ainsi susceptible de procéder à une redistribution du gouvernement de soi et des autres, où les rapports de pouvoir entre gouvernants et gouvernés se renforcent ou bien se transforment, voire se renversent, où le degré de contrôle, de hiérarchie ou d'autorité des gouvernants sur les gouvernés est, en tous les cas, susceptible d'être modifié dans un sens ou dans un autre.

Dans le texte de Polybe, la démocratie est la condition du bon gouvernement exercé par la *parrêsia* en permettant l'ascendant pris par les meilleurs sur les autres, dans la mesure où ils sont courageux et capables de vérité. C'est là un cas de figure de l'ajustement réussi de

¹ Sur la distinction entre *politeia* et *dunasteia*, cf. supra p. 126-127.

² *Ibid.*, p. 145.

³ *Ibid.*, p. 147.

la démocratie et du dire-vrai qu'incarne aussi le personnage de Périclès chez Thucydide¹. Dans cette perspective où la *parrêsia* est un élément caractéristique de la démocratie, la démocratie n'est pas la répartition égalitaire du pouvoir entre chacun ; elle est plutôt conçue à un niveau uniquement structurel, formel, du droit ou du statut égal de tous les citoyens, comme un cadre dans lequel la *parrêsia* en tant que libre courage de la vérité permet à certains d'exercer sur d'autres un ascendant légitime et nécessaire pour qu'elle soit effectivement gouvernée. Mais, après la mort de Périclès, la problématisation des rapports entre *parrêsia* et démocratie n'opère plus suivant cette conjonction harmonieuse, car une mauvaise *parrêsia* démocratique vient menacer la possibilité du dire-vrai. En effet, le droit pour n'importe qui de parler entraîne aussi le fait que n'importe qui va exercer son ascendant sur les autres en obtenant d'eux une reconnaissance qui n'est plus issue de l'énonciation de ce qu'il croit sincèrement être vrai mais de la flatterie de l'opinion courante et des désirs de la majorité. De sorte que la *parrêsia* démocratique fait courir à la démocratie elle-même le risque de l'élimination du discours vrai. Les rapports entre la démocratie et la *parrêsia* sont en définitive marqués par un double paradoxe. D'une part, la démocratie est le cadre constitutionnel qui conditionne la possibilité de la *parrêsia*, mais l'exercice de celle-ci en introduisant une différenciation éthique de certains individus sur d'autres à la fois remet en cause la structure égalitaire démocratique tout en assurant sa gouvernementalité effective, c'est-à-dire la survie de la démocratie elle-même : « Le discours vrai et l'émergence du discours vrai, est à la racine même du processus de gouvernementalité. Si la démocratie peut être gouvernée, c'est parce qu'il y a un discours vrai »². En d'autres termes, il n'y a pas de discours vrai sans démocratie, mais réciproquement pas de démocratie sans discours vrai, puisque celui-ci lui permet de subsister. D'autre part, s'il lui permet de subsister, le discours vrai est en revanche constamment menacé par la condition démocratique qui en donnant la possibilité à quiconque d'intervenir publiquement dans le champ du vrai et du faux risque d'empêcher qu'une éthique de la vérité puisse être effectivement proférée, entendue et suivie. Ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de démocratie sans discours vrai mais que la démocratie représente un obstacle constant pour le discours vrai. La démocratie tient finalement sa garantie d'une vérité qui, puisqu'elle est au-delà de la démocratie, court le danger que celle-ci ne la fasse disparaître, c'est-à-dire ne fasse disparaître sa propre garantie. Il apparaît alors que la réflexion foucauldienne sur la démocratie n'est ni une défense ni une récusation de celle-ci, mais vise une expérience qui, tout en débordant le fonctionnement constitutionnel et égalitaire

¹ Cf. Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 161.

² *Ibid.*, p. 167.

de la démocratie, en soit pourtant la garantie d'existence, une vérité qui tout en étant au-delà de la démocratie soit la preuve de sa manifestation :

Eh bien, à une époque, la nôtre, où on aime tant poser les problèmes de la démocratie en termes de distribution du pouvoir, d'autonomie de chacun dans l'exercice du pouvoir, en termes de transparence et d'opacité, de rapport entre société civile et État, je crois qu'il est peut-être bon de rappeler cette vieille question, qui a été contemporaine du fonctionnement même de la démocratie athénienne et de ses crises, à savoir la question du discours vrai et de la césure nécessaire, indispensable et fragile que le discours vrai ne peut pas ne pas introduire dans une démocratie, une démocratie qui à la fois rend possible ce discours vrai et le menace sans cesse¹.

Cette problématisation de la *parrêsia* démocratique ne peut pas ne pas nous intéresser dans notre perspective, puisque si la *parrêsia* relève de l'exercice de la gouvernementalité, la mise en crise de la *parrêsia* démocratique n'est rien d'autre que la crise de la gouvernementalité démocratique elle-même : « On est dans cette fameuse crise, dans cette fameuse problématique de la *parrêsia* qui marque très manifestement le fonctionnement de la démocratie et, d'une façon générale, le fonctionnement d'un certain nombre d'institutions politiques en Grèce à cette époque »². Et c'est précisément à partir de ce contexte de crise de la gouvernementalité démocratique que, dans le cours de 1983 comme dans celui de 1984, Foucault va aborder la *parrêsia* platonicienne et la *parrêsia* cynique. Les textes de Platon prennent acte d'une extension de la *parrêsia* qui n'est plus strictement circonscrite au champ de la politique, du gouvernement immédiat de la cité et de l'action de certains citoyens pour gouverner la cité, qui n'est plus, autrement dit, un acte directement politique. Cette ouverture du champ d'exercice de la *parrêsia* se fait dans trois directions et ces trois directions sont liées à la crise de la *parrêsia* démocratique, c'est-à-dire à la crise de la gouvernementalité démocratique : c'est d'abord une ouverture de la *parrêsia* aux régimes autoritaires ou autocratiques, dans le contexte de la décadence des cités et des démocraties grecques et de la constitution des grandes monarchies hellénistiques³ ; c'est ensuite, devant l'incapacité de l'« homme démocratique » à gouverner son âme et à se gouverner lui-même, le dédoublement de la *parrêsia* démocratique ou civique qui se voit supplémer par une *parrêsia* « psychagogique »⁴ visant à former et à guider l'âme des citoyens ou celle du Prince afin qu'ils puissent gouverner la cité comme il faut ; c'est enfin et en conséquence de ce dédoublement de la *parrêsia* politique, l'apparition d'un nouveau personnage capable de s'adresser en toute franchise aux citoyens ou au Prince en qualité de conseiller et qui n'est

¹ *Ibid.*, p. 168. Le problème de la démocratie pour Foucault apparaît donc moins lié à la distribution égalitaire du pouvoir qu'à la possibilité que s'y manifeste une politique de vérité qui soit en excédent sur elle.

² *Ibid.*, p. 208. . Voir aussi sur ce point Jean Terrel, *Politiques de Foucault, op. cit.*, p. 188 : « La crise du régime démocratique à la fin du V^e et au IV^e siècle provient du mauvais fonctionnement de ce jeu politique où l'usage de la *parrêsia* est essentiel. C'est donc une crise de gouvernementalité plutôt qu'une crise institutionnelle ».

³ Cf. Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, op. cit.*, p. 199.

⁴ *Ibid.*, p. 178.

autre que le philosophe : c'est donc l'émergence de la problématisation philosophique de la *parrêsia* à proprement parler. Et ce recours à la philosophie et au philosophe intervient donc parce que le jeu politique traditionnel de la *parrêsia*, du dire-vrai, dans le champ de la démocratie athénienne n'est plus possible¹. Et l'on doit considérer comme remarquable ce lien entre la crise de la gouvernamentalité démocratique et la *parrêsia* philosophique qui ouvre une perspective d'analyse conjuguée des crises politiques et de l'histoire de la philosophie².

Foucault va alors largement insister sur ce dernier aspect de la *parrêsia* philosophique qui lui permet, en s'appuyant sur le commentaire de la Lettre VII de Platon, de préciser, comme il l'a déjà fait avec le texte de Kant sur les Lumières, sa propre conception de la philosophie et de la tâche de la philosophie. La philosophie ne peut se contenter d'être seulement *logos*, d'être seulement discours, le philosophe doit aussi être capable de participer à l'action, à l'*ergon*. Et cette action philosophique par rapport à la politique, pour Platon, « c'est effectivement cette tâche de conseiller politique et de l'élaboration, à travers l'âme du Prince, de la rationalité de la conduite réelle de la cité [; c]'est en participant directement, par la *parrêsia*, à la constitution, au maintien et à l'exercice d'un art de gouverner que le philosophe ne sera pas dans l'ordre de la politique, un simple *logos*, mais qu'il sera bien *logos* et *ergon*, selon ce qui est l'idéal même de la rationalité grecque »³. C'est donc aussi vis-à-vis de la gouvernamentalité que Foucault définit la tâche de la philosophie. Ce vis-à-vis de la philosophie et de la gouvernamentalité n'est, ceci dit, pas à confondre avec la fonction de législateur ou de nomothète, avec le rôle pour le philosophe qui consisterait à édicter les lois de la cité et à définir la constitution qui lui est adéquate : « [...] le rôle du philosophe ne sera jamais d'être un nomothète, son rôle ne sera jamais de présenter un ensemble de lois auxquelles les citoyens d'une cité devraient se soumettre pour que celle-ci soit gouvernée comme il faut »⁴. La tâche de la philosophie tient à la question de savoir quel est le réel sur lequel elle peut agir et définir ce réel est précisément ce à quoi vise la Lettre VII selon Foucault. Celui-ci retient de celle-là que la philosophie tient d'une part son réel de ceux qui acceptent de l'écouter, d'autre part des pratiques de soi à travers lesquelles le philosophe s'élabore lui-même en tant que sujet dans le contexte de sa confrontation avec le pouvoir et enfin d'une mise à l'épreuve de la connaissance dans la réalité qui implique un jeu de va-et-

¹ Cf. *ibid.*, p. 200.

² Sur la *parrêsia* dans la crise des institutions démocratiques en Grèce classique, on peut se reporter aussi à la retranscription des six conférences données par Foucault à Berkeley à l'automne 1983. Cf. Michel Foucault, *Fearless speech* [lectures at Berkeley, 1983], J. Pearson (dir.), Los Angeles, Semiotext/MIT Press, 2001 (surtout le chapitre 3, « *Parrhesia* in The Crisis of Democratic Institutions », p. 75-88).

³ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 202.

⁴ *Ibid.*, p. 233.

vient entre la théorie et la pratique. Le réel de la philosophie, c'est alors le rapport de soi à soi engagé par la connaissance et mis au contact du réel du pouvoir et tel qu'il peut faire l'objet d'un transfert par ceux qui sont à l'écoute du philosophe. Ajoutons que la philosophie se définit également chez Platon comme une pratique conjoncturelle¹ « qui se joue dans l'ordre de la crise »² et qui, en dépit du fait que l'intervention du philosophe ne consiste pas à donner les lois de la cité qu'il faudrait suivre, concerne néanmoins la *politeia*, le « régime tout entier de la cité »³, au sens large de l'espace politique dans sa totalité et non simplement du cadre constitutionnel. Dans les termes de Foucault, ces deux dernières conditions peuvent être résumées au fait que la situation de l'intervention philosophique n'est autre que la crise du dispositif général de gouvernementalité. En définitive, le réel de la philosophie est l'« articulation du problème du gouvernement de soi et du gouvernement des autres »⁴ dans le contexte de la crise du dispositif général de gouvernementalité. On rejoint finalement ici la définition de la tâche de la philosophie qui avait été proposée dans la séance initiale du 5 janvier 1983 dans le cadre de la problématisation de l'*Aufklärung* – à ceci près que Foucault y insistait non pas seulement sur le « soi », mais sur le « nous » –, ce dont Foucault prendra acte, comme on l'a vu, en disant que la critique de l'*Aufklärung* prenait en charge les problèmes qui avaient été ceux de la *parrêsia* antique. L'épreuve de réalité qui doit constituer la pierre de touche de la philosophie tient dans la capacité du dire-vrai du philosophe à servir de matrice au gouvernement des autres, c'est-à-dire au gouvernement de soi par soi de ceux qui l'écoutent – tel un rêve divin, explique Platon, qui vient visiter les hommes pendant la veille et se réalise par eux de façon éclatante à travers l'élaboration qu'ils font d'eux-mêmes⁵.

Tout cela donne un discours dont la vérité doit tenir, doit s'éprouver au fait qu'elle deviendra réalité. C'est bien du réel politique que le réel philosophique tirera la garantie qu'il n'est pas seulement *logos*, qu'il n'est pas simplement une parole donnée en rêve, mais qu'effectivement il touche à l'*ergon*, à cela même qui constitue le réel⁶.

Le réel politique qui constitue le lieu d'épreuve de la philosophie n'est cependant pas la politique elle-même, le gouvernement de la cité ou de l'État, ou encore la rationalité politique telle qu'elle doit déterminer la manière de gouverner. Le rapport du dire-vrai philosophique à la politique ne coïncide pas avec la vérité de l'action politique, il reste latéral par rapport à l'action politique, mais il éprouve tout de même sa réalité en rapport avec la pratique

¹ Cf. *ibid.*, p. 213

² *Ibid.*, p. 215.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 236.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 259 : « La bonne fortune, ce qui fera le bonheur réel des Syracusains, ce sera précisément l'élaboration en réalité qu'ils auront fait de ce rêve divin que le philosophe vient de leur communiquer pendant la veille ».

⁶ *Ibid.*

politique. Chez Platon, la philosophie établit la réalité de son rapport à la politique, le lieu de son épreuve, dans la définition du mode d'être de l'homme politique. Elle touche au réel non pas en tant qu'elle définit l'action politique à mener, mais en tant qu'elle est capable de persuader le souverain de se conduire suivant un rapport à lui-même qu'elle aura elle-même défini. Comme nous l'avons déjà évoqué cependant, le lieu d'épreuve qui constitue le réel de la philosophie, s'il est à chercher dans la politique et dans le rapport au pouvoir politique, peut varier en fonction de la conception qu'on se fait de ce rapport. S'il s'agit de l'âme du Prince dans le cas de Platon, il s'agit de la place publique dans le cas des cyniques :

Les cyniques sont des hommes de la rue, des hommes de l'*agora*. Ce sont des hommes de la place, ce sont des hommes de l'opinion aussi. [...] En ce sens, les cyniques sont encore des hommes de la cité et qui perpétueront jusque dans l'Empire romain ces traditions de la cité, de la place publique etc.

Les cyniques maintiennent donc une tradition de l'action philosophique sur la place publique dans le contexte de la crise de la gouvernabilité démocratique¹. Comme le dira plus précisément le cours de 1984, c'est le genre humain tout entier, le mode d'être de tout un chacun pris individuellement mais dans un rapport à l'universel qui est l'objet de la *parrêsia* cynique². Le dire-vrai philosophique du cynisme trouve donc son lieu d'épreuve dans la constitution d'un rapport à soi-même qui soit soutenable universellement, pour et par l'humanité tout entière (le souci des cyniques est de veiller au souci des hommes), fût-ce contre le monde. De façon générale, ce rapport indirect du dire vrai-philosophique et de la pratique politique désigne pour Foucault un trait « permanent et fondamental du rapport de la philosophie à la politique »³ en Occident.

Et si vous reprenez quelques unes des grandes formes du dire-vrai philosophique par rapport à la politique à l'époque moderne ou contemporaine, on peut en dire la même chose. La théorie philosophique de la souveraineté, la philosophie des droits fondamentaux, la philosophie envisagée comme critique sociale, toutes ces formes de philosophie, toutes ces formes de vérédiction philosophique, elles n'ont aucunement à dire comment gouverner, quelles décisions prendre, quelles lois adopter, quelles institutions mettre au point. Mais en revanche, il est indispensable pour qu'une philosophie – à l'heure actuelle comme au temps de Platon –, fasse l'épreuve de sa réalité, quelle soit capable de dire vrai par rapport à l'action [politique], qu'elle dise vrai soit au nom d'une analyse critique, soit au nom d'une philosophie, d'une conception des droits, soit au nom d'une conception de la souveraineté etc. Il est essentiel pour toute philosophie de pouvoir dire vrai par rapport à la politique, il est important pour toute pratique politique d'être dans une relation permanente avec ce dire-vrai, mais étant bien entendu que ce dire-vrai de la philosophie ne coïncide pas avec ce que peut et doit être une rationalité politique. Le dire vrai philosophique n'est pas la rationalité politique, mais il est essentiel pour une rationalité politique d'être dans un certain rapport, à déterminer, avec le dire-vrai philosophique, comme il est important pour un dire vrai philosophique de faire l'épreuve de sa réalité par rapport à une pratique politique⁴.

¹ Cf. aussi *ibid.*, p. 281 : « [...] c'est le problème de l'endroit où va se situer celui qui dit vrai : [...] Doit-il se situer dans un cercle, dans un cercle politique, dans une école philosophique ? Ou doit-il, comme les cyniques, résider dans la rue et interpeller dans la rue ceux qui passent, renouvelant ainsi le geste socratique ? Tout ce problème du lieu du dire-vrai politique dans le champ politique, politico-social [...] ».

² Michel Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 284.

³ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, op. cit.*, p. 266.

⁴ *Ibid.*

La thèse que Foucault énonce sur le rapport du dire-vrai philosophique à la pratique politique est aussi valable pour la philosophie moderne ou contemporaine. Outre les exemples de la philosophie de la souveraineté, de la philosophie des droits fondamentaux et de la critique sociale, on peut se poser la question de savoir si la philosophie de Foucault n'introduit pas elle-même un nouveau type de rapport du dire-vrai philosophique à la pratique politique défini à partir d'une éthique de la vérité. Dans le passage que l'on vient de citer, il est notable que Foucault insiste sur la réciprocité du dire-vrai philosophique et de la pratique politique. D'une part, le dire-vrai philosophique doit faire l'épreuve de sa réalité en relation avec une pratique politique, mais d'autre part et réciproquement, la pratique politique doit se mesurer à un dire-vrai philosophique. Dans la suite de ce travail, on essaiera, à partir de séquences politiques déterminées, d'analyser successivement ces deux points de vue, en se demandant d'un côté quel est le dire-vrai philosophique avec lequel telle ou telle pratique politique est en relation d'un côté et à quelle pratique politique tel ou tel dire-vrai philosophique s'éprouve-t-il de l'autre.

Dans la leçon du 2 mars 1983, analysant la *parrêsia* socratique, Foucault précise encore les rapports entre la philosophie et la pratique politique :

Le philosophe comme [tel] n'a pas précisément à se mettre en cette position qui consiste à vouloir prendre l'ascendant sur les autres, en donnant un conseil de politique, à l'intérieur du champ politique, aux acteurs politiques. [...] La philosophie a un certain rôle à jouer par rapport à la politique, elle n'a pas à jouer de rôle dans la politique¹.

Socrate n'a pas à risquer sa vie pour prendre l'ascendant sur les autres, ou en s'engageant pour telle politique déterminée, pour telle faction contre telle autre. En revanche, il a à risquer sa vie dès que son être même de sujet est en jeu à l'intérieur du champ politique, en particulier dans le cas où il serait amené à y commettre une injustice :

Ce dont la philosophie s'occupe, ce n'est pas de la politique, ce n'est pas de la justice et de l'injustice, dans la cité, mais bien de la justice et de l'injustice en tant qu'elles sont commises par quelqu'un qui est un sujet agissant, agissant comme citoyen, agissant comme sujet, éventuellement agissant comme souverain. *La question de la philosophie, ce n'est pas la question de la politique, c'est la question du sujet politique*².

La *parrêsia* socratique ne se limite pas, cela dit, au refus de commettre l'injustice mais vise avant tout à s'occuper de soi-même et à exhorter les autres à en faire autant, ce qui relève, là aussi, d'un rapport indirect à la cité : « Cette fonction, qui n'est pas du tout une fonction politique mais qui est nécessaire par rapport à la politique, qui n'est pas nécessaire au fonctionnement, au gouvernement de la cité, mais nécessaire à la vie même de la cité et à son

¹ *Ibid.*, p. 293.

² *Ibid.*, p. 295 (nous soulignons).

non-sommeil (à la veille de la cité, à la veille sur la cité), eh bien elle caractérise la *parrêsia* philosophique »¹. Poursuivant ensuite l'analyse de la *parrêsia* socratique, non plus dans l'*Apologie* et dans son rapport à la politique, mais dans le *Phèdre* et dans son opposition à la rhétorique, Foucault montre que la philosophie ne peut pas être une dialectique donnant accès à l'Être même si elle n'est pas en même temps une psychagogie conduisant l'âme du philosophe :

La connaissance de l'Être par la dialectique et l'effet du discours sur l'être de l'âme par la psychagogie sont liés. Ils sont liés intrinsèquement et sont liés par un lien d'essence puisque c'est par le mouvement de l'âme que celle-ci pourra accéder à la connaissance de l'Être et puisque c'est dans la connaissance de ce qui est que l'âme pourra se connaître elle-même et reconnaître ce qu'elle est, c'est-à-dire parente de l'Être même. [...] Qui veut suivre le chemin de la dialectique qui va mettre en rapport avec l'Être lui-même, celui-là ne peut pas éviter d'avoir, à sa propre âme ou à l'âme de l'autre par l'amour, un rapport tel que cette âme sera modifiée par là et rendue capable d'accéder à la vérité².

La *parrêsia* philosophique implique nécessairement de lier la dialectique à la psychagogie, la connaissance de la vérité au gouvernement de son âme et de l'âme de l'autre³. L'« expérience spirituelle » du philosophe est remplie par la tentative de se conduire soi-même et de conduire les autres. Il y a bien par conséquent une imbrication ou une conjonction entre la problématique de la gouvernementalité à travers le gouvernement de soi et des autres et la problématique de la spiritualité, comme l'atteste le résumé que propose Foucault de son analyse du transfert de la *parrêsia* démocratique et politique à la *parrêsia* philosophique dans la leçon du 9 mars 1983 :

Il me semble que la philosophie est *parrêsia* aussi, tout au long de son histoire dans la culture antique, non seulement parce qu'elle est vie, mais aussi parce que, d'une façon permanente, elle n'a pas cessé de s'adresser, d'une manière ou d'une autre, à ceux qui gouvernent. [...]

Il me semble aussi que la philosophie ancienne est une *parrêsia* [...] en ce sens qu'elle est une interpellation perpétuelle et adressée, soit d'une façon collective, soit d'une façon individuelle, aux personnes, aux individus privés, que ce soit alors sous la forme de la grande prédication cynique et stoïcienne, prédication qui peut parfaitement avoir lieu au théâtre, dans les assemblées, dans les jeux, qui peut avoir lieu au carrefour, qui peut être l'interpellation d'un individu, qui peut être l'interpellation d'une foule. [...]

Il me semble que sous ces différents aspects, la philosophie antique peut apparaître comme une sorte de grande élaboration de cette forme générale que constitue la *parrêsia*, le courage de dire vrai aux autres pour les conduire dans leur propre conduite⁴.

La *parrêsia* philosophique est une « certaine façon non politique de parler à ceux qui gouvernent et [leur] parler à propos de la manière dont ils doivent gouverner les autres et dont

¹ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 299.

² *Ibid.*, p. 307.

³ Dans la leçon suivante, Foucault résume le moment socrato-platonicien de la *parrêsia* en disant que les *Lettres* définissent la *parrêsia* philosophique comme extériorité rétive à la politique, le *Phèdre* dans l'opposition de celle-là à la rhétorique, alors que le *Gorgias* « montre le rapport de la philosophie à ce qu'est l'action sur les âmes, le gouvernement des autres, la direction et la conduction d'autrui : la philosophie comme psychagogie » (*ibid.*, p. 325).

⁴ *Ibid.*, p. 316-318.

ils doivent se gouverner eux-mêmes »¹. On mentionnera cependant une différence entre deux passages différents où Foucault résume le transfert de la *parrêsia* politique à la *parrêsia* philosophique. Dans le cours du 2 mars 1983, à propos de la *parrêsia* socratique dans l'*Apologie*, Foucault distingue la *parrêsia* politique de la *parrêsia* philosophique par le fait que la première permet de prendre l'ascendant sur les autres, au contraire de la seconde :

Cette intervention politique volontaire par laquelle l'homme, le parrésiaste, va essayer de prendre un certain ascendant sur les autres pour dire la vérité, c'est de la politique, ce n'est pas de la philosophie. *Le philosophe comme [tel] n'a pas précisément à se mettre en cette position qui consiste à vouloir prendre l'ascendant sur les autres*, en donnant un conseil de politique, à l'intérieur du champ politique, aux acteurs politiques².

Ascendant dans le cas de la *parrêsia* politique, mais pas dans celui de la *parrêsia* philosophique. Mais, dans la leçon suivante du 9 mars 1983 et alors qu'il résume le parcours de son analyse de la *parrêsia* en développant ce qu'il vient d'annoncer comme le passage du « moment péricléen de la *parrêsia* » (*parrêsia* démocratique et politique) au « moment socrato-platonicien de la *parrêsia* »³, il affirme cette fois la chose suivante :

En somme, la *parrêsia*, cette fonction qui consiste à dire librement et courageusement le vrai, se déplace peu à peu, déplace ses accents et entre de plus en plus dans le champ de l'exercice de la philosophie. Il doit être, bien entendu, encore une fois, que ce qui est fille de la *parrêsia*, ce n'est certainement pas toute la philosophie, ce n'est pas la philosophie depuis son origine, ce n'est pas la philosophie sous tous ses aspects, mais *c'est la philosophie entendue comme libre courage de dire la vérité et, en disant ainsi courageusement la vérité, de prendre ascendant sur les autres* pour les conduire comme il faut et ceci dans un jeu qui doit accepter, pour le parrésiaste lui-même, le risque qui peut aller jusqu'à la mort. La philosophie, ainsi définie comme libre courage de dire la vérité pour *prendre l'ascendant sur les autres*, les conduire comme il faut au risque même de la mort, c'est cela, je crois, qui est fille de la *parrêsia*. Et c'est en tout cas cela, me semble-t-il, sous cette forme, que la pratique philosophique s'est affirmé tout au long de l'Antiquité

Dans tous les cas, Foucault ne « sort » cependant jamais de la perspective de la gouvernementalité ; ce qui se joue dans les cours de 1983 et 1984 autour de la notion de *parrêsia*, c'est l'affirmation d'un projet totalement autre de conduite de la conduite des hommes dans le monde suivant un rapport d'intrication de la pratique politique et du dire-vrai philosophique.

Comment Foucault conclut-il sur la *parrêsia* philosophique dans le cours de 1983 ? Elle se caractérise de façon générale par trois traits dans l'Antiquité : 1) la *parrêsia* philosophique est une forme de vie, de vie philosophique qui doit être en elle-même une manifestation de la vérité, 2) elle est une adresse à ceux qui gouvernent et (3) elle interpelle les personnes de manière individuelle ou collective. Elle est, pour reprendre à nouveau cette définition, le « courage de dire vrai aux autres pour les conduire dans leur propre conduite ».

¹ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 323.

² *Ibid.*, p. 293 (nous soulignons).

³ *Ibid.*, p. 312.

Par conséquent la philosophie ancienne entendue en ce sens, comme « libre interpellation de la conduite des hommes par un dire-vrai qui accepte de courir le risque de son propre danger »¹ ne peut pas être comprise comme « un système de vérités en rapport avec l'Être lui-même »², c'est-à-dire selon la manière dont on se représente généralement « comme objet scolaire ou universitaire » la philosophie occidentale ultérieure, « de Descartes à Hegel en passant par Kant et les autres »³ ; Foucault ne se contente ni ne s'accorde avec cette présentation de la philosophie moderne qu'il appelle ailleurs une « analytique de la vérité », la recherche des conditions formelles de possibilité du vrai :

[E]st-ce qu'on ne pourrait pas envisager la philosophie moderne, du moins celle qui réapparaît à partir du XVI^e siècle, comme étant la réaffectation des fonctions principales de la *parrêsia* à l'intérieur de la philosophie et comme la récupération de la *parrêsia*, qui avait été institutionnalisée, organisée, qui avait joué de façon très multiple, très riche, très dense, très intéressante d'ailleurs dans la pastorale chrétienne ? Est-ce que ce n'est pas cela qui va être maintenant récupéré et repris et remis en jeu, avec d'autres règles de jeu, dans la philosophie européenne moderne ? [...] Peut-être pourrait-on envisager l'histoire de la philosophie européenne moderne comme une histoire des pratiques de véridiction, comme une histoire des pratiques de *parrêsia*. Est-ce que la philosophie moderne ne peut pas être lue, dans au moins certains de ses aspects et certaines de ses significations les plus essentielles, comme une entreprise parrésiasique ? N'est-ce pas comme *parrêsia*, beaucoup plus que comme doctrine sur le monde, sur la politique, la Nature etc., que la philosophie européenne s'est effectivement inscrite dans le réel et dans l'histoire, ou plutôt dans ce réel qu'est notre histoire ? N'est-ce pas comme *parrêsia* sans cesse à reprendre que la philosophie sans cesse recommence ? Et, dans cette mesure là, la philosophie n'est-elle pas un phénomène unique et propre aux sociétés occidentales ?⁴

C'est à ce moment là du cours que Foucault va relier, en y incluant les *Méditations* de Descartes, la réaffectation des fonctions de la *parrêsia* dans la philosophie moderne à la tradition de l'*Aufklärung*, justifiant par là la première séance introductive. Dans le cours de 1982, il avait rendu la théologie responsable de la dissociation des rapports entre la philosophie et la spiritualité. Dans la théologie, l'articulation entre un Dieu omniscient et l'acte de foi du sujet lui conférant la capacité de connaître faisait disparaître « la nécessité spirituelle d'un travail du sujet sur lui-même, se transformant et attendant de la vérité son illumination et sa transfiguration »⁵. Le dispositif de la théologie bloquait selon Foucault le processus de modification profonde de l'être même du sujet à l'œuvre dans la spiritualité. Dans celui de 1983, ce sont les institutions de la pastorale chrétienne qui, en récupérant les fonctions de la *parrêsia* antique, vont disposer du monopole de redistribution du gouvernement de soi et des autres (à travers l'obligation de dire la vérité sur soi-même pour se guérir). A partir du XVI^e siècle, dans le contexte de la laïcisation des arts de gouverner et de l'institutionnalisation progressive des fonctions de la gouvernementalité dans l'État moderne,

¹ *Ibid.*, p. 318.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 321.

⁵ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 28.

la philosophie européenne moderne et plus spécifiquement, ce que Foucault va appeler la tradition de l'*Aufklärung* va alors se réapproprier les fonctions de la *parrêsia*, concurrençant alors – comme c'est le cas chez Descartes – les autorités ecclésiastique, scientifique ou politique dans l'entreprise de conduire les hommes. Foucault veut ainsi proposer une histoire de la philosophie différente des deux schémas qu'il juge « prévalents » :

[...] [C]elui d'une histoire de la philosophie qui en chercherait l'origine radicale dans quelque chose comme un oubli, ou encore l'autre schéma qui consisterait à envisager l'histoire de la philosophie comme progrès ou avatar ou développement d'une rationalité. Je crois qu'on peut aussi faire l'histoire de la philosophie, ni comme oubli ni comme mouvement de la rationalité, mais comme une série d'épisodes et de formes – de formes récurrentes, de formes qui se transforment – de la vérité. L'histoire de la philosophie en somme, comme mouvement de la *parrêsia*, comme redistribution de la *parrêsia*, comme jeu divers du dire-vrai, philosophie engagée dans ce qu'on pourrait appeler ainsi sa force allocutoire¹.

Selon Foucault, les trois fonctions de la *parrêsia* politique de Périclès (exercer son courage dans le champ des institutions politiques, dire ce qu'il croit sincèrement être vrai et persuader les autres, l'Assemblée) sont reprises et transformées dans la *parrêsia* socratique-platonicienne et par là dans la *parrêsia* philosophique de l'Antiquité (éprouver sa réalité dans la politique en restant par rapport à elle dans un rapport d'extériorité rétive [*Lettres*], dire-vrai contre la rhétorique [*Phèdre*] et se gouverner soi-même pour gouverner les autres [*Gorgias*]) tout en représentant les « caractères les plus fondamentaux de ce que sera la philosophie moderne dans l'être historique qu'elle se définit »² :

C'est-à-dire que la philosophie moderne, encore une fois si on veut bien la lire comme une histoire de la vérité dans sa forme parrêsastique, qu'est-ce que c'est ? C'est une pratique qui fait, dans son rapport à la politique, l'épreuve de sa réalité. C'est une pratique qui trouve, dans la critique de l'illusion, du leurre, de la tromperie, de la flatterie, sa fonction de vérité. C'est enfin une pratique qui trouve, dans la transformation du sujet par lui-même et du sujet par l'autre [son objet d'exercice]. La philosophie comme extériorité par rapport à une politique qui en constitue l'épreuve de réalité, la philosophie comme critique par rapport à un domaine d'illusion qui la met au défi de se constituer comme discours vrai, la philosophie comme ascèse, c'est-à-dire comme constitution du sujet par lui-même, il me semble que c'est cela qui constitue l'être moderne de la philosophie, ou peut-être ce qui, dans l'être moderne de la philosophie, reprend l'être de la philosophie ancienne³.

A nouveau, il est important de souligner la fréquence avec laquelle Foucault rattache ses analyses de l'Antiquité à la philosophie moderne et à la contemporanéité. En définitive, la philosophie, pour Foucault, ne doit pas se substituer à la politique en disant comment il faut gouverner ; elle ne doit pas se substituer à la science en disant ce qu'il est en est du vrai et du faux ; elle n'a pas à se substituer à la morale en se donnant « pour mission la libération ou la désaliénation du sujet lui-même »⁴. Elle éprouve cependant son réel dans une relation d'extériorité vis-à-vis de la politique ; elle joue le jeu de sa vérité en exerçant sa critique vis-à-

¹ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 322.

² *Ibid.*, p. 325.

³ *Ibid.*, p. 326.

⁴ *Ibid.*

vis des fausses prétentions à dire le vrai ; et elle cherche à définir les formes dans lesquelles la conduite vis-à-vis de soi et vis-à-vis des autres peut se transformer.

5. L'altérité de la vie, du monde et de la vérité (Le courage de la vérité, 1984)

Dans le cours de 1984, la problématisation de la *parrêsia* va s'effectuer de nouveau à partir de la crise de la démocratie et de la *parrêsia* démocratique, qui relève non seulement d'une crise de la gouvernementalité démocratique, au sens où l'usage de la *parrêsia* en démocratie échoue à assurer la supériorité du discours vrai – car non seulement n'importe qui peut dire n'importe quoi ce qui favorise les flatteurs et rend le vrai indiscernable du faux, mais aussi parce que les véritables parrêsiastes s'y trouvent exposés à un danger mortel –, mais, plus encore, d'une crise structurelle de la démocratie qui rend impossible toute différenciation éthique. Dans ce contexte de crise des institutions démocratiques, Foucault, au début de la leçon du 8 février 1984 comme au début de celle du 15 février, dit vouloir passer de l'analyse de la *parrêsia* politique à « l'étude de la *parrêsia*, de la pratique du dire-vrai dans le champ de l'éthique »¹. Comme le fait remarquer Jean Terrel, cela n'implique pas pour autant que la *parrêsia* cesse d'avoir une dimension politique². Premièrement, comme dans le cours de 1983, il explique que la crise de la *parrêsia* démocratique correspond à l'émergence de l'âme de Prince comme nouveau lieu privilégié de la *parrêsia*. Or, si la *parrêsia* qui vise la formation de l'âme du Prince relève bien de l'éthique, elle est cependant liée à la politique puisque c'est dans la mesure où celui-ci sera capable de se gouverner lui-même qu'il pourra gouverner droitement la cité : « [...] l'*êthos* est le lien, le point d'articulation entre le dire-vrai et le bien-gouverner »³. Le passage de la *parrêsia* démocratique à la *parrêsia* éthique permet dans ce cas de retrouver la politique de façon latérale. Deuxièmement, alors qu'il aborde la *parrêsia* cynique à partir de la problématique éthique du rapport entre la stylistique de l'existence et le dire-vrai, Foucault rencontre à nouveau à plusieurs reprises la dimension politique. Recherchant les postérités de la vie cynique comme manière de constituer son propre corps en un théâtre visible du scandale de la vérité, il mentionne non pas seulement les pratiques religieuses ascétiques du christianisme et les pratiques artistiques du cynisme

¹ Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 67.

² Cf. Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, Deuxième partie, chapitre III, « La *parrêsia* (II) : en quel sens la *parrêsia* reste-t-elle une notion fondamentalement politique ? », *op. cit.*, p. 195-224.

³ Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 61. Plus loin, après une longue analyse de la *parrêsia* socratique, Foucault précise : « J'avais essayé de vous montrer combien cette pratique de véridiction, de *parrêsia* [éthique] était différente, dans sa forme, dans ses objectifs, dans son domaine d'application, dans ses procédures aussi, de la *parrêsia* politique, même si, bien entendu, cette *parrêsia* morale, cette véridiction éthique se présente et se justifie, en partie du moins, par son utilité pour la cité et par le fait qu'elle est nécessaire au bon gouvernement et au salut de la cité ».

moderne (notamment Baudelaire, Flaubert, Manet) mais les « pratiques politiques » et plus précisément les « mouvements révolutionnaires » :

Le cynisme, l'idée d'un mode de vie qui serait la manifestation irruptive, violente, scandaleuse de la vérité fait partie et a fait partie de la pratique révolutionnaire et des formes prises par les mouvements révolutionnaires au long du XIX^e siècle. La révolution dans le monde européen moderne [...] n'a pas été simplement un projet politique, elle a été aussi une forme de vie. Ou, plus précisément, elle a fonctionné comme un principe déterminant un certain mode de vie¹.

Et le militantisme révolutionnaire, l'activité révolutionnaire ou la vie révolutionnaire « comme vie consacrée, totalement ou partiellement, à la Révolution »² a pris selon Foucault trois grandes formes dans l'Europe du XIX^e et du XX^e siècle : premièrement la forme de la société secrète au début du XIX^e siècle ; deuxièmement la forme de l'organisation visible qui est devenue essentielle à partir du dernier tiers du XIX^e siècle avec l'institutionnalisation des syndicats et des partis politiques à fonction révolutionnaire ; troisièmement le « militantisme comme témoignage par la vie », dont le militant révolutionnaire fait la démonstration sous la forme d'un style d'existence qui doit être en rupture avec les conventions, les habitudes et les valeurs de la société. « Et il doit manifester directement, par sa forme visible, par sa pratique constante et son existence immédiate, la possibilité concrète et la valeur évidente d'une autre vie, une autre vie qui est la vraie vie »³. Foucault ajoute que ces trois formes de la vie révolutionnaire (la société secrète, l'organisation instituée et le militantisme existentiel) ont été tour à tour dominants : la société secrète au début du XIX^e siècle, l'organisation à partir de la fin du XIX^e et au XX^e siècle et le témoignage de la vraie vie par le scandale de la vie révolutionnaire au milieu du XIX^e (avec pour exemples de ce militantisme existentiel le nihilisme russe à travers ce qu'en dit Dostoïevski, l'anarchisme européen et américain, le terrorisme⁴). Mais il précise que si l'on retrouve surtout le militantisme existentiel dans les mouvements nihilistes et anarchistes, cet aspect n'est pas pour autant une figure disparue et dépassée du « révolutionnarisme européen » :

En fait, on voit sans cesse resurgir ce problème de la vie comme scandale de la vérité. Vous voyez [ainsi] réapparaître assez constamment le problème du style de vie révolutionnaire dans ce qu'on peut appeler le gauchisme. La résurgence du gauchisme comme tendance permanente à l'intérieur de la pensée et du projet révolutionnaire européens, s'est toujours faite en prenant appui, non pas sur la dimension de l'organisation, mais sur cette dimension du militantisme qui est la socialité secrète ou le

¹ *Ibid.*, p. 169.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 170.

⁴ « [...] le problème du terrorisme et la manière dont l'anarchisme et le terrorisme, comme pratique de la vie jusqu'à la mort pour la vérité (la bombe qui tue même celui qui la pose), apparaissent comme une sorte de passage à la limite, passage dramatique ou délirant, de ce courage pour la vérité qui avait été posé par les Grecs et la philosophie grecque comme un des principes fondamentaux de la vie de vérité. Aller à la vérité, manifester la vérité, faire éclater la vérité jusqu'à y perdre la vie ou faire couler le sang des autres, c'est bien quelque chose dont on retrouve la longue filiation à travers la pensée européenne », *ibid.*, p. 170-171.

style de vie et quelquefois le paradoxe d'une socialité secrète se manifestant et se rendant visible par des formes de vie scandaleuse¹.

L'organisation en partis politiques, poursuit-il, n'implique pas du reste l'élimination de la question du style de vie. Il suggère finalement la possibilité d'étudier l'importance de ce problème du style de vie dans le parti communiste français depuis les années 1920, en observant que la prégnance de cette question est justifiée, « négativement » pourrait-on dire, par le fait que les formes de vie scandaleuses y ont été bannies et retournées dans l'injonction à se conduire de la façon la plus traditionnelle « en opposition avec la décadence de la bourgeoisie ou la folie gauchiste »². En outre, on retrouve ce problème de la « vie révolutionnaire » un peu plus loin dans le cours, dans la leçon du 7 mars 1984. Foucault, abordant la différence de la forme de transmission du cynisme dans l'Antiquité qui opère par « traditionalité d'existence » plutôt que par « traditionalité doctrinale »³, comme c'est le cas de presque toutes les autres écoles philosophiques – c'est-à-dire par la transmission de schémas de conduite plutôt que par la transmission de connaissances –, évoque la figure du « héros philosophique » et la « vie philosophique »⁴ en tant que « vie héroïque » comme vecteurs de cette traditionalité d'existence dans le cynisme à partir de la remémoration d'épisodes de vie et d'un style de vie « comme forme à la fois d'éthique et d'héroïsme »⁵. L'histoire de la philosophie pourrait être alors envisagée comme une histoire des vies philosophiques, mais une telle histoire s'arrêterait au début du XIX^e siècle, lorsque la philosophie en vient à se confondre avec le métier de professeur. Mentionnant, comme dans le cours de 1982, la figure du *Faust* de Goethe, cette fois non pas comme la dernière figure du savoir de spiritualité mais comme la dernière figure légendaire de la vie philosophique et de l'héroïsme philosophique⁶, Foucault conclut la première heure du cours de la façon suivante :

Le *Faust* de Goethe est cette formulation ultime du légendaire philosophique. La philosophie devient un métier de professeur, la vie philosophique disparaît à ce moment là. A moins qu'on ne veuille faire recommencer cette histoire de la vie philosophique, de l'héroïsme philosophique, précisément à la même époque mais sous une tout autre forme, une forme déplacée. L'héroïsme philosophique, l'éthique philosophique ne vont plus trouver place dans la pratique même de la philosophie, devenue métier d'enseignement, mais dans cette autre forme de vie philosophique, déplacée et transformée, [soit], dans le champ politique : la vie révolutionnaire. *Exit Faust et entre le révolutionnaire*⁷.

Ainsi, si Foucault avait, dans le cours de 1983, insisté centralement sur le transfert de la *parrêsia* démocratique et politique à la *parrêsia* philosophique – en un mot de Périclès à

¹ *Ibid.*, p. 171.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 194.

⁴ *Ibid.*, p. 195.

⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁶ Les deux se recoupant de façon assez évidente.

⁷ *Ibid.*

Socrate-Platon –, il évoque ici, mais sans s’y arrêter plus avant, le déplacement inverse d’une *parrêsia* et d’une vie philosophiques dans le cynisme à une *parrêsia* et une vie politiques dans la révolution. Dans la leçon suivante, celle du 14 mars 1984, il affirme à nouveau que « la question de la vraie vie s’est peu à peu effacée de la réflexion et de la pratique philosophiques », tout en ajoutant « sauf bien sûr en quelques points et moments remarquables »¹, mais sans préciser lesquels. Et cette fois-ci, c’est le Spinoza de la *Réforme de l’entendement* – dans le champ de la philosophie, ce qui n’entre donc pas en contradiction avec le fait que le *Faust* en soit la dernière formulation littéraire – qui représente « la dernière grande figure [selon] laquelle la pratique philosophique se réclame du projet fondamental et essentiel de mener une vie philosophique »². Et c’est Leibniz, par sa vie de bibliothécaire, de diplomate, d’homme politique et d’administrateur qui, dans l’histoire de la philosophie classique, incarne le premier celui qui s’oppose à Spinoza et à la conjonction qu’il représente entre son activité philosophique et le choix d’une existence philosophique (repérable aussi bien à travers des événements biographiques qu’à travers la place accordée à la question de la vie philosophique dans le système). On se souvient que la *Réforme de l’entendement* avait déjà servi en 1982 à justifier la persistance du savoir de spiritualité à l’intérieur d’une philosophie largement dédiée au savoir de connaissance³. Mais, dans le cas du savoir de spiritualité, la tradition de l’*Aufklärung* l’avait fait perdurer au XIX^e et au-delà. Cette fois-ci, Foucault fait la remarque suivante :

On pourrait peut-être reprendre, de Montaigne jusqu’à l’*Aufklärung*, le problème de la vie philosophique. Car s’il est vrai que l’histoire traditionnelle de la philosophie et particulièrement de la philosophie classique, s’intéresse presque exclusivement au problème de la systématisme de la pensée philosophique et de son dire-vrai dans sa structure formelle et systématique, il n’en reste pas moins que le problème de la vie philosophique s’est sans doute posé, depuis le XVI^e siècle jusqu’au XVIII^e siècle, avec une certaine intensité et une certaine force⁴.

Le terme d’*Aufklärung*, sous la plume de Foucault, ne peut pas manquer de laisser une certaine ambiguïté, même s’il semble jouer ici une simple fonction de datation (on avait déjà relevé une occurrence de ce type en 1982, d’ailleurs en relation avec le *Faust* de Goethe comme figure ultime du savoir de spiritualité), le passage suggérant que la problématisation de la vie philosophique disparaît avec l’*Aufklärung* du XVIII^e siècle. Foucault l’explique d’une part par l’hypothèse d’une « confiscation du thème et de la pratique de la vraie vie dans la religion [qui] a été une des raisons de cette disparition »⁵. La philosophie s’est délestée du

¹ *Ibid.*, p. 217.

² *Ibid.*, p. 217-218.

³ Cf. supra p. 319.

⁴ Michel Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 217.

⁵ *Ibid.*

problème de la vraie vie dans la mesure où il a été pris en charge par « la religion, les institutions religieuses, l'ascétisme religieux » et la « spiritualité religieuse » depuis la fin de l'Antiquité jusqu'au monde moderne. D'autre part, « l'institutionnalisation des pratiques du dire-vrai dans la forme d'une science (une science normée, une science régulée, une science instituée, une science qui prend corps dans les institutions) », ¹ dans la mesure où elle assure l'accès à la vérité uniquement à travers le respect de règles formalisées et reconnues par le consensus scientifique, a disjoint la pratique du dire-vrai du problème de la vraie vie. Les effets conjugués de la religion et de la science ont donc abouti à l'extinction de la problématique de la vraie vie dans la philosophie occidentale. Pour autant et bien que Foucault ne mentionne pas la *tradition critique* de l'*Aufklärung*, on ne peut pas ne pas penser qu'au moins certains des philosophes qui en sont pour lui les représentants (qu'on songe aux vies de Marx, Nietzsche ou Heidegger) correspondent à ces « quelques points » et à ces « moments remarquables » qui font figure d'exception vis-à-vis de la disparition de la vie philosophique.

C'est, quoi qu'il en soit, la « vie révolutionnaire » qui reprend, tout en déplaçant et transformant, le problème de la vie philosophique après l'*Aufklärung*. Et c'est là un point qui mérite un approfondissement car il permet d'éclairer le fait que Foucault ait pu trouver matière à lier chez Kant le problème de l'*Aufklärung* à celui de la Révolution comme voie de développement de la philosophie alternative à l'analytique du vrai et plus profondément le fait que la philosophie – une partie de la philosophie – ait entretenu depuis la fin du XVIII^e siècle des liens spécifiques d'affinité avec la révolution². En quel sens la révolution ou la vie révolutionnaire reprend-elle le problème de la vie philosophique ? Dans le texte du *Conflit des facultés*, les révolutionnaires suscitent l'enthousiasme en produisant le spectacle d'une « disposition morale » marquant un progrès spirituel pour l'humanité et faisant signe vers la possibilité d'une meilleure Constitution. La révolution ne livre pas en elle-même le contenu de cette Constitution – elle ne livre pas en elle-même une nouvelle rationalité politique c'est-à-dire les nouvelles lois, les nouvelles institutions, ou encore les transformations du système économique qui correspondraient à cette nouvelle Constitution – mais elle fait jouer la disposition morale dont la nouvelle Constitution devra garantir la possibilité d'exercice si elle veut effectivement représenter une nouveauté et un progrès pour l'humanité. Autrement dit,

¹ *Ibid.*

² On peut faire remarquer ici que c'est le cas de la plupart des représentants que Foucault fait figurer dans la tradition de l'*Aufklärung*, quel que soit au demeurant le type de révolution dont il s'agit : Kant, Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, Lukács, l'École de Francfort. Sur cette question, cf. notamment l'ouvrage, centré sur le développement de la pensée de Marx, de Stathis Kouvelakis, *Philosophie et révolution. De Kant à Marx*, Paris, PUF, 2003.

cette disposition morale ne correspond pas à ce monde-ci, mais à l'*êthos* des sujets d'un autre monde dans sa virtualité (« virtualité permanente » qui « constitue pour l'histoire future la garantie du non-oubli et de la continuité même d'une démarche vers le progrès »). A la fin du cours de 1984, Foucault va définir la *parrêsia* cynique comme la manifestation de la vie de vérité dans l'altérité à ce monde pour un autre monde, en précisant que la vie révolutionnaire incarne la postérité de la vie cynique. Les philosophes cyniques interpellent l'humanité entière en lui montrant sur cette scène visible qu'est leur propre existence qu'on peut vivre autrement dans un monde autre et en militant afin que tous ces hommes qui appartiennent au genre humain se soucient d'eux-mêmes dans le sens de cette altérité, tout comme l'humanité entière est interpellée par le spectacle de la Révolution qui est le signe d'une autre rationalité politique à travers la manifestation de l'*êthos* qui en ouvre la possibilité. La *parrêsia* philosophique, pour Foucault, n'a pas à dire quelle doit être la rationalité politique, mais elle milite courageusement pour une altérité du monde et de la vie dont une pratique politique transformatrice constitue l'épreuve de réalité à laquelle elle doit pouvoir mesurer. De la même façon, l'expérience pratique et spirituelle des révolutionnaires doit être distinguée du contenu strictement historique des révolutions d'une part et n'a, d'autre part, rien à voir avec la rationalité politique qui est exercée en leur nom à la fin de la révolution, dès lors que celle-ci ne permet plus à cette expérience-là de s'affirmer.

Afin de préciser cette hypothèse du lien spécifique entre philosophie et révolution dans la manifestation de l'*êthos* corrélatif d'un monde autre, terminons ce chapitre en revenant de façon détaillée sur la manière dont Foucault retrouve dans le cours de 1984 les dimensions de la politique et de la gouvernementalité à l'intérieur de l'étude de la problématisation de la vraie vie chez les cyniques. Dans la leçon du 14 mars, il relie l'étude de la vie cynique au cours de l'année précédente – dont le champ essentiel de problématisation de la *parrêsia* était la politique – en disant que « [l]e cynisme fait apparaître sous un jour nouveau, donne une forme nouvelle à ce grand vieux problème, à la fois politique et philosophique, du courage de la vérité, qui avait été si important dans toute la philosophie antique »¹. Il ne s'agit pas du courage de la vérité qui est de l'ordre de la « hardiesse politique » comme celle de Périclès s'adressant à l'Assemblée dans le cadre de la démocratie athénienne ou celle du conseiller s'adressant au Prince dans un régime autocratique, ni même du courage de dire-vrai de Socrate s'adressant aux gens pour les inciter à se soucier d'eux-mêmes. Il s'agit d'un courage de la vérité dans lequel on risque sa vie non pas en disant la vérité sur la manière dont on vit

¹ Michel Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 215.

sa vie, mais en exposant sa vie par sa vie elle-même et non dans des discours¹. On risque donc sa vie non pas dans un discours de vérité mais dans les pratiques mêmes par lesquelles on la montre. Le cynisme est ce qui annule la distance entre le dire-vrai et la forme de vie en les faisant coïncider. La constitution éthique de soi-même dans la vie cynique ne nécessite pas la transmission de connaissances, de choses à apprendre sur ce qu'il convient de faire dans telle ou telle circonstance (les *mathêmata*) comme dans la tradition platonicienne, mais opère par des épreuves et des pratiques d'endurance (elle est liée à un *bios* et relève de la dimension de l'*askêsis*)². C'est la raison pour laquelle le cynisme a apporté peu de choses à la doctrine philosophique et qu'il a eu peu d'importance dans l'histoire des doctrines, mais qu'il a eu, en revanche, « une importance considérable dans l'histoire des arts de vivre et dans l'histoire de la philosophie comme mode de vie »³. C'est aussi la dimension de cette transmission par la conduite, par la pratique et à travers la manifestation de la vérité dans l'attitude corporelle elle-même, qui permet de comprendre le transfert de la *parrêsia* cynique à la *parrêsia* révolutionnaire. Résumant la position du cynisme dans l'histoire de la *parrêsia* philosophique, Foucault utilise une formulation intéressante :

Si l'on reprend le problème et le thème du cynisme à partir de cette grande histoire de la *parrêsia* et du dire-vrai, on peut dire que, alors que toute la philosophie va tendre de plus en plus à poser la question du dire-vrai dans les termes des *conditions sous lesquelles on peut reconnaître un énoncé comme vrai*, le cynisme, lui, est la forme de philosophie qui ne cesse de poser la question : quelle peut-être la forme de vie qui soit telle qu'elle pratique le dire-vrai ?⁴

Si cette formule que nous soulignons est intéressante, c'est parce qu'elle reprend la définition de l'« analytique de la vérité » proposée par Foucault dans ses textes sur les Lumières : les « conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible »⁵. Il oppose par conséquent la même analytique de la vérité d'une part à l'« ontologie de nous-mêmes » et d'autre part à la pratique du dire-vrai dans une forme de vie. De ce point de vue, si d'une part l'ontologie de nous-mêmes liée à la critique de l'*Aufklärung* est une manière de reprendre les exigences de la pratique du dire-vrai dans une forme de vie telle qu'on peut la trouver dans le cynisme et que d'autre part la vie révolutionnaire correspond à la postérité moderne du cynisme, alors il est cohérent de faire de la révolution l'agent de l'*Aufklärung* propre à renseigner l'ontologie historique de nous-mêmes.

La vie cynique reprend les quatre caractéristiques de la vraie vie (*alêthês bios*) de l'Antiquité, mais en les dramatisant et en les retournant, suivant la devise de Diogène qui

¹ Cf. *ibid.*, p. 216.

² Cf. *ibid.*, p. 309-310.

³ *Ibid.*, p. 289, n. *.

⁴ *Ibid.*, p. 216 (nous soulignons).

⁵ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 21-22.

recommande d' « altérer la valeur de la monnaie » : la « vie non dissimulée » est dramatisée et altérée par les cyniques sous la forme de la « vie éhontée », scandaleuse et sans pudeur ; la « vie sans mélange » est dramatisée et altérée sous la forme de la vie de pauvreté, de la pratique active du dépouillement volontaire ; la « vie droite » est dramatisée et altérée se manifestant sous la forme de la « vie naturelle » et à travers une pratique de l'animalité. L'accomplissement cynique de la vraie vie s'opère dans l' « exigence d'une vie radicalement autre »¹. Enfin, le thème de la « vie souveraine », sur lequel Foucault insiste plus longuement, est dramatisé et altéré à travers le thème de la royauté cynique, du vrai roi et du « roi anti-roi »², qui se traduit notamment par le dévouement aux autres, par la mission qui consiste à se sacrifier soi-même pour s'occuper du genre humain tout entier. Et cette « mission cynique », cet « interventionnisme social des cyniques » revêt la forme d'un « combat ». Il ne s'agit pas seulement d'un « combat spirituel » : « [...] c'est aussi un combat contre des coutumes, contre des conventions, contre des institutions, contre des lois, contre tout un certain état de l'humanité »³. Par là la vie éthique dans le cynisme comporte intrinsèquement une dimension politique.

C'est un combat contre des vices, mais ces vices ne sont pas simplement ceux de l'individu. Ce sont les vices qui affectent le genre humain tout entier, ce sont les vices des hommes et ce sont des vices qui prennent forme, s'appuient [sur], ou sont à la racine de tellement d'habitudes, de manières de faire, de lois, d'organisations politiques ou de conventions sociales que l'on trouve chez les hommes. Le combat cynique n'est donc pas simplement ce combat militaire ou athlétique par lequel l'individu va assurer la maîtrise sur lui-même et par là être bénéfique [aux] autres. Le combat cynique est un combat, une agression explicite, volontaire et constante qui s'adresse à l'humanité en général, à l'humanité dans sa vie réelle avec comme horizon objectif de la changer, la changer dans son attitude morale (son *ethos*) mais, en même temps, la changer dans ses habitudes, ses conventions, ses manières de vivre. Le cynique est un combattant dont la lutte pour les autres et contre les ennemis prend la forme de l'endurance, du dépouillement, de l'épreuve perpétuelle de soi sur soi, mais aussi de la lutte dans l'humanité, par rapport à l'humanité, pour l'humanité tout entière. Le cynique est un roi de misère, un roi d'endurance, un roi de dévouement. Mais c'est un roi qui combat à la fois pour lui-même et pour les autres⁴.

Le souci de l'autre dans le cynisme n'est pas un effet dérivé du souci de soi, mais ils sont confondus, immédiatement rapportés l'un à l'autre : il n'y a de souci de soi qu'à l'intérieur d'une pratique tournée vers l'autre et l'humanité tout entière. Le combat cynique est une lutte à la fois contre les autres et pour les autres, mais il est important de remarquer, que si le cynisme vise à la transformation des habitudes, des manières de vivre et des conventions de l'humanité en général, ces « autres » pour lesquels on se bat et ces ennemis que l'on insulte, que l'on moque et que l'on irrite, ce sont les *mêmes autres*.

[...] on peut dire aussi qu'ils retournent et inversent ce thème de la vie souveraine (vie tranquille et bénéfique : tranquille pour soi-même, jouissant d'elle-même et bénéfique pour les autres) en la

¹ Michel Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 248.

² *Ibid.*, p. 252.

³ *Ibid.*, p. 257-258.

⁴ *Ibid.*, p. 258.

dramatisant sous la forme de ce qu'on pourrait appeler la vie militante, la vie de combat et de lutte contre soi et pour soi, contre les autres et pour les autres¹.

Foucault reconnaît certes commettre un anachronisme avec ce terme de « vie militante », mais « cette notion de militantisme recouvre [...] beaucoup des dimensions de cette vie cynique qui retourne la souveraineté bénéfique du *bios philosophikos* en endurance combative »². On peut ainsi tirer de la vie cynique l'idée d'une « militance philosophique » ; celle-ci n'est pourtant pas propre au cynisme et vaut aussi bien pour les autres écoles et sectes philosophiques dans l'Antiquité, mais la différence tient dans le fait que, pour ces autres écoles, cette militance restait limitée aux cercles restreints des disciples et plus liée à la condition, nécessairement exclusive, de l'apprentissage d'un savoir ésotérique.

Chez les cyniques, on a, me semble-t-il, une idée un peu différente. Ce serait l'idée d'une militance en quelque sorte en milieu ouvert, c'est-à-dire une militance qui s'adresse absolument à tout le monde, une militance qui n'exige justement pas une éducation (une *paideia*), mais qui a recours à un certain nombre de moyens violents et drastiques, non pas tellement pour former des gens et leur apprendre, que pour les secouer et les convertir, les convertir brusquement. C'est une militance en milieu ouvert, en ce sens qu'elle prétend s'attaquer non pas simplement à tel ou tel vice ou défaut ou opinion que pourrait avoir tel ou tel individu, mais également aux conventions, aux lois, aux institutions qui, elles-mêmes, reposent sur les vices, les défauts, les faiblesses, les opinions que le genre humain partage en général. C'est donc une militance qui prétend changer le monde, beaucoup plus qu'une militance qui chercherait simplement à fournir à ses adeptes les moyens de parvenir à une vie heureuse. Si on veut parler de la militance cynique, il ne faut pas oublier l'ensemble dont elle fait partie, il ne faut pas oublier qu'elle voisine avec beaucoup d'autres formes de prosélytisme philosophique dans l'Antiquité. Mais il faut aussi reconnaître dans ce militantisme, une forme particulière : un militantisme ouvert, universel, agressif, un militantisme dans le monde, contre le monde. C'est cela, je crois, qui constitue la singularité de cette souveraineté cynique³.

On retrouve ainsi la dimension du « monde » qui est associée à la dimension de la spiritualité ouverte avec le cours de 1982. Mais, avec le cours de 1984 et la lecture du cynisme, la dimension du monde n'est plus seulement convoquée dans l'horizon de la transformation du soi ou de l'être du sujet, mais dans celle de la transformation du monde lui-même, à travers l'indissociabilité de la transformation de soi et de la transformation du monde. Dans le cynisme, l'expérience spirituelle d'un autre monde est immanente à l'histoire, elle a lieu dans ce monde mais pour le transformer en un autre monde. D'après Foucault, c'est donc la spiritualité politique d'un autre monde qui doit servir d'expérience motrice à la transformation réelle du monde lui-même. Faire advenir un autre monde nécessite donc de mener une vie autre dans le même monde, c'est-à-dire dans le monde qui, lui, n'est pas autre : c'est faire l'expérience de l'altérité. Cette perspective ouverte par le cynisme « a été à la matrice, au point de départ d'une longue série de figures historiques »⁴ que l'on retrouve en particulier

¹ *Ibid.*, p. 261.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 262.

⁴ *Ibid.*, p. 263.

dans l'ascétisme chrétien avec le développement des ordres mendiants au Moyen Âge, avec aussi les mouvements qui ont précédé et suivi la Réforme, ces mouvements de contre-conduites religieuses dont rendait compte le cours de 1978. Dans ces mouvements est à l'œuvre le principe d'un « militantisme ouvert qui constitue la critique de la vie réelle et du comportement des hommes et qui, dans le renoncement, le dépouillement personnel, mène le combat qui doit conduire au changement du monde tout entier »¹.

Et après tout, le militantisme révolutionnaire du XIX^e siècle, c'est bien encore cela, cette espèce de royauté, de monarchie cachée sous les oripeaux de la misère, en tous cas sous les pratiques du dépouillement et du renoncement, cette monarchie qui est combat agressif, combat perpétuel, combat incessant pour que le monde change. Et on peut dire, très brièvement, dans ces conditions que le cynisme non seulement a poussé le thème de la vraie vie jusqu'à [l'inverser en] thème de la vie scandaleusement autre, mais il a poussé cette altérité de la vie autre, pas simplement comme le choix d'une vie différente, bienheureuse et souveraine, mais comme la pratique d'une combativité à l'horizon de laquelle il y a un monde autre².

Vis-à-vis du militantisme du XIX^e siècle, le militantisme du XX^e siècle aurait barré dans la renonciation à soi imposée par la forme du parti l'horizon de cette vie autre. La pratique combative de l'altérité d'une vie à l'horizon de laquelle il y a un monde autre, voilà ce qui caractérise finalement le cynisme :

[...] il transpose une nouvelle fois cette idée de la vie autre en thème d'une vie dont l'altérité doit conduire au changement du monde. Une vie autre pour un monde autre. Nous sommes, vous le voyez, très loin bien entendu, de la plupart des thèmes de la vraie vie antique. Mais on a là le noyau d'une forme d'éthique qui est tout à fait caractéristique du monde chrétien et du monde moderne. Et dans la mesure où il est ce mouvement par lequel thème de la vraie vie est devenu principe de la vie autre et aspiration à un autre monde, le cynisme constitue la matrice, le germe en tout cas d'une expérience éthique fondamentale en Occident³.

A nouveau Foucault mentionne le fait que l'expérience du sujet, du monde et de la vérité dont il fait état avec les cyniques est transposable au monde moderne. Commentant l'entretien 22 du livre III d'Épictète dans la leçon du 21 mars 1984, Foucault revient en outre sur la dimension d'universalité de la militance du philosophe cynique, « missionnaire universel du genre humain »⁴. « Leur souci [celui des philosophes cyniques], leur *epimeleia*, c'est de veiller au souci des hommes »⁵. L'évocation de cette « universalité éthique », de ce lien individuel du philosophe cynique à tous les hommes sans exception « qui n'est pas l'universalité politique d'un groupe (la cité ou l'État ou même le genre humain tout entier) »⁶ – au sens où il ne s'agit pas, à partir d'un groupe donné, d'œuvrer à l'extension universelle de sa politique ou de son hégémonie, mais de partir au contraire de l'universalité du genre

¹ *Ibid.*, p. 264.

² *Ibid.*

³ *Ibid.* Notons qu'on retrouve les mêmes éléments concernant la militance philosophique du cynisme et sa postérité historique dans la note issue du manuscrit qui termine le cours du 21 mars 1984. Cf. *ibid.*, p. 278-279.

⁴ *Ibid.*, p. 277.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

humain pour définir, en s'appuyant sur le souci que chacun peut avoir à l'égard de soi et des autres, un nouvel état du monde – et alors même que Foucault avait annoncé au début du cours le décrochage de l'étude de la *parrêsia* politique pour l'analyse de la *parrêsia* éthique, est une nouvelle occasion de faire valoir la dimension politique de la vie cynique :

N'est-ce pas cela (parler à tous les hommes du bonheur et du malheur, de la bonne et de la mauvaise fortune, de la servitude et de la liberté) la véritable activité politique, la véritable *politeuesthai* ? Voilà que le cynique apparaît maintenant, lui qui n'a été qu'un roi de misère et un roi caché et méconnu, comme celui qui exerce la véritable fonction de *politeuesthai*, la véritable fonction de la *politeia*, entendue au vrai sens du terme, cette *politeia* où il n'est pas question de la guerre et de la paix, des impôts, des taxes et des revenus dans une cité, mais du bonheur et de l'infortune de la liberté et de la servitude avec le genre humain tout entier. Et du coup le cynique se trouve associé au gouvernement de l'univers. Ce *politeuesthai* n'est plus celui des cités ni des États, c'est celui du monde tout entier¹.

La véritable activité politique de la philosophie, ce n'est pas celle qui consiste à donner son avis relatif à telle ou telle décision politique, c'est celle qui consiste à militer pour que le genre humain tout entier se soucie de l'éthique universelle capable de définir le « gouvernement de l'univers » ou le gouvernement du monde. On retrouve ici la perspective de la gouvernementalité sous l'angle de ce qu'on pourrait appeler la question de la *technique universelle de soi*. Dans les dernières lignes du manuscrit, Foucault va jusqu'à mentionner finalement la « *parrêsia* politique » à propos du cynisme : « [...] dans la critique qu'il fait des règles, conventions, coutumes et habitudes, s'adressant en toute désinvolture et agressivité aux souverains et aux puissants, il retourne, il dramatise aussi les fonctions de la *parrêsia* politique »². Le travail de la vérité cynique a pour fin un double changement : « un changement dans la conduite des individus ; un changement aussi dans la configuration générale du monde »³ :

Le cynique s'adresse à tous les hommes. A tous ces hommes, il montre qu'ils mènent une vie autre que celle qu'ils devraient mener. Et par-là même c'est tout un autre monde qui doit émerger, qui doit être en tous cas à l'horizon, qui doit constituer l'objectif de cette pratique cynique. [...] Il s'agit d'un autre état du monde, d'une autre « catastase » du monde, une cité de sages où il n'y aurait nul besoin d'une militance cynique. [...] la vraie vie sera la vie de vérité, qui manifeste la vérité, qui pratique la vérité dans le rapport à soi et aux autres. De sorte que cette vie de vérité a pour objectif la transformation du genre humain et du monde⁴.

Le cynisme est ainsi à la racine de l'un des « deux noyaux fondamentaux dans la genèse de l'expérience philosophique européenne ou occidentale » : l'« expérience historico-critique de la vie » qui se distingue de « l'expérience métaphysique du monde »⁵. Cette distinction qui est relative à la pensée du monde dans la philosophie occidentale recoupe celle qui est faite plus tôt dans le cours et qui est cette fois relative à la philosophie du sujet, entre la « métaphysique

¹ *Ibid.*, p. 278.

² *Ibid.*, p. 310.

³ *Ibid.*, p. 287.

⁴ *Ibid.*, p. 288.

⁵ *Ibid.*, p. 289.

de l'âme » (ou « ontologie de l'âme » ou « ontologie du soi ») et l' « esthétique de l'existence » (ou « stylistique de l'existence » ou « philosophie du *bios* »)¹. Dans le cas de la métaphysique, il s'agit de centrer l'analyse sur les relations entre l'être et la vérité : la recherche philosophique consiste à définir un système de vérités en rapport avec l'Être lui-même. Une telle métaphysique de l'être ou « métaphysique du monde » s'articule alors à une métaphysique de l'âme, à une recherche sur ce qu'est l'âme, l'âme étant la forme du sujet tel qu'il est capable de se mettre en rapport avec l'Être lui-même, de saisir et de contempler la vérité de l'être ou du monde tel qu'il existe. Dans le cadre de cette métaphysique de l'âme, le rapport à soi prend la forme d'une cathartique, d'une purification du sujet afin d'élever son âme à la capacité de se mettre en rapport avec la vérité de l'être et de devenir un sujet de vérité. Dans le cas de l'expérience historico-critique de la vie et du monde, au contraire – et bien que ces deux voies de développement de la philosophie occidentale ne sont pas incompatibles et trouvent des points d'intersection –, il s'agit d'analyser centralement les rapports entre sujet et vérité² : la recherche philosophique consiste alors à étudier comment l'existence a fait l'objet d'une élaboration du sujet par lui-même mettant un jeu un discours de vérité, c'est-à-dire comment, dans un souci de soi-même, dans un rapport de soi-même à soi-même, intervient un dire-vrai donnant à son existence telle ou telle forme, telle ou telle figure visible en transformant par là son être même de sujet. Dans ces conditions, on ne déduit pas l'être-du-sujet de l'Être, on ne déduit pas l'ontologie de l'âme des relations entre l'être et la vérité, mais c'est l'être qui est déduit des rapports entre le sujet et la vérité. L'être (ou le monde) est la configuration objective telle qu'elle est déterminée et qu'elle détermine une certaine relation entre le sujet et la vérité. Ce n'est pas le sujet, comme dans la métaphysique de la philosophie classique, qui est la condition de la relation entre l'être et la vérité, mais l'être qui est la condition de la relation entre le sujet et la vérité. Dans le cadre de « l'expérience *historico-critique* » du monde, l'être se définit de manière historique, puisqu'à une transformation des rapports entre le sujet et la vérité correspond une transformation de l'être ou du monde lui-même. C'est pour cette raison que Foucault pense une « ontologie historique de nous-mêmes » ou une ontologie historique du dire-vrai sur nous-mêmes. L'être, ce qu'il y a, chez Foucault, c'est ce qu'il désigne dans le cours de 1979 comme une « réalité de transaction », c'est-à-dire comme ce qui, n'ayant pas existé de tout temps, est bien néanmoins quelque chose et émerge à l'interface de la relation entre le sujet, la vérité et les

¹ Cf. *ibid.*, p. 117-119 et 149-151.

² Dans le développement qui clôt le manuscrit de 1984, Foucault écrit (cf. *ibid.*, p. 309) : « Rapports entre sujet et vérité [...] ; il s'agit là de l'autre versant de l'événement que les historiens de la philosophie connaissent bien, dans lesquels les relations entre l'être et la vérité sont définies sur le mode de la métaphysique ».

rapports de pouvoir qui font s'affronter des sujets dans des jeux de vérité. Foucault est celui qui pense une ontologie où le processus de formation du sujet est inhérent à la constitution de l'être lui-même, là où la métaphysique a pensé l'être dans une relation d'extériorité avec le sujet, y compris dans la philosophie transcendantale où celui-là est conditionné par celui-ci.

Du reste, on se souvient que Foucault avait déjà utilisé l'adjectif « historico-critique » dans « Qu'est-ce que la critique ? » pour désigner la philosophie capable d'analyser le « moment présent », c'est-à-dire qui nous sommes aujourd'hui. Voici comment dès lors il peut définir « l'expérience historico-critique » de la vie cynique :

Et cette pratique de la vérité caractérisant la vie cynique n'a pas pour but simplement de dire et de montrer ce qu'est le monde en sa vérité[, m]ais elle a pour but et pour but final de montrer que le monde ne pourra rejoindre sa vérité, ne pourra se transfigurer et devenir autre pour rejoindre ce qu'il est dans sa vérité, qu'au prix d'un changement, d'une altération complète, le changement et l'altération complète dans le rapport qu'on a à soi. Et c'est dans ce retour de soi à soi, c'est dans ce souci de soi que se trouve le principe du passage à ce monde autre promis par le cynisme¹.

La transformation de l'être du monde, l'émergence d'un autre monde exige par conséquent un autre type de relation entre le sujet et la vérité. Le sujet se transformant en accédant à la vérité, il ne peut y avoir de vie autre pour un monde autre qu'à partir d'une condition d' « altérité » comme mode d'instauration de la vérité :

Mais ce sur quoi je voudrais insister pour finir c'est ceci : il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité ; la vérité, ce n'est jamais le même ; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre².

La perspective de la recherche philosophique de Foucault entre 1978 et 1984, ce n'est pas simplement celle d'une histoire de la gouvernementalité, mais celle d'une philosophie historico-critique des crises de gouvernementalité, c'est-à-dire des expériences historiques et collectives d'un dire-vrai témoignant pour l'altérité du monde et de la vie.

Conclusion du chapitre 3

La question de l'*Aufklärung* en tant que schème historique de la modernité doit servir de condition à l'analyse de la trajectoire des cours de Foucault au Collège de France parce qu'elle donne la clé de son unité en tant que recherche critique sur la variabilité des rapports formels entre le sujet, le gouvernement et la vérité. Les études de Foucault sur le christianisme et l'Antiquité opèrent en ce sens sous condition de la question de l'*Aufklärung*, dans un rapport sagittal à l'actualité, de sorte que les concepts qu'elle met en place (par exemple, celui de *parrêsia*), dès qu'ils ressortissent à l'analyse de ces rapports formels, sont, sous réserve d'explicitation, mobilisables pour l'étude d'autres périodes historiques. Cette trajectoire

¹ Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 289.

² *Ibid.*, p. 311.

d'élaboration de la notion de gouvernementalité à travers les cours successifs entre 1978 et 1984 donne à voir un mouvement d'approfondissement des ressorts de l'attitude critique de découverte d'un « art de ne pas être gouverné comme ceci », suivant un déplacement qui conduit du pôle du gouvernement des populations et des savoirs de gouvernement au pôle opposé de la « spiritualité politique », soit de la production dans la pratique des luttes d'une position d'altérité pour la vérité capable de réindexer l'ensemble des pratiques gouvernementales : les cours de 1978 et 1979 (*Sécurité, territoire, population et Naissance de la biopolitique*) mettent en évidence l'existence d'une gouvernementalité qui s'exerce depuis les institutions de la souveraineté étatique en s'appuyant sur des techniques politiques agissant à distance et sur des savoirs scientifiques qui objectivent les individus en population ; le cours de 1980 (*Du gouvernement des vivants*) introduit la notion de « gouvernement par la vérité » au sens où la vérité excède le champ des savoirs scientifiques et des connaissances utiles par sa corrélation avec des actes d'obligation par lesquels les individus se lient aux discours vrais du pouvoir en constituant ce qu'ils sont ; le cours de 1982 met en évidence dans la notion de « gouvernement de soi et des autres » l'existence de techniques autonomes à travers lesquelles les gouvernés construisent leur rapport à eux-mêmes et aux autres à partir d'un savoir du monde (*L'herméneutique du sujet*) ; le cours de 1983 souligne l'existence d'un champ agonistique au sein duquel gouvernants et gouvernés cherchent à prendre l'ascendant les uns sur les autres dans l'exercice d'un dire-vrai (*Du gouvernement de soi et des autres*) ; enfin, le cours de 1984 insiste sur le lien entre vérité et altérité en affirmant que la critique globale de la gouvernementalité officielle opère depuis la référence à la possibilité d'un monde autre (*Le courage de la vérité*). Cette trajectoire d'ensemble met en place la polarité à l'intérieur de laquelle s'organise le jeu de la gouvernementalité comme champ de réciprocité des techniques de gouvernement et des contre-conduites.

Conclusion de la première partie

L'intérêt d'une étude sur la trajectoire de Foucault au Collège de France centrée sur la notion de gouvernementalité permet de doubler l'objectif de commentaire et de compréhension de l'œuvre de Foucault par celui de la mise en place d'un cadre théorique à l'intérieur duquel on puisse réfléchir et analyser à nouveaux frais l'histoire politique. Autrement dit, cela revient à doubler la question « Qu'est-ce que Foucault a dit ? » par une autre « A quoi peut nous servir Foucault ? » C'est faire avec Foucault ce que Slavoj Žižek, par exemple, a fait avec l'œuvre de Lacan – quelque soit le jugement qu'on puisse porter par ailleurs sur le travail du philosophe slovène –, c'est-à-dire la rendre disponible pour des

études sur des ensembles pratiques, qu'ils soient contemporains ou non, et sans avoir besoin de « traduire » pour cela la pensée de Foucault à partir d'outils venus d'autres disciplines, en quoi on risque de perdre le bénéfice théorique que les déplacements épistémologiques de Foucault permettent d'opérer. Les *governmentality studies* anglo-saxonnes se sont déjà engagées dans cette voie en multipliant des études empiriques assises sur le cadre conceptuel de la gouvernementalité. Mais, autant pour des raisons de contenu théorique liées en particulier à la sous-estimation de la problématique de l'État et de celle des contre-conduites dans ces travaux, que pour des raisons liées au rythme de la publication des cours de Foucault qui ont enrichi progressivement le plan conceptuel de la gouvernementalité, il nous a semblé d'abord nécessaire d'opérer un certain « retour à Foucault », et, plus précisément, un retour à la gouvernementalité chez Foucault, en appréhendant cette notion à travers l'ensemble de la trajectoire des cours au Collège de France dans laquelle elle figure.

Les deux chapitres qui composent cette première partie ont tenté de répondre aux questions respectives suivantes : « comment la notion de gouvernementalité a-t-elle émergé dans l'œuvre de Foucault ? » (chapitre 2) et « quelle trajectoire, dans sa contingence même, le développement théorique du plan conceptuel de la gouvernementalité a-t-il suivi dans les cours successifs ? » (chapitre 3). Il s'agissait donc de s'intéresser d'abord, en amont de son introduction par Foucault dans le cours de 1978, à la série de problèmes à l'intérieur de laquelle la notion de gouvernementalité allait venir au jour, puis, en aval, de voir quel mouvement de pensée avait présidé aux réélaborations et aux enrichissements successifs du plan conceptuel de la notion de gouvernementalité, sous cette condition que la question de l'*Aufklärung* des rapports entre sujet, gouvernement et vérité fournit le schème historique de la modernité applicable à n'importe quelle période de l'histoire, capable ainsi d'assurer l'homogénéité théorique des cours de 1978 et 1979 avec ceux prononcés à partir de 1980, ce dont les indices ne manquent pas dans les derniers cours. Il appert alors que la gouvernementalité désigne un champ de réciprocité entre des techniques de gouvernement par la vérité et des contre-conduites aléthurgiques, champ dont l'historicité est propre à décliner une histoire des sociétés politiques et de leurs crises alternative à l'histoire de la lutte des classes. Ce champ se constitue suivant une polarité dont les deux extrémités sont l'assujettissement des individus par le gouvernement des populations appuyé sur des savoirs scientifiques d'un côté et la « spiritualité politique » comme projection énonciative et pratique dans la lutte d'une tout autre manière de se gouverner à partir d'un tout autre partage du vrai du faux d'un autre côté, polarité qui explique que les « adversaires n'appartiennent pas au

même espace »¹. Du côté de la polarité du gouvernement des populations, le cours de 1980, au regard des cours de 1978 et 1979, élargit le champ d'analyse du gouvernement au gouvernement par la vérité, par l'introduction d'un concept de vérité plus vaste, celui d'aléthurgie, qui étend l'analyse du savoir au-delà des savoirs scientifiques jusqu'aux savoirs non scientifiques et aux actes de vérité dans lesquels les sujets se lient aux discours vrais du pouvoir. Pour la première fois, en ce sens, la gouvernementalité est analysée comme rencontre entre les techniques de gouvernement des autres et des techniques de soi. Les cours de 1982, 1983 et 1984 développent plutôt l'extrémité critique de la polarité, celle de la « spiritualité politique », en mettant d'abord en évidence l'existence de formes de gouvernement de soi et des autres indépendantes des techniques de pouvoir, qui ne sont pas pour autant intériorisées, mais se constituent dans l'extériorité historique à partir d'un savoir du monde ; puis que les différentes formes d'énonciation du vrai dans lesquelles se transforme l'être de celui qui l'énonce s'affrontent dans un champ agonistique où certains cherchent dans ce dire-vrai à prendre l'ascendant sur d'autres ; et qu'enfin peut-être produite dans ce conflit une position d'altérité pour la vérité capable de réindexer l'ensemble des pratiques gouvernementales. Ces indications, rapportées au problème de l'élaboration d'une conception de la lutte alternative à celle de Marx, montre qu'il s'agit moins dans le conflit de faire triompher une classe sur une autre que de faire émerger dans ses énoncés collectifs une vérité autre à partir de quoi constituer dans la pratique de nouveaux rapports à soi et aux autres en découvrant les dispositions pratiques aptes à soutenir le fonctionnement d'institutions alternatives. La lutte se confond, en ce sens, avec un *processus instituant*, le processus d'institution d'une manière autre de se gouverner à partir d'une vérité autre.

De ce point de vue, les *governmentality studies* apparaissent trop centrées sur l'étude statique de la manière dont telle forme de gouvernement déterminée se sert de savoirs spécifiques en s'articulant sur des formes de subjectivation déterminées. Elles manquent la dynamique conflictuelle du champ de gouvernementalité dans lequel les gouvernés cherchent à se gouverner autrement à partir d'un autre partage du vrai et du faux qu'ils découvrent dans la réflexion sur les problèmes qui se posent à eux dans la lutte.

¹ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *art. cit.*, p. 1012.

Deuxième partie : la crise de la gouvernementalité libérale-sociale et la gouvernementalisation de la *res nullius*

Rappelons la logique de notre exposition : vis-à-vis d'une science politique, la notion de gouvernementalité permet de poser le problème de l'État, et même plus précisément celui des rapports des sujets sociaux à l'État. Cette notion, comme on l'a vu également dans l'introduction, ne peut cependant être extraite isolément de l'ensemble du projet foucauldien qui se donne comme une histoire des régimes de véridiction et de juridiction, c'est-à-dire une histoire de l'articulation des modes de partage du vrai et du faux sur des matrices juridico-politiques. Rendre opératoire la notion de gouvernementalité pour faire « la généalogie de l'État à partir d'une histoire de la raison gouvernementale » demandait donc de développer l'amplitude maximale de cette notion, ce en quoi a consisté notre première partie. Dans celle-ci, l'enquête était intérieure à l'œuvre de Foucault. Mais, revenant au problème de l'État, nous allons à présent nous situer à un autre niveau, celui d'une analyse du dire-vrai comme pratique sociale ou, autrement dit, d'une analyse des formes de véridiction à l'intérieur de la pratique sociale. Cela ne veut pas dire que nous allons passer du commentaire philosophique à l'analyse sociologique ; comme on l'a vu, la démarche de Foucault ne relève pas des sciences sociales mais d'une étude de singularités historiques à partir d'une histoire de la pensée, de la vérité ou encore, plus précisément, du dire-vrai comme pratique sociale. Evoquer le « dire-vrai comme pratique sociale » permet de comprendre l'usage qu'on va faire des sciences sociales, dans la mesure où l'analyse des formes de véridiction à l'intérieur de la pratique sociale appelle la nécessité du recours aux sciences sociales pour renseigner les contextes et les pratiques sur lesquelles se greffent les formes de véridiction. C'est en ce sens qu'Yves Duroux peut dire qu'une pratique théorique comme celle de Foucault ne peut se passer des sciences sociales comme savoirs d'enquête, et en appeler en ce sens à « traverser les sciences sociales »¹. Tout l'intérêt de conserver cependant le niveau d'analyse où se situe Foucault consiste à ne pas rabattre les formes de véridiction sur les pratiques sociales en montrant au contraire que l'étude du dire-vrai est propre à la mise en évidence d'effets spécifiques.

S'agissant du problème de l'État, le point de vue adopté ici dans le sillage de Foucault consiste à faire une généalogie de l'État, et des rapports entre l'État et les sujets sociaux à partir d'une analyse des formes de véridiction sur lesquelles s'indexent les pratiques gouvernementales. En d'autres termes, il s'agit de montrer que les transformations historiques

¹ Cf. supra p. 79.

de l'État sont le résultat des modes de partage du vrai et du faux structurant les pratiques gouvernementales : la manière de gouverner – les formes de l'action publique et leurs effets sociaux de subjectivation –, le degré de gouvernementalité – est-ce que l'État gouverne beaucoup ou peu en laissant à d'autres instances le soin de gouverner telle ou telle région de la société ? – et la variation topologique des espaces de la gouvernementalité sont relatifs au régime de véridiction en cours.

La vérité, pour Foucault, a sa matérialité, son histoire et sa géographie : elle prend forme dans des régimes qui valent pour un temps, une aire et des individus donnés. Ces régimes constituent des « ensembles pratiques » singuliers qu'on peut étudier à partir des trois niveaux indiqués par Foucault dans « Qu'est-ce que la critique ? » : le niveau *archéologique* qui consiste à décrire dans sa positivité la forme singulière sous laquelle ce régime s'est rendu acceptable – il implique de répondre à la question « qu'est-ce que ? » : « qu'est-ce la gouvernementalité libérale-sociale ? » ou « qu'est-ce que la gouvernementalité néolibérale ? » ; le niveau *généalogique* qui consiste à analyser les logiques d'émergence – suivant quelle rupture historique tel régime a-t-il pu se mettre en place ? – mais aussi les logiques de transformations internes qui affectent un régime et peuvent en changer les conditions d'apparition et de maintien – quels sont les déterminants multiples qui ont présidé à ces modifications intérieures ? ; enfin le niveau *stratégique* qui analyse les interactions conflictuelles inhérentes à ce régime comme système ouvert en le mettant en rapport avec la possibilité de son retournement ou de sa disparition – quels sont les événements qui témoignent de l'éventualité de sa dislocation ? C'est à ce triple niveau que nous allons analyser plusieurs ensembles pratiques historiquement articulés les uns aux autres et variant quant aux aires, temps et individus donnés qu'ils enveloppent, de façon à dessiner une histoire possible des régimes de véridiction/juridiction au XX^e et au début du XXI^e siècle qui tienne lieu de généalogie de l'État.

Chapitre 4. La gouvernementalité libérale sociale ou la gouvernementalisation de la *res socialis* en France de la fin des années 1890 aux années 1960

1. Questionner la gouvernementalité libérale-sociale

Notre hypothèse sur les crises de gouvernementalité, qui réfléchit l'histoire des luttes dans son articulation à l'histoire des formes de pouvoir, implique qu'on ne peut vraiment comprendre la crise de gouvernementalité des années 1968 en France qu'à partir du contenu de la gouvernementalité libérale-sociale qui s'est progressivement mise en place entre la fin des années 1890 et les années 1960. La scansion foucauldienne de l'histoire de la gouvernementalité telle qu'on peut la trouver dans le cours de 1979 fait se succéder la gouvernementalité libérale qui émerge à la fin du XVIII^e siècle, les politiques sociales de bien-être relatives aux « arts de gouverner des années 1920 aux années 1960 » et la gouvernementalité néolibérale qui se constitue dans les années 1970 à partir d'une critique de la rationalité sociale. Comme nous l'avons déjà évoqué¹, Foucault ne s'est pas intéressé de près à la forme de la gouvernementalité propre aux politiques sociales : il ne les a pas considérées comme un ensemble singulier de pratiques relevant d'un régime différent de véridiction et de juridiction et les a analysées à partir du jeu sécurité/liberté tiré de sa lecture du libéralisme au sens général du terme. Plusieurs raisons peuvent être invoquées, en particulier la prégnance de la notion de « biopolitique » dont il faisait le corrélat des politiques sociales² et la conjoncture des années 1960 et 1970 où les mouvements sociaux ciblaient leurs critiques sur l'État qui portait la rationalité sociale. Ce n'est pas un hasard enfin si c'est avec l'identification du néolibéralisme dans le cours de 1979 que celle-ci affleure d'une façon différente dans sa réflexion, parfois plus positivement semble-t-il³. Car, d'un point de vue généalogique, la prégnance actuelle du néolibéralisme qui se définit notamment contre les

¹ Cf. supra p. 260, n. 3.

² Cette vision est encore présente chez Foucault dans une de ses conférences de 1982 à l'université du Vermont. Cf. Michel Foucault, « La technologie politique des individus », *art. cit.*, p. 1634 : « On aurait peine à trouver dans toute l'histoire boucherie comparable à celle de la Seconde Guerre mondiale et c'est précisément à cette période, à cette époque que furent mis en chantier les grands programmes de Sécurité sociale, de santé publique et d'assistance médicale. C'est à cette même époque que fut, sinon conçu, du moins publié le plan Beveridge. On pourrait résumer par un slogan cette coïncidence : Allez donc vous faire massacrer, nous vous promettons une vie longue et agréable. L'assurance-vie va de pair avec un ordre de mort ». Dans les deux cas, suggère Foucault, l'État dispose d'un droit de contrôler la vie elle-même.

³ Il affirme par exemple ceci dans un entretien de 1983 avec le secrétaire national de la CFDT Robert Bono : « Dans la première moitié du XX^e siècle, un travail très important – un effort de conception – a été fait dans les domaines politique, économique, social par des gens comme Keynes ou Beveridge, ainsi que par un certain nombre d'intellectuels, universitaires et gestionnaires ». (Michel Foucault, « Un système fini face à une demande infinie », *art. cit.*, p. 1192. Foucault précise cependant dans le même entretien qu'on ne peut plus penser « à l'intérieur de cadres mentaux formés entre 1920 et 1940, essentiellement sous l'influence de Beveridge, un homme qui serait aujourd'hui plus que centenaire » (*ibid.*).

politiques sociales permet de jeter un regard neuf sur l'existence d'une rationalité spécifiquement sociale. Dès les années 1980 du reste, François Ewald se penchait dans le sillage de Foucault sur ce pan négligé dans sa généalogie de l'État, en retraçant la lente émergence et l'extension de ce qu'il identifiait comme des technologies gouvernementales de type assurantiel, à partir de la fin du XIX^e siècle jusqu'à la mise en place de l'État social moderne¹. On a coutume, du point de vue de la chronologie, de diviser l'histoire des États sociaux en trois grandes séquences dont chacune représente une rupture vis-à-vis des agencements sociaux antérieurs². La première séquence (1870-1930) est liée à la mise en place d'assurances sociales pour les ouvriers. Elle correspond en Europe à un contexte de fort développement industriel qui s'accompagne d'une paupérisation croissante des populations ouvrières et du développement des doctrines et des mouvements socialistes. La question sociale posée n'est plus celle des populations en marge de la société (les indigents, ceux qui sont déclarés « incapables » de travailler), mais celle des masses nouvellement soumises au travail dans le cadre de la révolution industrielle. La seconde séquence (1930-1970) correspond au processus d'étatisation de la gouvernementalité libérale-sociale, puisque les politiques sociales concernent désormais l'ensemble de la population, en particulier avec l'établissement de la sécurité sociale généralisée à tous les citoyens d'un même État-nation. Cette réponse est élaborée suite à la crise de la gouvernementalité libérale antérieure qui se révèle avec la grande crise économique mondiale de 1929. Inspirées par les conceptions de Keynes, les politiques sociales visent à articuler la redistribution des richesses à travers des allocations, l'accès équitable à certains biens de consommation, le plein emploi et la croissance économique et tentent d'aplanir les antagonismes sociaux par l'organisation étatique de la solidarité. Le consensus autour de leur mise en application se produit surtout après 1945 (on réserve parfois du reste le nom d' « État social » à l'État interventionniste qui s'institutionnalise après la Seconde Guerre mondiale). La troisième séquence (depuis la fin des années 1970) mûrit dans le contexte d'une récession économique et de fortes critiques idéologico-politiques qui vont déboucher sur la formation de la gouvernementalité néolibérale, dont la mutation générale consiste dans le retournement des rapports entre l'économique et le social. Le social n'est plus l'instance qui fournit un contrepoint venant réguler voire corriger la production d'inégalités économiques par le marché³, mais les

¹ Cf. François Ewald, *L'État-providence, op. cit.*

² Cf. François-Xavier Merrien, *L'État-providence* [1997], Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2007, p. 7-10.

³ C'est en particulier le sens que lui avait donné Karl Polanyi en 1944 dans *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps* [1944], tr. fr. M. Angeno et C. Malamoud, Paris, Gallimard, 2009.

politiques sociales visent au contraire un apport minimum destiné à permettre l'entrée dans le jeu économique.

Il existe donc une gouvernamentalité libérale-sociale spécifique: libérale puisqu'il s'agit toujours pour l'État de ménager un certain espace de liberté au marché qui serve de limitation à la pratique gouvernementale ; mais sociale, au sens où la société civile se voit juridicisée sur la base de mécanismes de responsabilisation *de la société* devant ce qui peut arriver à la vie des individus. Pour le dire encore autrement, l'État va aménager administrativement et juridiquement des structures de socialisation articulées sur une économie capitaliste. Dès la fin du XIX^e siècle et dans les deux premiers tiers du XX^e siècle, le développement des États sociaux dans les régimes démocratiques occidentaux ont impliqué la transformation des individus en citoyens doués de droits sociaux¹. Comme on va le voir, l'État social est le produit d'un processus de gouvernementalisation sociale de l'État, c'est-à-dire qu'il est l'effet de la généralisation et de la totalisation de pratiques et de technologies gouvernementales sociales qui ont d'abord existé à un niveau localisé et infra-étatique. C'est en relation avec ce processus – le processus de gouvernementalisation de la *res socialis* en France – que nous avons déterminé les bornes d'existence de l'exercice de la gouvernamentalité libérale-sociale (1890-1960). Pour la borne inférieure des années 1890, la loi du 9 avril 1898 sur les accidents du travail qui instaure un régime spécial de responsabilité civile est très souvent considérée comme la première forme d'institutionnalisation du droit social ouvrant la voie à un régime d'assurances sociales obligatoires ; garantissant au travailleur une indemnisation fondée sur l'objectivation du risque social et non plus sur la reconnaissance de la faute de l'employeur, elle suit la logique de la doctrine solidariste du Parti radical, inspirée notamment de Léon Bourgeois (qui publie *Solidarité* en 1896), en s'inscrivant dans la lignée des projets d'impôt progressif sur le revenu et de loi sur les retraites ouvrières qui avaient été élaborés par Bourgeois lorsqu'il était président du Conseil sans pouvoir finalement les faire adopter². Par la suite, la gouvernementalisation de l'État social connaîtra une période forte d'accélération après la crise de 1929. Pour la borne supérieure, le choix des années 1960 s'impose : d'une part parce que la gouvernamentalité néolibérale, qui va prendre le pas sur la gouvernamentalité libérale-sociale, émerge avec les années 1970 et d'autre part parce que, comme on le verra, on peut dater de 1962 le début de la

¹ Cf. Thomas Humphrey Marshall [1950] *Citizenship and social class*, Pluto Press, Londres, 1996.

² Cf. Jacques Bichot, *Les politiques sociales en France au XX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 21-25 ; cf. aussi Serge Audier, *La pensée solidariste. Aux sources du modèle social républicain*, Paris, PUF, 2010, p. 47. Audier cite un partisan du solidarisme, Louis Deuve, pour qui la loi de 1898 est « "la première grande loi solidariste de la législation française" ». Bourgeois a été président du Conseil entre novembre 1895 et avril 1896, date à laquelle il démissionne suite à l'hostilité du Sénat devant son projet d'impôt sur le revenu.

crise de gouvernementalité des années 1968¹ où des contre-conduites commencent à critiquer certains aspects liés à la dimension étatique de la rationalité sociale. C'est par conséquent par la caractérisation du mode de gouvernementalité propre au libéralisme social, d'abord suivant les aspects les plus généraux de sa rationalité, puis en rentrant de façon plus détaillée dans la manière dont le gouvernement par le social s'est exercé, puis modifié à travers des politiques publiques, que nous allons préparer notre analyse de la crise de gouvernementalité des années 1968.

Pour caractériser ce mode de gouvernementalité libérale-sociale, nous nous appuyerons sur les travaux existants sans prétendre à une originalité particulière que nous rechercherons davantage en analysant la crise de gouvernementalité des années 68 à partir de l'histoire de la pensée des comités d'action au chapitre 5. L'objectif croisé de ce chapitre porte davantage sur le questionnement des historiographies de l'État social et du moment 68 et de leurs rapports respectifs : il s'agit d'interroger l'historiographie de 68 en France à partir du rapport qu'elle entretient à la réflexion sur la gouvernementalisation de l'État social et, inversement, d'interroger l'historiographie française sur l'État social en la problématisant à partir du rapport entre la gouvernementalité sociale et les contre-conduites des années 1968.

1.1. L'historiographie de 68 et la gouvernementalité libérale-sociale

A travers le point de vue de la gouvernementalité et de ses crises, nous entendons poser explicitement une question à laquelle de nombreuses interprétations du moment 68 semblent répondre implicitement mais sans s'y confronter directement : celle du rapport que la crise de mai-juin 1968 et plus généralement la crise de gouvernementalité des années 1968 entretiennent avec la rationalité typique de la gouvernementalité libérale-sociale, autrement dit celle du rapport du moment 68 à l'État social. C'est que, pour la plupart de ces interprétations, de Gilles Lipovetsky² à Luc Ferry et Alain Renaut³ en passant par Régis Debray⁴, la cause est entendue : « Mai 68 » a été au moins en partie un mouvement individualiste qui a abouti à saper les bases de l'« État-providence » et a propulsé l'immersion de la société française dans une phase plus féroce de la domination capitaliste en favorisant le développement des conditions permettant le dépeçage des protections que l'État

¹ Sur la notion d'« années 68 », cf. supra p. 220, n. 3. Nous reviendrons plus loin sur le séquençage 1962-1981 pour délimiter les « années 68 », qui est essentiel pour caractériser le moment 68 comme une crise de gouvernementalité consistant en une série de contre-conduites. Cf. infra p. 452 et *sq.*

² Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

³ Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68*, Paris, Gallimard, 1984.

⁴ Régis Debray, *Modeste contribution aux discours et aux cérémonies officielles du dixième anniversaire*, Paris, Maspero, 1978. L'ouvrage a fait l'objet d'une réédition récente avec l'ajout d'un surtitre : *Mai 68, une contre-révolution réussie. Modeste contribution aux discours et aux cérémonies officielles du dixième anniversaire*, Paris, Mille et une nuits, 2008.

social avait mises en place pour limiter cette domination. Si elles ne se confrontent pas directement au rapport du moment 68 à l'État social, c'est parce qu'elles consistent bien plus à juger le moment 68 en fonction des transformations ultérieures de la France des années 1980, qui a connu un renouvellement de la forme de l'accumulation capitaliste en lien avec la prépondérance de la gouvernementalité néolibérale. Or cette manière de traiter « l'événement Mai 68 » à partir de ses conséquences supposées a fait récemment l'objet de vives critiques de la part des nouvelles générations d'historiens et de sociologues, qui y ont reconnu à juste titre une conception particulièrement triviale de la causalité historique¹. Par conséquent, l'analyse du rapport que le moment 68 entretient avec la gouvernementalité libérale-sociale n'est jamais directe, mais toujours médiatisée et dictée par une vision largement rétrospective inspirée par l'atmosphère de la critique d'un néolibéralisme devenu hégémonique. Même la « critique artiste » de Luc Boltanski et Eve Chiapello n'échappe pas à ce reproche : elle est attribuée aux revendications des acteurs de 68 sans que les auteurs prennent la peine d'analyser véritablement leurs discours ; en revanche, c'est elle qui devient le moteur des transformations économiques et sociales régressives du monde du travail des années 1980 et du début des années 1990 : « La critique artiste [...] contribua donc directement à défaire le compromis industriel-domestique qui s'était maintenu dans la période précédente »². Or, ainsi que le souligne Jacques Rancière à propos du *Nouvel esprit du capitalisme* :

Au demeurant, le souci de la créativité au travail était bien loin des mots d'ordre du mouvement de 1968, qui s'est mené, à l'inverse, contre le thème de la « participation » et contre l'invitation faite à la

¹ Cf. notamment Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Paris, Complexe, 2005, p. 194 : « Seul un petit nombre de commentateurs se sont étonnés de la généalogie fantaisiste et de la curieuse théorie historique selon laquelle Mai devenait l'initiateur de l'individualisme contemporain et de l'épanouissement de la vie privée. Comme l'observe Jean-Franklin Narot, cette généalogie repose essentiellement sur la disparition des liens historiques de causalité au profit d'une simple succession temporelle : ce qui vient avant est la cause ; ce qui vient après est l'effet ou le produit. Les caractéristiques des années 1980 sont forcément déjà comprises dans 68, puisqu'elles lui succèdent chronologiquement. Dans cette philosophie de l'histoire, le passé n'existe que pour mieux justifier et magnifier le présent ». Ross fait référence à Jean-Franklin Narot (Narodetzki), « Mai 68 raconté aux enfants. Contribution à la critique de l'inintelligence organisée », *Le Débat*, n° 51 (septembre-octobre 1988), p. 179-192. Pour une critique des usages de la causalité historique dans les interprétations de 68, cf. aussi infra p. 468-475.

² Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 605. Caractéristique du « deuxième esprit » du capitalisme, les auteurs décrivent le « compromis industriel-domestique » en ces termes (*ibid.*, p. 61) : « A bien des titres, le "deuxième esprit" du capitalisme, édifié en même temps que s'établit la suprématie de la grande entreprise industrielle, porte en lui des caractéristiques que n'auraient renié ni le communisme, ni le fascisme qui étaient pourtant les mouvements critiques les plus puissants à l'époque où ce deuxième esprit commence à se mettre en place (Polanyi, 1983). Le dirigisme économique, aspiration commune, va se trouver mis en œuvre par l'État providence et ses organes de planification. Des dispositifs de contrôle régulier de la répartition de la valeur ajoutée entre le capital et le travail sont mis en place avec la comptabilité nationale (Desrosières, 1993, p. 383), ce qui est cohérent avec les analyses marxistes. Quant au fonctionnement hiérarchique en vigueur dans les grandes entreprises planifiées, il conservera longtemps la marque d'un compromis avec les valeurs domestiques traditionnelles, ce qui ne pouvait que rassurer la réaction traditionaliste : respect et déférence contre protection et aide font partie du contrat hiérarchique dans ses formes traditionnelles, bien plus que l'échange d'un salaire contre un travail qui représente la façon libérale anglo-saxonne de penser la relation d'emploi ».

jeunesse instruite et généreuse de participer à un capitalisme modernisé et humanisé, qui étaient au cœur de l'idéologie néocapitaliste et du réformisme étatique des années 1960. L'opposition de la critique artiste à la critique sociale ne repose sur aucune analyse des formes historiques de contestation. Elle se contente, conformément à la leçon de Bourdieu, d'attribuer la lutte contre la misère et pour les liens communautaires aux ouvriers et le désir individualiste de créativité autonome aux enfants passagèrement rebelles de la bourgeoisie grande ou petite¹.

Il nous apparaît donc, dans le cadre d'une histoire des crises de gouvernementalité qui cherche à articuler l'histoire des luttes sur l'histoire des formes du pouvoir, qu'il est important de comprendre les liens entre le processus de gouvernementalisation de la rationalité sociale et la crise de gouvernementalité des années 1968. Pour ne pas tomber dans l'écueil d'une lecture rétrospective déformée par le tropisme des années 1980, il est nécessaire de chercher à analyser d'abord le contenu de la gouvernementalité libérale-sociale avant de se concentrer sur les formes historiques de sa contestation à travers l'histoire de la pensée des comités d'action.

1.2. Une société assurancielle ?

L'objet de ce chapitre est donc de tenter de cerner la gouvernementalisation de l'État social, c'est-à-dire le processus par lequel le mot de « social » a été élevé au plan d'une stratégie gouvernementale au point d'être totalisé dans l'État. Il s'agit, en d'autres termes, pour reprendre les notions que nous avons introduites dans le premier chapitre, de voir comment et avec quelles conséquences s'est mis en place le régime de la *res socialis* en tant que régime de véridiction et de juridiction, point d'articulation d'un régime de savoir et d'un régime juridico-politique. C'est-à-dire encore, en un mot, viser l'analyse de ce mouvement de *subjectivation sociale* des individus, dans la réalité même de la pratique sociale, à partir de la mise en place de mécanismes de gouvernement se réclamant d'un mode de partage du vrai et du faux indexé au social.

Toute analyse inspirée de Foucault qui prend pour objet l'État social rencontre à un moment ou à un autre la thèse de François Ewald sur l'État-providence :

[...] il s'agit dans la mesure où l'expérience moderne de l'accident est liée à l'industrialisation, de tenter une histoire *positive* des sociétés industrielles. Celle-ci est habituellement faite sous la forme redondante et répétitive des méfaits du capital, de la paupérisation du prolétariat, de la misère ouvrière, ou encore en fonction d'une nostalgie de l'harmonie perdue avec la nature, en un mot du point de vue de ce que l'industrialisation a détruit et non de ce qu'elle a pu produire ou construire. L'histoire de ces deux derniers siècles est ainsi réduite à opposer l'enrichissement des riches à l'appauvrissement des pauvres : affrontement capital-travail, long martyrologue de la classe ouvrière, lutte âpre, dure, insistante des ouvriers contre la bourgeoisie, grâce à quoi ils auraient pu conquérir ce minimum de sécurité qu'on leur déniait et dont on garderait toujours l'espoir de les priver. Ces lieux communs que l'on reproduit sans plus les vérifier recèlent peut-être une réalité plus complexe et philosophiquement du moins, plus

¹ Jacques Rancière, *Le spectateur émancipé*, Paris, La fabrique, 2008, p. 41. Rancière poursuit sa critique en observant, à rebours de la distinction entre « critique sociale » et « critique artiste », que « la lutte collective pour l'émancipation ouvrière ne s'est jamais séparée d'une expérience nouvelle de vie et de capacités individuelles gagnées sur la contrainte des anciens liens communautaires » (*ibid.*).

passionnante. H. Hatzfeld, précisément, a montré comment la naissance de la Sécurité sociale était irréductible à l'idée de victoire ou de défaite du capital, qu'il y avait là une invention historique dont l'appréhension exigeait que l'on sorte de la perspective que l'on appelle, dans un sens beaucoup plus pauvre que celui qu'employait Marx, la "lutte des classes". Dire cela n'est pas dénier l'existence de celle-ci. C'est, au contraire, la prendre au sérieux : montrer ce qu'elle a pu produire du seul point de vue qui ait un sens historique, c'est-à-dire comme *philosophie*. Notre propos est de montrer comment l'industrialisation n'a pas seulement détruit des vies, des modes d'existence ancestraux ou des milieux naturels, mais a aussi produit de la *vérité*. On voudrait montrer, en particulier, que la montée du problème de l'accident et la multiplication des pratiques du risque sont liées à l'institution d'un nouveau *régime social de vérité* : c'est-à-dire de nouvelles manières pour les hommes de s'identifier, de gérer la causalité de leurs conduites, de penser leurs rapports, leurs conflits et leur collaboration, de définir leurs obligations mutuelles. Et qu'il s'écrit là, pratiquement, dans l'urgence et la routine des problèmes à résoudre, une page de philosophie encore inédite¹.

Le point de vue foucauldien que nous avons adopté implique que nous nous accordons sur bien des points avec ce propos d'Ewald : refus d'une histoire négative et choix d'une « histoire *positive* », irréductibilité de l'invention historique de l'État social au schéma de la lutte des classes tout en intégrant le rôle décisif joué par elle dans sa construction, identification d'un « *régime social de vérité* » impliquant des modes de subjectivation (ou d'identification), des mécanismes de gouvernement des conduites et des formes du rapport aux autres, ce régime social de vérité étant envisagé comme réponse à une urgence pratique. Ce qui, en revanche, peut être mis en question dans le propos d'Ewald, c'est la circonscription de la forme de problématisation d'où émerge le régime social de vérité autour de l'accident et du risque, et l'équivalence qui en découle entre l'État social et la société assurancielle : « Société de solidarité, société assuranciel ou État-providence, comme on voudra »², remarque ainsi Ewald.

Plusieurs critiques convergent en effet sur ce point. Henri Hatzfeld – qu'Ewald crédite à juste titre d'avoir montré la complexité des tensions inhérentes au jeu des différents acteurs ayant présidé à l'établissement de la Sécurité sociale, le rendant irréductible ou à une concession du patronat, ou à un graal arraché de haute lutte par la pression du mouvement ouvrier³ – résume la thèse d'Ewald par le mouvement qui fait passer de la fin de la transcendance divine ou naturelle, où la société avait jusqu'ici trouvé le fondement extérieur de son droit, à l'immanence sociale, c'est-à-dire le fait que la société trouve à présent en elle-même les raisons de son fondement, à une modification profonde de l'idée de mal qui devient mal social du fait de cette immanence, mal issu des rapports de solidarité et d'interdépendance, et qui se réalise dans l'accident, celui-ci expliquant la mise en place des

¹ François Ewald, *L'État-providence*, *op. cit.*, p. 26.

² *Ibid.*, p. 531.

³ Cf. Henri Hatzfeld, *Du paupérisme à la sécurité sociale, 1850-1940* [1971], Nancy, Presses universitaires de Nancy, 2004.

mécanismes d'assurance sociale. C'est sur le caractère réducteur que le prisme de la catégorie d'accident impose à la vision ewaldienne de l'État social que porte la critique d'Hatzfeld :

Si François Ewald donne une très grande importance aux accidents du travail et notamment à la loi du 9 avril 1898 très fréquemment citée, il parle peu, très peu ou point du tout des autres composantes de la protection sociale : l'assurance maladie, l'assurance vieillesse, les allocations familiales, les allocations chômage, etc... La loi de 1898 a droit à tous les honneurs. Dès la première page, nous apprenons, qu' « avec cette loi, un monde bascule » [...]. Nous apprendrons qu'elle est « la loi fondatrice du droit du travail » [...]. Mais sans passer en revue tout ce qu'en dit ce livre, pourquoi se montre-t-il si laconique sur les autres "assurances sociales" ? Je ne vois pas d'autres raisons que la suivante : en revenant sans cesse sur les accidents du travail, François Ewald peut accréditer une thèse qui deviendrait insoutenable si l'on faisait référence à des autres formes d'assurance sociale¹.

Ce qui pose problème pour Ewald dans cette conception liée aux catégories d'accident et de risque, c'est qu'elle ne permet pas de faire la différence entre « assurance » et « assurance sociale ». Or, « la cotisation – et non la prime – est payée par l'ouvrier et par son employeur »². D'autre part, quand bien même les autres assurances sont appelées aussi assurances, ce contre quoi elles assurent ne relève pas nécessairement du risque à proprement parler : « S'agissant de l'assurance vieillesse, on voit que la notion de risque cesse d'être pertinente. La vieillesse n'est pas un risque : le risque serait qu'on en vienne à vieillir sans ressources. Ainsi parle-t-on d'une assurance vieillesse de façon assez impropre puisqu'il s'agit de la constitution d'une pension »³. Ce qui se joue dans le « social » pour Hatzfeld ne se réduit donc pas à la garantie d'une protection contre les risques encourus par une vie biologique débarrassée de toute transcendance morale.

C'est davantage sur cette dimension morale que Serge Audier critique à son tour la vision d'Ewald à partir de son analyse de la « pensée solidariste »⁴. Il soutient qu'on ne peut pas affirmer, comme le fait Ewald, que « le solidarisme prépare les "sociétés assuranciennes" en tant que "sociétés permissives", parce que "le lien social n'est pas de nature morale" et parce qu'il est "indépendant des volontés" »⁵. C'est, selon Audier, l'occultation du projet éducatif sous-jacent au solidarisme qui conduit Ewald à passer à côté de la dimension morale de la conception solidariste du lien social, laquelle implique « que l'on assume le devoir d'agir solidairement »⁶. Or si, comme le soutient Audier, la pensée solidariste fournit le socle philosophique de la conception du social qui s'est gouvernementalisée dans l'État, alors l'instance du « social » ne peut pas être comprise d'un point de vue strictement positiviste,

¹ Henri Hatzfeld, « Sur l'État-providence », in Emile Poulat et Claude Ravelet (dir.), *Henri Desroche, un passeur de frontières. Hommage*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 175.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Cf. Serge Audier, *La pensée solidariste, op. cit.*

⁵ *Ibid.*, p. 305.

⁶ *Ibid.*, p. 306.

dans le sillage d'Auguste Comte, mais aussi comme une éthique, ce qui exclut de pouvoir la faire uniquement reposer sur les catégories objectives du risque et de l'assurance.

Enfin Christophe Ramaux remet en cause également la conception qu'Ewald se fait de l'État social, mais sa critique est également intéressante parce qu'elle est plus large et vise toutes les conceptions « parcellaires » du social qui ont tendance à se focaliser sur un seul aspect – le plus souvent la protection sociale – alors que quatre piliers sont pour Ramaux constitutifs de l'État social : « la protection sociale, mais aussi la réglementation des rapports de travail (droit du travail, négociation collective, etc.), les services publics et les politiques économiques (budgétaire, monétaire, commerciale, des revenus, etc.), de soutien à l'activité et à l'emploi »¹. Dès lors, la première difficulté de la critique d'Ewald est sa limitation à la protection sociale (dont on a vu avec Hatzfeld qu'elle ne couvrait pas même l'ensemble du champ). En effet :

la notion de risque peut certes être utilisée pour lire le droit du travail, mais elle ne peut pas l'être pour les services publics, ni *a fortiori* pour les politiques économiques. Et c'est encore moins le cas pour l'assurance. On parle certes encore d'assurance sociale pour évoquer la protection sociale, mais on ne parle pas d'assurance travail pour désigner le code du travail, ni d'assurance publique pour les services publics ou d'assurance croissance et plein-emploi pour les politiques économiques².

Ramaux reconnaît bien cependant que « les catégories du risque social et de l'assurance sociale [ont] largement supporté la genèse de l'État social », mais critique le fait que celui-ci puisse être rabattu sur « l'*accidentologie* » qui a à voir avec sa genèse davantage qu'avec sa généalogie et « ne permet pas de saisir qu'en se développant, l'État social a une vocation qui est devenue autre, à savoir la réalisation d'un certain *bien-être social*, d'un *mieux-être social* » et « tend à le réifier en gommant ce qui dans son intervention relève d'une dimension proprement politique »³. Car « c'est bien entendu l'adjectif social dans ce qu'il donne à voir de construction politique qui importe »⁴. Or, c'est cette dimension de construction et non simplement de protection qui est occultée par l'interprétation que propose Ewald du « social » en termes de risque : peut-on parler d'un « risque famille » ou d'un « risque maternité »⁵, demande ainsi Ramaux. De même, « [l]a cinquième semaine de congés payés ou bien encore les 35 heures ne peuvent guère être appréhendées sur cette base, de même que la différence

¹ Christophe Ramaux, *L'État social. Pour sortir du chaos néolibéral*, Paris, Mille et une nuits, 2012, p. 6. Alain Supiot évoque pour sa part les trois piliers de l'État social que sont le droit du travail, l'instauration d'un système universel de sécurité sociale et les services publics, mais sans mentionner directement les politiques économiques de soutien à l'activité. Cf. Alain Supiot, *Grandeur et misère de l'État social. Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, Collège de France/Fayard, 2013, p. 27-40.

² Christophe Ramaux, *L'État social*, *op. cit.*, p. 232-233.

³ *Ibid.*, p. 234. Le terme de « *mieux-être social* » évite pour Ramaux d'avoir à se référer « à l'économie du bien-être et aux théories de la justice » (*ibid.*, p. 235, n. 1).

⁴ *Ibid.*, p. 235, n. 1.

⁵ *Ibid.*, p. 236.

entre couverture minimale, le dos au mur, et prestations sociales visant à garantir un mieux-être »¹. Ce n'est pas un minimum vital, mais davantage un « mieux-être social », un certain niveau de vie que visent à garantir les prestations sociales, la notion de risque ne permettant pas d'embrasser la question du niveau des pensions. Cela ne signifie pas pour autant que l'État social ne couvre pas les risques, mais que, les couvrant au-delà de ce que demande leur caractère de risque, il transforme le domaine de choses auquel il applique la rationalité du social en autre chose qu'un risque :

Constat somme toute trivial, l'État social continue à protéger face aux risques, mais, et c'est ce qui importe, sa visée de *mieux-être social* le conduit à les prendre en charge d'une certaine façon, à répondre autrement que selon une stricte logique de couverture minimale à la question du niveau de leur indemnisation. Non réductible au risque, l'État social les couvre d'autant mieux. D'une protection, minimale face à ceux-ci, on est passé à une protection bien au-delà. De la sorte, certaines situations auparavant appréhendées sur le mode de la souffrance, ont, au moins pour partie, changé de statut. La retraite, par exemple, n'est plus l'antichambre de la mort qu'elle était naguère, elle est aussi synonyme de bien-être, de réalisation de soi. Bref, en assurant une couverture des risques, l'État social a permis de sortir, au moins pour partie, certaines situations de la catégorie même du risque².

De sorte que ce qui est constitutif de la gouvernementalisation du social pour Ramaux, c'est non pas la catégorie de risque, mais celle de besoin : « Bien plus que la notion de risque, c'est celle de besoin social, avec toute sa dimension politique, qui rend le mieux compte de toutes les finalités de la protection sociale »³. La société constate moins des risques objectifs qu'elle ne délibère pour décider des besoins (en matière de santé, de retraite, de chômage ou bien encore de famille) qui doivent être satisfaits en se donnant les moyens de cette satisfaction : la sécurité sociale « est le fruit de décisions proprement politiques – et à ce titre, nécessairement conflictuelles – portant sur l'étendue des droits sociaux (les montants des pensions de retraite, des allocations familiales, des indemnités chômage, du salaire minimum, etc.), les conditions d'accès aux prestations sociales (conditions d'âge, d'activités ou de ressources, etc.) ou aux services publics (condition d'accès, gratuité complète ou paiement partiel...) »⁴. Le « social » comme l'ensemble des domaines où la société se porte garante de l'individu par son action est donc le résultat d'un processus de *politisation du social*. En outre, la logique de l'assurance, qui relève du fonctionnement du capital, ne permet pas non plus de rendre compte adéquatement de ce qui se joue dans le « social » et plus précisément dans le social lorsqu'il fonctionne *par répartition* :

Dans les faits, on ne cotise jamais pour soi : les cotisations retraites ne sont pas accumulées dans des caisses pour être reversées le moment venu à son bénéficiaire. Elles sont immédiatement reversées à la fin de chaque mois, pour financer les retraites de ceux qui y sont. Et ce qui vaut pour les pensions vaut pour toutes les prestations sociales. Il n'y a aucun sens à comparer ce que l'on verse comme cotisation

¹ *Ibid.*, p. 236.

² *Ibid.*, p. 239.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 239-240.

avec ce que l'on perçoit comme prestation. La protection sociale ne fonctionne pas selon une logique d'accumulation, de patrimonialisation, de capitalisation, de cotisations individuelles qui seraient ensuite transformées en prestation pour le même individu. Elle procède *par répartition* comme il est dit fort justement, mais sans toujours saisir toute la portée de ce terme, pour désigner nos régimes de retraite. Sur la richesse produite annuellement, la société décide d'en prélever une partie qu'elle répartit ensuite afin de financer des besoins sociaux : telle est, au fond, l'essence de la protection sociale. Aux antipodes de la logique assurancielle, les prestations sociales reçues par chacun ne sont en aucun cas proportionnelles aux cotisations versées, elles dépendent de barèmes, de tarifs politiques¹.

S'il y a bien des prestations sociales contributives – au sens où il faut avoir cotisé pour ouvrir des droits (comme pour les prestations dites d'assurance chômage ou d'assurance vieillesse) – où la référence à l'assurance continue d'opérer, celle-ci est néanmoins trompeuse dans la mesure où il y a rupture, par le transfert et la redistribution, avec la logique de contrepartie qui caractérise la technique actuarielle et avec une représentation libérale de l'économie où les primes épargnées abondent un capital qu'il s'agit de faire fructifier. Au contraire, la logique de la répartition relève d'une représentation keynésienne de l'économie où les cotisations financent directement les prestations sociales à la condition d'un flux de production et de richesse suffisant et de la délibération sur une règle de répartition à travers un taux de cotisation, dont le « registre est de l'ordre de la prévision, de la planification, et dans tous les cas de la socialisation »². En somme, le social relève pour Ramaux d'une « politique de socialisation » qui fonctionne à travers l'organisation d'un soutien de l'individu par une logique de solidarité collective.

Au sens large du terme, le « social », loin de se limiter à la protection contre les risques de l'existence, est ce mode de vérédiction ou ce mode de partage du vrai et du faux qui consiste à organiser systématiquement le *support*³ par la société de l'activité individuelle. On comprend mieux aussi, une fois qu'on a descélé le « social » de la logique du risque et de l'assurance, comment il peut excéder le domaine de la protection sociale. Dans cette perspective du « social » comme mise en œuvre des moyens politiques de socialisation de l'individu, Ramaux développe la critique de la « parcellisation des approches » et de la « sous-théorisation de l'État social pris comme un tout »⁴. Ainsi, le socio-économiste danois Gøsta Esping-Andersen, dans *Les trois mondes de l'État-providence*⁵, réduit-il la théorie de

¹ *Ibid.*, p. 244-245.

² *Ibid.*, p. 247.

³ Robert Castel a souvent recours à ce lexique du support. Les droits sociaux ont ainsi la « fonction de ce support », de « ces ressources de base nécessaires pour qu'un individu puisse continuer à nouer des relations d'interdépendance (et pas seulement de dépendance) avec ses concitoyens » (Robert Castel, *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Seuil, 2009, p. 259). Cf. aussi « Des individus sans supports », in Vivianne Châtel et Marc-Henry Soulet (dir.), *Agir en situation de vulnérabilité*, Montréal, Les Presses de l'Université de Laval, 2003, p. 51-61.

⁴ Christophe Ramaux, *L'État social*, *op. cit.*, p. 226.

⁵ Gøsta Esping-Andersen, *Les trois mondes de l'État-providence. Essai sur le capitalisme moderne* [1990], Paris, PUF, 2007.

l'État social « à la seule protection sociale »¹. C'est aussi le cas des ouvrages de François-Xavier Merrien, *L'État-providence* et *L'État social. Une perspective internationale* (avec Raphaël Perchet et Antoine Kernen)². Robert Castel, s'il étend l'analyse au droit du travail, développe peu la question des services publics³ et évacue, comme beaucoup d'autres, les politiques économiques. Même lorsque les approches prétendent à une vision plus globale, comme chez Pierre Rosanvallon⁴, l'État social en tant que totalité reste sous-théorisé. Christophe Ramaux souligne que l'acception étroite de l'État social autour de la protection sociale « s'est imposée au cours des trente dernières années, au moment même où s'imposait le néolibéralisme » :

La coïncidence n'est pas fortuite. Le projet du néolibéralisme peut se lire comme une tentative [...] de démanteler chacun des autres piliers de l'État social. Ce projet suppose que soit au préalable retirée à l'État social toute légitimité. Or, quoi de plus efficace pour y parvenir que lui dénier, dans sa définition même, toute portée globale et, partant, toute cohérence d'ensemble ? L'acception large permet de soutenir que l'État social ne met pas en jeu simplement la gestion d'un domaine ou d'un secteur, mais la régulation économique et sociale d'ensemble⁵.

De notre point de vue, l'État social peut finalement être défini comme l'articulation d'un régime social général de véridiction articulé sur une matrice juridico-politique, ou encore comme l'ensemble des pratiques gouvernementales indexées sur un partage social du vrai et du faux. Ce qui implique que c'est la politique qui détermine le champ d'extension de la socialisation des activités individuelles, qui n'est pas limité *a priori*. Comme le rappellent Serge Audier ou Robert Castel, c'est autant, voire d'abord, dans l'éducation que dans le travail ou la santé que le projet social s'est inventé⁶. La *res socialis* va se gouvernementaliser dans l'État en impliquant également une réalisation sociale de soi-même, une constitution de soi à travers des rapports d'interdépendance sociale. De fait, au cours du processus de gouvernementalisation de la *res socialis* des années 1890 aux années 1960, les hommes sociaux vont constituer leur rapport au monde à travers leur inscription dans des groupements

¹ *Ibid.*, p. 228.

² François-Xavier Merrien, *L'État-providence*, *op. cit.* ; François-Xavier Merrien, Raphaël Perchet et Antoine Kernen, *L'État social. Une perspective internationale*, Paris, Armand Colin, 2005.

³ Cf. cependant Robert Castel, *La montée des incertitudes*, *op. cit.*, Chapitre 6 « Au nom de l'État social », « Développer les services publics », p. 202-204.

⁴ Cf. Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, Paris, Seuil, 1981 ; Pierre Rosanvallon, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Seuil, 1990.

⁵ Christophe Ramaux, *L'État social*, *op. cit.*, p. 15-16.

⁶ Cf. Serge Audier, *La pensée solidariste*, *op. cit.*, p. 305 : « [...] nul doute que, pour la plupart de ses promoteurs, sans éducation solidariste, il n'y a pas de politique sociale solidariste possible. C'est le projet éducatif, au sens large, qui sous-tend en effet tous les programmes d'applications concrètes du principe de solidarité, depuis l'assurance maladie et les retraites jusqu'aux coopératives en passant par la fiscalité fortement redistributive » ; et Robert Castel, *La montée des incertitudes*, *op. cit.*, p. 204 : « On peut rappeler qu'au premier rang des services publics figure l'éducation et que l'école "laïque, gratuite et obligatoire" a sans doute été, du moins au niveau de l'enseignement primaire, la grande réussite sociale de la III^{ème} République ».

sociaux bien structurés, groupements familiaux, groupements professionnels, ou encore groupements politiques (syndicats, partis).

Enfin, on peut ajouter une autre dimension importante de l'État social (outre la protection sociale, les services publics, la réglementation du travail et les politiques économiques de soutien à l'activité) évoquée par Christophe Ramaux, mais sur laquelle insiste aussi Alain Supiot, « celle de l'autodétermination collective » qui « permet de faire procéder la règle de droit de la libre association des individus, des conflits d'intérêt qui les opposent et des compromis auxquels ils parviennent »¹ :

Au lieu de se contenter de fixer lui-même les règles du jeu social, l'État permet ainsi aux joueurs de modifier certaines de ces règles, au cours d'une partie dont l'enjeu est d'approcher au plus près une juste répartition des richesses. [...] Pour entretenir ce mouvement perpétuel, l'État social concède aux citoyens un droit à la contestation du droit et fait place à des mécanismes de représentation et de négociation collective, qui convertissent en règles nouvelles l'énergie à l'œuvre dans les conflits. La place ainsi concédée aux libertés collectives dans l'élaboration du droit est le trait le plus distinctif de l'État social tandis que le refus de ces libertés est au contraire le trait commun de l'État gendarme de facture libérale, et des États dictatoriaux de type communiste, fasciste ou corporatiste².

Cette dimension, qui n'est autre que celle de la « démocratie sociale », permet de mettre en évidence un aspect important d'une histoire des régimes de véridiction/juridiction, celui du rapport des formes de véridiction avec la démocratie, ou plutôt avec le degré de démocratisation, indépendamment de la nature démocratique ou non-démocratique du régime. Car la notion de démocratie peut elle-même être problématisée par le prisme des régimes de vérité ou des formes de rationalité. Le régime social de vérité en tant que mise en place du soutien de la société aux activités individuelles suppose par définition que la société puisse déterminer par des procédures de représentation quelles activités doivent faire l'objet de pratiques de socialisation. Par conséquent, quelles que soient les contingences historiques relatives à la mise en place des procédures de la démocratie sociale via la négociation collective, la rationalité sociale implique par elle-même un espace de démocratisation qui déborde les mécanismes du régime de la représentativité politique.

2. De l'assistance privée à la citoyenneté sociale

Pour se référer à « Qu'est-ce que la critique ? » dans lequel Foucault définit les trois niveaux de l'archéologie, de la généalogie et de la stratégie³, nous venons de décrire le niveau archéologique de la *res socialis* en tant que régime social de partage du vrai et du faux à partir du fait de son acceptabilité. Le reste de ce chapitre sera consacré à sa généalogie, c'est-à-dire à son émergence et à sa transformation à travers des lignes de rupture. Son apport relatif

¹ Alain Supiot, *Grandeur et misère de l'État social*, op. cit., p. 34-35.

² *Ibid.*, p. 35-36.

³ Cf. supra p. 115-117.

consiste à tirer parti de la confrontation entre deux paradigmes théoriques qui s'ignorent le plus souvent l'un l'autre mais dont le rapprochement est fécond pour faire ressortir l'histoire contingente menant la gouvernementalité libérale-sociale à la crise de gouvernementalité des années 1968. C'est moins se poser la question de type archéologique « Qu'est-ce que la gouvernementalité libérale-sociale ? » que celle de type généalogique « Comment la gouvernementalisation de l'État social en est-elle venue à rentrer en crise ? ». Ces deux paradigmes sont, d'une part, celui de la citoyenneté dont relève par exemple l'analyse séminale de Thomas Humphrey Marshall dans *Citizenship and social class*¹ et, d'autre part, celui d'une analyse en termes de « politiques de population ». Plutôt que d'opter *a priori* de façon exclusive pour l'un ou l'autre de ces paradigmes, on peut au contraire faire l'hypothèse que l'exposition de leurs contributions respectives pourrait déboucher sur la formation d'une image plus complète de la gouvernementalité libérale-sociale.

Nous allons procéder en deux temps en nous appuyant d'abord sur les analyses propres au point de vue de la citoyenneté sociale, avant de nous intéresser aux travaux qui s'intéressent davantage au « social » en termes de technologies sociales de gouvernement en voyant comment elles se sont réalisées historiquement en France à travers des politiques de population. Cette confrontation permettra de dégager la logique historique et contingente du paradoxe d'un mouvement d'égalisation opéré sur le mode du cloisonnement qui a présidé au surgissement de la crise de gouvernementalité des années 1968.

2.1. De la propriété sociale à la condition salariale : la fin de la centralité ouvrière

La rationalité sociale de l'État s'est constituée laborieusement à travers des reproblématisations successives qui correspondent à ce que Robert Castel appelle les « métamorphoses de la question sociale »². Ainsi qu'il l'avance, on peut interpréter l'État social au sens large comme une « troisième voie » entre la philanthropie des libéraux et la lutte des classes des marxistes :

[...] l'État social, pourrait-on dire, commence sa carrière lorsque les notables cessent de dominer sans partage et lorsque le peuple échoue à résoudre la question sociale pour son propre compte. Un espace de médiations s'ouvre qui donne un sens nouveau au « social » : non plus dissoudre les conflits d'intérêt par le management moral ni subvertir la société par la violence révolutionnaire, mais négocier des compromis entre des positions différentes, dépasser le moralisme des philanthropes et économiser le socialisme des « partageux »³.

¹ Thomas Humphrey Marshall (and Tom Bottomore), *Citizenship and social class*, Pluto Press, Londres, 1996 (un texte de Tom Bottomore de 1992 est publié à la suite de la conférence de Marshall).

² Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Chroniques du salariat*, Paris, Gallimard, 1995.

³ *Ibid.*, p. 430. Sur la recherche d'une « troisième voie », cf. *ibid.*, p. 443.

Le problème propre à la généalogie de l'État social est de savoir comment l'État peut s'imposer en droit vis-à-vis du marché sans remettre en cause ni la propriété ni les structures de la production capitaliste. La lente construction d'une première réponse à ce problème commence, dans le cas de la France, après la révolution de 1848 et se prolonge jusqu'aux années 1930 en nécessitant une redéfinition « de ce qu'est un collectif de producteurs pour qu'il fasse société », une transformation « de ce qu'est le droit pour qu'il puisse réguler autre chose que des contrats personnels » et une réinvention « de ce qu'est la propriété pour qu'elle assure des protections publiques sans contredire aux intérêts privés ». Castel définit l'État social comme « l'imposition d'un système de garanties légales grâce auxquelles la sécurité ne dépend plus exclusivement de la propriété »¹ (privée). Le *collectif* est redéfini à partir de la conception durkheimienne de la « solidarité organique » (reprise par la « pensée solidariste » qui a déterminé la doctrine sociale de la III^e République² et en particulier par Léon Bourgeois³, lui donnant ainsi une « traduction opératoire »), comme interdépendance des parties par rapport au tout dans le cadre de la division du travail social – « Il existe des collectifs qui occupent des positions différentielles et complémentaires dans la structure sociale »⁴ –, se démarquant à la fois de la vision individualiste de la société propre au libéralisme, qui ignore le collectif et de la vision collectiviste qui a tendance, à l'inverse, à nier les individualités. Il résulte de cette conception du collectif que l'État social est ce qui doit réguler des antagonismes latents entre des groupes aux intérêts sociaux divergents et gérer des transferts entre des parties interdépendantes ayant contracté entre elles des dettes réciproques. Celui-ci ne relève donc pas d'une relation de face-à-face entre un État bienfaiteur et des bénéficiaires qui seraient les réceptacles passifs de ses dons, ce qui est une des raisons pour lesquelles Castel préfère à la formule d'« État providence », qui véhicule cette vision charitable, celle d'« État social »⁵. Il ajoute du reste que la formule d'« État national social » serait encore plus précise, non seulement en raison des contrastes entre les politiques sociales

¹ *Ibid.*, p. 431.

² Cf. Serge Audier, *La pensée solidariste*, *op. cit.*

³ Cf. Léon Bourgeois, *Solidarité* [1896], Paris, éditions Le Bord de l'eau, 2008. Sur l'histoire de l'idée de solidarité, cf. Marie-Claude Blais, *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris, Gallimard, 2007. Et sur Léon Bourgeois en particulier, cf. Serge Audier, *Léon Bourgeois : fonder la solidarité*, Paris, Michalon, 2007.

⁴ *Ibid.*, p. 446. La différence, c'est-à-dire l'inégalité est nécessaire à la complémentarité, donc au lien social, dans la société organique.

⁵ En quelque manière, l'idée d'État providence vise à tordre la conception de l'État social issue de la solidarité organique qui fait de l'État une instance intervenant sur des collectifs sociaux différenciés de lui, en lui appliquant la conception libérale d'une opposition stricte entre l'individu et l'État pensé comme instance unique du collectif. La deuxième raison pour éviter ce terme est qu'il a été forgé par les détracteurs de l'intervention sociale de l'État, qui plus est, c'est la troisième raison, à une époque (le début de la deuxième moitié du XIX^e siècle), où il n'existait tout simplement pas. Sur la « proscription » par Castel du terme d'« État-providence », cf. *Les métamorphoses de la question sociale*, *op. cit.*, p. 450-455.

des différents États-nations relatives à leurs particularités culturelles et leurs traditions politiques¹, mais surtout parce qu' « on peut interpréter la politique de l'État social comme une mobilisation des ressources d'une nation pour assurer sa cohésion interne »², complémentaire de sa politique extérieure vis-à-vis des autres nations. Autrement dit, l'organisation en nation est la condition et le cadre d'exercice d'une *politique sociale* par l'État et, de fait, il n'en a jamais existé à une autre échelle que celle de la nation, au sens où il ne s'agit pas simplement de politiques publiques qui soient des politiques d'aides sociales, mais d'un véritable *fondement social de la politique*³, d'une politique organisée à partir du fonctionnement « organique »⁴ de la société (c'est la raison pour laquelle on ne peut pas parler d' « Europe sociale » au même titre que d' « État national social »).

Sur le plan du *droit*, la problématisation qui marque la première réponse à la question sociale est liée à la rupture entre un bénéficiaire soumis au contrôle strict de ses ressources et de son comportement moral par une instance administrative et un ayant droit au titre d'un statut, ou, dit autrement, dans la rupture entre l'*assistance* qui s'adresse à des « catégories de hors-travail quasi-exclus de fait d'une participation active à la vie sociale »⁵ et l'*assurance* qui s'adresse sans exception à l'ensemble des travailleurs et des citoyens d'un État-nation sans exception. Lorsqu'on prend conscience, avec la généralisation du paupérisme de la classe ouvrière, que les difficultés économiques et sociales ne sont pas seulement vécues par ceux qui se montrent inaptes au travail, mais par la majorité des travailleurs, il apparaît que l'assistance, à l'application localisée et à la finalité de moralisation des classes inférieures, ne suffit plus. Ce ne sont plus des situations de défaillance liées à l'incapacité de travailler

¹ Pour une distinction des modèles des États sociaux à partir des différences nationales et culturelles, cf. l'ouvrage de Gøsta Esping-Andersen, *Les trois mondes de l'État-providence*, *op. cit.*

² *Ibid.*, p. 454.

³ Pour François Ewald, l'État social a ainsi établi une « sociopolitique » à travers laquelle la société est devenue un « principe permanent d'autolégitimation politique ». Cf. *L'État-providence*, *op. cit.*, p. 372 : « L'émergence des doctrines de la solidarité, à la fin du XIX^e siècle, est contemporaine de ce qu'on pourrait appeler la naissance d'une socio-politique, c'est-à-dire d'une philosophie politique qui ne cherche plus à fonder la "société", à la légitimer et à lui trouver un principe directeur à l'extérieur d'elle-même, à l'aube de sa naissance – dans un état de nature, dans une théorie contractuelle, ou dans un droit naturel – mais qui fait de la "société", en quelque sorte refermée sur elle-même, sur les lois de son histoire et de sa sociologie, un principe permanent d'autolégitimation politique ». Ce qu'on retrouve aussi chez Jacques Donzelot à travers l'idée de « promotion du social ». Cf. *L'invention du social*, *op. cit.*, 1984, p. 121-177. Donzelot montre que c'est à travers l'invention du social et avec le droit social que l'État fonde son intervention, instrumentalise son action et agence des rapports sociaux. « Autour de cette notion [...] s'est constitué un mode spécifique d'organisation de la société, le social, à l'intersection du civil et du politique, médiatisant ces deux registres [...] » (p. 72). En fait, l'invention de la solidarité serait une « invention stratégique » des hommes de la III^e République, pour maintenir l'idéal républicain et « faire face à la montée de deux grands systèmes rivaux : le libéralisme et le marxisme » (p. 75).

⁴ Comme le précise Castel, cette notion ne relève pas d'une conception biologique du social chez Durkheim, mais vise seulement à rendre l'interdépendance des différents groupes sociaux dans le cadre de la division sociale du travail.

⁵ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, *op. cit.*, p. 462.

auxquelles il faut porter secours, mais des risques sociaux objectifs encourus par des travailleurs (accident du travail, maladie, chômage, vieillesse etc.) qui demandent à être protégés, dans l'intérêt de la société, par un droit à l'assurance, c'est-à-dire par une assurance *obligatoire et légale* :

Si l'imposition de l'assurance obligatoire va rencontrer de telles résistances, c'est que le type de protection qu'elle promet est inédit et qu'elle touche d'autres populations que celle des assistés traditionnels. L'enjeu n'est rien moins que l'émergence d'une nouvelle fonction de l'État, d'une nouvelle forme de droit et d'une nouvelle conception de la propriété. Enjeu qu'en pesant le sens des mots on est en droit de qualifier de révolutionnaire : l'assurance obligatoire va opérer dans la condition des salariés une révolution tranquille¹.

François Ewald a notamment montré comment la technologie assurancielle avait été déterminante dans l'émergence du droit social à travers l'émergence de la catégorie de risque social : à partir de la conception « solidariste » de la société comme ensemble de parties interdépendantes, le risque social, liant l'irresponsabilité individuelle au risque statistique, (c'est-à-dire un risque effectivement encouru par une partie déterminée des travailleurs mais produisant des conséquences sur la cohésion sociale elle-même, car leur travail représente un intérêt pour tous) a permis de disjoindre l'obligation légale de la responsabilité individuelle (et le lien entre le droit et la moralité présupposé par le libéralisme) en ouvrant la possibilité de la socialisation des intérêts. Le droit social peut ainsi être mobilisé pour la redistribution des biens sociaux et une réduction relative des inégalités². C'est un droit démocratique car tous les assurés d'un même collectif sont égaux en droit³. L'État social substitue en définitive au risque et à la responsabilité, jusqu'ici portés par l'individu, la mutualisation des intérêts sociaux et la responsabilité publique.

L'institutionnalisation du droit social montre que le régime social de véridiction se prolonge en un régime de juridiction. Autrement dit, les formes du droit se comprennent toujours à partir de l'histoire et c'est dans les formes de pensée qui émergent pragmatiquement à l'intérieur de rapports de pouvoir qu'on peut repérer les logiques qui vont finalement s'institutionnaliser sur le plan juridique. Pour ce juriste proche du solidarisme, théoricien du droit social et des services publics qu'est Léon Duguit, c'est dans le fait de la solidarité comme nécessaire interdépendance sociale entre les hommes que se trouve le fondement du droit social, mais d'abord et avant tout celui de l'action des hommes et de celle de l'État, comme nous allons bientôt le voir :

¹ *Ibid.*, p. 466. C'est donc à un « véritable *changement de paradigme* » (*ibid.*, p. 469) qu'on assiste dans le passage de l'assistance (et même de la prévoyance volontaire des sociétés de secours mutuels) à l'assurance.

² Cf. Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, *op. cit.*, p. 475.

³ Cf. *Ibid.*, p. 480.

La solidarité est un fait. La notion claire de ce fait sera un ressort d'action, pourra même fonder une règle de conduite ; mais la solidarité n'est pas en elle-même une règle de conduite. [...] la doctrine de la solidarité ne commande pas ; elle constate qu'en fait les hommes sont solidaires les uns des autres, c'est-à-dire ont des besoins communs qu'ils ne peuvent satisfaire qu'en commun, qu'ils ont des aptitudes différentes et des besoins divers qu'ils ne peuvent satisfaire que par un échange de mutuels services. La conséquence en est que, si l'homme veut vivre, il ne peut vivre qu'en agissant conformément à la loi de la solidarité. La solidarité n'est pas une règle de conduite, elle est un fait, le fait fondamental de toute société humaine. Elle n'est pas un impératif pour l'homme ; mais, si l'homme veut vivre, comme il ne peut vivre qu'en société, il doit conformer ses actes à la solidarité sociale. La solidarité est ainsi indirectement le fondement d'une règle de conduite [...]¹.

C'est l'objectivité de la solidarité comme fait et loi de l'interdépendance sociale nécessaire, qui n'est pas elle-même une règle de conduite, mais qui fonde la règle de conduite « sociale » à laquelle les hommes doivent conformer leurs actes. Le geste théorico-pratique engagée par Duguit est donc exactement celui d'une conduite ou d'une gouvernementalisation indexée sur la « solidarité sociale » comme nouveau mode de partage du vrai et du faux. Il y a une corrélation totale entre l'objectivation du social – dérivée du scientisme de Comte et Durkheim – et sa politisation. Avant d'être un théoricien du droit, Duguit est d'abord un penseur du social comme modalité de transformation du rapport à la règle pour les hommes :

J'ai [...] la conviction profonde que les hommes, par cela même qu'ils font partie d'un groupe social et même de l'humanité tout entière, sont soumis à une règle de conduite qui s'impose à eux. Je pense que les individus n'ont pas de droits, que la collectivité n'en a pas davantage, mais que les individus sont obligés, parce qu'ils sont des êtres sociaux, d'obéir à la règle sociale, que tout acte individuel violant cette règle provoque nécessairement une réaction sociale, [...], et que tout acte individuel conforme à cette règle reçoit une sanction sociale [...]. Dans la solidarité je ne vois que le fait d'interdépendance unissant entre eux par la communauté des besoins et la division du travail les membres de l'humanité et particulièrement les membres d'un même groupe social. [...] Les hommes sont donc soumis à une règle sociale fondée sur l'interdépendance qui les unit. Cette règle, il faut nécessairement qu'elle existe. Si l'on en contestait le fondement, je n'hésiterai pas à la *postuler* comme disent les philosophes. De même qu'Euclide a fondé tout son système de géométrie sur le postulat des parallèles, de même l'homme moderne peut-il fonder tout le système politique et social sur le postulat d'une règle de conduite s'imposant à tous².

Tout comme il y a des postulats en mathématiques, il faut postuler l'existence de l'interdépendance qui existe entre les hommes, qui fait d'eux des êtres sociaux et les oblige à suivre la règle sociale de la solidarité collective vis-à-vis de l'individu. Sur cette règle de conduite sociale peut être fondée « tout le système politique et social ». Cela implique, autrement dit, une gouvernementalisation par la règle de la socialisation à la fois au niveau des rapports sociaux et au niveau de l'État. En outre, cette règle ne porte pas sur un domaine du « social » qui pourrait être délimité, c'est la règle elle-même qui est sociale et n'a pas de limite, s'exerçant avant tout à l'échelle d'un groupe social déterminé mais pouvant valoir pour l'humanité tout entière. Il est alors intéressant de faire remarquer que cette

¹ Léon Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive* [1901], Paris Dalloz, 2003, in Serge Audier, *La pensée solidariste*, op. cit., p. 203.

² Léon Duguit, *Le Droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, Paris, Alcan, 1908, in *ibid.*, p. 204-205.

gouvernementalisation du social coïncide exactement avec la définition que Duguit donne des « services publics » qui prennent ainsi le sens large de toute intervention de l'État pour activer la règle sociale. C'est Robert Castel qui rappelle cette définition :

Une implication parallèle de l'État dans un rôle social s'est également opérée à travers le développement des services publics, qu'un juriste lié au mouvement solidariste inspirant la politique sociale de la III^e République, Léon Duguit, définit de la sorte : « toute activité dont l'accomplissement doit être assuré, réglé par les gouvernants, parce que l'accomplissement de cette activité est indispensable au développement de l'interdépendance sociale et qu'elle est de telle nature qu'elle ne peut être réalisée complètement que par l'intermédiaire de la force gouvernementale »¹.

Suivant le titre de l'ouvrage de Duguit, c'est une « transformation de l'État » qui s'opère à travers sa gouvernementalisation sociale : le rôle de l'État social avec les services publics est de construire l'interdépendance sociale en ouvrant l'accès le plus large possible à des biens et services qui se définissent par leur utilité collective, c'est-à-dire encore par leur valeur pour l'intérêt général.

Si la technologie assurancielle niveau du droit et les services publics au niveau de l'État garantissent la solidarité de la société, celle-ci est également liée à une mutation dans le régime de la *propriété* avec l'émergence de la « *propriété sociale* »², conceptualisée notamment par Alfred Fouillé³, qui implique la possibilité d'une sécurité de l'existence qui ne passe pas par la propriété privée. Cette propriété sociale réside dans le travail salarié qui donne droit aux protections sociales à même d'assurer la sécurité :

La sécurité sociale procède d'une sorte de transfert de propriété par la médiation du travail et sous l'égide de l'État. Sécurité et travail vont devenir substantiellement liés, parce que, dans une société qui se réorganise autour du salariat, c'est le statut donné au travail qui produit l'homologue moderne des protections traditionnellement assurées par la propriété⁴.

La propriété sociale du travailleur est une « propriété de transfert »⁵ : des cotisations obligatoires sont prélevées qui assurent l'effectivité d'un droit absolu à des prestations, lesquelles ne peuvent être utilisées sur le marché par leur bénéficiaire puisque celui-ci n'en jouit que dans des situations spécifiques : accident du travail, maladie, chômage, retraite – ces prestations sont donc « démarchandisées ». La propriété sociale de l'assuré s'inscrit dans un système de contraintes juridiques : elle est transférée par l'État et ses agences publiques pour la sécurité du salarié. Les services publics relèvent également de la propriété sociale : ils consistent pour l'État à construire les moyens de l'interdépendance sociale « en mettant à la

¹ Robert Castel, *La montée des incertitudes*, op. cit., p. 202-203. La citation est tirée de Léon Duguit, *Le Droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, op. cit.

² Cf. Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, op. cit., p. 480.

³ Cf. Alfred Fouillé, *La propriété sociale et la démocratie*, Paris, Hachette, 1884, cité in *ibid.*, p. 496.

⁴ *Ibid.*, p. 484.

⁵ *Ibid.*, p. 506.

disposition de tous des biens et des services communs »¹, ce qui devrait également permettre une réduction des inégalités – y compris territoriales – à travers l'accès à des opportunités communes, en particulier l'éducation. En somme, avec l'organisation étatique de la technologie assurancielle et la mise en place des services publics, l'État dispose de nouvelles institutions qui correspondent à la circulation de nouveau flux d'argent non-marchands², qui se superposent aux flux des capitaux.

Ces transformations de la définition du *collectif*, du *droit*, de l'*État* et de la *propriété* se sont élaborées lentement et non sans conflit entre 1848 et jusque dans les années 1930 où se stabilise la troisième République. Elles ont abouti au passage de la « condition prolétarienne » à la « condition ouvrière » qui se constitue dans les années 1930³ alors que le dispositif de l'assurance obligatoire commence à faire sentir ses effets, c'est-à-dire le passage d'une figure de la quasi-exclusion du travail et du corps social à une figure relativement intégrée à celui-ci grâce à la délivrance d'un certain nombre de prestations (l'assurance-maladie, l'assurance-vieillesse, l'assurance contre les accidents du travail etc.). La grande rupture entre ces deux conditions vient du fait que le salaire ne se réduit pas à la rémunération d'une tâche mais représente la garantie de droits sociaux, ce qui définit le salariat. « Condition prolétarienne », « condition ouvrière » et enfin « condition salariale » sont, pour Castel, « les trois formes dominantes de cristallisation des rapports de travail dans la société industrielle et aussi trois modalités des relations qu'entretient le monde du travail avec la société globale »⁴. Jusque dans les années 1930, le salariat coïncide quasiment avec le salariat ouvrier, tandis que « la généralisation-différenciation du salariat qui déborde le salariat ouvrier s'esquisse dans les années 1930, s'accuse après la Seconde Guerre mondiale et commence à s'imposer dans les années 1960 (le débat d'alors sur la "nouvelle classe ouvrière" en est un signe fort) »⁵. A l'hégémonie du salariat ouvrier dans la société industrielle se substitue dans les années 1960 la société salariale, avec l'entrée dans le salariat des professions intermédiaires et des cadres. Dans la période qui nous intéresse ici, celle qui court du tournant du siècle aux années 1960, il

¹ Robert Castel, *La montée des incertitudes*, *op. cit.*, p. 203.

² Cf. *Ibid.*, p. 509.

³ En 1932 est adoptée la loi sur les assurances sociales des salariés. Avant cette date, on ne compte guère de significatif que la loi de 1898 créant les assurances contre les accidents du travail ; la loi de 1910 sur les retraites ouvrières et paysannes est un échec. Cependant, elle marque tout de même le passage à un régime social de véridiction/juridiction. Cf. Robert Castel, *La montée des incertitudes*, *op. cit.*, p. 199-200 : « La loi sur les retraites ouvrières et paysannes votée en 1910 illustre à la fois la modestie de ces réalisations d'un point de vue pratique et l'importance décisive du changement des régimes des protections. Ces retraites versées étaient dérisoires et la plupart des travailleurs mouraient avant l'âge (65 ans) qui leur aurait permis d'en bénéficier. Néanmoins, ils étaient assurés par un droit social véritable leur garantissant inconditionnellement un minimum de sécurité dans les situations qui risquaient de les faire basculer dans l'indigence totale ».

⁴ *Ibid.*, p. 519.

⁵ Robert Castel, « Pourquoi la classe ouvrière a perdu la partie », in *La montée des incertitudes*, *op. cit.*, p. 366.

faut souligner que ce qui caractérise la condition ouvrière est certes une situation d'intégration, mais relative, car il s'agit d'une « intégration dans la subordination »¹. Les ouvriers participent de manière élargie à la vie sociale : ils consomment, se logent, s'instruisent et à partir de 1936, ils prennent même des loisirs, mais il s'agit pour autant de *leur* consommation (la consommation de masse), de *leur* logement (le logement ouvrier), de *leur* instruction (l'instruction primaire), *leur* loisirs (les loisirs populaires). Se maintient ainsi un « fort particularisme ouvrier » qui se manifeste, en prenant pour point de repère 1936, par la structuration de la classe ouvrière (qui a son idéologie propre et ses propres organisations, partis et syndicats) et l'affirmation d'une conscience de classe qui fait s'opposer un « eux » à un « nous »². La conjoncture de l'après 1936, marquée par l'incertitude et l'ouverture des possibles, pourrait donner lieu à deux voies de transformation différentes qui synthétisent la reformulation de la question sociale à la fin des années 1930 : l'augmentation des acquis sociaux et l'érosion de la distance entre « eux » et « nous » ou la prise du pouvoir par les travailleurs organisés en classe. C'est la première de ces deux voies de transformation qui s'est effectivement réalisée selon Castel, la possibilité de la position révolutionnaire ayant été sapée par la transformation, de nature sociologique, liée à la généralisation du salariat qui implique que la condition salariale et donc la question sociale, est désormais partagée par d'autres, faisant que les employés et les classes moyennes vont jouer un rôle de plus en plus structurant dans la réorganisation du monde du travail :

En schématisant la transformation qui s'est opérée sur une quarantaine d'années (des années 1930 aux années 1970), on dira que le particularisme ouvrier n'a pas été aboli, mais qu'il a cessé de jouer un rôle d'« attracteur » qui avait été le sien dans le processus de constitution de la société industrielle. Le salariat ouvrier a été littéralement vidé des potentialités historiques que lui prêtait le mouvement ouvrier. La condition ouvrière n'a pas accouché d'une autre forme de société, elle s'est seulement inscrite à une place subordonnée dans la société salariale³.

Le point décisif est qu'avant que ne s'impose la société salariale autour des années 1950 et 1960, le particularisme ouvrier coïncide avec une position de *centralité* de la classe ouvrière en raison de l'hégémonie du salariat ouvrier dans la structure de la société industrielle. En revanche, dans la structure de la société salariale comme « continuum relié de positions différenciées par les caractéristiques communes de la position salariale, en particulier le droit du travail et la protection sociale »⁴, les ouvriers occupent une place parmi d'autres, qui perd

¹ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, op. cit., p. 521 et « La subordination du salariat ouvrier », in « Pourquoi la classe ouvrière a perdu la partie », art. cit., p. 363-367.

² Richard Hoggart met en valeur ce point dans ses travaux sur la classe ouvrière anglaise des années 1950. cf. Richard Hoggart, *La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre* [1957], Paris, Minuit, 1970.

³ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, op. cit., p. 564-565.

⁴ Robert Castel, « Pourquoi la classe ouvrière a perdu la partie », in *La montée des incertitudes*, op. cit., p. 365.

donc son caractère de centralité, sans pour autant que cela implique la fin de leur subordination aux autres catégories. Car en dépit des tendances à l'égalisation issues de la gouvernementalité de l'État social, le continuum de la société salariale reste très stratifié et très inégalitaire :

Ce modèle de la société salariale n'entraîne donc pas une homogénéisation sociale. Il n'implique pas davantage une société apaisée, la fin de la conflictualité sociale. Mais il impose une redistribution de cette conflictualité qui n'est plus cristallisée autour de deux blocs antagonistes, ouvriers et bourgeois, travail et capital. Elle se redistribue sur l'échelle du salariat et se joue pour une bonne part à travers la concurrence entre les différentes strates salariales. D'où la forme que prend la négociation entre les « partenaires sociaux ». Négociation conflictuelle, pourrait-on dire, à travers laquelle chaque catégorie revendique le « partage des bénéfices » de la croissance, pense qu'elle n'en obtient jamais assez, mais peut penser aussi qu'à l'avenir elle en obtiendra davantage. Et effectivement on constate que durant cette période qui a suivi la fin de la Seconde Guerre mondiale chaque catégorie socio-professionnelle a vu son sort s'améliorer, en même temps que les disparités entre les catégories demeuraient à peu près inchangées¹.

C'est finalement cette perte de centralité et cette position subordonnée des ouvriers dans le continuum différencié mais néanmoins inégalitaire de la société salariale dont nous voulons retenir l'importance pour l'analyse de la crise de gouvernementalité des années 1968. Pour Castel, « Mai 68 » représente un « *aggiornamento* de la société salariale », dans la mesure où ceux qui se référaient encore sur le plan politique des luttes sociales et indépendamment des transformations sociologiques, à un « *messianisme ouvrier* » accordant à la classe ouvrière un rôle centrale et déterminant (le Parti communiste et la CGT, mais aussi les organisations « gauchistes »), ont dû prendre acte dans les événements du fait qu'elle n'était plus le centre de gravité historique, car elle « n'a été ni le déclencheur (ce furent, on le sait, les étudiants qui tinrent ce rôle), ni l'acteur privilégié, ni le bénéficiaire principal » du mouvement. Quoique la crise de mai-juin 68 ait été quantitativement la plus grande grève de l'histoire du mouvement social français et donc paradoxalement, c'est 68 qui a rendu visible, sur le plan politique, la perte de centralité de la classe ouvrière qui était déjà bien engagée sociologiquement par la généralisation du salariat².

2.2. Les piliers de l'État social et la citoyenneté sociale

Le développement de la société salariale a été tributaire des années 1930 au milieu des années 1970, mais surtout à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, de ce que Castel appelle « l'État de croissance », c'est-à-dire de la combinaison de la croissance économique et d'un État à présent socialement gouvernementalisé, ou autrement dit de la gouvernementalité libérale-sociale comme « mode de gestion politique qui a associé la propriété privée et la propriété sociale, le développement économique et l'acquisition des droits sociaux, le marché

¹ *Ibid.*

² Cf. *ibid.*, p. 366.

et l'État »¹. Les interventions de l'État contribuant à l'établissement de cette nouvelle formation sociale ont consisté dans 1) la mise en place d'une protection sociale généralisée, 2) la planification (ou le pilotage) de l'économie par l'État et le maintien des grands équilibres et 3) la négociation en vue d'obtenir des compromis entre les partenaires sociaux engagés dans la croissance économique et la nécessité de sa répartition².

1) La garantie d'une protection sociale généralisée est assurée par l'instauration de la Sécurité sociale en 1945. Dans le contexte spécifique de la Libération et sous l'impulsion des directives du Conseil national de la Résistance (CNR), elle correspond à une volonté politique de répondre aux difficultés de la classe ouvrière à travers un droit universalisable qui impose à l'ensemble de la population nationale un régime général de protection sociale. Le rapporteur du projet français du système de sécurité sociale affirme qu'elle consiste en une « redistribution du revenu national, destinée à prélever sur le revenu des individus favorisés les sommes nécessaires pour compléter les revenus des travailleurs et des familles défavorisées »³. Pierre Rosanvallon, faisant l'histoire du « siècle de la redistribution » (le XX^e siècle), insiste sur les effets moteurs des épreuves partagées et en particulier des deux guerres mondiales, dans la mise en place des mécanismes de protection sociale et de redistribution – à côté de quoi il faut aussi souligner le rôle du « réformisme de la peur », la peur de la révolution prolétarienne, qui a joué dans les deux cas, en 1918 comme en 1945, avec la révolution d'Octobre 1917 d'une part et la constitution du bloc de l'Est d'autre part. Les deux conflits mondiaux ont véhiculé l'expérience d'une « nationalisation des existences » au sortir de laquelle chacun des membres de la communauté engagée dans l'épreuve se sent l'obligation de contracter une « dette sociale » vis-à-vis de la collectivité⁴. Nul doute que « l'État national social » soit redevable d'un tel ancrage avec toute l'ambiguïté que comporte le recouvrement des conceptions de la « nation-identité », constituée par exclusion de l'ennemi et de la « nation solidarité », qui renforce la cohésion interne, toutes deux issues de la traversée du conflit⁵. Ce lien entre patriotisme et redistribution, on le trouve en particulier chez William Beveridge⁶, l'auteur en 1942 du rapport *Social Insurance and Allied Services*,

¹ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, op. cit., p. 601.

² Cf. *ibid.*, p. 603-604.

³ Cité in Pierre Rosanvallon, *La société des égaux*, op. cit., p. 276.

⁴ *Ibid.*, p. 252. Cf. aussi Pierre Rosanvallon, *La nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence*, Paris, Seuil, 1995, p. 51 : « Le lien entre la mise en œuvre de l'État-providence et la reformulation du contrat social a été très fort après la Seconde Guerre mondiale. L'exposé des motifs de l'ordonnance du 4 octobre 1945 portant sur l'organisation de la Sécurité sociale parle ainsi de "l'élan de fraternité et de rapprochement des classes qui marque la fin de la guerre" pour justifier l'institution d'un système français de sécurité sociale ».

⁵ Cf. *ibid.*, p. 255.

⁶ Cf. William Beveridge, « A new spirit for total war » et « New Britain », in *The Pillars of Security and Others War-Time Essays and Adresses*, Londres, Allen & Unwin, 1943, cité in *ibid.*, p. 275. Robert Castel, *Les*

qui a fourni les bases théoriques du *Welfare State* et du modèle « universaliste libéral » dit « béveridgien » visant la création d'un système de protection sociale généralisée fondée sur la solidarité nationale et la citoyenneté indépendamment de toute référence à une activité professionnelle et dont l'objectif est d'assurer à l'ensemble de la population les besoins sociaux fondamentaux, (comme la santé, le logement et l'éducation) en recourant essentiellement à l'impôt. Ce modèle est souvent distingué du « modèle bismarckien » dont s'inspirerait plutôt la pratique gouvernementale française qui repose davantage sur un système d'assurances sociales obligatoires (maladie, accident du travail, vieillesse) basé sur le travail salarié et les cotisations salariales, faisant dépendre certaines prestations du niveau de revenus, qui conduit davantage à un mode de gestion corporatiste lié à la solidarité professionnelle¹. Pourtant le rapport Beveridge a influencé le principal rédacteur des ordonnances organisant la Sécurité sociale, Pierre Laroque². Celui-ci emprunte à Beveridge l'idée que la sécurité sociale doit être la garantie donnée à chaque homme de pouvoir assurer sa subsistance. Inversement, Beveridge reconnaît dans son rapport que le plein-emploi est une condition nécessaire à l'établissement de son plan de protection sociale³. D'un côté, Beveridge veut mettre en place un système de protection sociale exhaustif dans lequel tous les citoyens pourront percevoir des prestations de base à un taux uniforme pour couvrir leurs besoins minimaux. Mais la faiblesse de ce taux conduit nombre d'individus à avoir recours à « tout un ensemble complémentaires d'assistance, non universalistes, elles, pour rendre viable

métamorphoses de la question sociale, op. cit., p. 737-738, fait la même remarque à propos de Beveridge en se référant à son ouvrage *Full employment in a free society* : « Ce n'est pas un hasard si la prise de conscience de la relation organique unissant la cohésion sociale et une politique sociale déterminée conduite par l'État s'est faite lors des désastres de la Seconde Guerre mondiale et particulièrement en Grande-Bretagne. William Beveridge est à cet égard parfaitement explicite [...]. Le mandat que doit assumer l'État pour sauvegarder l'unité du peuple britannique est du même type et aussi impératif que celui qu'il assume pour repousser l'agression étrangère ».

¹ Cf. François-Xavier Merrien, *L'État-providence, op. cit.*, p. 22-23. L'opposition entre ces deux modèles qui relèvent d'un lieu commun de la littérature juridico-administrative est transformée et complexifiée par Gøsta Esping-Andersen dans *Les trois mondes de l'État-providence*. Esping Andersen distingue trois régimes de l'État-providence : 1/ L'État providence libéral (États-Unis, Canada et Australie). Il s'agit d'un État-providence résiduel qui intervient en complément du marché. La dimension modeste des transferts universels se double d'une logique d'assistance différentielle liée aux revenus. La dualité sociale et la stigmatisation des publics aidés en sont les conséquences ; 2/ l'État-providence corporatiste (Autriche, France, Allemagne, Italie) qui repose sur des assurances sociales propres aux différentes catégories de travailleurs. Cette logique de différenciation se double d'une attribution des droits essentiellement aux travailleurs salariés qui entérinent la séparation entre travail professionnel et travail domestique, concourant au renforcement de la famille traditionnelle ; 3/ l'État-providence universaliste (Suède, Norvège) qui vise une égalisation par les plus hauts standards sur la base d'allocations universelles de haut niveau attribuées aux individus. Il cherche ainsi à garantir l'indépendance individuelle en visant le plein-emploi et en favorisant le travail des femmes. Il est enfin caractérisé par un niveau élevé de démarchandisation du travail.

² Cf. Nicole Kerschen, « L'influence du rapport Beveridge sur le plan français de Sécurité sociale de 1945 », *Revue française de Science Politique*, 1995, n° 4, p. 570-595 ; Pierre Rosanvallon dans *La société des égaux, op. cit.*, p. 276, le surnomme « le Beveridge français ».

³ Cf. Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale, op. cit.*, p. 641.

le système »¹. En outre, Beveridge veut rendre universelle la légitimité contractuelle de la protection sociale et maintient la dimension contributive via les cotisations à l'assurance sociale ce qui permet « de transformer les pauvres en respectables cotisants, citoyens aussi parce qu'ils sont aptes à subvenir à leurs propres besoins »². Par conséquent, bien que cela participe d'une volonté d'étendre la citoyenneté au-delà de la qualité de producteur, seuls les assurés sociaux des régimes contributifs sont réellement titulaires de droits : « Si une telle conception ne fait pas obstacle à la réalisation de la citoyenneté sociale dans une période de plein emploi, il n'en est pas de même en période de crise économique. Les plus nécessiteux et les plus démunis qui ne peuvent satisfaire à l'obligation de cotiser sont boutés hors de la construction beveridgienne »³. Raison pour laquelle, on vient de le voir, Beveridge faisait du plein emploi une condition *sine qua non* de la réalisation de son projet. D'un autre côté, le système français de Sécurité sociale accomplit une socialisation généralisée des risques – ce que François Ewald appelle la « société assurancielle » – pour couvrir les salariés et leurs familles, « finalement tous ceux qui s'inscrivent dans l'ordre du travail »⁴. Mais le système de protection sociale va rapidement se compléter de nombreuses allocations et services déconnectés du statut de travail et du revenu et versés sur une base universelle : « L'aide sociale (rebaptisée ainsi en 1953) hérite de la très vieille fonction de l'assistance de dispenser des ressources subsidiaires à tous ceux dont l'existence ne peut pas être assurée sur la base du travail ou de la propriété »⁵. Au-delà donc des divergences « idéal-typiques » entre les modèles, comme le souligne Robert Castel, « Beveridge et Laroque pouvaient sans trop d'inconvénients, sinon se contredire, du moins juxtaposer deux modèles d'inspiration toute différente. Ils n'avaient pas à choisir, puisque le quasi plein-emploi pouvait contribuer à un "affranchissement" du besoin alimenté par le travail de la majorité de la population »⁶. Dans le contexte du plein emploi, à l'intérieur du courant moderniste et progressiste des réformateurs sociaux comme Beveridge et Laroque, la dualité entre l'assurance et l'assistance devait disparaître laissant place à un système unique de protections aboutissant à la réalisation pratique de la *citoyenneté sociale* par un ensemble homogène de garanties légales⁷. Mais cette conception ne s'est pas réalisée ; dès que la certitude du plein-emploi s'est fissurée, la fracture

¹ Pierre Rosanvallon, *La nouvelle question sociale*, op. cit., p. 45.

² Maryse Badel, *Le droit social à l'épreuve du revenu minimum d'insertion*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1996, p. 486.

³ *Ibid.*, p. 486-487.

⁴ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, op. cit., p. 677.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 641-642.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 677.

entre aide sociale et assurance sociale est réapparue¹ et ce bien avant ce qu'on appelle « la crise de l'État-providence » au milieu des années 1970, l'aide sociale – qui, y compris lorsqu'elle est de droit, soumet l'obtention de la prestation à un plafond de ressources et à un taux d'invalidité, l'éloignant d'autant d'un droit universalisable propre à la citoyenneté – s'est renforcée au détriment de l'assurance sociale :

Son histoire [celle de l'aide sociale] depuis la fin de la Seconde guerre mondiale est celle d'un ciblage de plus en plus précis de ses bénéficiaires, auquel correspondent des spécialisations institutionnelles, techniques, professionnelles et réglementaires de plus en plus poussées. L'État est partie prenante dans ce processus. Il légifère, fonde des établissements spécialisés, garantit l'homogénéité des diplômés et des professionnels, coordonne l'implantation des institutions ainsi que la collaboration des secteurs public et privé. Se cristallisent ainsi des catégories de plus en plus nombreuses de bénéficiaires de l'aide sociale relevant d'un régime spécial : enfants en difficulté, personnes âgées "économiquement faibles", handicapées, familles à faibles ressources ou dissociées². Au début des années 1970, on assiste même au regroupement de certaines de ces catégories dans de véritables conglomerats de populations qui ont en commun de ne pouvoir s'adapter aux exigences de la société salariale. [...] Ainsi, au début des années 1970, la distinction Sécurité sociale-aide sociale, dont la complémentarité était censée recouvrir l'ensemble des protections, se brouille. La multiplication des publics ciblés et des politiques spécifiques fait douter de la capacité de l'État à conduire des politiques d'intégration à vocation universaliste et homogénéisatrice³.

On a finalement, dans cette désarticulation entre la Sécurité sociale liée à la vocation universaliste de la citoyenneté sociale d'une part et l'aide sociale dont l'histoire concrète a coïncidé avec la multiplication des politiques publiques ciblant des populations spécifiques, toute la tension qui nous semble au cœur du fonctionnement de la gouvernementalisation sociale de l'État entre les années 1930 et la fin des années 1960. Par anticipation sur la section suivante de ce chapitre consacrée à la manière dont les études de gouvernementalité (*governmentality studies*) analysent la gouvernementalité libérale-sociale, on peut d'ores et déjà faire remarquer qu'elles ont surtout insisté (en s'intéressant à ce qu'elles appellent « le gouvernement du point de vue social » et non, en raison d'un principe de mise à distance de l'État, à la « gouvernementalité de l'État social »), sur la dimension des *politiques de population* impliquée par la rationalité gouvernementale sociale, là où un point de vue strictement juridico-philosophique sur l'État social, privilégiant la dimension de la citoyenneté, aurait tendance à la minorer. Inversement, on peut déjà se demander si les analyses des politiques de population ne présentent pas le caractère inverse d'une négligence

¹ Dans le contexte ultérieur des années 1990 où s'exerce la gouvernementalité néolibérale, cette tendance s'est radicalisée ce qui conduit selon Rosanvallon à la mise en place d'un « véritable *État d'assistance* » corrélée à un affaiblissement du « paradigme assurantiel » typique de l'État-providence. Cf. *La société des égaux, op. cit.*, p. 289.

² Castel précise que « dans les années 1960, deux importants rapports posent les bases d'une politique spécifique, l'une à l'égard de la vieillesse (P. Laroque, *Politique de la vieillesse*, [...]), l'autre du handicap (F. Bloch-Lainé, *Etude du problème général de l'inadaptation des personnes handicapées*) » (Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale, op. cit.*, p. 678, n. 2). Les premières politiques publiques visant les familles dissociées ne viendront qu'en 1976 avec l'attribution d'allocations familiales pour les « familles monoparentales ». Cf. *ibid.*

³ *Ibid.*, p. 678-680.

des effets réels des politiques publiques menées par l'État national social en termes de solidarité et d'égalisation des conditions. Ce qu'il importe de garder à l'esprit pour analyser la crise de gouvernementalité des années 1968, c'est que l'État social et plus rigoureusement les politiques publiques comme gouvernementalisation sociale de l'État entre les années 1890 et les années 1960, comportait *à la fois* des aspects réellement universalistes et égalitaires (du moins égalisateurs) liés à l'idéal de la citoyenneté sociale et des aspects différentiels, particularistes et inégalitaires liés au ciblage de populations spécifiques.

Dans son inspiration première, la Sécurité sociale représente cependant bien une avancée dans le domaine de la citoyenneté sociale par la double extension du salariat et de la propriété sociale. Une dimension juridique est désormais inscrite dans la structure même du salaire¹ : le statut lié aux droits qu'on acquière en vertu de son appartenance à tel groupe social devient aussi, sinon plus important que les biens qu'on possède. « Une part du salaire (de la valeur de la force de travail) échappe désormais aux fluctuations de l'économie et représente une sorte de propriété pour la sécurité, issue du travail et disponible pour des situations de hors-travail, la maladie, l'accident, la vieillesse »².

2) Si la mise en place de la protection sociale généralisée par la Sécurité sociale s'est inscrite dans le sillage du développement de la citoyenneté sociale depuis la fin du XIX^e siècle, en revanche l'intervention de l'État dans l'économie, en tant qu'acteur économique à part entière – le « régulateur de l'économie »³, selon la formule de Pierre Rosanvallon – représente une nouveauté, qui se concrétise par une politique volontariste « à la fois pour définir les grands équilibres et choisir les domaines privilégiés d'investissement et pour soutenir la consommation par des politiques de relance »⁴. Conformément aux principes du keynésianisme, l'économique n'est plus séparé de l'étatique et du social : l'État intervient sur les prix, les salaires, le crédit, les investissements, les aides à certains secteurs. L'activité régulatrice de l'État sur l'économie vise à promouvoir le social, tandis qu'inversement, le social doit pouvoir soutenir l'économique si la croissance venait à ralentir⁵. Cette intervention généralisée de l'État n'est pas sans effet sur les formes de subjectivation : « Par ses politiques de relance, le rôle qu'il joue pour garantir les salaires, les choix industriels qu'il effectue, l'État intervient non seulement comme producteur de biens, mais aussi, comme producteurs

¹ Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, *op. cit.*, p. 608.

² *Ibid.*, p. 609.

³ Pierre Rosanvallon, *L'État en France de 1789 à nos jours*, *op. cit.*, p. 199-268.

⁴ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, *op. cit.*, p. 611.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 619. « D'ailleurs, lorsque la dynamique économique commence à s'essouffler [à partir de 1973], la consistance de ce système de régulation, la consistance de ce système de régulation atténuée dans un premier temps les effets de la crise ».

de consommateurs, c'est-à-dire de salariés solvables »¹. En outre, la propriété sociale ne relève pas uniquement du principe de l'assurance sociale, mais l'État entend produire directement son incarnation par les nationalisations d'une part et par les services publics à usage collectif d'autre part, qui sont parfois accompagnés d'équipements collectifs constituant littéralement le « paysage » de l'État social : « Porteurs "d'une idée moins partielle de l'homme", les équipements collectifs mettent à la disposition de tous une propriété indivise »². Ils servent à tout le monde, mais personne ne se les approprie. C'est aussi à cette dimension publique de la gouvernementalité sociale et aux formes de subjectivation qui lui sont associées qu'il faudra confronter la crise de gouvernementalité des années 1968 :

Les services publics accroissent ainsi la propriété sociale. Ils représentent un type de biens qui ne sont pas appropriables individuellement, ni commercialisables, mais servent le bien commun. En dehors de la logique du patrimoine et du règne de la marchandise privée, ils appartiennent au même registre que la propriété de transfert, que la Sécurité sociale élargit au même moment. Parallélisme entre l'affermissement d'une propriété-protection et le développement d'une propriété d'usage public³.

On peut ici faire une remarque importante, en dépit de son caractère d'évidence. Le cas du développement des services publics à partir de 1945, tout comme celui des entreprises publiques par le biais des nationalisations (comme les industries du gaz et de l'électricité) montre qu'un bien économique ne relève pas d'une « nature » intrinsèque qui justifierait à quelle classe de biens il doit appartenir et le type de propriété qui doit s'y rapporter. Comme si tel ou tel bien était « par nature » un bien privé, un bien public ou un bien commun et devait respectivement être géré par le marché, l'État ou la communauté (au sens où celle-ci ne relève ni du marché, ni de l'État). La classe d'un bien dépend donc, au moins en partie, du type de gouvernementalité qui régit son usage et celle-ci est elle-même la résultante de luttes, de rapports de pouvoir, de formes de rationalité et de formes de subjectivation. A propos du caractère de l'intervention de l'État social, Robert Castel s'interroge finalement : « on peut hésiter à nommer cette forme de gouvernementalité »⁴. Si l'on tient à parler, comme Richard Kuisel, de « néolibéralisme »⁵, ce ne peut-être qu'au sens d'une « forme de néolibéralisme en quasi-rupture avec les politiques libérales précédentes ». On pourrait plutôt parler de « capitalisme social » comme Jacques Fournier et Nicole Questiaux « en soulignant à la fois le caractère incontestablement capitaliste de cette économie et les efforts pour l'encadrer par

¹ *Ibid.*, p. 612.

² *Ibid.*, p. 613.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. Richard Kuisel, *Le capitalisme et l'État en France. Modernisation et dirigisme au XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1984.

des régulations sociales collectives »¹, ou bien de keynésianisme à la française, planificateur et centralisateur, comme Pierre Rosanvallon². Castel choisit plutôt de reprendre la caractérisation de Claus Offe qui définit cette forme comme « un ensemble multifonctionnel et hétérogène d'institutions politiques et administratives dont le but est de gérer les structures de socialisation de l'économie capitaliste »³.

3) Outre la mise en place de la Sécurité sociale et le rôle régulateur de l'État en tant qu'acteur économique, la troisième forme d'intervention étatique dans le cadre de la gouvernamentalité libérale-sociale relève de son rôle d'arbitrage dans les négociations entre « partenaires sociaux », afin de gérer les intérêts divergents des employeurs et des salariés. Ce rôle s'est traduit par la mise en place du SMIG (salaire minimum interprofessionnel garanti) en 1950 (puis du SMIC, salaire minimum interprofessionnel de croissance en 1970) : « On a là le premier degré d'appartenance à un *statut* de salarié grâce auquel le salaire n'est plus seulement un mode de rétribution économique »⁴. Ce statut est celui de la condition salariale qui correspond, au-delà de la valeur de sa force de travail sur le marché économique, à son « intégration différentielle » dans la société. La mensualisation du salaire vient renforcer la qualité de celui-ci comme « allocation globale attribuée à un individu »⁵.

En ce qui concerne ces trois aspects constitutifs de la gouvernamentalité de l'État social entre les années 1930 et les années 1960 (la Sécurité sociale, la régulation de l'économie, l'arbitrage entre les partenaires sociaux sur le plan du salaire), on peut faire une remarque analogue : l'horizon initial d'égalisation des conditions, s'il a conduit à des améliorations significatives du niveau de vie de toutes les catégories de la population, à l'imposition d'une logique politique de la solidarité et au façonnement d'individus inséparables du statut collectif lié au groupe social auquel ils appartiennent, a pour chacun de ces aspects néanmoins été contrarié par une logique hiérarchique, différentielle et inégalitaire.

1) Sur le plan de la Sécurité sociale, l'inspiration démocratique des fondateurs comme Beveridge et Laroque visait une forte redistribution des hauts revenus vers ceux des travailleurs, mais la défense des intérêts particuliers propres aux différents groupes sociaux et le refus du rapprochement avec le statut des ouvriers a abouti à la multiplication des régimes

¹ Cf. Jacques Fournier et Nicole Questiaux, *Le pouvoir du social*, Paris, PUF, 1981.

² Pierre Rosanvallon, *L'État en France de 1789 à nos jours*, op. cit., p. 243-268.

³ Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State*, Londres, Hutchinson, 1984, p. 186, cité in *ibid.*

⁴ Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, op. cit., p. 616.

⁵ *Ibid.*

spéciaux et à la prévalence d'une « logique de la différenciation et de la distinction » sur une « logique de la solidarité et du consensus »¹.

2) Sur la régulation de l'économie par l'État, Pierre Rosanvallon remarque de façon globale :

Au-delà du champ des assurances sociales, les institutions et les politiques de la solidarité mises en place en 1945 ont aussi été fragilisées de ne pas d'être appuyées sur une pensée suffisamment structurée de l'égalité. L'évidence du caractère insupportable de certaines situations et le choc des événements avaient alors suffi, sur fond de vision diffuse d'une société faisant corps, à forger les bases d'un consensus réformateur. Mais aucune théorie de la justice n'a été ensuite élaborer pour légitimer les changements apportés au système, notamment en matière de financement. Sa mise en place et son développement ont été gérés de façon totalement pragmatique. En matière de justice salariale par exemple, les grilles de qualification qui ont été négociées dans la plupart des pays européens n'ont pas été sous-tendues par une philosophie articulée de la hiérarchie des rémunérations. L'« ordre juste » qu'elles étaient censées refléter n'a généralement fait que reproduire passivement une différenciation socialement acceptée des niveaux de formation. De la même façon, la variation des taux d'imposition du revenu a davantage été déterminée par des impératifs budgétaires immédiats et par des considérations de faisabilité politique que par la claire formulation d'un niveau maximal des différences admissibles².

3) De la même façon, à nouveau à propos des salaires qui représentent une des interventions de l'État dans la gestion des conflits entre partenaires sociaux, les « disparités » et les « hiérarchies » se sont maintenues : « L'évolution des salaires de 1950 à 1975 montre que les disparités sont restées à peu près constantes, avec plutôt une tendance à se creuser. [...] Globalement, l'évolution des salaires a suivi celle de la productivité et toutes les catégories en ont bénéficié, mais sans que l'éventail des hiérarchies soit resserré pour autant »³. En somme, la gouvernamentalité libérale-sociale se caractérise par une tendance à l'égalisation généralisée, mais qui est relativisée par le maintien des hiérarchies et des inégalités entre les différentes parties de la société.

3. « Le gouvernement du point de vue social » ou le ciblage de populations spécifiques

3.1. Populations versus citoyenneté

Partha Chatterjee résume parfaitement ce qui sépare une analyse qui aborde davantage l'État social sous l'angle des progrès des droits sociaux et de la citoyenneté sociale, de l'analyse qui ressortit « au strict point de vue de la gouvernamentalité » (ou plus exactement,

¹ *Ibid.*, p. 607. Cf. aussi François-Xavier Merrien, *L'État-providence, op. cit.*, p. 49-50: « Le principe de l'élection par les assurés des administrateurs des caisses est posé par la loi du 30 août 1945. Cette loi défend les principes tels l'universalité, l'unité et la généralisation, les ambitions du législateur étant à la fois d'étendre la sécurité sociale à l'ensemble de la population et de faire relever toutes les professions d'un régime général gérant l'ensemble des risques. Cependant dès le départ, il est dérogé au principe d'unité. Les allocations familiales sont constituées en branches séparées. Les contributions sont multiples [...]. Ainsi, bien que le système français de sécurité sociale se généralise rapidement, le caractère d'universalité ne tarde pas à disparaître. A côté du régime général, persiste une multiplicité de régimes autonomes et de régimes spéciaux, chacun établissant des conditions d'éligibilité et des droits différents. La réforme de 1967 réintroduit une certaine cohérence, mais sur la base de la diversité reconnue et organisée ».

² Pierre Rosanvallon, *La société des égaux, op. cit.*, p. 293.

³ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale, op. cit.*, p. 618.

à la manière d'interpréter la gouvernementalité propre aux *governmentality studies* et encore plus précisément, car les *governmentality studies* regroupent en réalité des positions elles-mêmes variées, à celle qui consiste à comprendre la gouvernementalité comme *government beyond the State* – « gouvernement au-delà de l'État », ou dans une traduction plus signifiante « gouvernement en-deçà de l'État »¹) lorsqu'il cherche à comprendre ce qu'il estime être la crise contemporaine de l'idéal de la participation démocratique et son remplacement par la « gouvernance », c'est-à-dire par une politique entièrement gestionnaire et administrative qui correspond en vérité à la fin de la politique :

On peut même dire que l'histoire du capital a depuis longtemps outrepassé les limites normatives de la théorie politique libérale pour conquérir le monde au moyen de ses technologies gouvernementales. Une large part de la charge émotionnelle de la critique communautarienne ou républicaniste occidentale me semble découler du fait que les affaires du gouvernement ont été vidées de toute préoccupation politique sérieuse. C'est ce qui apparaît de façon évidente dans la baisse constante de la participation électorale dans les démocraties occidentales et même dans la panique récente des cercles de la gauche démocrate en Europe lors du succès inattendu des populistes de droite².

A la manière de Foucault dans *Surveiller et punir*, il oppose les technologies gouvernementales aux « idées de citoyenneté participative, qui étaient une part essentielle de la politique telle que la concevaient les Lumières »³. Mais là où Foucault faisait des disciplines la *contrepartie* de la liberté, Chatterjee soutient moins subtilement que le progrès des technologies gouvernementales a ruiné la politique démocratique de participation citoyenne. Et dans le cas des sociétés occidentales, c'est précisément, selon lui, la volonté de rechercher le bien-être des populations par les politiques sociales de l'État-providence qui sont responsables de la multiplication des technologies gouvernementales et donc d'un affaiblissement considérable de l'horizon démocratique : « Pourquoi le recensement et la

¹ Cf. Nikolas Rose et Peter Miller, « Political Power Beyond the State : Problematics of Government », *art.cit.* Comme le font remarquer Ben Golder et Peter Fitzpatrick, *Foucault's law, op. cit.*, p. 48, à propos de cet article, la vision « dispersive » de la gouvernementalité proposée par Rose et Miller dans cet article, qu'ils appliquent également à la gouvernementalité de l'État social, s'inscrit dans une perspective large de compréhension de la généalogie historique du néolibéralisme. Elle ne cherche donc pas à rendre compte directement de la spécificité de la gouvernementalité libérale-sociale. Cf. aussi la formulation de Thomas Osborne, *Aspects of Enlightenment, Social theory and the ethics of truth*, New York/Londres, Routledge, 1998, p. 114: « En effet, la raison d'être du concept de gouvernementalité réside vraiment dans le besoin de trouver un concept qui ne réduira pas la question du pouvoir à la question spécifique du *pouvoir public*, et avant tout à l'État ». Comme on l'a souligné, du point de vue de l'itinéraire de Foucault, le concept de gouvernementalité a permis d'élever la microphysique du pouvoir à l'échelle de l'État, de montrer que par *réticulation* et *centralisation*, les techniques *multiplées* de pouvoir *convergeaient* dans l'État. Le pouvoir passe donc par l'État sans s'y réduire. La formule d'Osborne ne semble donc pas prendre les choses par le bon bout, en insistant d'abord sur le fait que le pouvoir ne se réduit pas à l'État, elle invite surtout à analyser l'ensemble des techniques de pouvoir qui s'exercent indépendamment du pouvoir d'État, ce qui est, à notre sens, l'inverse de l'objectif poursuivi par Foucault en introduisant ce concept. Dans les termes d'Osborne, la gouvernementalité n'introduit aucune différence vis-à-vis de la microphysique du pouvoir.

² Partha Chatterjee, *Politiques des gouvernés. Réflexions sur la politique populaire dans la majeure partie du monde*, tr. fr. C. Jaquet, Paris, Amsterdam, 2009, p. 48.

³ *Ibid.*, p. 47.

classification des groupes de population à des fins de gestion de l'État providence ont-elles eu un tel effet sur le processus politique démocratique dans les pays capitalistes avancés ? »¹ Chatterjee se réfère à Nikolas Rose, Peter Miller et Thomas Osborne, trois représentants du courant des *governmentality studies*, pour expliquer comment, avec « l'État providence », l'*homogénéité de la citoyenneté* s'est dissoute dans l'*hétérogénéité des populations*² :

Ils ont étudié l'apparition de ce que l'on a pu appeler « le gouvernement du point de vue social », notamment dans le domaine de l'éducation, du travail et de la santé, au XIX^e et au XX^e siècle, époque à laquelle on vît naître, par exemple, des systèmes d'assurance sociale visant à minimiser l'impact incertain de l'économie sur différents groupes et individus. La famille elle-même, objets de nombreux discours pédagogiques, médicaux, économiques et éthiques, fut constituée en lieu de gouvernementalité. La gestion des migrations, de la criminalité, de la guerre et de la maladie a fait de l'identité personnelle une question de sécurité, la soumettant ainsi à des procédures d'enregistrement et de vérification constantes. [...] De ce fait, la gouvernance est devenue moins une question de politique que de politique administrative – moins l'affaire de représentants politiques que celle d'experts. Et s'il a fallu sans cesse réaffirmer l'unicité et l'indivisibilité de la fraternité politique des citoyens, les gouvernés n'ont jamais réellement formé une seule et même entité. C'est toujours une multiplicité de groupes de population qui furent l'objet de la gouvernementalité – des cibles multiples aux multiples caractéristiques, nécessitant de multiples techniques d'administration. Ainsi l'idée classique de souveraineté populaire, exprimée dans les faits politico-juridiques de la citoyenneté égale, a produit un édifice homogène – celui de la nation –, tandis que les activités de la gouvernementalité ont nécessité des classifications multiples, entrecroisées, changeantes, avec leur corollaire nécessaire : un édifice social hétérogène. Nous retrouvons ici l'antinomie entre l'imaginaire noble et politique de la souveraineté populaire et la réalité prosaïque et administrative du social hétérogène³.

L'État social du milieu du XX^e siècle, en Europe et aux États-Unis, correspond par conséquent pour Chatterjee à la « réalité prosaïque et administrative du social hétérogène ». C'est la raison pour laquelle, d'après ce dernier, T. H. Marshall s'est rien moins que fourvoyé lorsqu'il a réfléchi son histoire de la citoyenneté faisant se succéder les droits civiques, les

¹ *Ibid.*, p. 49.

² C'est la thèse centrale assumée par l'auteur qui se réclame de Foucault. Il faut remarquer, en outre, que cette opposition entre citoyenneté et gouvernementalité est redoublée par l'opposition entre « idéal » et « empirique », qui finit de jeter le discrédit sur la citoyenneté sociale, qui appartiendrait aux chimères de la réflexion théorique. Cf. *ibid.*, p. 47. « [...] tandis que les débats philosophiques sur les droits du citoyen dans l'État moderne tournaient autour des concepts de liberté et de communauté, l'apparition des démocraties de masse dans les pays industriels avancés d'Occident au XX^e siècle introduisit une distinction tout à fait nouvelle : celle entre les citoyens et les populations. Les citoyens habitent le domaine de la théorie ; les populations, celui de la politique. Contrairement au concept de citoyen, celui de population est purement descriptif et empirique ; il ne porte aucune connotation normative. Les populations sont identifiables, classifiables et descriptibles par des critères comportementaux ou empiriques ; elles sont sensibles aux techniques statistiques telles que recensements et enquêtes. Contrairement au concept de citoyen, qui a une connotation éthique de participation à la souveraineté de l'État, celui de population met à la disposition des fonctionnaires de l'État un ensemble d'instruments manipulables permettant d'atteindre de larges portions des habitants d'un pays définis comme les "cibles" de leurs politiques – en matière d'économie, d'administration, de justice et même de mobilisation politique. Comme l'a souligné Michel Foucault, le régime de pouvoir contemporain se caractérise par une certaine "gouvernementalisation de l'État". Ce régime assure sa légitimité non en faisant participer les citoyens aux affaires de l'État mais en affirmant apporter un certain bien être à la population. Son mode de raisonnement n'est pas l'ouverture délibérative mais plutôt la considération pragmatique des coûts et des bénéfices. Son appareil n'est pas l'assemblée républicaine mais un réseau complexe de surveillance, à travers lequel sont collectées des informations sur chaque aspect de la vie de la population susceptible d'être prise en charge ». Ce que nous avons au contraire cherché à mettre en évidence dans la première section de ce chapitre, en particulier à travers les travaux de Robert Castel, ce sont les avancées effectives permises par l'institutionnalisation des droits sociaux, qu'il semble impensable de réduire à la pure théorie.

³ *Ibid.*, p. 49-50.

droits politiques et les droits sociaux : « Applaudissant aux progrès de l'État-providence en Grande-Bretagne, il a cru observer la marche en avant de la souveraineté populaire et de la citoyenneté égale ; il avait en réalité affaire à une prolifération sans précédent de gouvernementalité, qui conduit à l'apparition d'un social inextricablement hétérogène »¹. Plus

¹ *Ibid.*, p. 49. Thomas Humphrey Marshall a tiré le premier les implications sociologiques et politiques des propositions du plan Beveridge dans sa conférence de 1944 intitulée *Citizenship and social class*, *op. cit.*. On a surtout retenu de Marshall son enrichissement de la notion de la citoyenneté qui était auparavant essentiellement envisagée du point de vue politique de la capacité à participer à la politique de l'État garantie par le droit de vote, et institutionnalisée par l'élection des représentants au suffrage universel. Dans le contexte du réformisme social de l'après-guerre, Marshall distingue trois dimensions de la citoyenneté : la citoyenneté civile, la citoyenneté politique et la citoyenneté sociale. La citoyenneté n'est plus seulement définie par les droits politiques, mais aussi par deux autres types de droits, les droits civils et les droits sociaux. S'il élabore son analyse à partir du cas de l'Angleterre, son analyse des droits sociaux n'est pas étrangère à notre perspective au vu de la proximité entre Beveridge et Laroque dans l'immédiat après-guerre. Il définit historiquement et « matériellement » la citoyenneté par l'articulation entre des ensembles spécifiques de droits et des institutions sociales à travers lesquelles ils peuvent être exercés. La citoyenneté civile, qui commence à se développer à la fin du XVII^e siècle et s'établit dans sa forme moderne dans la première moitié du XIX^e siècle, est composée des droits nécessaires à la liberté individuelle – liberté de la personne, liberté d'expression, de pensée et de foi, droit à la propriété privée, droit de conclure des contrats légaux, droit à la justice et à l'égalité devant la loi. Les institutions associées à la citoyenneté civile sont les cours de justice et les tribunaux sans lesquels le citoyen ne pourrait exercer ses droits. La citoyenneté politique, dont l'extension est la grande tâche du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, est concrétisée par le droit de participer au pouvoir politique, soit comme membre du corps investi du pouvoir politique, soit comme un électeur des membres de ce corps, des représentants. Les institutions associées à la citoyenneté politique sont les institutions parlementaires et gouvernementales. Enfin la citoyenneté sociale a émergé à la fin du XIX^e siècle mais s'est réellement développé au XX^e siècle, surtout après la Seconde Guerre mondiale avec l'institutionnalisation de systèmes de protection sociale généralisée. Elle concerne l'ensemble des droits qui se rapportent au bien-être et à la sécurité économique et sociale, au droit de vivre une vie d'homme civilisé conformément au niveau moyen de la société à laquelle on appartient, ce qui comprend les assurances sociales contre les risques, un salaire minimum et des allocations diverses. Les institutions correspondantes sont les services sociaux et le système éducatif. Les développements de Marshall impliquent une conception historique, dynamique et ouverte de la citoyenneté dont le contenu est susceptible de se renouveler, et aussi, au moins théoriquement – bien que Marshall lui-même, tout enclin qu'il est au progressisme, n'aille pas dans ce sens – de reculer. A cet égard, ce sont les conflits entre les institutions sociales et les groupes sociaux, en particulier les classes sociales, qui sont responsables des transformations de la citoyenneté. Si ces éléments sont régulièrement rappelés, on laisse plus souvent de côté ce qui est pourtant le cœur de la discussion et de l'argumentation de Marshall : les rapports entre l'institutionnalisation de la citoyenneté et les développements du capitalisme, qui sont par définition tendus dans la mesure où le capitalisme dont le fonctionnement aboutit à la formation de classes sociales antagonistes repose sur le principe de l'inégalité, alors que la citoyenneté qui vise à donner un statut identique à tous les membres d'une même communauté repose sur le principe de l'égalité. Cette tension implique aussi que l'État social est situé à la fois dans une logique économique de la marchandise et dans une logique politique d'inclusion à l'échelle nationale. Thomas Lessenich, à la suite de Marshall, en a tiré ce qu'il appelle le « paradoxe libéral » de l'État social : « Le point de vue de base – apparemment trivial – est que l'État social du XX^e siècle dans les sociétés occidentales a été constitué et institué comme un agencement *capitaliste* (a) et *national* (b). D'un côté (a), les institutions et les interventions de l'État social sont fonctionnellement reliées à la production et à la reproduction des besoins de l'économie capitaliste. Pour être clair et éviter toute mésinterprétation "économiste", ce n'est en aucune façon la seule fonction de l'État social moderne. Mais l'État social est par définition (parmi d'autres caractéristiques) un *État capitaliste*, au sens où la constitution d'une économie de marché et, plus spécifiquement, de marchés du travail, d'une "société de l'emploi" (Castel, 1996), d'un système de production capitaliste, sont logiquement et historiquement liés aux politiques sociales de l'État-providence qui "marchandisent" (*commodify*) – et à l'occasion et sélectivement "démarchandisent" (*de-commodify*) – des parties importantes de la population, qui, par le biais des interventions de l'État social, devient un moyen de formation de la force de travail utile au capital (Leenhardt et Offe, 1984 ; Offe, 1984). D'un autre côté (b), l'ensemble des droits sociaux individuels et collectifs, les pratiques institutionnelles de mutualisation du partage des risques et la fourniture de services et d'avantages sociaux, soit tout ce qui est associé directement à la fonction de (dé)marchandisation de l'État social, tout cela s'est développé dans le contexte de la communauté politique nationale et est inextricablement lié au politique moderne comme

précisément, si T. H. Marshall a eu raison pour les droits civiques et les droits politiques car l'histoire de la citoyenneté dans l'Occident moderne a effectivement vu la succession des droits civiques dans la société civile puis des droits politiques dans l'État-nation, « c'est seulement après qu'a commencé la phase relativement récente du "gouvernement du point de vue social" »¹. Aux progrès de la citoyenneté sociale observés par Marshall, Chatterjee substitue une multiplicité de groupes de populations aux caractéristiques hétérogènes apparues avec les politiques de bien-être de l'État social. On peut être relativement surpris de la périodisation proposée par Chatterjee qui fait coïncider le « gouvernement du point de vue social » (au sens de toute technique de gouvernementalité qui relève de cette instance du « social » comme zone d'interdépendance entre les différentes parties de la société issues du procès de la division du travail social) avec l'émergence de l'État social. Ce n'est en pas, en effet, le point de vue des auteurs du courant des *governmentality studies* auxquels il se réfère, pour qui on observe dès le XIX^e siècle des manifestations du gouvernement du point de vue social. État social et gouvernement du point de vue social ne coïncident donc pas. On pourrait soutenir par conséquent, au rebours de l'analyse de Chatterjee, que c'est l'émergence de l'État social qui a permis l'universalisation, sur le plan de la citoyenneté, avec ses effets d'égalité, du *social* en tant qu'institution véhiculant un statut et des droits pour chacun, alors qu'il n'était jusqu'ici que le champ d'exercice des procédures de gouvernementalité morcelées et hétérogènes. Sur ce point, la position d'Etienne Balibar, par exemple, est entièrement opposée :

Le programme [celui lié à l'extension de la citoyenneté sociale] incluait le développement de « l'égalité des chances » ou l'augmentation de la mobilité sociale des individus à travers la généralisation de l'accès des *futurs* citoyens au système éducatif (en d'autres termes le démantèlement théorique ou la délégitimation du monopole culturel de la bourgeoisie, garantissant son accès exclusif aux *capacités*, en plus des *propriétés*) et l'institution de l'*impôt progressif* portant à la fois sur les revenus du travail et sur ceux du capital, que le capitalisme classique avait totalement ignoré et qui, on le sait, est de plus en plus rabaissé dans les faits aujourd'hui². Ce sont ces corrélations qui faisaient que le système politique nouveau tendanciellement mis en place (dans un rapport étroit avec les programmes « social-démocrates », même quand les décisions étaient prises par des dirigeants « de droite ») ne se réduisait pas à un ensemble énumératif de *droits sociaux* et moins encore à un système paternaliste de « protections sociales », conférés d'en haut à des individus « vulnérables » considérés comme des bénéficiaires passifs de l'aide sociale (même si les idéologues libéraux ne se laissaient pas de le présenter ainsi pour en conclure à la nécessité de surveiller en permanence les « abus » de la sécurité sociale et d'en gérer l'attribution avec « économie »)³.

État-nation (Marshall, 1964 ; Donzelot, 1984). L'État social moderne est donc de la même façon national et capitaliste et cela restreint son programme (qui, de la sorte, est exclusif) d' "inclusion sociale" à ses citoyens (nationaux) et à ceux qui sont politiquement mis en équivalence avec eux » (Stephen Lessenich, « Constructing the socialized self », in Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann et Thomas Lemke, *Governmentality : current issues and future challenges*, op. cit., p. 307).

¹ Partha Chatterjee, *Politiques des gouvernés*, op. cit., p. 49.

² Balibar se réfère sur ce point à Thomas Piketty, *Les hauts revenus en France au XX^e siècle : inégalités et redistribution*, Paris, Grasset, 2001.

³ Etienne Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010, p. 31.

En dépit finalement des critiques qu'il est possible d'adresser à Chatterjee, sa position insiste néanmoins quant à la gouvernementalité libérale-sociale sur le pendant de la citoyenneté sociale : la multiplicité des politiques publiques constituant les populations en groupes aux caractéristiques hétérogènes.

3.2. Des technologies morales aux technologies sociales

Remarquons que la formule du « gouvernement du point de vue social » employée par les auteurs des *governmentality studies* est issue des travaux de Jacques Donzelot¹ et Giovanna Procacci², qui portent essentiellement sur le XIX^e siècle³. L'instance du « social »⁴ est issue de « l'impasse de la souveraineté »⁵, de l'incapacité du « concept central de la République » (de la II^e République issue de la révolution de 1848) à résoudre, à travers le suffrage universel direct, les difficultés de la classe laborieuse. C'est donc là que s'origine le processus de problématisation aboutissant au passage de la République à l'État social, de la *res publica* à la *res socialis*. Comme l'affirme Jean-Christophe Bouilloud, « c'est à partir de la dissociation entre le *corps social* et son *instance représentative* que l'on évolue de l'analyse de la *res publica* à celle de la *res socialis* »⁶.

Pour Nikolas Rose, à partir du début du XIX^e siècle, les nations sont conçues par les autorités, qu'elles soient intellectuelles, politiques ou morales, comme des populations d'individus avec des caractéristiques particulières et intégrées à un ordre moral et cette manière de comprendre les sujets de droit comme des sujets moraux a été liée à une pléthore d'interventions, de « technologies morales de discipline » (« *moral technologies of discipline* »⁷) dans l'économie, la famille, l'entreprise privée, la conduite personnelle cherchant à les orienter de façon à ce qu'ils soient capables d'assumer leur autonomie. Ces

¹ Cf. Jacques Donzelot, *L'invention du social*, *op. cit.*

² Cf. Giovanna Procacci, « Sociology and its poor », *Politics and Society*, n° 17, 1989, p. 163-87 ; et *Gouverner la misère, La question sociale en France : 1789-1848*, Paris, Seuil, 1993.

³ Cf. Nikolas Rose, *Powers of freedom. Reframing political thought*, New York, Cambridge University Press, 1999, p. 117 et 130 ; et Nikolas Rose et Peter Miller, *Governing the present*, Londres, Polity Press, 2008, p. 86.

⁴ Cf. Jacques Donzelot, *L'invention du social*, *op. cit.*, p. 71-72 : « Je voudrais montrer comment la réponse à ces questions est apparue avec la notion de *solidarité*, qui donne un fondement à l'intervention de l'État, avec la technique du *droit social* comme modalité de cette intervention, avec la formule de *négociation* comme capable de résoudre dans la société le système des attentes et des craintes entre les groupes et les individus – nouveau paradigme de la vie sociale, qui substitue la permanence de son rituel au vieux rêve du contrat inaugural. Mais, surtout, essayer de faire apparaître comment, autour de cette notion, de cette technique et de cette procédure, s'est constitué un mode spécifique d'organisation de la société, *le social*, à l'intersection du civil et du politique, médiatisant ces deux registres, là où l'on avait d'abord cru possible leur articulation immédiate [dans le concept de République], créant à partir de ces deux niveaux un genre hybride, dont la ligne de force pourrait bien être d'œuvrer progressivement à leur commune extinction... ».

⁵ *Ibid.*, p. 21-33.

⁶ Cf. Jean-Christophe Bouilloud, *Sociologie et société : épistémologie de la réception*, Paris, PUF, 1997, p. 32.

⁷ Nikolas Rose, *Powers of freedom. op. cit.*, p. 101.

interventions ne répondaient pas à une logique unique ni ne faisaient partie d'un programme cohérent d'intervention d'État. Elles se sont déployées autour de questions diverses et particulières : les épidémies et la maladie, le vol et la criminalité, le danger et les enfants dangereux, le paupérisme et l'indigence, l'insanité et l'imbécilité, la rupture des relations conjugales ou encore la surpopulation dans les villes :

Et c'était largement à travers les désirs de réformateurs indépendants que ces tensions et ces perturbations ont été recodés comme des problèmes moraux ayant des conséquences sur le bien-être de la nation. Ils ont été liés à la nouvelle perception selon laquelle la conduite des individus-citoyens devait être gouvernée dans les intérêts de la nation et que, en dépit de toute sa retenue, même un État libéral devait faire des pas en avant pour gouverner activement l'ordre moral de ses citoyens, pour créer des citoyens qui se gouverneraient eux-mêmes¹.

Au milieu du XIX^e siècle, un ensemble varié de technologies morales furent inventées pour ceux qui avaient besoin qu'on réforme leur caractère et leur conscience afin d'en faire des sujets moraux : les écoles populaires, les maisons de correction, les asiles de fous, les bains publics ou encore les lavoirs. Ces « "machines de moralité" » ont été créées au XIX^e siècle comme des sites fermés pour la fabrication du caractère : « Elles opèrent à travers l'organisation spatiale des êtres humains, à travers l'instrumentalisation du temps institutionnel, à travers la pratique collective, la classification et la division des personnes, à travers la matérialisation des relations d'autorité dans la présence physique du contremaître et de l'ouvrier, du professeur et de l'élève, du gardien et du prisonnier, du surintendant de l'asile et du résident »². Les membres de la population sont parallèlement devenus les objets de grands programmes philanthropiques, médicaux, architecturaux et d'hygiène publique, avec leurs espaces spécifiques, leurs technologies et leurs savoirs. L'espace du travail – l'usine – a également été problématisé non seulement en ce qui concerne la production de richesses, mais aussi en ce qui concerne les habitudes de tempérance, de diligence ou encore de propriété sexuelle. L'espace du travailleur en dehors du travail a fait l'objet de statistiques, de cartographies, de descriptions vivantes qui ont permis d'obtenir un tableau complet des topographies de classes, des occupations, de la moralité, de la criminalité ou encore des maladies : « On voit, en un mot, une multiplication de "laboratoires de conduite" dans lesquelles a été réalisée toute une série d'expériences éthiques sur des être humains »³.

Selon Nikolas Rose, différents changements se sont produits dans la deuxième moitié du XIX^e siècle quant à ces domaines et à ces techniques d'intervention et un seuil a été franchi au début du XX^e siècle : les cibles et les objectifs de ces technologies morales ont

¹ *Ibid.*, p. 102.

² *Ibid.*, p. 103.

³ *Ibid.*, p. 105.

commencé à changer, tout comme les cibles et les espaces dans lesquels elles étaient localisées : « On peut appeler ce tournant "l'invention du social". L'urbanisation et l'immigration vers la ville, le crime, la guerre et la maladie ont clairement joué un rôle dans le recadrage du domaine moral en termes sociaux »¹. Le recadrage de la pensée (« *reframing of thought* ») impliqué par ce changement de point de vue a été suscité par un travail de documentation et d'émergence de nouveaux savoirs, commencé à partir de la fin du XVIII^e mais qui se serait cristallisé plus tard. Les enquêtes statistiques, qui ont initialement consisté à estimer et comparer la richesse des nations et à examiner la relation de la richesse nationale à la taille de la population, les différentes formes d'échange et la question de l'impôt, ont progressivement fait émerger la réalité de la population dans son irréductibilité et sa spécificité. Les activités économiques ont commencé à faire l'objet de calculs économiques et la vie quotidienne des masses a été quadrillée par les codes réglementaires demandant l'inscription des naissances, des mariages, des décès et de leurs causes au registre civil et des crimes, de leur type et de leur localisation géographique dans les archives de la police. La pauvreté et le paupérisme, la maladie, le crime et le suicide sont devenus les objets de tout un travail de documentation :

Les statistiques, les recensements, les enquêtes et un nouveau genre d'explorations de la vie des pauvres ont essayé de rendre les événements moraux connaissables et calculables. Les théories de l'ordre moral ont cherché à établir des régularités dans la conduite permettant qu'on la connaisse aussi bien que le monde naturel et ont argumenté que le domaine moral comme la nature elle-même, était gouverné par ses propres lois intrinsèques. L'ordre moral, qui était d'abord un espace où se concurrençaient et s'affrontaient des points de vue opposés, à partir de principes éthiques ou théologiques extrinsèques, vint à être reconnu comme un domaine spécifique de « positivité ». Autrement dit, il s'est changé en une réalité avec ses propres régularités, lois et caractéristiques. Ce sont ces caractéristiques qui ont été progressivement dénommées dans les termes du « social »².

En un mot, selon Rose, l'émergence du social est le résultat de la transformation de la connaissance morale en savoir social par le biais d'une quantification statistique liée à des instruments cognitifs, des savoirs et une transformation du regard (« *social gaze* »³). Le « social » devient un espace de problématisation dans lequel on doit poser une série de questions et de luttes autour notamment des biens de première nécessité et du pouvoir des travailleurs, questions et luttes qui se situent en dehors du champ traditionnel de l'appareil étatique, mais qui ont un devenir intensément « politique ». D'une manière différente de Castel ou Donzelot, qui font des enjeux politiques liés aux difficultés de la classe ouvrière l'espace de problématisation aboutissant à la formulation de la « question sociale », Rose

¹ *Ibid.*, p. 112-113.

² *Ibid.*, p. 113-114.

³ Cf. *ibid.*, p. 114 : « Ce regard social s'est focalisé, en particulier, sur les conditions de la vie au travail des pauvres et des prolétaires, avec un œil particulier porté sur les questions du logement insalubre, de l'immoralité, de la mortalité infantile, du budget domestique et des conditions d'existence des femmes travailleuses ».

semble faire précéder l'investissement politique des enjeux sociaux de la transformation du cadre de pensée avec l'appropriation de la pensée sociale¹. Le lieu où se définissent ces enjeux est la « société » désormais considérée avec la sociologie, en particulier chez Durkheim, comme une réalité *sui generis*. La question sociale sera désormais une question sociologique. Sur la base d'une connaissance sociologique des différentes parties de la société, le complexe chaotique de la nation doit pouvoir être socialement organisé, discipliné et gouverné. Les sociologues et autres « scientifiques du social » (« *social scientists* ») vont commencer à se revendiquer comme des experts du social, comme les seuls capables de parler et d'agir en son nom. Ils se prétendent des ingénieurs de la société elle-même. Le terme « socialisme » avait été utilisé pour la première fois en France et en Grande-Bretagne dans les années 1820 et il est repris par le mouvement ouvrier à partir des années 1830. Parmi les rationalités politiques à avoir joué un rôle au XX^e siècle, le socialisme, la social-démocratie et le social-libéralisme ont en dépit de leurs différences un point commun : la conviction selon laquelle la question du gouvernement doit être posée « "du point de vue social" »². C'est par conséquent un processus de *gouvernementalisation du social* ou de *gouvernementalisation de la res socialis*, qui s'est opéré aux XIX^e et XX^e siècles. Quelles que soient les différences qui existaient entre socialistes, sociaux-démocrates et libéraux sociaux, « dans tous les cas le terme social impliquait une sorte d'anti-individualisme : le besoin de concevoir les êtres humains comme des citoyens d'une collectivité plus large qui ne soit pas la simple confrontation d'acteurs et de vendeurs sur un marché compétitif »³.

Le gouvernement du point de vue social s'est d'abord incarné, au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle, dans un ensemble disséminé de dispositifs relatifs à des problèmes sectoriels spécifiques dont seulement quelques uns étaient liés à l'appareil d'État formel, tel qu'il existait sous sa forme républicaine. A la fin du XIX^e siècle, dans la plupart des pays européens, ces formes de gouvernement usant de l'expertise, « à distance » (dans la mesure où ils ne sont pas le produit direct de l'élection des représentants) se sont liés au champ politique sous des formes nouvelles et l'expertise a acquis un nouveau statut institutionnel et de nouvelles formes techniques et bureaucratiques. En s'appuyant sur l'expertise, le contrôle social s'est développé, notamment à travers les programmes philanthropiques d'institutions comme la fondation Rockefeller, cherchant à prévenir la

¹ Sur la dimension essentielle de la pensée pour Rose, cf. *ibid.* p. 58 : « En, insistant sur le rôle de la pensée dans La fabrique du présent, dans le travail pour le rendre gouvernable, de telles études suggèrent aussi que la pensée a un rôle pour contester les façons dont il est gouverné ».

² *Ibid.*, p. 117.

³ *Ibid.*, p. 118.

possibilité d'une révolution sociale. Comme a cherché à le montrer Giovanna Procacci, l'idée de « droits sociaux », telle qu'elle s'est construite dans les premières décennies du XX^e siècle, a déplacé la revendication de justice et d'égalité du conflit sur la prise du pouvoir d'État vers les questions relatives au fonctionnement de ses agences administratives, c'est-à-dire vers les services publics. En d'autres termes, l'État n'est plus l'enjeu des conflits sociaux, il se tient désormais en dehors de ces conflits comme le garant du progrès social pour tous. Plutôt qu'une question sociale globale située dans l'opposition entre le capital et le travail, ou entre la liberté et la coopération, le problème social est fragmenté dans une série de « problèmes sociaux » distincts – la santé et la sécurité des travailleurs, l'éducation des pauvres, le règlement de l'hygiène :

Chacun de ces problèmes est abordé et amélioré séparément, administrativement. Les experts du social sont progressivement intégrés à la machine de l'État, jouent leur rôle dans la formulation de problèmes solubles, développent des réponses appropriées, ainsi que les agencements à travers lesquels elles pourront être mises en œuvre. Les féministes et les philanthropes soutiennent le social au nom des droits de la femme et de la protection de la vie de famille. L'éducation de masse est vue comme un levier de promotion de la citoyenneté sociale et la scolarité obligatoire est interprétée non seulement en termes d'enseignement d'habitudes de conduite et de pensée, mais aussi de moyens pour arriver à la civilité et la paix sociale. L'intérêt pour la pauvreté et les inégalités est déplacé de la sphère politique à la sphère sociale et apprivoisé par le langage des statistiques et l'activité pragmatique des réformateurs. A partir de ce territoire imaginé du social, à partir de la présupposition de son existence, de ses relations avec l'économie et la machine productive, de sa nécessité, de sa valeur, de son inévitabilité, les États sociaux, avec leurs différentes formes et leurs différentes histoires spécifiques, ont pris forme¹.

La généalogie des États sociaux proposée ici, issue de la centralisation de dispositifs dispersés, qui sont eux-mêmes dérivés de la transformation du regard moral vers le regard social soutenu par l'avènement des sciences sociales et de ses outils statistiques, diffère par conséquent d'une lecture telle que celle proposée par Castel qui, si elle met aussi en relief le passage du moral au social, insiste davantage sur l'unicité de la question sociale et le rôle central du prolétariat dans son émergence. Selon Rose, au cours des trois premières décennies du XX^e siècle, dans le cas de l'Europe, une variété de stratégies cherche à transformer la famille ouvrière en une unité de gouvernement économique : l'assurance sociale, le système de cotisations et d'allocations veulent la préserver du retour à la misère économique avec ses dangereuses conséquences. Au cours du XX^e siècle, l'activité économique, sous la forme du travail salarié, a été organisée comme un ensemble de responsabilités sociales destinées à attacher les individus de sexe masculin à l'ordre social, en établissant une relation harmonieuse entre l'ordre familial, l'ordre social et l'ordre économique, appuyée sur une vision de l'emploi comme phénomène social, au-delà de sa dimension productive, assurant la stabilisation de la famille dans l'ordre économique. Dans les décennies suivant la Première

¹ *Ibid.*, p. 123.

Guerre mondiale, aux États-Unis, les essais de F.W. Taylor pour rendre le corps productif calculable et gouvernable au nom de l'efficacité industrielle sont formulés dans les termes d'une amélioration réciproque de la situation de l'entreprise et de l'ouvrier. Ils sont liés à toute une série de mesures visant à identifier les caractéristiques particulières des individus à travers des tests psychologiques – dont certains avaient été inventés par les forces armées au cours de la Première Guerre mondiale – afin d'éliminer les « inadaptés » (« *misfits* ») et de mettre le bon ouvrier au bon poste¹. Plus généralement, l'introduction du « management scientifique » a fourni une légitimité démocratique au secteur privé et a constitué l'usine en lieu de gouvernementalité, en permettant à l'autorité managériale d'être décrite dans les termes de la rationalité et de l'objectivité. Lorsque le « système Taylor »² fut par la suite contesté par les travailleurs au nom des contraintes imposées par la standardisation et de leurs conséquences déshumanisantes, les réformateurs d'entreprise introduisirent des programmes de management personnel et recouvrirent le lieu de travail de techniques de gestion de la subjectivité. Pour le psycho-sociologue du travail Elton Mayo, la fonction sociale du travail est à la fois de satisfaire les besoins en relations humaines de l'individu et, s'il est bien organisé, de contribuer à la fois à la productivité et à l'efficacité d'une part et au bien être mental du travailleur de l'autre³. En somme, ce processus de gouvernementalisation du lieu de travail ne traite pas des antagonismes ou des conflits sociaux entre ouvriers et employeurs, mais élaborent un dispositif capable d'orienter les voies à travers lesquelles les ouvriers vivent leur vie de façon *socialisée*⁴. Cela produit un déplacement du conflit politique et son

¹ Cf. *ibid.*, p. 125.

² Sur le système Taylor qui est un mélange de « rapports de forces et de savoir », cf. Robert Linhart, *Lénine, les paysans, Taylor* [1976], Paris, Seuil, 2010, p. 103 : « En dernière analyse, c'est pour Taylor, une question de rapport de forces et de savoir. Précisément, de rapports de forces dans le savoir. Au fond, les ouvriers sont libres de freiner la production parce que les patrons et les dirigeants des entreprises les laissent pratiquement libres d'employer les méthodes de travail qu'ils jugent bonnes, qui leur ont été transmises par leurs camarades plus expérimentés. Le savoir-faire professionnel est en quelque sorte un capital aux mains des ouvriers : les patrons en achètent l'usage mais n'en disposent pas directement et, par conséquent, ils ignorent comment le travail doit être fait, quel est le temps juste qui doit être imparti à chaque tâche etc. C'est à l'abri de cette ignorance de leurs employeurs que les ouvriers imposent leurs propres normes, inférieures à la productivité possible. Renversez cette position de monopole des ouvriers en matière de savoir-faire professionnel et vous les tiendrez à merci pour ce qui est des normes de temps et de rendement : telle est la conclusion de Taylor, l'objectif explicite de tout son système de "direction scientifique du travail". *Le système Taylor a pour fonction essentielle de donner à la direction capitaliste du procès de travail les moyens de s'appropriier toutes les connaissances pratiques jusqu'alors monopolisées de fait par les ouvriers* ».

³ Les travaux d'Elton Mayo ont été fondateurs de la conception des « ressources humaines », en mettant en évidence l'importance du climat psychologique dans l'entreprise pour le comportement et la performance des travailleurs. Cf. Elton Mayo, *The Human Problems of an Industrial Civilization*, New York, MacMillan, 1933 ; et *The Social Problems of an Industrial Civilization*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1945. Sur Elton Mayo, cf. aussi Nikolas Rose, *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, Londres, Routledge, 1990.

⁴ La gouvernementalité néolibérale, suivant un mouvement inverse, procède par décollectivisation et désocialisation du travail, ce qui aboutit à un nouvel isolement des travailleurs.

remplacement par la gestion des questions sociales relatives aux risques et à la prévention des accidents du travail. A partir des années 1930, aux États-Unis comme en Europe, le marché du travail est désormais perçu comme un lieu qui peut être optimisé par l'intervention de l'État via les dépenses publiques, ce qui s'incarne dans une série de dispositifs comme les politiques de grands travaux combattant le chômage, les bourses pour l'emploi ou la formation professionnelle. Progressivement, dans les décennies suivantes, de nouveaux indices de l'activité économique ont été inventés pour la rendre compatible avec la gestion sociale et de nouvelles techniques de régulation macro-économique ont été mises au point. « Dans ces stratégies de gouvernement, les domaines de l'économie et du social ont été distingués, mais gouvernés suivant un principe d'optimisation jointe »¹. Le nom de John Maynard Keynes est associé à ces nouvelles conceptions, non seulement pour les mesures particulières liées à la nécessité du déficit public pour combattre le chômage, mais à la reformulation complète du rôle des gouvernements nationaux à travers leur prise de part active dans la formation des conditions économiques propres à assurer certaines finalités sociales par le biais de la rationalisation administrative et sous le contrôle d'experts économiques et de spécialistes en sciences sociales.

La famille a été un deuxième site clé du gouvernement social. S'agissant de la classe ouvrière, à l'intérieur du champ social, la famille a été recodée comme une « unité de vie » (« *living unity* »²) – en termes biologiques, de corps, de sexualité, de reproduction – et assujettie à un examen médico-hygiénique focalisé sur la contribution qu'elle pouvait apporter au bien-être de la population. Elle était désormais une composante de la société et de la population, avec son processus de vie interne, qui doit être formée, éduquée et sollicitée dans sa relation avec l'État afin de façonner des « citoyens sociaux » (« *social citizens* »³) en bonne santé, responsables et adaptés. La tâche politique a consisté à inventer des mécanismes pour rendre la famille capable de remplir ses obligations sociales. La famille ouvrière est devenue l'objet de nouvelles formes de pédagogie, par exemple à travers l'examen médical des élèves et la création des « visiteurs médicaux » (« *health visitors* »⁴), afin de diffuser des normes d'hygiène personnelle et des modèles d'éducation des enfants. Alors que les mères des classes supérieures avaient été sollicitées par les médecins au XIX^e siècle pour de nouvelles obligations au foyer liées à l'éducation de l'enfant et à la stabilité de la vie de famille, on voit au XX^e siècle une nouvelle spécification du rôle des mères ouvrières, comme celle qui

¹ *Ibid.*, p. 127.

² Nikolas Rose, *Powers of freedom, op. cit.*, p. 128.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

doivent être conseillées par les éducatrices spécialisées, les visiteurs médicaux et les docteurs afin d'acquérir les compétences pour un gouvernement responsable des relations familiales. Une éthique réformée de la féminité – d'une part de la femme respectable et éduquée qui gère parfaitement par la personnalisation les dispositifs relayant le gouvernement au foyer, d'autre part de la femme convenable à éduquer qui gouverne l'espace domestique mais sur le mode du commandement, enfin de la femme incapable et irresponsable dont le caractère est imperméable à l'éducation – devient centrale pour le nouveau mode de gouvernement social. Dans le cas des États-Unis, à partir du début du XX^e siècle, Theda Skocpol a argumenté que la politique sociale avait non seulement été organisée autour des droits du travailleur masculin¹, par le biais de la sécurisation liée au salariat, mais aussi à travers la protection des mères et des enfants via les crèches, les colonies de vacances, les terrains de jeux, les jardins d'enfants, à travers aussi la législation sur le travail des enfants, les tribunaux pour mineurs, la surveillance de l'alimentation, la scolarité obligatoire, la législation sur le mariage et le divorce, ou encore par les inspections pour l'hygiène des maisons, les visites des infirmières, les écoles pour les élèves en difficultés. Des femmes réformatrices sociales ont mené des campagnes en faveur de ces politiques sociales « maternalistes »². Mais réciproquement, ces mesures furent liées à des inspections qui s'assuraient que les pensions versées allaient seulement aux mères capables et désireuses de bien s'occuper de leurs foyers, impliquant donc un ensemble d'injonctions morales et de contrôles sur l'ensemble des destinataires potentiels. Les mères devaient prouver qu'elles étaient capables de bien s'occuper de leurs enfants : les ivrognes, celles qui n'étaient pas mariées ou dont le mari les avait quittées en étaient exclues. Il était demandé aux femmes immigrantes de postuler pour la citoyenneté à partir de critères culturels spécifiques, en les pénalisant si elles ne faisaient pas chez elle l'usage de l'anglais, ou si elles refusaient de faire sortir de leur maison un parent jugé douteux, ou encore si l'hygiène ou le nettoyage de leur foyer était considéré comme insuffisant. Les femmes ne pouvaient en outre bénéficier de l'aide que si elles acceptaient d'échanger un travail à temps plein pour un temps partiel dans le but de rester à la maison et de s'occuper des enfants : « tout cela, comme le stipulait le Deuxième rapport annuel de la

¹ Comme le fait bien remarquer Etienne Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, op. cit., p. 29 : « [...] l'un des problèmes les plus aigus que pose cette extension de la citoyenneté associée à une révolution anthropologique [se fondant sur l'universalisation de la catégorie anthropologique de "travail" en tant que caractère spécifique de l'humain] concerne l'égalité des sexes, compte tenu du fait que la plupart des femmes étaient alors "socialisées" à ce moment en tant qu'épouses de "travailleurs" actifs, donc assujetties à eux. L'accès à l'activité professionnelle est devenue du coup une grande voie de l'émancipation féminine ».

² Cf. Theda Skocpol, *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1992, cité in *ibid.*, p. 129.

commission pour l'État social public de Rhode Island en 1925 "dans un effort de faire pour l'État le meilleur type possible de citoyen" »¹.

Nikolas Rose peut alors énoncer ce qu'on peut retenir au titre de sa thèse générale : Il ne s'agit donc pas de la question de savoir dans quelle mesure les différentes nations ont développé "l'État social" ; il est plus utile de comprendre cet ensemble de phénomènes à travers le *gouvernement du point de vue social* : « les tentatives organisées pour gouverner la conduite, en particulier la conduite des pauvres mais pas seulement, ont proliféré en Grande-Bretagne, en Europe et aux États-Unis, autour d'une variété de différents problèmes, mais soutenus par la même rationalité socialisante »². Pour le dire en un mot, la différence qui caractérise l'approche de Rose, en tant que représentant des *governmentality studies*³, de l'historiographie – plutôt de langue française – qui insiste davantage sur la dimension universaliste de l'État social et que nous avons évoquée dans la section précédente de ce chapitre, est que celui-là, dans son analyse de la gouvernementalité sociale, met plutôt l'accent sur le *gouvernement* que sur le *social*. Ce qui importe surtout, d'après lui, est la prolifération de dispositifs en tous genres pour conduire la conduite de populations identifiées et classifiées que l'État social a charriés dans son processus de constitution :

En Grande Bretagne et dans la plupart des nations européennes, cette série de dispositifs sociaux pour le gouvernement de l'insécurité, de la pauvreté, de l'emploi, de la maladie ou encore de l'éducation allait de façon croissante être connectés de bas en haut et gouvernés depuis un centre. De nouveaux liens, de nouveaux relais, de nouvelles voies ont été instaurés pour lier les aspirations politiques, les calculs et les décisions à des événements situés en une multitude de points locaux – aussi bien dans les foyers, les établissements éducatifs, les cliniques de santé, les salles de tribunal, les bureaux de l'aide sociale ou les entreprises. Plus profondément, le gouvernement du point de vue social vise la connexion des dimensions « prophylactiques » du gouvernement social – la prévention du risque ou du danger social par des moyens préventifs allant de l'assurance sociale à travers la promotion du plein emploi et des mesures pour assurer l'hygiène sociale jusqu'à l'inculcation de normes sociales pour l'éducation des enfants – avec les éléments « réactifs » du gouvernement social⁴.

Eléments « réactifs », car les tribunaux, les centres de conseils pour enfants, les écoles et les usines ont aussi été des lieux institutionnels pour l'identification de pathologies des hommes, des femmes et des enfants, les jugeant et les classifiant, non seulement en leur prescrivant des mesures de réforme individuelle, mais aussi en mettant au jour le réseau d'ensemble de leurs relations sociales à travers l'activité des travailleurs sociaux et autres, afin de les soumettre à une intervention normalisante. En résumé, Rose explicite la gouvernementalisation de la *res socialis* à travers la réticulation (la mise en réseau, à la fois horizontale et verticale) et la centralisation de procédures dispersées du gouvernement social, qui implique des techniques

¹ *Ibid.*, p. 130.

² *Ibid.*

³ En mentionnant à nouveau qu'il s'agit d'un courant pluriel. Mais notre objectif ici n'est pas d'être exhaustif, mais seulement de repérer des grandes tendances d'analyse de l'État social.

⁴ *Ibid.*, p. 131.

de pouvoirs variées, une gamme multiple de savoirs sociaux d'expertise¹ (management, médecine, science sociale, comptabilité et psychologie, dans lesquelles les lois adoptées trouvent leur justification) et des formes de subjectivations afférentes. En outre, il met en évidence ce qu'il juge être la dimension contradictoire de l'État social à travers ce qu'on peut appeler l'« intégration excluante », c'est-à-dire les effets de stigmatisation et d'exclusion produits par les procédures mêmes d'intégration à l'État social, lorsque les candidats à cette intégration ne remplissent pas les critères ou les conditions des droits sociaux.

Le mode de subjectivation associé pour Rose à la gouvernementalité libérale-sociale, au-delà des différences institutionnelles entre les États-nations, s'incarne dans les citoyens sociaux capables de prendre en charge leur santé physique et mentale et celle de leur famille et inscrits dans un ensemble de pratiques promouvant les valeurs du social comme un mode de vie. C'est dans les décennies du milieu du XX^e siècle que s'invente cet individu social trouvant sa satisfaction dans les relations sociales avec le groupe. Ce citoyen social (« *social citizen* ») n'a rien d'une abstraction théorique ou d'un changement culturel de signification. Il s'agit d'une nouvelle image de l'individu dont l'élaboration est associée à des sites institutionnels spécifiques – par exemple le tribunal pour enfant, l'école ou l'usine – en lien avec des formes de problématisations spécifiques de la conduite, tels la délinquance, l'inadaptation ou encore les difficultés au travail et avec le nouveau système de visibilité, d'identification, de classification, d'évaluation et de jugement qu'elles établissent. Par exemple, l'inadaptation au travail – les accidents industriels, l'absentéisme, l'inefficacité – est comprise à travers la problématique des relations sociales sur le lieu de travail et doivent être gouvernés, comme le suggèrent les travaux d'Elton Mayo en agissant sur les liens sociaux qui produisent de l'engouement pour le travail. L'individu devient aussi social en un sens éthique dans la mesure où il est amené par les libéraux sociaux ou les féministes – qu'il soit « travailleur », « mère » ou « voisin » – à se concevoir comme un citoyen avec des obligations sociales et à tracer sa voie dans le monde par le biais d'une norme sociale d'évaluation constante de ses devoirs et de ses responsabilités. Rose cite le texte d'Eva Hubback, datant de 1947 et intitulé *The Population of Britain*, dans lequel elle soutient que la citoyenneté devrait être diffusée à tous les niveaux d'éducation notamment les classes pour adultes, incarnée dans

¹ Cf. *ibid.*, p. 132-133 : « Le gouvernement du point de vue social a généré une série de stratégies et dispositifs, eux-mêmes formés et administrés à la lumière des prétentions des experts à la vérité, qui ont entrecroisé le pouvoir des experts avec les lois, les règlements et la distribution de fonds sociaux, ce qui a promu la diffusion du savoir des experts auprès des citoyens responsables à travers la radio la télévision et via tous les conseils de ceux qui se trouvaient entourer les individus à des moments potentiellement troublants (l'enfance, la maladie, le mariage, la scolarité, le choix de carrière, le chômage etc.) et donné par là aux experts les pouvoirs pour évaluer et assigner les individus perturbés à des institutions de réformes spécialisées (les maisons de retraite, les agences professionnelles de travail social) ».

les conseils relatifs à la vie conjugale en ajoutant qu'un nouveau programme scolaire devrait enseigner l'hygiène, les relations familiales, l'éducation de l'enfant et les tâches domestiques¹. De son côté, la *Royal Commission on Population* de 1945 argumente en faveur d'une éducation à la citoyenneté : chaque femme doit être éduquée à reconnaître non seulement la maternité comme un travail important, pour sa famille, pour la communauté proche et plus largement pour la société démocratique elle-même, mais également que les devoirs de la citoyenneté étaient tels que le mariage lui-même ne devait pas pour autant justifier l'absentéisme au travail – « "ce qui est vraiment en jeu ici est un nouvel ensemble de valeurs qui convoquent les femmes à prendre leur place dans la société à la fois comme mères, travailleuses et citoyennes" »². Quant à Beveridge, dans son rapport de 1942 *Social Insurance and Allied Services*, il conçoit la technologie de l'assurance sociale non pas comme la destruction mais au contraire comme l'encouragement au sens de la responsabilité personnelle et de l'obligation mutuelle de la part de chaque citoyen. Enfin, termine Rose, « la célèbre conférence de T. H. Marshall de 1949 sur le développement de la citoyenneté en Occident devrait plutôt être comprise comme un programme pour rationaliser et rendre cohérents ces différents ensembles de stratégies qui spécifient l'individu comme un citoyen qui n'a pas seulement acquis les droits civils, politiques et sociaux mais aussi les obligations morales qui les accompagnent »³. Cette dernière remarque sur Beveridge et Marshall est typique de la forte divergence d'avec ce qu'on peut appeler l'historiographie de l'État social « à la française » : c'est moins la dimension universaliste et égalitaire des droits sociaux qui est soulignée que les injonctions morales et les obligations éthiques qui leur sont corrélées. Non pas, en définitive, ce qui émancipe l'individu en citoyen par la reconnaissance collective, mais ce qui dans l'obligation collective assujettit le citoyen en individu⁴.

¹ Cf. *ibid.*, p. 134.

² *Ibid.* Situation que la deuxième grande vague du mouvement féministe des années 1960 et 1970 dénoncera par la suite en faisant la critique de la « double journée de travail », en tant que salariée et en tant que femme au foyer. Pour le débat sur la citoyenneté lié à la multiplicité des statuts et des rôles des femmes (travailleuse, mère, ménagère), cf. Geneviève Fraisse, *Les deux gouvernements : la famille et la cité*, Paris, Gallimard, 2001. Paul-André Rosental fait remarquer que la Commission royale sur la population et le HCPF [Haut comité consultatif de la population et de la famille] mettent sur pied deux rencontres, à Londres puis à Paris, en 1946 et 1947. Il ajoute qu'« un rapport britannique de 1949 définit les grands axes d'une politique démographique nationale. Elle doit viser à une croissance modérée de la population, non pas tant par souci abstrait de puissance économique ou diplomatique, mais parce que le Royaume-Uni tient à s'assurer les conditions d'une émigration continue en direction de son empire. Ce souhait d'une croissance douce est à envisager en relation avec la diffusion du contrôle des naissances, dont la finalité a changé. Il ne s'agit plus explicitement de rééquilibrer les dynamiques démographiques des différentes classes sociales, mais de respecter la libération des couples et l'accès des femmes au marché du travail » (Paul-André Rosental, *L'intelligence démographique. Sciences et politiques des populations en France (1930-1960)*, Paris, Odile Jacob, 2003, p. 231).

³ *Ibid.*

⁴ C'est bien entendu la question décisive que nous affrontons depuis le début de ce chapitre. Comme le résume bien Balibar, *La proposition de l'égaliberté, op. cit.*, p. 145 : « Historiquement, le débat crucial à cet égard est

Au terme de cette section, dans laquelle nous avons cherché à synthétiser la vision des *governmentality studies*¹ sur la gouvernementalité libérale-sociale, on peut faire deux remarques importantes. 1) En mettant l'accent sur les multiples techniques de pouvoir aboutissant à la formation de groupes spécifiques, elles permettent d'observer la dimension de *différenciation* et de *séparation* des groupes composant la population de l'État social, qui sont assujettis à des techniques de formations et à des processus d'identifications hétérogènes. Il s'agit là d'une dimension qui vient contrarier les effets d'égalisation et d'homogénéisation liés à la mise en place de systèmes généraux de protection sociale dans la même période. L'insistance sur la multiplicité des savoirs et des techniques qui ne relèvent pas uniquement de la gestion de l'appareil productif dessinent l'espace d'une accumulation économique articulée à une politique de population et non seulement à l'exploitation du travail. A un niveau plus détaillé, on peut d'ores et déjà anticiper sur l'importance, pour comprendre la crise de gouvernementalité des années 1968, de la constitution de l'usine, de l'école mais aussi des familles, des « mères responsables » dans l'espace du foyer, ou encore des corps par la médecine, l'hygiène publique et l'urbanisation, en autant de *lieux de gouvernementalité*. Aussi est-ce fournir là d'indispensables clés pour comprendre les révoltes étudiante et ouvrière, la critique de la famille et le mouvement féministe visant l'autonomie et la liberté de choix des femmes. En outre, les effets d'exclusion liés aux procédures d'intégration de l'État national social jettent-ils également une lumière sur les mobilisations des minorités – des migrants, des malades mentaux ou encore des homosexuels. 2) Cependant, que faut-il penser de la tendance qui consiste à systématiquement analyser le fonctionnement des institutions politiques en termes de stratégies pour conduire la conduite des hommes, ce qui a pour effet de dénier les dimensions d'égalité issues des mécanismes de solidarité universelle – égalité car, comme le remarque Etienne Balibar, il concerne tous les citoyens et « les riches et les

celui qui prend place au moment de la mise en place du "Welfare State" en Europe occidentale, à la veille et au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale. Il s'agit de savoir si la législation sociale (y compris l'assurance chômage, le droit aux soins médicaux et à la scolarité longue) se définit sur des bases de ségrégation, d'exclusion et de stigmatisation de certains groupes sociaux (les "pauvres"), ou bien sur des bases civiques universalistes, en termes d'intégration de toute la population. Ce débat, on le sait, vient des origines mêmes de la "question sociale" : il court depuis la mise en place de la législation à la fois répressive et charitable aux fins de contrôle social qui accompagne la révolution industrielle anglaise ("Speenhamland") jusqu'à la "révolution réformatrice", social-démocrate, du lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, illustrée en Angleterre par le plan Beveridge, dont la théorisation de Marshall est précisément la formulation ». Sur la loi de Speenhamland de 1795 (qui assure un « revenu minimum », un salaire indépendant des gains) considéré par Polanyi comme la dernière barrière empêchant en Angleterre l'essor de la révolution industrielle et du capitalisme libéral, cf. Karl Polanyi, *La grande transformation*, op. cit. ; et Jérôme Maucourant, *Avez-vous lu Polanyi ?* [2005], Paris, Flammarion, 2011, p. 150-154.

¹ En tout cas du courant de ceux qui réfléchissent les pratiques de gouvernementalité indépendamment et en-deçà de l'État.

pauvres y [ont] *également* droit »¹ – associées à la mise en place de la gouvernementalité libérale-sociale. En restituant l'analyse de Nikolas Rose, il apparaît que le processus de gouvernementalisation de la *res socialis* est uniquement le résultat de la réticulation et de la centralisation de multiples techniques de savoir et de pouvoir, gouvernant des espaces différents en s'appuyant sur la rationalité sociale – soit cette rationalité qui consiste à toujours rattacher les individus à un groupe, soutenue par des connaissances issues d'enquêtes statistiques et un point de vue holistique. Mais à cette vision qui se réclame de Foucault, il est possible d'en opposer une autre, qu'on peut tirer également de Foucault. Car celle des *governmentality studies* semble laisser de côté les conflits sociaux (ou les « luttes de classe ») dans la gouvernementalisation sociale de l'État, dont le rôle avait cependant été souligné par T. H. Marshall². Etienne Balibar, notamment dans son sillage, peut ainsi affirmer :

Il n'est peut-être pas nécessaire de justifier longuement l'idée que les luttes de classes ont joué (et joueront) un rôle démocratique essentiel dans l'histoire de la citoyenneté moderne. C'est dû, bien sûr, au fait que les luttes organisées de la classe ouvrière (à travers tout le spectre de leurs tendances historiques, "réformistes" et "révolutionnaires") ont entraîné la reconnaissance et la définition par la société bourgeoise de *droits sociaux* fondamentaux, que le développement du capitalisme industriel rendait à la fois plus urgents et plus difficiles à imposer, contribuant par là même à la naissance de cette citoyenneté sociale [...] »³.

Balibar interprète la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 comme inaugurant un « droit universel à la politique » ouvrant « une sphère indéfinie de politisation des revendications de droits »⁴. C'est par ces luttes de classes que la citoyenneté sociale se voit donc conférée une dimension d'universalité et ne se réduit ainsi ni à un ensemble de droits gracieusement octroyés par des élites philanthropes et/ou culpabilisées, ni à un ensemble de stratégies visant à assujettir les populations dans des identités qu'elles sont tactiquement amenées à reconnaître. Dans le vocabulaire de Balibar, les droits sociaux portent la trace de « l'égaliberté » qui définit le mouvement de la modernité politique comme « dialectique d'insurrection et de constitution »⁵. Cela implique pour lui que la citoyenneté sociale ne s'entend pas uniquement au sens de la jouissance des droits sociaux, mais aussi au sens de l'activité politique, d'un « moment "insurrectionnel de la citoyenneté" »⁶. Mais la prise en compte de la dimension des luttes de classe dans la gouvernementalisation sociale de

¹ Etienne Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, *op. cit.*, p. 28.

² Cf. Thomas Humphrey Marshall, *Citizenship et social class*, *op. cit.*, p. 89 : « A l'intérieur de cette opposition générale entre différents intérêts et valeurs, le conflit entre les classes et les partis de classe joue encore un rôle majeur comme source principale des politiques visant à limiter ou étendre le champ des droits humains, en particulier à travers la définition de l'effort collectif nécessaire pour assurer les besoins de base à tous les membres d'une société à différentes étapes de son développement ».

³ Etienne Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, *op. cit.*, p. 24-25.

⁴ *Ibid.*, p. 72.

⁵ *Ibid.*, p. 7, 17 et 33.

⁶ *Ibid.*, p. 17, n. 1.

l'État ne s'arrête pas là. Car il s'agit également de s'enquérir de « la modalité sous laquelle, en s'incorporant à une forme étatique (celle de l'État national-social), les luttes qui accompagnent la revendication de ces droits sont communément *politisées* et *déplacées*, ou inscrites dans une topique et une économie de "déplacements" de l'antagonisme de classes, qui autorise une régulation (et à terme engendre une crise de la politique) »¹. Balibar répond à cette interrogation à travers ce qu'il appelle le « théorème de Machiavel » en référence au *Discours sur la Première décade de Tite-Live* où Machiavel décrit la consolidation de la République romaine par l'institutionnalisation du « tribunat de la plèbe » et la représentation des intérêts populaires face au Sénat. D'un côté, les fonctions et le rôle de l'État sont transformés par l'incorporation d'intérêts qui n'y étaient pas représentés jusqu'ici ; de l'autre, cette incorporation est ce qui permet à l'État de déplacer le conflit politique d'un antagonisme où il est directement mis en cause en tant qu'État vers la question de la réforme de ces fonctions internes :

L'institution de la citoyenneté sociale résulte, au moins indirectement de luttes et parfois même d'insurrections, mais elle se « sert » de la nécessité où se trouve l'État-nation de créer par-delà les différences de classes, mais sans pour autant les abolir [...] une « appartenance » nationale commune. Et l'État national se « sert » aussi de la politique sociale et de la médiation ou du déplacement des conflits sociaux pour se présenter comme instance commune représentative d'intérêts supérieurs².

Si Balibar partage donc d'un côté la thèse marxiste selon laquelle la reconnaissance des droits sociaux et la représentation institutionnelle du mouvement ouvrier se sont échangées contre l'abandon de la perspective révolutionnaire et le reflux corrélatif de la violence politique³, il accorde d'un autre côté qu'il faut garder à l'esprit que les luttes de classes ont participé à la gouvernementalisation sociale de l'État en le chargeant d'une fonction d'universalité quant à la garantie des droits sociaux – cette garantie n'étant cependant pas irréversible et pouvant être toujours l'objet de luttes et de rapports de force. Par ailleurs, Balibar précise que lorsque l'équivalence entre la citoyenneté sociale et la nationalité qui caractérise l'État national social entre en crise, se révèle la dimension de normalisation impliquée par cette équivalence à travers la relégation de plusieurs différences anthropologiques à l'extérieur de la citoyenneté : la différence des sexes, la différence du corps et de l'esprit (qui détermine aussi bien la division du fou et de l'homme sain que celle du travail manuel et du travail intellectuel), les différences culturelles. Ce sont ces différences anthropologiques qui ont, selon lui, motivé les politiques des minorités (mouvement féministe, homosexuel, luttes antipsychiatrique et des

¹ *Ibid.*, p. 28.

² *Ibid.*, p. 144.

³ Cf. *ibid.*, p. 31.

migrants) caractéristiques du moment 68¹. D'un point de vue plus directement foucauldien à présent, il est possible de proposer une vision qui prenne elle aussi en compte les luttes de classes dans la gouvernementalisation de l'État social, différente en cela de celle des *governmentality studies*. Mentionnons que dans un entretien de 1973 avec le journal *Libération* intitulé « Pour une chronique de la mémoire ouvrière », Foucault faisait remarquer :

Il existe dans la tête des ouvriers des expériences fondamentales, issues des grandes luttes, le Front populaire, la Résistance...Mais les journaux, les livres, les syndicats ne retiennent que ce qui les arrangent quand ils n' « oublient » pas, tout simplement. A cause de tous ces oublis, on ne peut donc pas profiter du savoir et de l'expérience de la classe ouvrière. Il serait intéressant, autour du journal, de regrouper tous ces souvenirs, pour les raconter et surtout pouvoir s'en servir et définir à partir de là des instruments de luttes possibles [...] Il y a toute une tradition de la lutte ouvrière depuis le XIX^e mal racontée et mal connue. On voit comment les ouvriers à partir de leur propre expérience, sans encore être encadrés, ni par les syndicats ni par les partis politiques, ont parfaitement su lutter contre la bourgeoisie².

Il existe donc dans les grandes expériences de lutte des ouvriers – et pour reprendre le vocabulaire ultérieur de Foucault – une « spiritualité ouvrière » qui n'est pas réductible à l'émanation d'une condition sociale, ni à la manifestation d'une *praxis* historique, ni à l'expression d'un mode de vie typique de la culture populaire. Or ces expériences fondamentales, cette spiritualité à l'œuvre dans les luttes du Front populaire ou de la Résistance, ont directement contribué à la gouvernementalisation sociale de l'État. C'est ainsi ce qu'affirme Yves Cohen dans sa présentation des travaux sur les « pratiques de gouvernement du social » entre 1890 et 1940 qu'il a réunis dans le recueil *Les chantiers de la paix social* :

Il convenait, pour nous, d'aborder les pratiques de gouvernement du social dans leur positivité et non pas sous le seul angle de la répression des masses ouvrières créées par la révolution industrielle. Nul doute cependant que les luttes sociales, conflits, grèves et révoltes constituent le fond sur lequel est bâtie notre histoire. Ces luttes forment l'intrigue dont parle Paul Veyne. Elles participent d'autant mieux à la trame de ces récits qu'elles ont contribué à produire, en mode direct ou indirect, les inventions dans la gestion de la paix sociales [...]³.

Bien entendu, cela n'implique pas que la conduite de la vie des hommes organisée par l'État social relève des modalités de la pratique et de la pensée inhérente aux formes de contre-

¹ Sur ce point, cf. l'entretien avec Etienne Balibar « Passeur du temps présent », *Vacarme*, n° 51, Printemps 2010, URL : <http://www.vacarme.org/article1885.html> : « [...] J'ai fini par considérer qu'il y avait un élément de vérité fondamentale dans les nouvelles problématiques surgies de Mai 68 : la domination masculine, la normalisation psychiatrique, les dominations culturelles postcoloniales ». Sur ce point, on se permettra aussi de renvoyer à Pierre Sauvêtre, « Présentation de la philosophie d'Etienne Balibar », *Tracés*, n° 19, 2010/2, p. 217-222.

² Michel Foucault, « Pour une chronique de la mémoire ouvrière » [1973], *DE I*, n° 117, p. 1267-1268. On peut imaginer ce que Jacques Rancière a pu tirer de telles indications. Elles pourraient presque résumer le projet de l'auteur de *La nuit des prolétaires*.

³ Yves Cohen (avec la participation de Rémi Baudouï), « Gouverner le social (1890-1945) », in *Les chantiers de la paix sociale (1900-1940)*, Fontenay/Saint-Cloud, ENS éditions, 1995, p. 8.

conduites ouvrières. Mais on peut cependant suggérer, de la même manière que Balibar souligne l'incorporation de la représentation des intérêts populaires dans l'État social (à travers le « théorème de Machiavel ») comme effet des luttes de classes, que les mécanismes de solidarité universelle entre les classes sociales, les formes de socialisation de l'individu dans le groupe professionnel ou encore les formes de collectivisation du travail et d'homogénéisation du statut du travail, ont été une manière de retraduire et donc de *déplacer* et de *transformer*, dans la gouvernementalité de l'État social (d'un point de vue d'une part qui englobe non pas seulement la classe ouvrière mais l'ensemble de la société et d'autre part qui soit également favorable aux élites politiques) les formes fondamentales de l'expérience ouvrière des luttes de classes du milieu du XX^e siècle. En d'autres termes, la manière dont les hommes ont été conduits dans le cadre de la gouvernementalité libérale-sociale a quelque chose à voir avec l'expérience de solidarité que font les ouvriers en luttant. C'est donc, à la différence de la vision des *governmentality studies*, une manière d'envisager la gouvernementalité de l'État social autrement qu'à travers le prisme univoque de la conduite des populations à partir de la rationalité sociale. Il s'agit d'un mode de gouvernementalité plus ambigu dont on peut considérer qu'il retraduit dans l'exercice de cette rationalité sociale certains modes de l'expérience ouvrière des luttes de classes¹.

4. La gouvernementalisation des politiques de population en France des années 1930 aux années 1960

Après avoir mis en évidence la divergence générale d'analyse de la gouvernementalité de l'État social, qui sépare l'historiographie « française », davantage tournée vers les effets d'universalité de la citoyenneté sociale, de celle des *governmentality studies*, dans leur version anglo-saxonne, qui met surtout l'accent sur la multiplication des procédures de savoir-pouvoir et le ciblage de populations spécifiques aboutissant à la formation d'un corps social hétérogène et tout en observant qu'elles peuvent se compléter l'une l'autre pour faire apparaître la gouvernementalité de l'État social dans sa dimension antinomique, il convient, pour clore ce chapitre et avant d'analyser directement la crise de gouvernementalité des années 1968, de présenter un ensemble d'éléments sur les politiques publiques comme processus de gouvernementalisation de l'État social en France entre les années 1930 et les années 1960.

¹ Sur les luttes de classes en France dans la première moitié du XX^e siècle, cf. notamment Pierre Naville, *L'entre-deux guerres. La lutte des classes en France, 1926-1939*, Paris, Etudes et Documentation Internationales, 1975.

C'est seulement, en France, à partir des années 1890 que les tentatives de répondre à la « question sociale » viennent à se traduire par des mesures législatives et réglementaires, par la formation de spécialistes dans des associations ou des écoles, par des projets de réformes sociales sur le plan de la ville ou du logement : « Le social commence à s'affirmer comme technique de gouvernement et à s'offrir non plus comme le domaine d'activités privées, mais comme celui de professions »¹. Cette imprégnation du social comme objet corrélatif de techniques professionnelles (comme les techniques d'hygiène et de sécurité²) ne va cesser de croître jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale. Avec l'institutionnalisation de la Sécurité sociale à la Libération, c'est une nouvelle séquence de l'histoire du social et des relations industrielles qui s'enclenchera, dont l'État devient la figure centrale. Pour Yves Cohen, la période de l'entre-deux-guerres se caractérise par des « modes de régulation » visant la mise en place de la « paix sociale » dans le contexte d'un « consentement généralisé à la révolution industrielle »³. Il s'agit en particulier de parvenir à l'intégration des ouvriers en les détournant de leurs revendications par le biais des œuvres sociales. Ces « pratiques de gouvernement du social »⁴ sont dispensées à la fois dans l'entreprise, la société civile ou l'administration de l'État et s'adressent à différentes classes sociales ou groupes d'âge variés⁵. La destination de ces techniques professionnelles de régulation est *sociale* « au sens où l'on recherche la constitution de communautés à la vie réglée qui ne mettent pas en danger la paix sociale »⁶.

4.1. La prolifération des techniques sociales professionnalisées

Le premier XX^e siècle voit le développement de pratiques de gouvernement du social à partir du socle construit dans les années 1890 – notamment avec le texte du 9 avril 1898 sur les accidents sur travail – qui en instituant le droit social, fait émerger la notion

¹ Yves Cohen, « Gouverner le social (1890-1945) », *art. cit.*, p. 7.

² Cf. Vincent Viet, « La course aux techniques d'hygiène et de sécurité : les premiers pas de l'inspection du travail », in *Les chantiers de la paix sociale (1900-1940)*, *op. cit.*, p. 77-104. Sur la définition des techniques, Yves Cohen précise : « Il reste aussi que si technique il y a et quel que soit le domaine, elle engage alors des instruments et des outils qui ont certes une matérialité, mais surtout qui se réfléchissent en termes d'instrumentalisation de la pratique scientifique, d'institution, d'organisation et de réorganisation des rapports sociaux, de modes d'interventions dans divers milieux, industriels et autres » (Yves Cohen, « Vers des techniques sociales : introduction », in *ibid.*, p. 32).

³ Yves Cohen, « Gouverner le social (1890-1945) », *art. cit.*, p. 7.

⁴ *Ibid.*, p. 8. Sur le plan méthodologique, Yves Cohen précise qu'« un des enjeux consistait alors à repérer les pratiques organisées du social dans leur écart par rapport à leur propre discours [...]. Au-delà de la diversité de ces pratiques, il importait d'étudier par quels types de processus mentaux et politiques le terme générique de "social" avait pu être entendu non plus comme l'état et la description du comportement des individus dans la société mais comme une multitude de pratiques débouchant à la fois à la fois sur des outils, des institutions, des mouvements, des professions » (*ibid.*, p. 8-9).

⁵ Paul-André Rosental (*L'intelligence démographique*, *op. cit.*, p. 57) fait remarquer la chose suivante : « A partir de la fin des années 1920, un autre critère apparaît : la structure d'âge. Elle appuie généralement des considérations économiques : viabilité des systèmes d'épargne collective ou besoins de main d'œuvre ».

⁶ *Ibid.*, p. 219.

d' « "objectivité du social" »¹ qui détermine une implication de plus en plus grande de l'État, qui va progressivement prendre le pas sur les institutions philanthropiques dans la gestion du social. Ce moment coïncide aussi avec l'essor d'une législation sociale du travail, la constitution d'un milieu de réformateurs sociaux actifs et d'importantes initiatives politiques et idéologiques : Léon Bourgeois participe par exemple à l'élaboration de la loi sur l'impôt sur le revenu, votée en 1913 et progressivement appliquée à partir de 1919 qui fournit à l'État les instruments nécessaires à une politique sociale. C'est donc aussi une manière ou un *style social de gouvernement* qui se dessine dans ces milieux et qui est inséparable non seulement de savoirs, de techniques et d'instruments, mais aussi d'un *habitus* et d'une grammaire de l'action publique (assortie de valeurs morales spécifiques), celle qui est précisément caractéristique de l'homme d'État comme réformateur social² :

A de nombreux titres, la question sociale sort des années 1890 avec un autre visage. Les solidaristes et autres réformateurs républicains, libéraux ou non, ont dessiné les voies de l'action sociale d'un État qui serait le support de politiques guidées par une sociologie fondée sur l'enquête et la statistique dont les propagateurs sont tous des disciples, plus ou moins fidèles, de le Play³.

Pour autant, l'État n'opère pas encore sur un mode pleinement direct, comme le montre la loi sur la santé publique de 1902, où il continue à laisser leurs prérogatives aux villages ruraux⁴. Dans le même temps, ajoute Yves Cohen, la question sociale n'est déjà plus seulement la question ouvrière, comme le montre la loi Siegfried sur les Habitations à bon marché (HBM) qui, dès 1894, vise « les ménages modestes saisis en tant qu'usagers de la ville »⁵. Ainsi, à travers le problème de l'hygiène, la politique du logement devient une politique urbaine. D'un côté, l'émergence de l'urbanisme, en tant que discipline⁶ et de l'urbaniste, en tant que profession, avalisent la séparation entre question ouvrière et question urbaine, alors que, de l'autre, l'hygiénisme s'autonomise aussi du social, comme en témoigne la création parallèle des écoles d'infirmières et des premières écoles de travail social issues du christianisme social. Dans les vingt années d'avant-guerre, on a assisté à l'arrivée des infirmières-visiteuses

¹ *Ibid.*, p. 8.

² Yves Cohen fait remarquer qu'au moment de la fin de la Première Guerre mondiale, « l'ingénieur social, modelé à la Cheysson ou à la Lyautéy, habité par son "rôle social", connaît alors son heure de gloire ». *Ibid.*, p. 14. Sur ce point cf. Frédéric Le Play et ses élèves, *Naissance de l'ingénieur social – Anthologie établie et présentée par Antoine Savoye et Frédéric Audren*, Paris, Presses des Mines, 2008 (cf. le texte d'Emile Cheysson sur le « rôle social de l'ingénieur », p. 295-307. De manière générale, l'ingénieur social dessine « un type nouveau d'ingénieur capable d'associer rationalité technique et sciences de la société ».

³ Yves Cohen, « Gouverner le social (1890-1945) », *art. cit.*, p. 13.

⁴ Cf. Lion Murard et Patrick Zylberman, « Le parlement contre l'hygiène (1877-1902) » in *Les chantiers de la paix sociale (1900-1940)*, *op. cit.*, p. 33-54.

⁵ Yves Cohen, « Gouverner le social (1890-1945) », *art. cit.*, p. 13.

⁶ Plus tard, en 1919, naît une École des hautes études urbaines : « La première grille pédagogique accorde une place prépondérante aux enseignants dont la compétence est directement liée tant à l'observation sociale qu'à la mise en œuvre d'outils de correction et de prévention propres à fournir de meilleures conditions d'existence à la classe ouvrière », *ibid.*, p. 17.

dans les quartiers pauvres. En définitive, le bilan de ces années de gouvernement du social d'avant-guerre reste limité :

Le retard français en matière de protection sociale sur l'Allemagne et même sur l'Angleterre et la Belgique est loin d'être rattrapé. L'État n'est pas encore décidé à se donner les moyens d'une politique sociale affranchie d'un suivisme remarquable par rapport à l'initiative privée, malgré l'expérimentation d'un droit social nouveau et d'une législation du travail qui commence à disposer ses marques, malgré l'élévation de la solidarité au rang de doctrine de gouvernement. L'absence persistante de régulation des relations industrielles en serait la marque la plus claire¹.

Pendant la guerre, l'essor de l'action sociale est entériné par les premières réglementations sur les allocations familiales. Dans l'immédiat après-guerre, la professionnalisation du gouvernement du social s'accroît avec notamment la création de l'école des surintendantes d'usine en 1917. Quant à cette profession, Aimée Moutet cite la parole d'une intendante d'usine en stage de formation chez Renault en 1919 :

Tout de suite, je vois l'importance immense qu'ont pour ces pauvres femmes les régleurs, les chefs d'équipe, le contremaître. C'est d'eux que dépend la vie tolérable ou non, c'est à eux qu'il importe de plaire, le patron, on s'en f..., mais le contremaître, ça c'est une puissance².

Ce gouvernement « rapproché » devient immédiatement plus prégnant qu'un gouvernement « à distance ». Les surintendantes restent en effet au contact de la production : elles sont chargées de l'hygiène des ateliers, de la prévention des accidents du travail. Ainsi que l'explique une surintendante de l'entreprise de charcuterie Géo au Kremlin-Bicêtre, citée par Yves Cohen : « Les surintendantes ont été plus spécialement chargées d'adapter les ouvrières à leur travail en les guidant dans leur vie ouvrière »³. La gouvernementalité de l'action sociale entre donc dans les usines françaises et coïncide avec une tendance à confier aux femmes l'animation des institutions sociales. « Le social se féminise tout autant en ses cibles qu'en ses acteurs »⁴. L'hygiène est toujours plus « un grand prétexte à gouvernementalité » et les infirmières visiteuses sont soutenues par la fondation Rockefeller. Les années 1920 voient l'apparition de la figure de l'assistante sociale qui fédère les fonctions des infirmières visiteuses, des travailleuses sociales et des assistantes sociales (le diplôme d'assistante sociale est créé en 1938). Le gouvernement du social s'articule alors autour du « service » : au début des années 1930, « la notion de service social s'est affirmée de façon vigoureuse en vingt ans et a acquis une telle force d'intégration que l'autonomie du médical exercé hors de l'institution médicale, dans le quartier en particulier, ne lui a pas résisté »⁵. L'entre-deux-guerres se caractérise dans l'ensemble par une réglementation accrue avec la loi sur les

¹ *Ibid.*, p. 14.

² Cité par Aimée Moutet, « Sous le gouvernement de Front populaire. Problèmes humains de la rationalisation et action ouvrière », in *Les chantiers de la paix sociale (1900-1940)*, *op. cit.*, p. 288.

³ Yves Cohen, « Le travail social : quand les techniciens sociaux parlent de leurs techniques », in *ibid.*, p. 116.

⁴ Yves Cohen, « Gouverner le social (1890-1945) », *art. cit.*, p. 15.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

assurances sociales de 1928 pour les salariés de l'industrie et du commerce, la loi de 1932 qui étend les allocations familiales à l'ensemble des salariés, et, aussi en 1928, sur le logement social. Dans le monde industriel, le comportement des travailleurs est de plus en plus structuré par des pratiques normées et réglées dans une conjoncture marquée par une mécanisation croissante alors qu'on se met à parler de « technique sociale ». Lorsque les industriels veulent diminuer les incertitudes sociales, ils peuvent alors s'en remettre au travail social, alors que dans le même temps, ils mettent en place le marketing et la publicité pour parer l'incertitude économique. Cette politique de la société présente dans la France des années 1930 deux particularités notables : la première veut que, par principe, le Service social revienne aux femmes, la seconde, qu'il y ait une prévalence du service social familial sur le service social individualisé. La famille est ainsi

devenue le territoire d'intervention le mieux défini et le mieux représenté, la cible non disputée des enquêtes que pratiquent les divers groupements d'action sociale, la base statistique isolée pour l'instruction des politiques. Elle est la valeur qui gouverne les définitions et l'exercice des techniques sociales en gestation. Il n'est pas impossible que le poids de la famille dans les conceptions françaises du social ait constitué un grand facteur de résistance à l'adjonction d'une composante psychologique à l'action sociale (sinon industrielle)¹.

Antoine Savoye montre que les budgets des familles font l'objet d'enquêtes statistiques systématiques après la Première Guerre mondiale². A la fin des années 1930, une politique de la famille est résolument appuyée par le gouvernement Daladier. En 1939 est mis sur pied le Haut Comité de la Population³ : un Code de la famille en est issu qui étend les allocations familiales à l'ensemble de la population active, soutient énergiquement la natalité et, dans le même temps, consolide une législation visant à proscrire l'avortement. Quant à la situation du travail dans la deuxième moitié des années 1930, il faut relativiser les effets de la grève de 1936 sur l'emprise du taylorisme à l'usine :

Le social industriel d'après 1936 présente un regain des œuvres sociales, mais elles sont désormais une pièce parmi un dispositif complexe de discipline, d'organisation, de souci du personnel, de protection législative, d'administration, de sélection, de formation des chefs, de défense contre l'action syndicale. Le taylorisme a connu un enrichissement administratif sans la moindre concession à la participation ouvrière⁴.

¹ *Ibid.*, p. 18.

² Cf. Antoine Savoye, « Les enquêtes sur les budgets familiaux : la famille au microscope », in *Les chantiers de la paix sociale (1900-1940)*, *op. cit.*, p. 55-76.

³ En remarquant dans son étude sur le Haut Comité de population qu'il n'est pas relié au service de la Statistique générale de la France (SGF), Paul-André Rosental commente : « Cette négligence [celle de mettre en place une passerelle entre le Haut Comité et le SGF] met à mal les automatismes de pensée qui font de la statistique ou de la démographie un attribut naturel et obligé du contrôle associé aux "biopolitiques" des États contemporains. L'histoire du premier Haut Comité de la population ne leur oppose pas une mince réfutation : voilà un organisme du milieu du XX^e siècle, spontanément très autoritaire et répressif, agissant pour l'essentiel en période de guerre, qui néglige de s'assurer l'appui de ces méthodes », *L'intelligence démographique*, *op. cit.*, p. 50.

⁴ Yves Cohen, « Sur le terrain : la ville et l'entreprise. Introduction », in *Les chantiers de la paix sociale*, *op. cit.*, p. 220.

En somme, en dépit du fait que l'État conserve du XIX^e une certaine tendance à l'intervention indirecte par le biais de subventions à des associations ou des sociétés mutualistes, « le social devient omniprésent comme mode de gestion du gouvernement »¹ dans l'entre-deux-guerres et l'État est de plus en plus actif dans la vie économique et sociale. Sous le gouvernement de Vichy, il se caractérise « par sa volonté de suturer les groupes sociaux à tous les niveaux de l'organisation économique et politique » et par une politique, plus que familiale, mais « familialiste » qui « propose comme alternative à la société bourgeoise de la III^e République l'établissement d'une société organique harmonieuse constituée autour de l'institution familiale mais aussi de la restauration des métiers et des corporations ». A l'issue de la Résistance, c'est avec la Libération que l'État s'affirme « comme l'organisateur et le pivot du social »². L'institution de la Sécurité sociale agglomère toutes les assurances sociales en un régime unique de protection sociale pour tous les salariés cotisants : elle précipite l'action d'un État qui n'agit plus seulement à travers des mesures incitatives et réglementaires, mais par une intervention directe et engagée. La gouvernementalisation de l'État social est alors pleinement stabilisée. De façon plus générale encore, il en résulte que

l'homme social devient au XX^e siècle l'objet de pratiques réglées et fortement institutionnalisées ; le terme de technique ne renvoie plus seulement à un mode d'intervention sur la matière mais réfère à une volonté de toucher, aux fins d'intégration ou de restauration du lien social, à la personne dans le rapport qu'elle entretient non seulement avec la société, avec ses proches, mais avec elle-même³.

Ce qui se produit, au cours de cette seconde séquence de la gouvernementalité libérale-sociale qui s'échelonne du début des années 1930 à la Libération, c'est une prolifération des techniques sociales professionnalisées qui ne sont plus exclusivement centrées sur la classe ouvrière. Elles découpent des problèmes inédits (l'hygiène, la sécurité, le logement, la santé), inventent des fonctions (assistante sociale, ingénieur social), visent d'autres groupes sociaux (les femmes, la famille), « colonisent » de nouveaux espaces (la ville, le foyer), institutionnalisent des savoirs (la psychologie, la médecine, l'urbanisme) qu'elles mobilisent dans l'action à partir d'instruments (les enquêtes statistiques, la psychotechnique⁴, l'administration) et à l'intérieur d'institutions (usines, écoles, dispensaires). Il s'agit alors de se demander alors si et comment la centralité de l'État dans le gouvernement du social à partir de 1945 va transformer cette situation d'ensemble.

¹ Yves Cohen, « Gouverner le social (1890-1945) », *art. cit.*, p. 21.

² *Ibid.*

³ Yves Cohen, « Vers des techniques sociales : introduction », *art. cit.*, p. 32.

⁴ Méthode qui permet d'évaluer les capacités d'un individu au moyen de tests psychologiques et psychophysiques, afin de sélectionner les « bons » travailleurs.

4.2. L'étatisation de la population

Ce qui traduit notamment le rôle pivot de l'État dans la gouvernementalité de la société française à la Libération est la naissance, en octobre 1945, d'un institut d'État réservé à la démographie, l'Institut national d'études démographiques (l'INED, initialement au service du ministère de la Santé publique et de la Population), à travers le prisme duquel Pierre-André Rosental analyse, jusque dans les années 1960, les rapports entre les sciences et les politiques des populations – la "population" se définissant au XIX^e siècle, dans la démographie de Guillard et Bertillon, par les relations internes entre les variables de natalité, de nuptialité et de mortalité, mais cette définition n'est pas univoque et varie avec les époques, les nations, les institutions, les programmes d'action¹. Si l'INED peut être considéré comme un point d'observation stratégique, c'est que, pour Rosental, « concepts, méthodes, institutions savantes, institutions politiques, idéologiques et politiques de populations sont pris dans un même écheveau et se construisent simultanément »². Dans l'immédiat après-guerre, « l'idée même de politiques de population et surtout la définition des instances chargées de les mettre en œuvre, sont plus ou moins acquises », alors que s'élabore dans le même temps à l'ONU, où une Division de la population est créée, un « pilotage planétaire de la population ». L'objet du livre de Rosental consiste ainsi à « révéle[r] ce que l'État-providence doit à la "population" ». Car l'État social, « le monde de la protection collective nationale et de l'action étatique sur la société civile » est pour une part non négligeable le résultat des confrontations tactiques, de l'entre-deux-guerres à la IV^e République, entre les différents défenseurs de politiques démographiques, familiales et sociales concurrentes (catholiques, féministes, racistes, réformateurs sociaux, eugénistes, nationalistes)³. L'auteur pourra en conclure que « les considérations relatives à la population forment l'une des racines du développement des politiques sociales durant l'entre-deux-guerres et sous la IV^e République, ce qu'oublie parfois l'historiographie de l'État providence en France »⁴.

Rosental souligne en effet que dès l'entre-deux-guerres, l'activisme nataliste, qui est alors à son apogée, a cherché en s'appuyant sur ses lobbies à profiter de l'intensification des politiques sociales pour assurer la croissance corrélative des politiques de populations ou des politiques familiales, ce qui concourt à l'imbrication de fait de ces trois secteurs de l'intervention publique, qui se trouvent associés de façon concurrente et complémentaire :

¹ Cf. Pierre André Rosental, *L'intelligence démographique*, *op. cit.*, p. 244.

² *Ibid.*, p. 11.

³ Cf. *Ibid.*, p. 12 et 13 pour les toutes les citations précédentes. Rosental résume : « Analyser les origines de l'INED et observer sa pratique quotidienne permettent de saisir la place qu'a occupée, dans la constitution de la société contemporaine, la notion de "population" » (*ibid.*, p. 13).

⁴ *Ibid.*, p. 244.

[...] la complexité de la frontière entre politique sociale, politique familiale et politique nataliste qui marque la première moitié du XX^e siècle : frontière indubitable car elle engage, dans le détail des mesures gouvernementales, des arbitrages financiers disputés, mais en même temps frontière poreuse car la contiguïté des problèmes offre des solutions de repli, des pis-aller permettant plus ou moins directement de concilier plusieurs objectifs. Pierre Laroque lui-même en donnera une image ramassée en rappelant, trois décennies après les faits, que la part du budget de la Sécurité sociale consacrée au secteur familial atteignait 50% en 1946 : comment à cette date distinguer politique sociale et politique de population ?¹

Il est important de mentionner à ce titre aussi que « le premier argument employé par De Gaulle dans le discours qu'il consacre à l'instauration de la Sécurité sociale porte sur la relance de la population »². Pour se limiter à l'entre-deux-guerres, les lois sociales de 1928 (la loi du 5 avril sur les Assurances sociales et la Loi Loucheur du 17 juillet sur l'intervention financière de l'État pour l'habitation populaire) comportait déjà des aspects natalistes. L'entrelacs entre la dimension « sociale » et la dimension « populationniste » se manifeste alors notamment par l'abord de la notion de « population » à partir d'une série de « fléaux sociaux » – notion issue de multiples congrès et d'études et institutionnalisée par de nombreuses associations – ou de « problèmes sociaux » qui lui sont liés comme l'alcoolisme, la prostitution, la pornographie, le logement, les maladies vénériennes, la tuberculose, les risques liés à l'immigration³. Par exemple, la question du logement, vue à travers le prisme de l'éradication des taudis est appréhendée par un George Risler comme un moyen de faire diminuer la mortalité et de faire redémarrer la natalité. Les lobbies natalistes justifient la promotion de la famille dans la rationalité sociale à partir de la nécessité d'une lutte contre la montée de l'individualisme dans la société. Le Code de la famille décrété par le Haut Comité de la population institué en 1939 vient parachever la lutte contre les « fléaux sociaux ». Il fournit une aide matérielle aux chefs de famille, des prêts au mariage, vise la protection de la « race » à travers la lutte contre l'avortement, l'alcoolisme, les outrages aux bonnes mœurs ou les stupéfiants, prend des mesures fiscales, engage une action d'enseignement. Sa justification essentielle repose sur la réduction des inégalités entre les charges des pères de familles et ceux, célibataires ou non, qui n'ont pas d'enfants. Les allocations familiales sont versées aux pères de famille ayant au moins deux enfants et augmentent exponentiellement avec le troisième ; pour le premier enfant, des primes à la naissance sont instituées – et, si la prime est mal employée, elle est remise au bureau de bienfaisance ou à une personne qualifiée, à l'usage exclusif de l'enfant. Sont également mis en place une allocation pour la femme au foyer, le droit de recevoir une assistance familiale, des prêts d'établissement aux jeunes ménages

¹ *Ibid.*, p. 26.

² *Ibid.*, p. 288, n. 53.

³ Cf. *ibid.*, p. 41.

ruraux¹. La protection de la « race » a pour premier cheval de bataille le renforcement de la lutte contre l'avortement, avec des peines qui peuvent atteindre dix ans de prison tandis que la surveillance des maisons d'accouchement est rendue très étroite. Les droits de succession sont diminués à proportion du nombre des enfants du légataire ou de l'héritier, les problèmes démographiques sont enseignés dans tous les établissements scolaires. Parallèlement au Code de la famille, un Statut des étrangers vient autoriser finalement des mesures racistes et antisémites pour vider l'ensemble des institutions de toute présence ou influence étrangère. C'est dans la « traque anti-avortement » souligne Rosental, que le Haut Comité de la population s'est montré le plus zélé en trouvant un relais jusque dans le secrétariat à la Présidence du Conseil, en la personne de Marcel Oudinot, afin de réussir à mettre la pression sur les forces de police :

Dans une littérature nataliste moraliste, phobique et parfois violente, l'opposition à l'avortement mérite une attention particulière par la hargne, pour ne pas dire la haine, qui l'ont accompagnée. Cette agressivité en fait, en soi, un important sujet d'histoire culturelle, [...]. La construction d'une représentation de la féminité tout d'abord a été bien explorée grâce au développement des *gender studies* et constitue sans nul doute un volet essentiel de la question. Elle ne s'en tient pas au volet essentiel des représentations : pour certains auteurs la mise en place graduelle par l'État de mesures liées à la maternité a contribué à sa politisation, rendant indirectement possible la criminalisation de l'avortement².

Aussi l'histoire de la gouvernementalisation sociale de l'État – dont nous cherchons ici à rassembler quelques traits saillants – passe-t-elle par la constitution cognitive et pratique de figures spécifiques de la famille, de la paternité, de la maternité et de la féminité, en particulier, celle de la réduction de la femme au rôle de mère, qui sera accrue sous Vichy³. Pour Rosental, il convient de se demander si cette « traque anti-avortement » n'est pas « le volet le plus assuré des politiques démographiques » du Haut Comité de population, n'hésitant pas, pour relancer les naissances, à acculer des centaines milliers de femmes privées de moyens contraceptifs. Un autre aspect de l'action du Haut Comité consiste dans une stratégie de peuplement par l'immigration et l'implantation d'étrangers dans les zones rurales. Celle-ci s'appuie sur les travaux de Georges Mauco qui préconisent une double sélection : « ethnique » d'une part, en ne retenant que les étrangers qui sont assimilables et en excluant les autres et « professionnelle » d'autre part, choisissant uniquement ceux des migrants qui pourraient s'intégrer à l'appareil économique sans faire de concurrence aux autochtones – vision qui revient, en somme, à produire la distinction entre bons et mauvais

¹ Cela ne tient pas uniquement à la lutte contre l'exode rural, mais aussi à l'idée que la dénatalité des villes était irrémédiable alors qu'on pouvait encore agir sur celle des campagnes. Cf. *ibid.*, p. 57.

² *Ibid.*, p. 45.

³ Cf. *ibid.*, p. 63.

migrants¹. Dans son décret fondateur du 23 février 1939, les différentes tâches attribuées au Haut Comité de population sont finalement le développement de la natalité, le peuplement rural, la déconcentration urbaine et la politique française relative à la pénétration, au séjour et à l'établissement sur le territoire des étrangers et à leur intégration dans la population française². Dans la conception qui est celle du secrétaire général du Comité, Jacques Doublet, la « population » connaît une transformation majeure : elle se définit désormais par la « liaison organique entre le problème de la dénatalité, celui de l'immigration et celui de la répartition de la population »³, c'est-à-dire autour d'une vision d'ensemble qui substitue à un découpage thématique du monde social en différents problèmes séparés (les « fléaux sociaux ») auxquels correspondent des solutions respectives, une notion totalisante, appuyée sur « l'existence préalable d'une masse d'individus, confrontés à des problèmes divers et sur lesquels il faut agir »⁴. Dès lors – ce qui souligne assez bien les rapports entre pouvoir et savoir – « il ne reste plus à Doublet qu'à commanditer des enquêtes agraires, administratives ou universitaires, liées à cette définition »⁵. Signalons enfin que cette séquence de l'avant-guerre voit la fondation, dès 1939, de l'Institut français d'opinion publique (IFOP), par Jean Stoetzel qui a découvert les sondages après un séjour aux États-Unis. Cette « connaissance de l'opinion des masses », est « indissolublement liée à l'espoir ou à la crainte de les voir manipulées par les techniques de suggestion »⁶. La Fondation Carrel, sous le gouvernement de Vichy, confiera à Stoetzel la direction d'une équipe « Sondage et statistiques »⁷.

Durant la période de « l'État français », la pratique gouvernementale fait apparaître un inflexionnement de l'objet principal de son exercice de la « population » vers la « famille », comme en témoigne la substitution en 1940 du ministère de la Famille (qui sera cependant ravalé par la suite au rang de secrétariat d'État) à celui de la Santé publique et de la Population. Si les défenseurs natalistes des politiques de population et les défenseurs familialistes des politiques familiales se retrouvent dans des réseaux communs, ils sont néanmoins séparés par un certain nombre de clivages : les premiers cherchent à travers la population la grandeur et la puissance de l'État, alors que les seconds privilégient la morale

¹ Cf. *ibid.*, p. 73.

² Cf. *ibid.*, p. 52.

³ *Ibid.*, p. 51.

⁴ *Ibid.*, p. 245.

⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁶ *Ibid.*, p. 74.

⁷ A La Libération, en 1944, Mauco proposera à Louis Joxe « la création d'une direction d'action psychologique, dite "doxagogique", qui aurait visé à la fois à "mesurer exactement les opinions publiques" et à créer et "modifier ces opinions" ». Une section des sondages aurait été confiée à Jean Stoetzel. Il proposait aussi d'y utiliser les techniques psychanalytiques. Cf. *ibid.*, p. 105.

dans la valeur de la vie de famille, de la maternité et de l'enfance ; les premiers sont laïques alors que les seconds sont catholiques ; pour les familialistes, l'économie est secondaire ; les natalistes ont une vision « pragmatique » de l'avortement, qui freine la natalité, alors que c'est un crime en soi pour les familialistes ; ils se distinguent enfin sur la définition de la « population » : les natalistes veulent faire en sorte que les ménages restreints élèvent un ou deux enfants supplémentaires (et sont favorables à ce que la fécondité de chaque femme ne dépasse pas une certaine mesure), alors que les familialistes sont surtout animés par la volonté de faire progresser le sort des familles nombreuses¹. C'est surtout au niveau des fondements sur lesquels le régime entend s'appuyer que l'on observe un glissement de la population à la famille. L'objectif du régime est l'institutionnalisation juridique de la famille comme une entité indépendante qui prévaut sur ses membres individuels, c'est-à-dire la mise au point d'un système de représentation politique des familles², afin de se débarrasser de l'héritage jugé individualiste de la Révolution française de 1789³. Sous l'influence de l'Alliance nationale (contre la dépopulation), le plus puissant et le plus extrême des lobbies natalistes, une autre des réalisations du régime est de rendre l'enseignement de la démographie obligatoire dans le cadre de l'éducation civique. Remarquons enfin la mise sur pied, sous Vichy, de la Fondation française pour l'étude des problèmes humains (FFEPH – dite « Fondation Carrel »⁴), dont les travaux sur la population à la charnière de la biologie et des sciences sociales ont des implications eugénistes et racistes, qu'il faut associer aux « conceptions de Carrel et au rêve d'améliorer l'espèce humaine par une action portant simultanément sur sa constitution biologique et sur ses conditions de vie et de travail »⁵. Mais la Fondation Carrel est trop éphémère et ne dispose pas d'instances ministérielles et d'organismes représentatifs capables d'influencer véritablement le traitement des questions de population. « A la différence de la famille, Vichy, en somme, ne détermine pas véritablement l'évolution de l'objet "population" »⁶. Aussi la question de la population demeure-t-elle ouverte à la Libération, à travers le basculement inverse de celui de Vichy : de la « famille » – qui désormais apparaît suspecte – vers la « population ».

Dans la période du Gouvernement provisoire de la République française, les projets relatifs à la population sont au cœur des rapports de forces entre les communistes et les

¹ Cf. *ibid.*, p. 56-59.

² Cf. *ibid.*, p. 83.

³ Rosental se réfère à Aline Coutrot, « La politique familiale », in *Le gouvernement de Vichy, 1940-1942*, Paris, Presses de la FNSP, 1972.

⁴ Du nom de son « régent », le médecin eugéniste Alexis Carrel.

⁵ Paul-André Rosental, *L'intelligence démographique*, *op. cit.*, p. 71.

⁶ *Ibid.*, p. 76.

gaullistes. Les premiers sont partisans d'une vision (celle de François Billoux) volontariste centrée sur l'action de l'État, mettant de côté la famille, faisant des politiques sociales (assurances sociales et allocations familiales) le moyen de développement de la population et réciproquement des politiques de population (avec l'habitat, l'urbanisme, l'hygiène publique, mais aussi les loisirs avec le sport et les colonies de vacances) les moyens de développement du social. Les seconds, à travers les visions de Robert Debré et d'Alfred Sauvy, refusent l'opposition entre lecture sociale et lecture familiale de la population et entendent faire de la famille, en s'appuyant sur l'intervention des associations familiales, le pivot des politiques de population et de leurs effets sociaux. Concrètement, l'année 1945 voit une floraison institutionnelle d'organismes dédiés aux politiques de population – dont notamment l'institution le 12 avril 1945 du Haut comité consultatif de la population et de la famille (HCPF) –, où ces rapports de forces trouvent à s'incarner. Ces deux conceptions concurrentes des politiques de population partagent cependant une mise à distance de l'interprétation moraliste de la population et la conviction que les sciences sociales, plus que les sciences biologiques, peuvent contribuer à l'amélioration de la société et de son organisation.

Un secteur des politiques de population retient particulièrement l'attention du gouvernement dans la situation d'urgence démographique de l'après-guerre, celui de l'immigration. Le 2 novembre 1945, une ordonnance crée l'Office national d'immigration (l'ONI) et donne à l'État le monopole de l'introduction de la main d'œuvre étrangère dans le pays. Théoriquement, la politique migratoire qui y est définie exclut la sélection ethnique. Mais les cadres cognitifs d'action des fonctionnaires et des élus en charge de la question continuent d'être largement structurés par la problématique des « bons » et des « mauvais » migrants, assimilables ou inassimilables en fonction de leur nationalité ou de leur ethnicité vues au prisme de la psychologie des peuples :

A l'encontre de toute légalité, les catégories ethniques et les propriétés attribuées aux migrants des diverses nationalités, continuent de structurer les diverses tentatives officielles de réguler les flux d'immigration vers la France : les traces en sont omniprésentes dans les comptes rendus des innombrables commissions administratives ou paritaires amenées à se saisir des questions migratoires¹.

Cette dimension ethnicisante du nouveau ministère de la Population², qui va continuer à exercer ses effets jusque dans les années 1950, prend place dans une vision plus large de « rationalisation du "facteur humain" »³ dont le relais principal à partir de 1946, est le commissariat général au Plan, puis la Commission de la consommation et de la modernisation sociale. Celle-ci se donne pour objet, comme l'affirme son rapport de synthèse de septembre

¹ *Ibid.*, p. 112.

² Qui devient le 26 janvier 1946 le ministère de la Santé publique et de la Population.

³ *Ibid.*, p. 113.

1947, « le côté humain, social des problèmes posés par le Plan »¹. Le « facteur humain » – Alfred Sauvy utilise aussi la notion de « capital humain » – et la dimension sociale des politiques publiques sont ici intriqués. Cette Commission a pour mission de « faire l’inventaire des besoins et des ressources, d’examiner une à une toutes les catégories mobilisables dans la population (les femmes, les travailleurs âgés, les immigrants, les "déficients") »². Il est remarquable que cette commission, qui compte dans ses rangs Robert Debré et Alfred Sauvy, soit vice-présidée par Emmanuel Rain, directeur général de la Population au ministère de la Population, mais aussi par Pierre Laroque – lui-même un fervent partisan de la cause nataliste³ –, ce qui indique bien l’intrication du « social » et de la « population ». La prise en compte de cette dimension du « facteur humain » en un sens ethnicisant doit être rattachée à la logique institutionnelle à laquelle sont liés les fonctionnaires du ministère de la Population :

leur raison d’être à leurs propres yeux est de contrebalancer la logique des ministères économiques et de donner des avis du point de vue « humain ». La définition découle d’une circularité avec les raisons de la création du ministère de la Population : destiné à réguler l’immigration, il entend fournir, une fois créé, des avis sur la qualité des peuples⁴.

L’ « humain » renvoie donc plutôt ici à la problématique de l’assimilation qu’à l’enjeu de la productivité économique.

La création de l’INED en octobre 1945 implique une rupture dans l’histoire de l’objet « population », puisque désormais une institution étatique est strictement consacrée à une réflexion sur la population, qui plus est « au service d’une finalité pratique et, au sens large du terme, politique : accroître et améliorer la population »⁵, par le biais d’une information démographique permettant d’infléchir la politique gouvernementale⁶. Le comité technique de l’INED – dont font partie Robert Debré et Pierre Laroque – sert à relier l’institut aux différents secteurs de l’action publique et notamment aux organismes associés à la mise en œuvre des politiques publiques et des politiques sociales, tel que, par exemple, l’Institut national d’hygiène. Les membres du comité peuvent demander des enquêtes pour le compte de leur propre activité. Ainsi Pierre Laroque demande-t-il une aide en 1947 à propos de

¹ Cité in *ibid.*, p. 114.

² *Ibid.* : « Dans son principe, cette idée d’inventaire n’est pas sans précédents : elle a déjà été mise en place au cours des premières guerres mondiales. La différence est son caractère systématique, la référence au problème de l’âge et de la retraite et la prise en compte de l’immigration ».

³ Cf. *ibid.*, p. 145.

⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁵ *Ibid.*, p. 141.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 148 : « Plus que jamais, la clé de cette combinaison est la conviction que le savoir démographique, fondé sur la science, ne peut que légitimer la position nataliste et révéler la gravité du mal français. Du même coup, la mise à disposition de ce savoir auprès du public le plus large possible aidera au sursaut : cette conviction repose sur un rationalisme optimiste selon lequel il suffit d’informer l’opinion publique pour infléchir ses comportements ».

l'élaboration de la politique d'action sociale des caisses d'allocation familiales : il s'agit d'une enquête sur l'opinion des mères à propos de la création de pouponnières ou de garderies. Robert Debré, de son côté, appelle à la reprise de l'enquête sur l'« enfance déficiente » commencée par le FFEPPH¹. L'INED est également lié à des institutions internationales (l'ONU, l'Unesco) qui cherchent à « mettre en place une politique de population planétaire »². Dès ses débuts, l'INED répond à des demandes multiples de savoirs démographiques. Entre 1946 et 1948, lui sont commandés des renseignements sur les naissances légitimes de premier rang par département en 1938, une étude sur les besoins durables du peuplement de la France en immigrants, sur les enfants d'étrangers dans le département de la Seine. « Ces demandes portent principalement sur des questions directement démographiques, dans lesquelles on doit entendre l'immigration, qui occupe une place significative et la démographie coloniale, [...] »³. Mais il y a également des sollicitations de connaissances socio-économiques, comme une évaluation des effectifs des catégories de consommateurs :

Le jeune INED assure ainsi une fonction de renseignements démographiques tous azimuts au sein de l'appareil d'État. Il répond à plusieurs ministères, à commencer par ceux qui sont en charge de l'économie, que ce soit pour aider la direction des programmes économiques au ministère des Finances à établir un programme d'immigration en fonction des besoins démographiques (juin 1948, Paul Vincent et Louis Henry), pour fournir des perspectives relatives à la population française jusqu' en 1960 à la division du papier du ministère de l'Economie nationale (janvier 1949, Voranger), ou encore pour donner au ministère du travail des indications sur la natalité (juin 1949, Louis Henry). Le commissariat général au Plan, bien entendu, est un interlocuteur régulier dans ces années de montée en puissance. Entre autres travaux, il demande à l'INED, en mai 1946, des prévisions sur le nombre d'enfants d'âge scolaire dans les années à venir, tâche qui échoit à Sully Ledermann⁴.

Aussi ce dernier exemple montre-t-il que c'est aussi à partir du problème de la population que les politiques de l'éducation vont être envisagées. L'INED, dont les compétences sont reconnues dans le domaine du savoir-faire statistique, travaille encore, à travers l'établissement d'informations statistiques, aux questions de santé publique, en lien avec l'Institut national d'hygiène, mais aussi au Plan d'aménagement du territoire national avec le ministère de la Reconstruction et de l'Urbanisme. Mais la liste ne s'arrête pas là, car les chercheurs de l'INED ne sont pas uniquement en relation avec les acteurs des politiques publiques, mais fournissent aussi des renseignements à des syndicats ou à des partis politiques et, débordant la scène publique, des conseils à des entreprises privées sur des questions démographiques. Dans la deuxième moitié des années 1940, l'INED est ainsi sollicité par les Magasins du Bon Marché, Gloria, Pepsi Cola ou les Charbonnages de France :

¹ Cf. *ibid.*, p. 321, n. 31.

² *Ibid.*, p. 159. Voir aussi p. 196 : « Assise à la fois sur le socle construit par Lotka et sur l'ambition de contrôler le développement des populations humaines, la démographie se répand dans le monde et notamment dans les grandes organisations internationales fondées au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale ».

³ *Ibid.*, p. 161.

⁴ *Ibid.*

Tous les secteurs sont concernés, agences de publicité, agences de publicité demandeuses de données pour leurs études de marché, fabricants de jouets curieux de connaître l'évolution de la population enfantine. Les missions sont évidemment précises : en septembre 1949, Kodak demande des renseignements sur la répartition des communes et Shell des données familiales par département. En décembre 1947, Ledermann est chargé de fournir à une compagnie d'aviation la répartition approximative de la population adulte française par catégorie de poids¹.

Parallèlement, l'enseignement universitaire de la démographie commence à se développer (il y sera véritablement établi dans les années 1950) et des conférences ponctuelles sont données à l'École de la sécurité sociale, à l'École nationale de la santé publique, aux inspecteurs de population. La discipline démographique s'implante aussi dans les grandes écoles, l'ISUP (l'Institut Statistique de l'Université de Paris), à Sciences-Po et surtout parmi les hauts fonctionnaires de l'ENA (puis à la Faculté droit ou à HEC). Sur ce point, il est important de faire remarquer avec Rosental que « pour Alfred Sauvy et la plupart des chercheurs, la compréhension des dynamiques de population fait partie des déterminants des questions démographiques. Instruire l'opinion fait partie du combat pour la population française »². On pourrait parler à ce titre de la tentative de diffuser un « souci de soi de la population », c'est-à-dire de faire reconnaître à chacun son appartenance au collectif national entendue comme « population », comme une collection de groupes distingués par des critères objectivables et articulés les uns aux autres par des mécanismes démographiques connaissables : à chacun alors de reconnaître et de trouver sa juste place dans la structure, afin de n'en pas perturber l'équilibre d'ensemble :

Depuis les années 1920 au moins, elle [la démographie] se range aux côtés des sciences sociales qui prétendent non seulement analyser mais aussi prévoir les comportements, en insistant sur le rôle des attentes individuelles et collectives. La démographie est donc actrice du système qu'elle prétend analyser : ses prédictions, si elles sont crédibles, font partie des attendus qui prévalent aux actions. Par ses deux traits, la démographie se rapproche de l'économie, mais la manière dont elle formalise les anticipations est différente. Elle repose sur des emprunts, pas forcément sauvages, à la psychologie sociale de son époque et à sa façon de construire le concept d'« opinion publique ». La présence à l'INED de Jean Stoetzel et son influence dans l'instant, sont la manifestation (et l'une des causes) de ce *credo*³.

C'est, par le biais de la connaissance démographique, une véritable « dimension prescriptive » qu'assume l'institut et qui va au-delà de l'espace de la « population », même étendu à la politique familiale et à la politique sociale, jusqu'à l'ensemble des politiques publiques et de certaines stratégies d'entreprises, publiques ou privées, afin de favoriser certains comportements. Autrement dit, les prévisions du démographe contiennent une « dimension

¹ *Ibid.*, p. 165-166.

² *Ibid.*, p. 171.

³ *Ibid.*, p. 171.

performative » et, « en appuyant les politiques de population, sont susceptibles de produire des effets autoréalisateurs » en se « répercut[ant] sur les comportements »¹.

En 1956, continuant de soutenir une position nataliste, les chercheurs de l'INED publient dans leur revue *Population* un article collectif opposé aux propositions de lois dont l'objectif est de changer la loi de 1920 sur la publicité et la diffusion des moyens contraceptifs (loi « qui réprime la provocation à l'avortement et la propagande anticonceptionnelle »). Si l'exercice du pouvoir sur les populations requiert, en somme, les connaissances démographiques (parfois pour des raisons de strict besoin d'une légitimation scientifique), celles-ci deviennent en elles-mêmes l'enjeu de politiques publiques, comme la question du *baby boom* à partir de la fin des années 1940 et au long des années 1950 : « De la réalité du *baby boom* dépend la pertinence d'investissements massifs dans des infrastructures collectives ou privées, écoles ou logements »². Les questions des allocations familiales, des constructions scolaires ou de logements relèvent indistinctement des politiques familiales ou sociales que des politiques de population, dans la mesure où ceux qui les élaborent les envisagent aussi bien et parfois d'abord, à partir de considérations qui ont trait à la population. La statistique des familles et la connaissance précise de la fécondité est, par exemple, directement convoquée pour évaluer la politique sociale de distribution des allocations familiales, dont le coût est progressif et non proportionnel au nombre d'enfants par ménage. En retour, ce sont ces finalités pratiques qui déterminent les politiques de recueil des données scientifiques : « Globalement, le souci d'évaluer le coût des mesures de politique sociale pèse directement sur la nature et l'organisation des données [statistiques] collectives »³. En outre, les méthodes démographiques, dans le cadre de l'interprétation relative à la réalité (ou l'irréalité) du *baby boom*, intègrent le nouvel indicateur de la nuptialité, alors qu'est mis l'accent sur le « *family planning* » des couples mariés, c'est-à-dire sur « l'importance de la planification, par les couples, de la dimension de la famille qu'ils souhaiteraient »⁴. Il en ressort un parallélisme entre deux distinctions, dont on peut penser qu'elles ne sont pas sans un ensemble d'effets normatifs, entre fécondité légitime et fécondité illégitime d'une part et, d'autre part, entre populations contraceptrices et non-contraceptrices, entre les ménages « qui fixent à l'avance leur descendance et ceux pour qui la fécondité n'est pas consciemment contrôlée »⁵.

¹ *Ibid.*, p. 205.

² *Ibid.*, p. 203.

³ *Ibid.*, p. 211.

⁴ *Ibid.*, p. 208.

⁵ *Ibid.* En outre, « au Royaume-Uni, aux États-Unis, en France et ailleurs, la psychologie est mobilisée dans des enquêtes destinées à mettre en rapport les intentions de fécondité des ménages et leurs comportements procréatifs. Le développement des sondages, l'introduction de techniques d'échantillonnage dans les procédures

L'analyse microscopique du comportement de fécondité des ménages par Louis Henry – « la psychosociologie devient une discipline auxiliaire, ou plutôt connexe, de la démographie »¹ – implique aussi l'étude des déterminations « anthropologiques » des pratiques d'allaitement, ou des mœurs relatifs à la reprise des rapports sexuels après l'accouchement². Remarquons qu'une des premières missions de Henry au sein des institutions dédiées à la population concernait la démographie de l'empire colonial français : « On en devine l'enjeu : prévoir l'évolution démographique de la région peut servir à la fois à anticiper l'évolution des rapports de forces politiques sur place et le flux d'émigration vers la métropole qui est susceptible d'en partir »³. Ajoutons qu'Henry est celui qui a, par l'introduction de la démographie *historique*, fait pénétrer l'histoire dans la démographie, l'histoire lui permettant d'établir des comparaisons entre des populations d'époques différentes. Il attribue ainsi aux populations des colonies françaises (« non contraceptrices ») le comportement des Européens de l'époque moderne :

Ainsi Louis Henry indique à L. Bastiani, administrateur des services de la Statistique générale de l'Afrique équatoriale française à Brazzaville, comment estimer des taux de survie et « en déduit, par comparaison avec des populations européennes anciennes, un ordre de grandeur de la mortalité infantile ». De 1954 à 1956, il correspond avec P. Cantrelle, chef de la section d'anthropologie de l'Institut français d'Afrique noire, dépendant du Gouvernement général de l'Afrique occidentale française. Louis Henry aménage la fiche conçue par ce dernier pour étudier la fécondité locale. [...] D'autres exemples confirmeraient que la démographie historique trouve ainsi, dans la démographie coloniale, un terrain d'application. Un autre usage en est méthodologique. Louis Henry transpose l'expérience acquise dans ses monographies pour aider des démographes, voire des administrateurs, à concevoir leurs plans d'enquête dans l'Empire colonial français ou dans des pays en développement. Ses conseils sont répercutés jusqu'à la division de la population à l'ONU⁴.

De manière générale dans les années 1950, l'INED intervient sur le plan des politiques à conduire au niveau international, en particulier en direction des « pays en développement ». Notons que la division de la population du Conseil économique et social de l'ONU est elle-même rattachée au département des affaires sociales. L'époque est globalement marquée par la croyance croissante dans le pouvoir réformateur des sciences sociales : « Cette expansion est indissociable de la confiance donnée à des programmes nationaux de grande échelle

d'enquête, créent la possibilité de ces investigations. Dans le cas de l'INED, celles-ci fondent l'importance, déjà soulignée, de la psychologie sociale et des travaux de Jean Stoetzel et d'Alain Girard » (*ibid.*, p. 209).

¹ *Ibid.*, p. 236.

² Cf. sur ce point *ibid.*, p. 217-218 : « Si l'on tenait à adresser des critiques rétrospectives et quelque peu anachroniques à Henry, il conviendrait au contraire de mettre en avant sa conception trop culturaliste des comportements : l'anthropologie contemporaine a fustigé le fixisme qui préside à la notion de "coutumes" telle que l'emploie la démographie et bon nombre de ses contemporains. Cette notion débouche sur une opposition fréquente chez Henry entre une fécondité des pays en développement soumise à des facteurs culturels et une fécondité des pays riches dépendante d'un calcul économique ». Cf. aussi p. 236 où Rosental ajoute que dans la méthode de Louis Henry, « les comportements démographiques élémentaires des ménages sont passés au peigne fin ».

³ *Ibid.*, p. 218.

⁴ *Ibid.*, p. 229-230.

[comme par exemple le *New Deal*] où les leçons des sciences sociales seront orchestrées par l'entremise des agences internationales »¹ et pour lesquelles l'histoire des populations peut apporter sa contribution, à travers notamment la réception du travail de Louis Henry : « [...], il [le travail de Henry] passe au rang d'aliment pour une discussion internationale de pointe dans une discipline en pleine expansion qui ambitionne de réguler les mouvements de population à l'échelle planétaire, ou du moins d'en comprendre les mécanismes »². Henry est parvenu à « relier immédiatement le monde de l'historiographie, celui de la démographie et celui des politiques de population »³. C'est sur le rôle de l'histoire dans sa méthode qu'il est particulièrement significatif de terminer notre recherche des indices du gouvernement des populations jusqu'aux années 1960. Rosental cite en exergue de son dernier chapitre, consacré à « l'histoire comme observatoire démographique » à partir du cas Henry, un passage de sa *Conférence du 20 mars 1950* :

Il peut sans doute vous paraître bizarre que pour répondre aux deux questions qui sont l'essentiel de notre sujet : « où sommes-nous », « où allons-nous » ?, nous répondions d'abord à une troisième : « où étions-nous hier et avant-hier » ? Cette référence au passé est indispensable car elle seule renseigne sur le lendemain⁴.

« L'histoire, dit plus loin Rosental à propos de Henry, pour un temps, devient un instrument d'expérimentation »⁵, parce que le devenir démographique des populations est anticipé à partir de l'analyse de l'histoire passée des populations. Ce qu'implique la démographie historique, comme savoir matricielle des politiques de populations, c'est alors que les populations ne peuvent jamais expérimenter autre chose dans le présent que ce que d'autres ont été dans le passé, au même stade leur évolution.

En ce qui concerne enfin la jeunesse, Michelle Zancarini-Fournel fait remarquer que les autorités s'y intéressent dès le début des années 1960, notamment à travers une vaste enquête lancée en 1966 et qui débouche sur la rédaction d'un Livre blanc sur la jeunesse par François Misoffe et devient célèbre en janvier 1968 lorsque Daniel Cohn-Bendit interpelle le ministre sur l'absence du thème de la sexualité dans le rapport. En novembre 1966, les experts de l'IFOP adressent également un sondage aux 15-20 ans afin de recueillir des informations sur leurs goûts, leurs occupations, leurs loisirs :

Lors des deux colloques qui concluent l'enquête, ils débattent de la nature des équipements sociaux-éducatifs et des principes de la professionnalisation de l'animation, forme d'encadrement et remède-miracle aux « problèmes » et à la « crise » de la jeunesse. René Haby, alors chef de cabinet du ministre de la Jeunesse et des Sports, dans la conclusion de l'un de ces colloques, met l'accent sur les dangers

¹ *Ibid.*, p. 233.

² *Ibid.*, p. 238.

³ *Ibid.*, p. 239.

⁴ Louis Henry, *Conférence du 20 mars 1950*, cité in *ibid.*, p. 215.

⁵ *Ibid.*, p. 236.

d'une contestation. Alfred Sauvy, de son côté, en voit les prémices dans l'avant-garde étudiante révolutionnaire : « La jeunesse campe et rôde autour de cette société comme la classe ouvrière rôdait autour de la nation »¹.

La préoccupation et les premiers éléments d'une gouvernementalité de la population des jeunes n'est donc pas inexistant avant le bouleversement de 68.

Conclusion du chapitre 4

Un régime social de véridiction – le régime de la *res socialis* – s'est progressivement mis en place en France entre les années 1890 et les années 1960 à travers des pratiques gouvernementales indexées au « social » comme mode de partage du vrai et du faux, dans des espaces d'abord restreints de l'espace social, puis dans l'ensemble de la société consécutivement au processus de gouvernementalisation sociale de l'État, qui a réellement pris son essor au début des années 1930 avant d'atteindre un haut niveau de complétude avec l'institutionnalisation du système national de Sécurité sociale en 1945. Dans sa positivité « archéologique », la forme singulière du régime de la *res socialis* consiste dans l'organisation systématique de la société en support transférentiel pour l'activité individuelle, dont la mise en place est peut-être moins l'effet d'une nouvelle attention aux risques sociaux que de la politisation du social par la délibération collective sur les domaines exigeant la mise en place de mécanismes de solidarité. De ce point, la montée de la rationalité sociale a été corrélative d'un processus de « démocratisation de la démocratie » puisque des mécanismes représentatifs nouveaux – la « démocratie sociale » liée en particulier au rôle des syndicats – ont été mis en place pour organiser la délibération dès lors qu'il peut être question pour la société d'intervenir par une politique de socialisation pour garantir certains services ou besoins qu'elle détermine comme fondamentaux. La *res socialis* a, en outre, été accompagnée d'un développement de la formation de sujets sociaux au sens de la constitution d'un rapport à soi et d'un rapport aux autres fortement ancré dans la conscience d'appartenir à un groupe (sociale, professionnelle, politique) structurant le comportement de l'individu autour des contraintes, devoirs mais aussi des solidarités qui lui étaient associées.

Du point de vue « généalogique » de son émergence et de ses transformations, le régime de la *res socialis* dont le type d'intelligibilité est inséparable du développement et de l'institutionnalisation au tournant du XIX^e et du XX^e siècle de la sociologie et des sciences sociales et d'une volonté de remédier aux effets dévastateurs du marché en recherchant une troisième voie entre le libéralisme et le collectivisme, s'est mis en place à travers une gouvernementalisation sociale de l'État, autrement dit le gouvernement par la socialisation de

¹ Michelle Zancarini-Fournel, *Le moment 68. Une histoire contestée*, Paris, Seuil, 2008, p. 101.

certaines secteurs, qui a d'abord été organisé ici ou là par la société elle-même, a ensuite été centralisé au niveau des institutions de la souveraineté étatique suivant un mouvement inséparable d'institutionnalisation croissante du droit social – celui-ci permettant d'identifier le régime de la *res socialis* comme un régime de véridiction/juridiction. Le régime social de véridiction a permis à l'État social de légitimer son intervention sur le plan de la protection sociale avec la mise en place d'un régime généralisé de Sécurité sociale, sur le plan des services publics avec la garantie de certains services ou l'organisation de la péréquation dans l'accès à certains biens de consommation fondamentaux par le biais de la nationalisation d'entreprises publiques, sur celui du droit du travail avec l'organisation par l'État d'un système de négociation collective entre partenaires sociaux décidant de conventions collectives, et enfin sur celui des politiques économiques de soutien à l'activité et l'emploi. Du point de vue d'une généalogie de l'État, c'est bien l'indexation des pratiques gouvernementales sur le « social » comme nouvelle manière de partager le vrai et le faux (en permettant de sélectionner les « bonnes » pratiques de gouvernement) qui a généré l'accroissement du degré de gouvernementalité de l'État et son extension spatiale.

A travers ces différentes interventions, l'État social a ainsi permis de mettre en place les conditions concrètes de la citoyenneté sociale. Comme l'écrivent Pierre Dardot et Christian Laval :

Le *welfarisme* n'a pas seulement été une pure gestion biopolitique des populations, il n'a pas eu seulement pour effet la consommation de masse dans la régulation fordiste de l'après-guerre, il a eu pour raison, comme l'a bien souligné Robert Castel, l'intégration des salariés à l'espace politique moyennant l'établissement des conditions concrètes de la citoyenneté¹.

Mais l'analyse généalogique de la *res socialis* ne se limite pas à la gouvernementalisation de l'État social et à l'institutionnalisation des conditions de la citoyenneté sociale telle que l'a identifiée Marshall. Comme le suggère du reste aussi la citation de Dardot et Laval, la gouvernementalité libérale-sociale a été aussi et dans le même temps une gestion des populations. Nous avons confronté d'une part l'historiographie « française » de l'État social, qui met en évidence une égalisation relative des conditions sociales à travers la généralisation du salariat et l'établissement des conditions concrètes de la citoyenneté sociale et d'autre part certains travaux représentatifs du courant des *governmentality studies* qui insistent davantage sur l'exercice dispersé du « gouvernement du point de vue social » à travers la multiplicité de techniques de gouvernement visant différents groupes sociaux et constituant un « social hétérogène », en faisant valoir que ces deux points de vue n'étaient pas nécessairement irréductibles l'un à l'autre, mais qu'ils pouvaient au contraire se compléter. C'est ce que

¹ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, op. cit., p. 461.

confirme Robert Castel lorsqu'il évoque que l'institutionnalisation d'un système de protection sociale universel en France ne s'est pas réalisée indépendamment après 1945 d'un processus, dont l'État a été partie prenante, de ciblage croissant, à travers la mise en place d'institutions, de techniques et de réglementations de plus en plus spécifiques, des bénéficiaires des politiques sociales, qui a contribué à constituer les différents groupes sociaux en populations séparées et hétérogènes. Pour Paul-André Rosental, la dimension d'objectivation des groupes allocataires en population a été indémêlable de l'objectif social des politiques publiques françaises entre les années 1930 et les années 1960.

Ces différentes tendances ont donné à la généalogie de la *res socialis* un mouvement à l'allure contradictoire ou paradoxale, puisque d'un côté la distance entre les différentes parties de la société s'est réduite sous le double effet de l'intégration de la classe ouvrière par la généralisation du salariat et de la mise en place des conditions concrètes de la citoyenneté sociale, tandis que de l'autre les groupes sont restés séparés et différents par le rapport qu'ils entretenaient à la gouvernementalité de l'État. En d'autres termes, les populations ont fait l'expérience d'un processus d'homogénéisation par le social qui a été contrarié par des facteurs d'hétérogénéisation. Il faut voir dans la formation contingente de ce paradoxe les conditions de la crise de la gouvernementalité libérale-sociale donnant sa configuration spécifique au champ de possibles des années 68.

Chapitre 5. Les comités d'action dans la crise de gouvernementalité des années 68 ou la gouvernementalisation de la *res nullius*

Le point de vue adopté ici, et que nous allons justifier ci-après, consiste en effet à voir dans la « contestation » ou dans la série de contre-conduites des années 68 la manifestation de la crise de la gouvernementalité libérale-sociale. Car comment comprendre le déclenchement de contre-conduites dans tous les lieux du gouvernement des hommes si on ne fait pas référence aux politiques sociales visant l'école ou la famille, aux techniques de gouvernement du social à l'usine, dans les domaines de l'hygiène et de la médecine sociale, du logement, de l'habitation ou de l'urbanisation ou encore aux politiques anti-avortement, de constitution des femmes en tant que mères et travailleuses et aux politiques de gestion de l'immigration ? Les luttes des étudiants, des ouvriers, des femmes, des minorités sexuelles, des malades, etc. se produisent ainsi dans des lieux où s'exercent des formes de gouvernementalité spécifique. Est-ce à dire pour autant que les contre-conduites des années 68 sont la simple négation de la gouvernementalité sociale ? Dans le résumé du cours de 1971, Foucault explique que la transformation d'une « pratique discursive » est liée aux facteurs qui la déterminent non « sur le mode d'un simple résultat, mais d'un effet qui détient à la fois sa propre autonomie et un ensemble de fonctions par rapport à ce qui la détermine »¹. En d'autres termes, la transformation d'une pratique discursive correspond nécessairement à des modifications qui sont relatives aux facteurs qui ont déterminé cette transformation tout en ayant une autonomie vis-à-vis d'eux, ces facteurs ne faisant finalement que conditionner la forme de la transformation sans pour autant la produire. De ce point de vue, il ne paraît pas véritablement possible de comprendre la spécificité des transformations qu'ont cherché à opérer les protagonistes des années 68 si on ne prend pas en compte les facteurs qui donnent à la crise de gouvernementalité libérale-sociale son caractère singulier, et que nous avons identifiés dans le paradoxe d'une gouvernementalité entremêlant une dimension d'égalisation liée à des objectifs sociaux et des effets de séparation liés à des objectifs populationnistes. Depuis cette situation constitutive, il n'est pas acquis que les contre-conduites des années 68 se soient portées contre ce que l'État d'alors comportait de rationalité sociale. A ce titre, il est important de rappeler qu'une manifestation massive a lieu le 17 mai 1967 contre les ordonnances sur la Sécurité sociale, c'est-à-dire contre le coup de force du gouvernement passant outre les procédures de la démocratie sociale et pour la défense d'une Sécurité sociale qui se voit partiellement remise en cause par une série de réformes : la création de l'ANPE, la

¹ Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit. p. 218.

mesure sur l'intéressement des salariés, la suppression des élections des administrateurs pour la Sécurité sociale, le paritarisme, le renforcement de la tutelle et de l'intervention de l'État par la création de trois caisses nationales, l'augmentation des taux de cotisation et du ticket modérateur. Ce sont donc des éléments inhérents à la gouvernementalité sociale comme la démocratie sociale et la péréquation dans l'accès aux biens qui sont défendus. Par conséquent, on peut aussi se demander si ce n'est pas plutôt la dimension de population et la constitution d'un social hétérogène qui a fait l'objet de la critique des contre-conduites des années 68. Cela signifierait que celles-ci sont allées plutôt dans le sens d'une recherche de radicalisation de la tendance à l'égalisation contenue dans la rationalité sociale, dans une volonté de mettre fin aux effets de séparation des politiques de population.

Avant de tenter de donner une réponse à ce problème, tâchons au préalable de justifier l'appréhension des années 68 comme une crise de gouvernementalité.

1. Le renouvellement de l'historiographie et la crise de gouvernementalité des années 1968

1.1. Le cadre historiographique des années 1968

La prise en compte du cadre historiographique des « années 68 » a été le résultat d'un travail d'historiens mené à partir d'un séminaire de l'Institut d'histoire du temps présent (IHTP) entre 1994 et 1998 intitulé « Événements, cultures politiques et modes de vie ». Comme l'explique l'historienne Michelle Zancarini-Fournel, « l'innovation principale de ce séminaire a été d'intégrer l'étude de la crise de mai-juin 68 – une "socio-histoire du temps court", selon l'expression de Boris Gobille – dans une période plus longue baptisée, d'après une expression alors attribuée à Bernard Lacroix, mais retrouvée ensuite dans un numéro de *CinémAction* de 1979, les "années 68" »¹. Le séminaire a ensuite examiné la périodisation de ces années qui s'étendaient du début des années 1960 à la fin des années 1970.

Une interprétation de la périodisation faisait commencer la séquence en 1961-1962 avec deux événements sans lien apparent au premier abord, la disparition de l'Empire colonial français avec la fin de la guerre d'Algérie et l'ouverture illégale, en mars 1961, à Grenoble, du premier Centre de planning familial qui pose publiquement la question de la liberté de contraception. Ce problème de la fécondité et de la liberté pour les femmes de disposer de leur corps est emblématique de la période en ce qu'il associe des revendications collectives et individuelles. La confrontation entre illégalité – la résistance algérienne ou la diffusion des contraceptifs – et légitimité – le refus de la domination coloniale, la libre disposition de son corps – est une des questions fortes posée dans le moment 68. Elle s'incarne aussi dans la grève de Lip (1973) avec la constitution du "trésor de guerre" et la vente "sauvage" des montres².

Les deux dimensions des contestations évoquées ici – que Michelle Zancarini-Fournel transcrit dans le vocabulaire juridico-politique de l'« illégalité » et de la « légitimité » -

¹ Michelle Zancarini-Fournel, *Le moment 68. Une histoire contestée*, Paris, Seuil, 2008, p. 252.

² *Ibid.*, p. 253.

concordent avec l'hypothèse de la *crise de gouvernementalité des années 68*. D'une part, l'histoire sociale des contestations, comme le montre l'exemple de l'ouverture illégale du premier Centre de planning familial à Grenoble en mars 1961, est inséparable des politiques de populations visant la fécondité et la contraception qui ont été menées jusqu'ici (et de la même façon la résistance algérienne est inséparable de la gouvernementalité et de la domination coloniales). Tout comme « cette histoire sociale des contestations doit être confrontée aux politiques publiques en réponse, directe ou non aux événements »¹, les politiques publiques doivent également être confrontées aux contestations qui réagissent à elles. D'autre part, les contestations ne se limitent pas à la critique négative de ces politiques publiques, mais elles impliquent une « capacité d'agir » généralisée, des contre-conduites (la libre disposition de leurs corps par les femmes, l'« autogestion » des Lip) qui correspondent à une volonté de se gouverner autrement.

La séquence se clôt sur l'élection présidentielle de François Mitterrand et l'alternance de 1981 qui ouvre un autre temps : après l'engagement militant, hors les appareils politiques et étatiques et l'utopie de la démocratie directe, commence le temps de la délégation de la capacité d'agir, délégation des acteurs sociaux à leurs représentants et au pouvoir politique. Le lieu du politique se déplace et se transforme de ce fait².

Selon Michelle Zancarini-Fournel, la séquence se clôt lorsque les contre-conduites viennent à se raréfier, lorsque cesse de se manifester cette « capacité d'agir » spécifique au moment 68, « hors les appareils politiques et étatiques ». Comme l'argumentait récemment la présentation d'un colloque, le lieu du politique s'est en effet déplacé en 68 hors de ses formes institutionnalisées et son concept s'est transformé :

Autour de la conjoncture "Soixante-huit", mais bien au-delà de sa stricte événementialité chronologique, on a assisté, non seulement à une critique de la notion de représentation visant la séparation de fait et de droit des gouvernants et des gouvernés ; on a assisté non seulement à la contestation de l'idée selon laquelle l'agir politique devrait être limité à une sphère autonome et imperméable et monopolisée par une élite de spécialistes du Politique ; on a surtout assisté à un déplacement des confins rigides entre la politique et les sphères "impolitiques" : le corps, les normes incorporées aux conduites les plus ordinaires, la gestion de la vie quotidienne, la création artistique (surtout là où elle demande une pratique collective, comme dans le cinéma et le théâtre), le rapport entre l'individu et son âge, sa "génération", en tant que véhicule de significations et normes politiques et sociales – tout cela et bien d'autres aspects de l'existence humaine, ont pris soudainement une valeur politique intense, lorsqu'on a cessé de considérer les façon de les gérer et administrer comme naturelles et indiscutables, soustraites à toute contestation et à tout changement délibéré, voulu et organisé. Même le travail, en particulier le travail dans les usines, que les marxistes eux-mêmes avaient tendance à renfermer dans le cadre d'une rationalité instrumentale hypostasiée (selon l'idéologie majoritaire chez les deux dernières

¹ Michelle Zancarini-Fournel et Christian Delacroix, Chapitre VII « Le moment 68 et ses traces », *art. cit.*, p. 418.

² Michelle Zancarini-Fournel, *Le moment 68*, *op. cit.*, p. 253. Si Michelle Zancarini-Fournel parle de « capacité d'agir », Xavier Vigna part lui aussi de l'hypothèse d'une « capacité politique des ouvriers ». Cf. *L'insubordination ouvrière dans les années 1968. Essai d'histoire politique des usines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007, p. 14.

Internationales), fut interrogé d'un point de vue nouveau : celui du statut subjectif du travailleur et des processus de subjectivation à l'œuvre dans le milieu de l'homme au travail¹.

Du point de vue de ce descellement de « l'agir politique », l'élection de François Mitterrand, loin d'être la traduction institutionnelle venant apporter un « débouché » politique au moment 68, est bien plutôt ce qui l'interrompt, dans la mesure où la politique (et inséparablement son « concept »), qui, au cours de la séquence, a débordé ses lieux institutionnalisés – l'État, les partis, les syndicats – semble retourner « à sa place » (au « partage » du sensible typique de la « police », comme conformation des identités, des façons de faire et des rôles sociaux, dirait Jacques Rancière²), c'est-à-dire au partage traditionnel des activités entre représentants et représentés qui caractérise la sphère de la politique professionnelle. En ce sens et si l'émergence et la clôture de cette séquence est réfléchie à partir de la manifestation des contre-conduites, il est légitime, à partir de la périodisation proposée par Michelle Zancarini-Fournel, de situer la crise de gouvernementalité des années 1968 entre 1962 et 1981. Celle-ci précise cependant que « la césure finale a été beaucoup discutée et les points de vue sont restés divergents »³. Certains éléments légitiment en effet de faire de 1974 la date de la fin de la séquence : c'est l'année de la récession économique et sociale après la crise économique mondiale de 1973, celle du déclin du gauchisme, de la délégitimation simultanée du marxisme et de l'espérance révolutionnaire avec la publication de *L'Archipel du Goulag*⁴ (sur laquelle s'est par la suite appuyée la « contre-révolution intellectuelle » des « nouveaux philosophes »⁵). Mais, du point de vue des contre-conduites, le cycle d'insubordination ouvrière dans les usines françaises se poursuit jusqu'en 1979⁶ et s'achève lorsque « l'usine cesse d'être un lieu politique ouvrier » et que « l'espace de lutte est transféré vers [...]

¹ « Discours philosophique et formes de la politique après 68 », 2^{ème} colloque international de l'AFIC (Association franco-italienne pour la recherche sur la philosophie française contemporaine), 21 novembre 2008, URL : <http://www.philosophie.ens.fr/Discours-philosophiques-et-formes.html>.

² Sur le partage police/politique, cf. Jacques Rancière, *La Méésentente. Politique et Philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

³ Michelle Zancarini-Fournel, *Le moment 68, op. cit.*, p. 253.

⁴ La publication de la traduction française de *L'Archipel du goulag* produit « l'effet Soljenitsyne », du nom de son auteur, marquant la fin chez de nombreux militants révolutionnaires de l'espoir en une société et un homme nouveaux. C'est, du reste, l'année précédente, en 1973, que s'est auto-dissoute la Gauche prolétarienne, l'un des plus importants « groupuscules » gauchistes. Sur ce point cf. Robert Frank, « Le temps de 68 », in Geneviève Dreyfus-Armand (dir.), *Les années 68, un monde en mouvement. Nouveaux regards sur une histoire plurielle [1962-1981]*, Paris, Syllepse/BDIC/Musée d'histoire contemporaine, 2008, p. 57.

⁵ Sur ce point, cf. en particulier François Cusset, *La décennie. Le grand cauchemar des années 1980*, Paris, La Découverte, 2008.

⁶ Cf. Xavier Vigna, « Luttés dans la sidérurgie en 1979 : la fin de l'insubordination ouvrière », in Philippe Artières et Michelle Zancarini-Fournel (dir.), *68. Une histoire collective [1962-1981]*, Paris, La Découverte, 2008, p. 750-753. Selon Vigna, les mobilisations sociales de Denain et Longwy signent « l'achèvement de 68 » : « Les luttés des sidérurgistes à l'hiver 1978-1979 scandent la fin de la séquence des années 68 marquées par l'insubordination ouvrière » (*ibid.*, p. 751).

l'État », avec les élections présidentielles de 1981¹. Dans le même temps, la longue grève des loyers dans les foyers Sonacotra (Société nationale de construction de logements pour les travailleurs) commencée en 1973 et souvent considérée comme le « "premier mouvement autonome de l'immigration" »², s'achève en 1981, la mobilisation commençant à s'essouffler à partir de 1979. Quant à ces deux césures possibles – 1974 ou 1981 – Michelle Zancarini-Fournel suggère une vision intermédiaire : « on passe d'une contestation de l'ordre social "offensive" (à l'usine, dans la famille, au lycée, à l'université) à une contestation "défensive" qui se veut résistance, à partir de 1973-1974 : lutte contre le chômage, lutte pour le droit de vivre au pays, ou contre le nucléaire ou pour un autre développement »³. Dans cette nouvelle périodisation existent alors « deux points de passage significatifs » : d'abord celui de 1973-1974 avec la grève des Lip pour sauver leur usine et l'intensification de la lutte contre l'extension du camp militaire du Larzac qui peuvent être considérées comme les premières luttes « défensives », au moment où les organisations d'extrême gauche commencent à disparaître du paysage et où l'on assiste aux débuts du réformisme giscardien, soit, comme nous l'avons vu avec Foucault, à l'introduction de la gouvernementalité néolibérale en France ; le deuxième point de passage significatif est celui de 1978-1979 avec la rupture de l'union de la gauche, le deuxième choc pétrolier et la crise de la sidérurgie qui s'accompagne d'une résistance ouvrière encore forte dans le Nord et la Lorraine. Cependant, la distinction stricte entre contestation « offensive » et contestation « défensive » peut être difficile à tenir. Comme le fait remarquer Xavier Vigna, les conflits de Lip et du Larzac « ont réussi de manière prolongée à dépasser le clivage entre ouvriers et paysans » et ont irrigué d'autres mouvements « parce que les acteurs du conflit ont additionné les identités sociales (de classe, de genre, régionales) ». On peut donc considérer que s'il s'agissait de conflits avant tout défensifs, ils contenaient aussi des dimensions offensives⁴. Quoi qu'il en soit, on ne peut pas interrompre

¹ Cf. Xavier Vigna, *L'insubordination ouvrière dans les années 1968*, op. cit., p. 142 : « [...] la lutte des sidérurgistes traduit la crise de l'usine. Dès lors l'espace de lutte est transféré vers un autre lieu qui est aussi une cible : l'État. Nombre d'ouvriers non seulement espèrent leur salut d'une victoire électorale de la gauche, mais misent tout sur un tel succès : il s'agit de préparer les élections présidentielles de 1981. En cela, ils suivent d'ailleurs les stratégies des grandes confédérations syndicales. Dès lors, l'usine cesse d'être un lieu politique ouvrier : les années 1968 sont achevées ».

² Choukri Hmed, « Les grèves des loyers dans les foyers Sonacotra : premier mouvement immigré ? », in 68. *Une histoire collective [1962-1981]*, op. cit., p. 725.

³ Michelle Zancarini-Fournel, *Le moment 68*, op. cit., p. 259.

⁴ Cf. Xavier Vigna, « Lip et Larzac : conflits locaux et mobilisations nationales », in 68. *Une histoire collective [1962-1981]*, op. cit., p. 493 : « Les conflits du Larzac et Lip, jaillis en 1972-1973, obligent à nuancer sérieusement l'idée d'une césure survenue brutalement avec le premier choc pétrolier et l'irruption de la crise, qui mettraient fin à toute forme de contestation. Surtout, fonctionnant en quelque manière comme des emblèmes de la contestation des années 68, ils ont nourri d'autres luttes par les thématiques qu'ils ont soulevées. C'est en particulier parce qu'ils ont réussi de manière prolongée à dépasser le clivage entre ouvriers et paysans et parce que les acteurs du conflit ont additionné les identités sociales (de classe, de genre, régionales) que les deux

en 1973-1974 la séquence de contre-conduites, qui se poursuit au moins jusqu'en 1979 et dont l'année 1981, avec le recentrement de la politique sur les élections et l'État, peut représenter symboliquement et donc efficacement la clôture. Cette perdurance de la crise de gouvernementalité des années 68 jusqu'en 1981 contredit-elle alors l'introduction du néolibéralisme dans la pratique gouvernementale française en 1973 ? Si la crise de gouvernementalité des années 68 sépare l'exercice de la gouvernementalité libérale-sociale de l'exercice de la gouvernementalité néolibérale, ne devrait-elle pas s'achever en 1973 ? Rappelons que Luc Boltanski et Eve Chiapello, pour leur part, distinguent deux types de réponse des politiques gouvernementales aux critiques énoncées en 68, en lien avec les transformations idéologiques du capitalisme. Le premier type de réponse, qui court de 1968 à 1973, relève du « deuxième esprit » du capitalisme et se caractérise par l'amélioration des dispositifs de sécurisation sociale sous le gouvernement Chaban-Delmas notamment à travers l'augmentation des salaires (rapidement annulée par l'inflation), c'est-à-dire par la satisfaction de revendications dites « quantitatives » et « économiques »¹ ; le deuxième type de réponse, en revanche, vise, à partir de 1974 sous la présidence de Giscard d'Estaing, l'amélioration des conditions de travail et l'enrichissement des tâches et relève donc de la satisfaction de revendications « qualitatives » en rapport avec la « gouvernabilité ». Les auteurs font remarquer que l'ordre des réponses gouvernementales et patronales, satisfaisant d'abord la « critique sociale » puis la « critique artiste », « ne provient pas seulement d'une évolution des réflexions et des opportunités patronales ; il découle aussi d'une transformation de la critique elle-même »² : à la fin des années 1960 et au début des années 1970, c'est la « critique sociale » liée au mouvement ouvrier, portée à la fois par la CGT et l'extrême gauche trotskiste et maoïste qui prévaut, alors qu'à la fin des années 1970, elle s'épuise au profit de la « critique artiste » liée à la floraison des « nouveaux mouvements sociaux » tandis que s'affaiblissent les organisations soutenant le mouvement ouvrier. Par la suite, s'ouvre un cycle de contre-réformes, long de deux décennies (du milieu des années 1970 au milieu des années 1990) qui va s'attacher à la « déconstruction du monde du travail »³ (avec notamment la précarisation de l'emploi et la réduction de la protection sociale des travailleurs) d'une part et à « l'affaiblissement des défenses du monde du travail » (avec notamment la désyndicalisation

mouvements ont suscité des émules. De même on retrouve dans ces deux conflits une série de thèmes qui irriguent la contestation de toute la séquence : la défense de l'emploi et la dénonciation de l'organisation du travail, la critique du rôle de l'armée, voire de l'État dans son ensemble, le refus de la domination masculine et de l'inégalité régionale. Par là, Lip et Larzac occupent encore une place dans la mémoire nationale ».

¹ Cf. Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 257-258.

² *Ibid.*, p. 256.

³ Cf. *ibid.*, p. 291-343.

et la mise en cause de la représentation de la société en termes de classes sociales)¹ d'autre part. Par parenthèse, on pourrait se demander pourquoi la « critique artiste », qui est censée émaner des revendications étudiantes issues du mouvement de mai-juin 1968, n'est détournée au profit de la stratégie politique des organisations gouvernementales et patronales qu'à partir de 1973 et pas antérieurement ? Boltanski et Chiapello affirment eux-mêmes qu'il s'agit d'une « *transformation de la critique elle-même* » liée à des revendications en termes de droits individuels dans des « nouveaux mouvements sociaux » qui sont à présent séparés du mouvement ouvrier. Mais s'agit-il bien d'une désintringation des revendications collectives en termes de justice sociale d'une part et des revendications en termes de droits individuels d'autre part, qui auraient été au contraire intriquées dans le gauchisme, à partir duquel on pourrait remonter par récurrence régressive jusqu'au moment « originel » du mouvement de mai-juin 68 manifestant la co-présence de la « critique sociale » ou de la « critique artiste » ? N'est-ce pas plutôt et plus simplement, la rupture entre les « nouveaux mouvements sociaux » et le mouvement ouvrier en lien avec l'affaiblissement du gauchisme autour de 1973 qui a permis l'*émergence nouvelle* de revendications d'un type plus individualiste et qualitatif ? Ce qui expliquerait que les réponses gouvernementales ne se transforment qu'à partir de 1973. Car, à nouveau, si les organisations du pouvoir savent trier dans les formes de la critique, pourquoi auraient-elles attendu 1973 pour en tirer toutes les conséquences dans la pratique politique ? C'est la logique de la régression vers l'origine impliquée par la nécessité d'expliquer la supposée désintringation des revendications sociales et des revendications individuelles qui semble rendre fragile l'hypothèse de la dualité de la « critique artiste » et de la « critique sociale » venue de 68². Quoi qu'il en soit, ce qu'il importe d'observer ici, c'est que les politiques gouvernementales continuent de s'affronter aux critiques, ou, dans un vocabulaire foucauldien, aux contre-conduites. Que celles-ci se poursuivent au-delà de 1973 n'implique pas qu'il faille réévaluer la date d'entrée du néolibéralisme dans la pratique gouvernementale, mais montre au contraire que la rationalité néolibérale s'est opposée non

¹ Cf. *ibid.*, p. 344-419.

² Sur ce point, cf. aussi la critique de Maurizio Lazzarato, « Mai 68, la critique artiste et la révolution néolibérale », *La revue internationale des livres et des idées*, n° 7, sept-oct. 2008, URL : <http://www.revuedeslivres.onoma6.com/articles.php?idArt=271&PHPSESSID=7d1f73e1fef97a33afb550b2f7ddf0a0>, à partir de la formation et des mouvements menés depuis 2003 par la Coordination des intermittents et précaires : « Les six mots de l'un des slogans du mouvement des intermittents (« Pas de culture sans droits sociaux ») suffisent à faire vaciller toute la construction théorique de Boltanski et Chiapello et à faire ressortir les limites de leur analyse du capitalisme contemporain. Traduit dans leur langage, le slogan « Pas de culture sans droits sociaux » devient en effet « *Pas de liberté, d'autonomie, d'authenticité, sans solidarité, égalité, sécurité* ». Ce que Boltanski et Chiapello considèrent comme potentiellement « *aristo-libéral* », comme incompatible avec la justice sociale, devient un terrain de lutte : le seul, peut-être, à partir duquel on puisse affronter et ruiner la logique néolibérale ».

seulement à la rationalité de l'État social, mais aussi aux contre-conduites des années post-68. La phase davantage « défensive » des luttes à partir de 1973 correspond à ce nouveau contexte porté par l'introduction du néolibéralisme. A l'échelle internationale, Pierre Dardot et Christian Laval mettent en cause le rapport de la Commission Trilatérale de 1975, dont nous avons vu dans la première partie que Foucault le mentionnait, comme un « document clé qui témoigne de la conscience de l' "ingouvernabilité" des démocraties partagées par beaucoup de dirigeants des pays capitalistes ». C'est à partir de ce prisme que se sont élaborés les programmes de Margaret Thatcher ou Ronald Reagan « comme un ensemble de *réponses* à une situation jugée "ingérable" », qui ont ensuite été reprises « par un grand nombre de gouvernements et relayés par les grandes organisations internationales comme le FMI ou la Banque mondiale »¹. Les auteurs du rapport intitulé *The Crisis of Democracy*

constataient que les gouvernants étaient devenus incapables de gouverner du fait de la trop grande implication des gouvernés dans la vie politique et sociale. Tout à l'inverse de Tocqueville ou de Mill qui déploraient l'apathie des modernes, les trois rapporteurs de la Commission Trilatérale, Michel Crozier, Samuel Huntington et Joji Watanaki, se plaignent de l' « excès de démocratie » apparu dans les années 1960, c'est-à-dire, à leurs yeux, de la montée des revendications égalitaires et du désir de participation politique active des classes les plus pauvres et les plus marginalisées. A leurs yeux, la démocratie politique ne peut fonctionner normalement qu'avec un certain degré d' « apathie et de non-participation de la part de certains individus et de certains groupes »². Rejoignant les thèmes classiques des premiers théoriciens néolibéraux, ils en venaient à réclamer que l'on reconnaisse qu' « il y a une limite désirable à l'extension indéfinie de la démocratie politique »³.

Les mouvements politiques des années 1960 sont incriminés *avec* l'État social parce que ceux-là porteraient la menace d'une multiplication des demandes d'intervention de la part des différents groupes sociaux et d'un accroissement des dépenses de celui-ci. En France, ce sont les travaux du même Michel Crozier sur la « société bloquée » qui ont inspiré les réformes de Jacques Chaban Delmas. Dans le discours de celui-ci sur la « nouvelle société » où la référence à la « société bloquée » est explicite, il est très intéressant d'apercevoir qu'on retrouve cette double incrimination de l'État social et du mouvement de mai-juin 68, l'incrimination de l'un étant articulé à l'incrimination de l'autre et qu'il s'y trouve, d'autre part, des éléments que l'on retrouvera dans le néolibéralisme. Chaban Delmas affirme pour commencer la chose suivante : « De cette société bloquée, je retiens trois éléments essentiels, au demeurant liés les uns aux autres de la façon la plus étroite : la fragilité de notre économie, le fonctionnement souvent défectueux de l'État, enfin l'archaïsme et le conservatisme de nos structures sociales ». Son projet vise ainsi à inscrire la France dans un nouveau cadre

¹ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, op. cit., p. 278. Sur ce point, cf. aussi Holly Sklar (dir.), *Trilateralism: the Trilateral Commission and elite planning for world management*, Cambridge, South end press, 1980.

² Dardot et Laval citent Cf. Michel Crozier, Samuel Huntington et Joji Watanaki, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, op. cit., p. 114.

³ *Ibid.*, p. 115.

économique – à travers l'ouverture de l'économie à l'international – à partir d'une révision des prérogatives de l'État et d'une transformation de la société. S'il faut réviser les prérogatives de l'État, c'est parce que l'État est en passe de devenir « tentaculaire et en même temps inefficace », « tentaculaire car, par l'extension indéfinie de ses responsabilités, il a fini par mettre en tutelle la société française toute entière ». Mais la société mise sous tutelle, loin d'être la victime de cette évolution tentaculaire de l'État, en a été elle-même partie prenante à partir de la Libération :

Cette évolution ne se serait point produite, si, dans ses profondeurs, notre société ne l'avait réclamée. Le renouveau de la France après la Libération, s'il a mobilisé les énergies, a aussi consolidé une vieille tradition colbertiste et jacobine, faisant de l'État une nouvelle providence. Il n'est presque aucune profession, il n'est aucune catégorie sociale qui n'ait, depuis vingt-cinq ans, réclamé ou exigé de lui protection, subventions, détaxation ou réglementation.

Les mouvements sociaux sont donc eux-mêmes visés comme responsables de cette excroissance de l'État, comme revendiquant non pas une plus ample responsabilité des citoyens pour réduire l'interventionnisme de l'État dans tous les domaines, mais au contraire une aggravation de l'irresponsabilité de ceux-là. Suit une série de griefs aux accents néolibéraux sur l'inefficacité de l'État, l'étouffement des collectivités locales, la perte de la maîtrise par les entreprises publiques des décisions concernant les prix, les investissements, les salaires, « l'encouragement à la passivité et l'irresponsabilité des partenaires de l'État et la fraude fiscale ». Le mouvement de mai-juin 1968 est directement attaqué :

J'ajoute que ce conservatisme des structures sociales entretient l'extrémisme des idéologies. On préfère trop souvent se battre pour des mots, même s'ils recouvrent des échecs dramatiques, plutôt que pour des réalités. C'est pourquoi nous ne parvenons pas à accomplir des réformes autrement qu'en faisant semblant de faire des révolutions. La société française n'est pas encore parvenue à évoluer autrement que par crises majeures.

Et ces crises contribuent au blocage de la société plutôt qu'elles ne sont les sources de son déblocage. Elles ne modifient rien et les différentes catégories sociales et professionnelles continuent de s'adresser directement à l'État et ainsi d'en renforcer l'omnipotence : « À un dialogue social véritable, se substitue ainsi trop souvent un appel à la providence de l'État, qui ne fait que renforcer encore son emprise sur la vie collective, tout en faisant peser un poids trop lourd sur l'économie tout entière ». Il existe donc un conservatisme dans la société française qui n'épargne personne : « Il y a un conservateur en chacun de nous et ceci est vrai dans chacune des tendances de l'opinion, y compris celles qui se réclament de la révolution ». Il faut au contraire « s'engager dans la voie du changement » afin en particulier d'affronter « maintenant la compétition internationale pleine et entière » sans quoi « nous risquerions de "décrocher" par rapport aux grands pays voisins ». L'engagement de l'économie française dans la compétition internationale et le libre-échange est le biais par lequel Chaban Delmas

entend construire la « nouvelle société ». Le texte, après avoir implicitement critiqué le mouvement de mai-juin 68 se termine cependant sur une tentative d'en détourner les forces au profit de la nouvelle société :

Le nouveau levain de jeunesse, de création, d'invention qui secoue notre vieille société peut faire lever la pâte de formes nouvelles et plus riches de démocratie et de participation, dans tous les organismes sociaux comme dans un État assoupli, décentralisé, désacralisé. Nous pouvons donc entreprendre de construire une nouvelle société¹.

Notons que cette tentative d'inscrire le mouvement dans la vision gouvernementale autour des idées de « démocratie » et de « participation » avait déjà été commencé par de Gaulle au cours de la crise et aussitôt dénoncée par les étudiants. C'est, en définitive, très logiquement que Foucault a perçu dans ce discours les prémisses de l'« importation » en France de la rationalité ordolibérale faisant de la société l'objet de l'action gouvernementale, ensuite reprise par Giscard. Mais il faut donc ajouter que la rationalité gouvernementale qui commence seulement à poindre ici vise aussi bien la dé-gouvernementalisation de l'État social que le tarissement des contre-conduites qui continuent à se manifester jusqu'à la fin des années 1970. A l'échelle mondiale de constitution d'une gouvernementalité néolibérale globale, Gary Teeple constate également que celle-ci cherche à affaiblir les mouvements sociaux :

Ainsi, alors que le capital devient autonome au niveau planétaire et crée un système de gouvernance mondial, les gens et les classes ouvrières, tout comme les autres groupes subalternes à travers le monde, n'ont aucun accès à ce « gouvernement » et n'ont aucun moyen légitime d'exercer de l'influence sur lui².

En somme, que ce soit dans le texte de la Trilatérale ou dans celui de Chaban-Delmas, il y a l'idée explicite qu'il faut limiter la capacité des gouvernés à pouvoir peser sur l'État et miser sur une stratégie d'ouverture de l'économie à l'internationale. Ce qui s'est enclenché à partir de cette stratégie, ce n'est donc pas seulement une stratégie d'ouverture de l'économie, mais de mise à distance de la capacité des mobilisations citoyennes à impacter sur les gouvernementalité nationaux. Au titre de cette confrontation entre l'émergence de la gouvernementalité néolibérale et les contre-conduites des années 1968, faisons remarquer enfin, sur le plan certes plus étroit de l'histoire intellectuelle, que Serge Audier, dans *La pensée anti-68*, soutient que la contre-révolution idéologique qui a émergé dans le champ

¹ Pour cette citation comme pour l'ensemble des précédentes issues du discours de Chaban-Delmas, cf. Jacques Chaban-Delmas, « La nouvelle société », *art. cit.*

² *Ibid.*, p. 245.

intellectuel en France à partir de la fin des années 1970 relève moins de l'anticommunisme que d'« une forme de réaction à la contestation des années 1960 »¹.

1.2. Critique de la vision courante du moment 68

La notion des « années 1968 », qui nous permet de proposer le cadre de la crise de gouvernementalité des années 1968, peut, en outre, être articulée à deux autres catégories historiographiques désormais utilisées pour rendre compte du moment 68 : celles d'*événement* et de *champ des possibles*. Afin de comprendre l'importance de telles catégories, il faut expliciter qu'elles participent d'une tentative de révision, à partir des années 1990, par des historiens, des sociologues ou des politistes, des interprétations courantes du « moment 68 »². Les années de l'immédiat après-68 avaient en effet donné lieu à une prolifération d'essais en tous genres produisant un phénomène de sursaturation de la *mémoire* de 68 au détriment de son *historicisation*, car, dans le même temps, les sciences humaines, en dehors de quelques travaux isolés³, tardaient à s'en emparer⁴. Boris Gobille a bien résumé les différentes critiques formulées à l'encontre de cette intense production mémorielle relayée par de nombreuses remémorations et commémorations⁵ :

Durant plusieurs décennies, les événements de mai 1968 en France ont été « plus commémorés qu'historicisés ». Des travaux de sciences sociales venus déconstruire cette entreprise mémorielle, on peut retenir au moins le constat que les interprétations successives de « l'esprit de Mai », qu'il s'agisse de le célébrer ou de le dénoncer, ont en commun une *méthode* : interpréter l'événement à l'aune de ses conséquences supposées – l'individualisme contemporain, le relativisme des valeurs, l'opportunisme d'une « génération 68 » dite « libérale-libertaire », parvenue ensuite à des positions de pouvoir

¹ Serge Audier, *La pensée anti-68*, Paris, La Découverte, 2008, p. 16. Il ajoute : « Par là, cet ouvrage entend aussi modifier le regard sur la pensée française depuis la fin des années 1970 : souvent lue sous le prisme de la critique du communisme, il se pourrait que sa compréhension gagne en intelligibilité à la lumière de la réaction à mai 1968 » (*ibid.*).

² En tant que « régime d'historicité », rapport social au temps caractérisant l'unité d'un champ d'expérience (d'un passé mobilisé dans le présent) et d'un horizon d'attente (d'un futur escompté). Cf. Michelle Zancarini-Fournel, *Le moment 68*, *op. cit.*, p. 12.

³ Michelle Zancarini-Fournel précise qu'il existait bien des recherches historiques sur 68 avant les années 1990, mais qu'elles manquaient de visibilité, faute d'être incluses dans des projets, des équipes de recherches et des laboratoires et d'être relayées par des publications d'articles ou de thèses. Cf. *ibid.*, p. 245.

⁴ Cf. Robert Frank, « Introduction », *art. cit.*, p. 13 et surtout Erik Neveu, « Trajectoires de "soixante-huitards" ordinaires » (Chapitre 20), in Dominique Damamme, Boris Gobille, Frédérique Matonti et Bernard Pudal, *Mai-juin 68*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2008, p. 306 : « Les historiens ont souligné combien la mémoire s'opposait à l'Histoire, la première constituant une mise en récit d'événements consacrée, instituée, souvent porteuse d'une "morale" ou d'un sens non équivoque, là où l'Histoire vise à objectiver des séquences d'événements, à en éclairer les genèses et les déterminations, la bigarrure aussi. Peu d'événements rendent plus visibles que Mai 68 la pertinence de cette opposition ».

⁵ A la différence de la simple remémoration, la commémoration vise à inscrire les souvenirs des événements dans le temps présent. Cf. Michelle Zancarini-Fournel, *Le moment 68*, *op. cit.*, p. 51-52, n. 4. Ajoutons que cette inscription dans la vie politique présente opère souvent dans le but d'unifier la nation. Sur les différentes commémorations de « Mai 68 », voir le jugement de Jean-Pierre Rioux, « A propos des célébrations décennales du mai français », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 23, juillet-septembre 1989, p. 57 : « Comment ne pas noter ensuite qu'au fil des célébrations Mai 68 a été appauvri, mutilé, biaisé, reconstruit et mythifié avec obstination, sans qu'aucune vision historique d'ensemble puisse à temps rectifier ou détourner le cours de ce travail de la mémoire ? ».

médiatiques et politiques etc. – en se passant de l'épreuve et de la reconstitution des faits, en opérant des montées en généralité hasardeuses à partir de quelques slogans ou de quelques trajectoires ultérieures d'anciens « leaders » de Mai et en réduisant la complexité de la crise au périmètre étroit du seul mois de Mai 68 et des seuls étudiants. Ces interprétations disent aussi beaucoup sur les positions d'énonciation et sur les intérêts politiques qui les sous-tendent, mais rien ou si peu sur l'événement lui-même, avec lequel elles n'entretiennent qu'un rapport au mieux, d'« exemplification faible » dirait Jean-Claude Passeron, au pire, d'imputation erronée. L'anachronisme, l'absence de construction de l'objet, l'usage incontrôlé du schéma de la « ruse de l'histoire », permettant de prêter à l'événement des propriétés qu'il n'avait pas et l'oubli de l'empirie comportent *a contrario* une leçon de méthode, au demeurant banale mais qu'il faut malheureusement rappeler : « l'histoire est un récit d'événements vrais » et « un fait doit remplir une seule condition pour avoir la dignité de l'histoire, avoir réellement eu lieu »¹.

Différents travaux, issus de la discipline historique ou de l'histoire des idées – se sont donc attachés à contre-argumenter devant ces essais interprétatifs qui ont contribué à forger une mémoire spécifique de 68. Kristin Ross se le donne explicitement pour objectif dès le début de son *Mai 68 et ses vies ultérieures* :

J'utilise l'expression « vies ultérieures » pour bien marquer que ce que l'on désigne aujourd'hui comme « les événements de Mai 68 » ne peut être considéré indépendamment de la mémoire et de l'oubli collectifs qui les entourent. C'est l'histoire des manifestations complètes de ce couple mémoire/oubli que je souhaiterais retracer dans ce livre. Trente ans après, la gestion de la mémoire de Mai 68 – ou, autrement dit, la façon dont les commentaires ont fini par vider l'événement de ses dimensions politiques – est au centre même de sa perception historique².

Les trois aspects principaux que chacun des auteurs précédents soulignent et sur lesquels Boris Gobille insiste également dans la citation ci-dessus, sont 1/ la réduction de la complexité (« Mai 68 »), 2/ l'oubli de l'empirie (« l'esprit de Mai ») et 3/ l'usage hasardeux de la causalité historique (« Mai 68 est responsable de... »), dont on pourrait remarquer qu'ils représentent trois « fondamentaux » du métier d'historien.

1.2.1. Réduction de la complexité

S'agissant d'abord de la réduction de la complexité, elle tient à la sédimentation progressive d'une vision réductrice du moment 68 marquée par un certain nombre de biais interprétatifs qui en ont fait un phénomène essentiellement *étudiant, générationnel*³, *parisien, culturel* et limité aux seules *manifestations de rue* du « printemps » et au mois de « Mai 68 », ces différentes dimensions se renforçant entre elles, au détriment des dimensions *ouvrière*⁴,

¹ Boris Gobille, « L'événement Mai 68. Pour une socio-histoire du temps court », *art. cit.*, p. 321-322. Il synthétise aussi le contenu de ces interprétations.

² Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, *op. cit.*, p. 7.

³ Cf. Hervé Hamon et Patrick Rotman, *Génération, tome 1 : Les années de rêve* [1987], Paris, Seuil « Points », 2008 ; *Génération, tome 2 : Les années de poudre* [1988], Paris, Seuil « Points », 2008.

⁴ Cf. Bernard Pudal et Jean-Noël Retière, « Les grèves ouvrières de 68, un mouvement social sans lendemain mémoriel » (Chapitre 13), in *Mai-juin 68*, *op. cit.*, p. 207 : « De prime abord, il est paradoxal que le plus grand mouvement de grèves du XX^e siècle ait été sans lendemain symbolique. Sept millions de grévistes, paralysant pendant près de trois semaines l'ensemble des entreprises, des services et des administrations, représentent effectivement un "record absolu". Or, à la différence des grévistes du Front Populaire, les ouvriers grévistes de

intergénérationnelle, provinciale, sociale et politique et d'une mobilisation sociale marquée par des *grèves* encore très importantes au mois de *juin*, sans oublier la dimension *internationale*, autant de dimensions qui ont pourtant été déterminantes dans l'ampleur et le développement des scènes multiples de la crise de mai-juin. Michelle Zancarini-Fournel comme Kristin Ross font remarquer que l'appellation « Mai 68 » suppose d'abord une chronologie implicite, contractée au « joli mois de mai », allant de l'occupation de la Sorbonne par la police le 3 mai au discours du général de Gaulle le 30 mai, qui privilégie l'histoire institutionnelle et le rôle de l'État dans la résolution de la crise, à travers sa capacité à trouver dans le retour à l'ordre un débouché politique. Mais le discours du Président de la République et la manifestation sur les Champs-Élysées du 30 mai ne sont en réalité devenus des repères de référence qu'*a posteriori*, une fois la victoire obtenue aux législatives du 23 et du 30 juin. C'est ainsi qu'a pu s'imposer la dénomination « Mai 68 » et être effacée l'histoire du mois de juin où de nombreuses usines étaient encore en grève.

1.2.2. *L'oubli de l'empirie et la critique de l' « esprit 68 »*

En ce qui concerne ensuite l'oubli de l'empirie dans ces essais interprétatifs, les faits sont parfois occultés et remplacés par un douteux « esprit de mai » qui consiste, comme l'explique Kristin Ross, à hypostasier une « mentalité immatérielle » complètement extérieure aux discours circonstanciés, aux motivations et aux pratiques des acteurs, qui, en se référant tout au plus à des slogans infiniment ressassés – « Il est interdit d'interdire » ; « Jouissez sans entraves » –, tient lieu d'« essence du mouvement » et à laquelle on attribue même des transformations sociales ultérieures¹. Aussi Gilles Lipovetsky peut-il écrire : « Non seulement l'esprit de Mai est individualiste, mais il a contribué à sa manière [...] à accélérer l'avènement de l'individualisme narcissique contemporain, dépolitisé et réaliste, flottant et apathique, largement indifférent aux grandes finalités sociales et aux combats de masse »². L'« esprit de Mai » peut assurer ainsi la connexion directe entre la crise de mai-juin et le jugement sur l'individualisme de la société française des années 1980, en s'affranchissant de tout un tas de médiations historiques qui mériteraient d'être mentionnées³. De cette façon, le moment 68 a

1968 n'ont trouvé ni leur "lieu de mémoire" ni la reconnaissance d'une valeur analogue à la dignité dont beaucoup font l'alpha et l'oméga des grèves de juin 1936 ».

¹ Cf. Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, *op. cit.*, p. 194.

² Gilles Lipovetsky, « "Changer la vie" ou l'irruption de l'individualisme transpolitique », *Pouvoirs*, n° 39, 1986, p. 98, cité in *ibid.*

³ Cf. aussi le commentaire de Serge Audier, *La pensée anti-68*, *op. cit.*, p. 355 : [...] il faut d'abord revenir sur quelques éléments factuels allant à contre-courant des représentations erronées qui évacuent tout le contexte politique et social de l'époque, sous la magie d'une métaphysique de l'histoire des sociétés démocratiques qui ne veut voir dans Mai 68 que l'avènement d'un processus individualiste. Cette opération de décontextualisation et de dépolitisation radicale permet ensuite de rabattre la révolte de cette "génération lyrique", arriviste et

été rendu responsable de l'individualisme, du narcissisme, de l'hédonisme, du consumérisme, de la crise de l'autorité ou du capitalisme sauvage. Au-delà de l'accusation de contrevérité, Jean-Claude Milner tente d'aller plus loin en s'interrogeant sur le rôle effectif joué par l'invention de « l'esprit 68 », qu'il différencie explicitement de « Mai 68 ». Il distingue même trois termes : « Mai 68 », « l'esprit 68 » et « l'esprit soixante-huitard ». Pour Milner, « Mai 68 » a une signification profondément politique qui réside dans « l'action pure » capable de révoquer absolument la relation actif/passif, c'est-à-dire la relation gouvernant/gouverné. « La pensée de Mai 68 » se définit par l'activité pure de chacun et de tous, de sorte que tout un chacun vient à occuper la position de gouvernant et qu'il n'y a plus de place pour la passivité, pour la position de gouverné¹. Pour Milner, c'est là une rupture avec l'ensemble de la tradition de la philosophie politique, de Platon à Rosanvallon en passant par Montesquieu, Rousseau et Marx. C'est bien sûr une rupture avec la pensée décisionniste qui revendique la dualité inchangée des positions du couple gouvernant/gouverné en faisant valoir que les gouvernants ne peuvent pas gouverner en démocratie dans la mesure où ils sont trop régulièrement soumis au vote des gouvernés (qui, le temps d'un vote, se font les gouvernants, alors que, dans le même instant, les gouvernants sont gouvernés par eux) ; c'est aussi une rupture avec les partisans de la « démocratie alternante » qui exige la rotation la plus fréquente possible entre les positions de gouvernant et de gouverné ; c'est aussi une rupture avec ceux, dont les marxistes-léninistes, qui, à l'écart des deux options précédentes, recherchent l'« Acteur permanent » (qui peut-être aussi bien le « *démos*, Peuple, classe, masses ou État ») agissant de façon permanente sur une autre partie du corps politique qui, elle, reste passive, comme dans la « dictature du prolétariat », Milner concluant que « des

narcissiste, sur le plein déploiement d'un capitalisme consumériste et hédoniste ». Serge Audier songe en particulier ici aux souvenirs récents à l'époque d'événements violents comme ceux du 17 octobre 1961, de Charonne ou de la guerre d'Algérie, qui ont pesé en 68 sur la tension qui caractérisait les rapports entre les forces de l'ordre et les manifestants et vont totalement à l'encontre de l'image d'un événement purement indolore et festif.

¹ Cf. Jean Claude Milner, *L'arrogance du présent. Regards sur une décennie 1965-1975*, Paris, Grasset, 2009, p. 64-65 : « La pensée de Mai 68 a renversé tout cela [l'opposition actif/passif]. Elle s'est arrogée le droit de supposer que ce couple soit en lui-même trompeur. Il engage une symétrie réciproque. Or, il n'y a pas de symétrie. Il n'y a même pas de couple. La question que pose 68 s'énonce ainsi : qu'advierait-il s'il y avait une action pure, qui ne s'oppose pas à une passivité ? Il faudrait en conclure que la passivité en politique n'existe pas. Plus exactement, que le passage à la passivité marque la fin de la politique. Alors, il n'y a pas de place pour une alternance entre position active et position passive, serait-elle parée du beau nom de démocratie. Si bien pensée qu'en soit la machinerie, le roulement plus ou moins bien huilé des démocraties et la permanence bétonnée des régimes de fermeté sont chacune une manière de suspendre la politique. Dans chacun des deux types de système, le moment de la passivité existe, discontinu dans l'une, continu dans l'autre. Du point de vue de Mai, il n'y a de politique que dans et par l'activité ; les suspensions d'activité quelles qu'elles soient, sont antipolitiques. La position de gouvernant doit se penser comme action pure. Chacun peut être actif et, dès qu'il est actif, il est gouvernant. Quant à celui qui accepte d'être passif, il est hors politique, quelle que soit sa position dans la société. On a appelé ça le spontanéisme, c'est tout autre chose. C'est aussi autre chose que la position antiautoritaire ».

millions de personnes ont payé cher l'irréflexion marxiste touchant l'opposition actif/passif en politique »¹. Car il s'agit d'une position qui ne remet pas radicalement en cause la relation gouvernant/gouverné mais se contente de poser que doivent changer ceux qui sont en position d'être les gouvernants permanents. Aucune de ces trois options (maintien rigide des positions entre gouvernants et gouvernés, rotation permanente des positions de gouvernants et de gouvernés, recherche de l'acteur ou du gouvernant permanent) ne parvient finalement à dépasser la relation gouvernant/gouverné et la relation actif/passif².

Depuis qu'il y a une pensée politique, la question se résumait ainsi : comment et par qui voulez-vous être gouvernés ? Réponse de Mai 68 : nous ne voulons être gouvernés par personne. Nous voulons être actifs. Entendez purement actifs. Il ne s'agit pas de modifier la relation actif/passif en rendant actifs ceux qui étaient passifs et réciproquement. Il s'agit de sortir de la relation, de la faire exploser. Le gouvernant est action pure. Il n'y a pas de gouverné, sauf par consentement à la passivité. Passivité ? Le mot est encore trop positif ; celui qui n'est pas actif n'est rien, ni gouverné, ni gouvernant. Tout au plus peut-il être un obstacle³.

Ajoutons que pour Milner, cette activité pure qui caractérise selon lui Mai 68 ne se confond pas avec la position antiautoritaire. La position antiautoritaire tient toutes les relations d'autorité pour illégitimes, la relation politique gouvernant/gouverné n'étant que l'une d'entre elles. Elle implique d'abord de s'attaquer à la société considérée comme un réseau d'autorités (l'autorité du père de famille, l'autorité du professeur avec son savoir, l'autorité du contremaître), puis, dans un deuxième temps, à l'autorité politique de la loi et du gouvernant, mais « la révolte antiautoritaire ne dissout pas la relation d'autorité » : « elle la maintient au contraire, pour la combattre incessamment ».

La position de Mai 68 est très différente ; (a) elle se place hors de la relation d'autorité et (b) elle est d'emblée politique. La relation gouvernant/gouverné, il ne s'agit ni de la combattre, ni de la nier, ni même d'en sortir, mais de lui refuser, au nom de l'action pure, la moindre amorce d'existence. Pendant un moment, cela se perçut. Deleuze a tenté d'en faire la philosophie sous la clef de l'intensité⁴.

C'est précisément cet aspect puissamment politique de Mai 68, qui congédie l'opposition actif/passif et la relation gouvernant/gouverné, qui est nié par « l'esprit 68 », lequel n'est pas un produit de l'imagination des acteurs de mai-juin qui aurait ensuite été utilisé contre eux à

¹ *Ibid.*, p. 63.

² Milner distingue même une quatrième position, celle du « progressiste raffiné » qui consiste à faire de la démocratie un « état d'esprit », une « pure et simple passion de l'âme ». L'acteur permanent est alors rendu à la passivité, l'activité se confond avec une posture subjective mais sans aucune redistribution effective des positions entre gouvernants et gouvernés. Milner vise entre autre et implicitement Jacques Rancière : « "Rendre à la démocratie sa puissance de scandale", s'exclamaient récemment des lunaires » (*ibid.*, p. 59). C'est semble-t-il une allusion à *La haine de la démocratie* dans laquelle Rancière appelle à « comprendre positivement le scandale porté par le mot de démocratie et à retrouver le tranchant de son idée » (Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005, p. 10). Dans un entretien à *Libération* (propos recueillis par J. B. Marongiu) daté du jeudi 15 décembre 2005, il affirme : « Il faut rendre ce mot à sa puissance de scandale ».

³ *Ibid.*, p. 67.

⁴ *Ibid.*, p. 66. La relation établie entre Mai 68 et Deleuze est intéressante. Ce n'est pas Mai 68 qui a été « inspirée » par Deleuze, mais c'est Deleuze qui a tenté de faire la philosophie de Mai 68. C'est ce type de rapport entre conjoncture politique et pensée philosophique que nous tentons d'analyser dans le chapitre 6.

leur insu – suivant le schéma de la « ruse de l’histoire » – mais plutôt une invention de ceux qui trouvent intérêt à en liquider la charge politique :

Aussi fallut-il, pour saturer la blessure, proclamer que Mai n’avait rien de politique. Si vraiment le couple gouvernant/gouverné était réputé obsolète, si vraiment la politique relevait de l’activité pure, alors il fallait abandonner tout ce qui s’était dit et fait depuis l’aube des temps en matière politique. Les plus habiles comprirent que pour émousser Mai, il fallait le projeter là où il deviendrait, au fil du temps, de plus en plus anodin, la société. [...] Les gouvernements de droite et de gauche prirent part, avec une habileté inégale, mais jamais nulle à un immense jeu de bonneteau : du politique au social, du social au sociétal. [...] Tout ramener au sociétal, mettre le sociétal en avant, remiser le politique au rang de l’accessoire, c’est proprement ce qu’on appelle l’esprit 68. On voit en quel sens il s’écarte de Mai pour participer au bonneteau¹.

« L’esprit 68 » a consisté pour Milner à réduire « Mai 68 » à des revendications sociétales, que les pouvoirs peuvent satisfaire en accordant dit-il, non pas des « droits » à proprement parler, mais de simples « permissions ».

Les détenteurs de pouvoirs, quant à eux, connaissent très bien la différence entre un droit et une permission. [...] Un droit, au sens strict, donne accès à l’exercice d’un pouvoir, aux dépens d’un autre pouvoir. Une permission ne diminue pas le pouvoir de celui qui l’accorde ; elle n’augmente pas le pouvoir de celui qui l’obtient. Elle lui rend la vie plus facile ce qui n’est pas rien².

Milner donne l’exemple de la différence entre le droit de vote, qui, comme du reste tous les droits classiques de réunion, d’association, de libre circulation, est un pouvoir obtenu aux dépens d’un autre et le droit à l’avortement qui, au contraire – et bien que le vocabulaire soit utilisé –, ne serait pas un droit à proprement parler mais une simple permission qui facilite la vie des femmes mais sans déranger les pouvoirs constitués. Et de la même façon pour le droit à la contraception ou la revendication du mariage homosexuel³. De telles affirmations nous apparaissent discutables. Ayant rendu compte, dans le chapitre précédent, du fait que les campagnes anti-avortement ont jalonné les politiques de population, nous pouvons argumenter que le droit à l’avortement – qui peut notamment les désinciter à occuper des situations de mères au foyer – est nécessairement lié au droit à travailler des femmes : celui-ci est-il encore une permission ? On sait inversement combien les grossesses peuvent être, dans les entreprises, l’occasion d’ « abus de pouvoirs ». Quoi qu’il en soit, « l’esprit 68 » est pour Milner l’« esprit permissif » correspondant à la revendication de permissions et non de droits véritables ; mais loin d’être l’essence du mouvement, il est plutôt la figure que ses adversaires lui ont donné afin de dissoudre dans le sociétal la dangerosité politique de Mai 68. Milner interprète dans ces termes le slogan de François Mitterrand en 1981 :

¹ *Ibid.*, p. 229-231.

² *Ibid.*, p. 233.

³ Milner renvoie aux « revendications issues de Mai, telles que les résumait, en 1971, le journal *Tout !* "Avortement et contraception libres et gratuits ; droit à l’homosexualité et à toutes les sexualités ; droits des mineurs à la liberté du désir et à son accomplissement" » (*ibid.*, p. 234).

Changer la vie. Il fallait comprendre : changez tout ce que vous voulez, mais ne touchez pas aux pouvoirs. Mitterrand nourrissait à l'encontre de Mai et du gauchisme une rancune tenace. Il avait trouvé le talisman propre à paralyser ceux qui avaient failli l'écartier à jamais des premiers rôles : leur donner ce qu'ils demandaient. Des permissions. Ainsi garderait-il pour lui ce qu'il désirait, les pouvoirs¹.

Nous avons vu ci-dessus avec Michelle Zancarini-Fournel que la délégation par les acteurs sociaux de leur capacité d'agir aux représentants et au pouvoir politique d'État marque l'achèvement de la séquence des années 1968. De la même façon chez Milner, ce qui met un terme à « Mai 68 », soit à l'activité pure qui en excluant la passivité remet en cause l'ensemble des pouvoirs constitués qui eux reposent au contraire sur cette passivité même, c'est l'incorporation institutionnelle de « l'esprit 68 » qui garantit aux pouvoirs leur stabilité. « L'esprit soixante-huitard » est enfin une décomposition de « l'esprit 68 » comme celui-ci l'était de « Mai 68 ». Il caractérise pour Milner la société d'aujourd'hui et consiste dans le fait que « tous les droits et toutes les permissions se résument à une seule, la permission d'être passif »². Il n'est donc rien moins qu'une soumission à l'instant présent, à l'illusion d'une activité auto-entretenu par la fausse événementialité permanente dictée par les médias, qui masque la vérité d'une passivité fondamentale. Slavoj Žižek en résume la logique :

Jean-Claude Milner a une conscience aigüe de la façon dont le pouvoir en place a réussi à défaire toutes les conséquences menaçantes de 68, en annexant le prétendu « esprit soixante-huitard » pour le retourner contre le noyau réel de la révolte. Les exigences de droits nouveaux (qui auraient dû entraîner une véritable redistribution du pouvoir) furent satisfaites, mais tout bonnement sous la forme de « permissions » – la société permissive étant précisément de celles qui élargissent le champ de ce que les sujets sont autorisés à faire sans réellement leur donner un quelconque pouvoir supplémentaire. [...] Tandis que Mai 68 visait à une activité totale (et totalement politisée), « l'esprit soixante-huitard » a transposé l'enjeu dans une pseudo-activité dépolitisée (nouveaux modes de vie etc.), la forme même de la passivité sociale. Une conséquence en a été les récentes explosions de violence dans les banlieues, privées de tout contenu utopique ou libertaire³.

Car, selon Milner, ce contenu utopique ou libertaire, mais aussi le savoir qui lui est lié, n'existe plus désormais que « chez les personnes installées », c'est-à-dire dans le cadre de cette pseudo-activité dépolitisée qui se consume dans la recherche gesticulatoire de nouveaux modes de vie « branchés ». Par un jeu de vases communicants, la véritable activité, celle qui s'est manifestée à l'automne 2005 dans la révolte de la « jeunesse pauvre » abandonnée « aux marges des villes », se retrouve alors dépourvue de tout idéal social et de toute forme de subjectivation politique⁴. Il en conclut que « chaque élément des séquences de Mai et du

¹ *Ibid.*, p. 235.

² *Ibid.*, p. 236.

³ Slavoj Žižek, *Après la tragédie, la farce ! Ou comment l'histoire se répète*, tr. fr. D. Bismuth, Paris, Flammarion, 2010, p. 95-96.

⁴ « Le secret des violences qui se produisent de plus en plus aux marges des villes, le voilà : l'esprit soixante-huitard ne subsiste désormais que chez les personnes installées dans la vie. La jeunesse pauvre n'en a que faire. A son tour de se vouloir active. Le problème est qu'elle ne sait pas comment on fait. [...] grâce à l'esprit soixante-huitard, après avoir été transformée en ludion pour branchés, elle n'a aucune idée de ce que c'est

gauchisme a été systématiquement retourné en son contraire ». Insistant tout comme Kristin Ross sur l'évacuation de la dimension politique de 68, l'intérêt du texte de Milner est de montrer comment les « vies ultérieures » ou les avatars de « Mai 68 » ne sont pas seulement des travestissements historiques mais participent de jeux de pouvoirs¹. Ce qui est finalement remarquable pour notre analyse de la crise de gouvernementalité des années 1968, c'est que « Mai 68 » comme « activité pure » suscite pour Milner « une grande peur chez les gestionnaires de la gouvernementalité »² qui se « concentr[e] chez les hommes de gouvernement » : « hauts fonctionnaires, syndicalistes, politiciens, hommes et femmes d'influence, ils ne tremblaient pas tous, mais tous étaient frappés »³. C'est là reconnaître à « Mai 68 » le caractère de crise de gouvernementalité et, qu'à travers elle, c'est la distribution des pouvoirs qui est en jeu⁴. La formulation de Milner est ici très proche de celle de Foucault, que nous avons mentionné dans la première partie : « On n'acceptait plus d'être gouverné au sens large du gouvernement. Je ne parle pas de gouvernement de l'État au sens que le terme a en droit public, mais de ces hommes qui orientent notre vie quotidienne au moyen d'ordres, d'influences directes ou indirectes, comme par exemple les médias »⁵.

1.2.3. Un usage contestable de la causalité historique

Au sujet de l'usage hasardeux de la causalité historique, François Cusset résume bien l'objection :

[...] le délire rétrospectif sur Mai 68 procède d'une double erreur que n'oserait commettre un étudiant en histoire de première année : attribuer à un seul événement social des évolutions idéologiques et culturelles de longue haleine, sans même tenir compte des liens abusifs entre les deux, à commencer par la mise en discours de celui-là dans le but cette fois explicite d'influencer celles-ci (discours sur 68 des

qu'être un sujet actif. Elle est donc active sans idées et, radicalement désubjectivée, devient un pur objet social », Jean-Claude Milner, *L'arrogance du présent*, op. cit., p. 237-238.

¹ Lorsqu'il s'intéresse aux différentes « stratégies de liquidation » du legs de 68, Serge Audier met également en évidence les positions idéologiques et les intérêts politiques des discours « anti-68 » : « A strictement parler, la "pensée anti-68" n'existe pas plus que la "pensée 68" : il faudrait bien plutôt parler de pensée anti-68 plurielle, comme des politologues ont pu parler de "gauche plurielle" ou d'"extrême gauche plurielle" ou de "droite plurielle". Cette pluralité concerne à la fois le *statut* des discours critiques sur Mai 68, leur *contenu* politique et leur *stratégie de liquidation* du legs soixante-huitard » (*La pensée anti-68*, op. cit., p. 12). C'est l'auteur de *La pensée anti-68* qui a la vision la plus précise des batailles autour de la mémoire de 68. Il fait d'ailleurs le reproche au livre de Kristin Ross de se focaliser sur la « "trahison" des soixante-huitards "libéraux libertaires" » qui occultent d'autres offensives importantes contre le legs de 68 et ayant pesé selon lui sur la constitution idéologique et politique de notre présent : « Entièrement centré sur la "trahison" de D. Cohn-Bendit, des Nouveaux philosophes ou de Serge July, le livre ne dit rien sur trois mouvements qui ont joué pourtant un rôle capital, y compris dans le récit sur 68 : la réaction communiste, la contre-offensive des droites et de l'extrême droite – autour de *Contrepoint*, du Club de l'Horloge etc. – et enfin la réaction du courant national-républicain – autour du Club Phares et Balises puis de la Fondation du 2 Mars – dont Henri Guaino restera à droite la figure politique la plus influente. Sans la prise en compte de ces trois courants, on ne comprend pas grand-chose à ce qui s'est joué en France autour de la mémoire de Mai 68 » (*ibid.*, p. 382).

² Jean-Claude Milner, *L'arrogance du présent*, op. cit., p. 222.

³ *Ibid.*, p. 223.

⁴ Au sens, chez Milner, d'un pouvoir juridico-institutionnel, comme quelque chose qu'on détient.

⁵ Déjà cité, cf. supra p. 219.

médias, de la publicité, des essais à succès et même du pouvoir politique) ; et inverser la succession temporelle en expliquant les faits par leurs connaissances tardives, un épisode historique par ses lointains avatars. La première erreur, on l'aura reconnue, renvoie à la vieille illusion causaliste déjà dénoncée au Moyen Âge : *post doc ergo propter hoc* (« après donc parce que »), qui n'a toujours été qu'une vue de l'esprit. Et la seconde, à laquelle s'abandonnent tant de thuriféraires de Mai 68, relève d'un effacement pur et simple de sa part d'événement, d'irruption¹.

Le premier à avoir, d'après Cusset, proposé une telle lecture de la crise de mai-juin 68 « par la fin » est Régis Debray, en 1978, dans sa *Modeste contribution aux discours et aux cérémonies officielles du dixième anniversaire*, qui a été rééditée en 2008 avec l'ajout d'un pré-titre sans équivoque : *Mai 68, une contre-révolution réussie*². Plaquant sur les faits le schème marxiste de la contradiction entre l'infrastructure et la superstructure de la formation sociale française, Debray interprète « Mai 68 » à partir du « retard » des institutions politiques, de la vie sociale et des mœurs sur le niveau de développement de l'économie capitaliste³. Ce clivage étant intenable, « Mai 68 » a permis d'accomplir le raccord : une adaptation modernisatrice des mentalités et des comportements en phase avec la dynamique du capitalisme. Comment expliquer dès lors la dimension anticapitaliste d'une partie des revendications étudiantes et ouvrières ? C'est que les acteurs des mobilisations des années 68 ont été victimes de la ruse de l'Histoire : ils « accomplirent donc le contraire de ce qu'il croyaient réaliser »⁴. Ils ont été, à leur insu, les agents du réajustement de l'idéologie sur les rapports de production et loin de « servir le peuple », pour reprendre le nom d'un groupe maoïste de l'époque, ils ont servi la « bourgeoisie », en faisant émerger les conditions favorables à son action : « Comme les grands hommes hégéliens le sont pour le génie de l'univers, les révolutionnaires de Mai furent les hommes d'affaires du génie de la bourgeoisie qui en avait besoin »⁵. Mais, outre l'usage de l'illusion téléologique qui interprète la crise à partir de ses conséquences supposées, on peut rester dubitatif, ainsi que le remarque Cusset, sur la justesse du diagnostic : le moment 68 a-t-il bel et bien été absorbé, intégré, domestiqué par la société française comme cela ne fait aucun doute pour Debray et pour les tenants de l'interprétation « culturaliste »⁶ ? Au contraire

¹ François Cusset, « Les ruses de la rétrospection », in *Contre-discours de Mai. Ce qu'embaumeurs et fossoyeurs de 68 ne disent pas à ses héritiers*, Arles, Actes Sud, 2008, p. 109-110. Cusset poursuit à travers un exemple frappant : « Cette inversion des temps se lit à même les commentaires officiels : "Mai 68 a été aussi une révolution de futurs consommateurs qui changeront de portables tous les six mois", lâche par exemple Luc Ferry, en remplaçant la concordance des temps par un (retour vers le) futur digne de la science fiction », *ibid.*, p. 110.

² Régis Debray, *Mai 68, une contre-révolution réussie*, *op. cit.*

³ On suit ici le commentaire de Serge Audier, *La pensée anti-68*, *op. cit.*, p. 97.

⁴ Régis Debray, *Mai 68, une contre-révolution réussie*, *op. cit.*, cité in François Cusset, *Contre-discours de Mai*, *op. cit.*, p. 111.

⁵ Régis Debray, *ibid.*, cité in *ibid.*, p. 98.

⁶ C'est-à-dire de l'interprétation qui voit « Mai 68 » à partir de ses effets postérieurs supposés sur l'émergence d'une culture jeune, sur la transformation des modes de consommation et des modes de vie, ou sur l'affirmation de la liberté sexuelle. Or, comme l'a montré Kristin Ross, ces transformations étaient déjà à l'œuvre *avant* 68.

Deleuze et Guattari écrivent-ils en 1984 que « Mai 68 n'a pas eu lieu »¹, précisément au sens de « l'incapacité de la société française à assimiler Mai 68 »². S'agissant du schématisme pseudo-hégélien de la ruse de l'Histoire ou de la ruse de la Raison, Serge Audier évoque les propos de Raymond Aron sur les étudiants de 68, qu'il rapproche par la suite de ceux de Luc Boltanski et Eve Chiapello dans *Le nouvel esprit du capitalisme*. Pour Aron, explique Audier, les revendications antihiérarchiques et autogestionnaires de la « "Nouvelle gauche" »³ contiennent en elles-mêmes une dimension libérale implicite mais à l'intérieur d'un projet révolutionnaire explicite, « d'où l'hypothèse que pourrait s'accomplir, au terme de la contestation des années 1960, une "ruse de la Raison" conduisant à la réalisation de son aspiration implicite et à l'effondrement de son projet explicite »⁴. Cette dimension libérale implicite, c'est, aux yeux d'Aron, celle de la « participation », au sens de la « "participation réglementée par la loi, de ceux qui exécutent ou obéissent, travaillent ou apprennent, aux décisions que prennent ceux qui commandent, organisent, enseignent" »⁵. Ce qu'envisage Aron dès 1969, comme l'explique Audier, est le paradoxe d'une « victoire/défaite » de la « Nouvelle gauche », c'est-à-dire une défaite du projet révolutionnaire, mais une « victoire » de la « participation » des exécutants aux institutions dans le sens défini par les dirigeants. « Comme dans l'entreprise, écrit Aron, une certaine démocratisation (en un sens particulier de ce mot) n'est pas exclue et peut constituer l'enjeu implicite de la crise, l'objectif inconscient des protestataires, le moyen de les récupérer, le résultat auquel aboutira la ruse de la

Cf. Kristin Ross, *Rouler plus vite, laver plus blanc. La France au tournant des années 1960 et de la décolonisation*, Paris, Gallimard, 2006.

¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu » [1984] in Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous*, op. cit., p. 215-217. Nous faisons figurer entre crochets la date de la première publication.

² *Ibid.*, p. 216.

³ Ingrid Gilcher-Holtey (« La contribution des intellectuels de la Nouvelle Gauche à la définition du sens de Mai 68 », in *Les années 68. Le temps de la contestation*, op. cit., p. 89-98) définit la Nouvelle Gauche intellectuelle qui se constitue en France autour des revues *Socialisme ou Barbarie* (1949-1966), *Arguments* (1956-1962) et *L'Internationale situationniste* (1958-1969) [Sur les revues, voir Julien Hage, « L'autre temps des revues (1962-1968) », in *68. Une histoire collective (1962-1981)*, op. cit., p. 75-80], par cinq caractéristiques : 1) une nouvelle interprétation de la théorie marxiste qui met en avant l'aliénation plutôt que l'exploitation, à travers la redécouverte des écrits du jeune Marx (Michel Trebitsch dans son texte sur « Les circulations de la pensée critique de 1956 à 1968 », in *Les années 68, le temps de la contestation*, op. cit., p. 87 souligne aussi le rôle de l'aliénation comme « notion clé » pour comprendre 68) ; 2) la réalisation du socialisme non par la révolution politique et sociale, la prise du pouvoir et l'étatisation des moyens de production, mais la libération de l'homme de l'aliénation dans le quotidien, la famille, les relations sexuelles et les relations avec autrui ; 3) une nouvelle vision stratégique selon laquelle les transformations des formes culturelles deviennent la condition des transformations sociales et politiques, qui doivent elles-mêmes s'appuyer sur l'expérimentation de nouvelles valeurs et de nouveaux rapports avec autrui, fussent dans des groupes et des espaces protégés et restreints ; 4) une nouvelle conception de la pratique politique qui insiste davantage sur l'action que sur l'organisation et s'envisage comme un mouvement plutôt que comme un parti ; 5) l'identification de nouveaux acteurs du changement social, non plus le prolétariat urbain traditionnel, mais les étudiants associés à la nouvelle classe ouvrière jeune et diplômée, voire aux femmes et aux immigrés.

⁴ Serge Audier, *La pensée anti-68*, op. cit., p. 62.

⁵ Raymond Aron, « Liberté, libérale ou libertaire ? », in *Etudes politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p. 263, cité in *ibid.*, p. 63.

Raison »¹. Mais l'aspiration implicite ou l'objectif inconscient des protestataires d'une part et le moyen de les récupérer de l'autre, est-ce bien la même chose ? Ce qu'Audier ne mentionne pas, c'est que de Gaulle a proposé le premier de répondre au mouvement par le thème de la « participation » dans son allocution télévisée du 24 mai 1968, qui commence ainsi :

Tout le monde comprend, évidemment, quelle est la portée des actuels événements universitaires, puis sociaux. On y voit tous les signes qui démontrent la nécessité d'une mutation de notre société et tout indique que cette mutation doit comporter une participation plus étendue de chacun à la marche et aux résultats de l'activité qui le concerne directement².

De Gaulle y annonce la tenue d'un référendum sur la participation dans les entreprises et les universités (avec la « participation » du personnel des services publics et des entreprises aux « responsabilités professionnelles »). Il avait déjà introduit le thème avant 1968 par les ordonnances de 1959 et 1967 sur « l'intéressement »³. Dans sa conférence de presse du 27 novembre 1967, il affirme : « Dans chaque entreprise, une participation directe du personnel aux résultats, au capital et aux responsabilités doit devenir une base de l'économie française ». L'accès au profit n'était cependant assorti ni de droit au contrôle ni de participation à la gestion. C'est sur cette participation que devait porter le référendum du 24 mai⁴. Alain Schnapp et Pierre Vidal-Naquet rapportent que : « Le 24 à 20 heures, le discours du général de Gaulle annonçant un référendum sur la participation est accueilli par l'indifférence, le sarcasme : "Il ne dit que des conneries" et l'humour, les manifestants de la gare de Lyon agitent des mouchoirs en chantant : "Adieu de Gaulle" ! »⁵. Il inspire aussi une affiche des étudiants de l'Atelier populaire de l'« ex-École » des Beaux Arts : « Je participe, tu participes, il participe, nous participons, vous participez, ils profitent »⁶. Le référendum, prévu pour le mois de juin, est dans un premier temps enterré. Mais, au gré des événements qui suivent – accords de Grenelle le 27 mai, sa visite à Massu, commandant des forces françaises en Allemagne, le 29, démonstration de force de ses partisans qui manifestent en masse sur les Champs-Élysées, le 30, annonce de la dissolution de l'Assemblée nationale et de la tenue d'élections législatives fin juin –, de Gaulle peut revenir sur la « participation » dans son entretien avec Michel Droit le 7 juin. Il y prône la participation comme troisième

¹ *Ibid.*, p. 261, cité in *ibid.*

² Charles de Gaulle, allocution télévisée du 24 mai 1968, URL : <http://www.linternaute.com/histoire/magazine/mai-68/discours/discours-4-de-gaulle-24-mai.shtml>.

³ Plus lointainement, c'est même dès 1941, dans un discours à Oxford, que de Gaulle avait posé les linéaments de sa « doctrine sociale » faisant de l'État le maître d'œuvre de la « participation » par la coopération entre le capital et le travail. Sur ce point, cf. Marc Sadoun et Jean-Marie Donegani, *La Cinquième République. Naissance et mort*, Paris, Calmann-Lévy, 1998, p. 73-76.

⁴ Cf. Maurice Tournier, *Les mots de Mai 68*, Toulouse, Presse de l'Université du Mirail, 2008, p. 83.

⁵ Alain Schnapp et Pierre Vidal-Naquet, *Journal de la Commune étudiante. Textes et documents. Novembre 1967-juin 1968*, Paris, Seuil, 1969, p. 276.

⁶ Atelier populaire, *Atelier populaire présenté par lui-même, 87 affiches de mai-juin 68*, Paris, Usines, Université, Union, 1968.

voie, alternative à la fois au communisme et au capitalisme : « Il y a une troisième solution. C'est la participation, qui, elle, change la condition de l'homme au milieu de la civilisation moderne ». Loin d'être contradictoire avec l'autorité, la participation est ce qui lui confère une légitimité : « Dans une participation, dans une société à participation où tout le monde a intérêt à ce que ça marche, il n'y a aucune espèce de raison pour que tout le monde ne veuille pas que la direction s'exerce avec vigueur ». La formule de « société à participation » suggère que de Gaulle veut en faire une technique de gouvernementalité qui vaut pour tous les domaines de l'activité sociale : dans le monde industriel via l'intéressement et la co-gestion, dans le monde agricole via la coopération (« il s'institue partout des sociétés de participation paysanne », dit-il), dans l'Université à travers la participation des étudiants à la gestion et la participation de l'Université à la société, via l'adaptation des disciplines, des formations et des diplômes aux débouchés économiques (la « participation » doit devenir l' « idéal », l' « élan » et l' « espoir » pour la jeunesse)¹. Les étudiants de Censier répondent par un tract daté du 18 juin en faisant allusion à l'évacuation de la Sorbonne par la police le 16 : « La volonté de participation, affichée par le chef de l'État, est une imposture caractérisée, comme le démontre l'agression commise à l'encontre de la Sorbonne »². Suite à la fin de la crise de mai-juin, de Gaulle réitère dans une conférence de presse du 11 septembre 1968 sa volonté de réformer la société à travers la participation, en défendant la loi d'orientation sur l'enseignement supérieur préparée par Edgar Faure qui prévoit l'autonomie pédagogique et la participation des étudiants et des enseignants aux conseils universitaires et en définissant la participation dans l'entreprise à travers les trois niveaux de l'intéressement direct, matériel des travailleurs aux résultats économiques, du droit d'information sur l'orientation de la gestion de l'entreprise, enfin de la possibilité de faire valoir leurs propositions pratiques au sujet de cette dernière. Le 16 octobre 1968, un meeting de l'UNEF à la Sorbonne marque le début de la prise de position publique du syndicat étudiant contre la participation. Pendant près de deux ans, on va alors assister à une série de « mouvements anti-participationnistes » plus ou moins vigoureux, tous ponctués de conflits entre « participationnistes » (en majorité communistes) et « anti-participationnistes » (en majorité gauchistes)³. Jacques Rancière n'a donc pas tort d'affirmer que le mouvement de 1968 s'est mené « contre le thème de la "participation" et contre l'invitation faite à la jeunesse instruite et généreuse de participer à un

¹ Pour l'ensemble des citations précédentes, cf. Charles de Gaulle, entretien avec Michel Droit, 7 juin 1968., URL : <http://www.ina.fr/fresques/de-gaulle/fiche-media/Gaulle00143/entretien-avec-michel-droit.html>.

² Le Conseil de la résistance à l'oppression « économique et sociale », [Censier], le 18 juin 1968, « A tous les pères et les mères de France », Document 249, in *Journal de la commune étudiante*, op. cit., p. 541.

³ Sur ce point, cf. notamment Nicole de Maupéou-Abboud, *Ouverture du ghetto étudiant. La gauche étudiante à la recherche d'un nouveau mode d'intervention politique*, Paris, Anthropos, 1974, p. 339.

capitalisme modernisé et humanisé, qui étaient au cœur de l'idéologue néocapitaliste et du réformisme étatique des années 1960 »¹. Même si de Gaulle a incontestablement été habile en jouant sur ce thème de la « participation » des étudiants à l'Université qui était une de leurs revendications, en réussissant à créer des divisions entre leurs sein², nombre d'entre eux n'ont cependant pas été dupes du fait qu'entre la participation à laquelle ils aspiraient et la participation proposée par de Gaulle, il y avait le grand écart que nous avons aperçu avec Milner entre un « droit » qui redistribue effectivement la répartition des pouvoirs et une « permission » qui laisse celle-ci inchangée. Le « Mouvement du 25 avril » toulousain proposait par exemple « l'abolition des examens, des recteurs et des doyens ainsi que la participation des ouvriers et des étudiants au futur conseil de gestion »³. Il s'agissait, dans la participation, de substituer au pouvoir de l'État un pouvoir étudiant et ouvrier. De Gaulle rappelle au contraire que c'est l'État qui a vocation à contrôler l'enseignement supérieur : « Car l'université est faite pour la Nation. Ça veut dire que l'État, en pratique, le gouvernement, doit exercer son impulsion et son autorité »⁴. Par conséquent, la participation vise à soutenir la légitimité de l'exercice du pouvoir d'État. En définitive, il paraît difficile de faire de la participation « l'aspiration implicite » ou « l'objectif inconscient » des étudiants. Aussi s'agit-il moins d'une « ruse de la Raison » où les étudiants apparaîtraient comme les inventeurs naïfs de ce contre quoi ils veulent lutter, que d'une série de jeux de pouvoirs entre de Gaulle et le mouvement étudiant⁵. Ici, l'hypothèse de la « ruse de la Raison » utilisée par Aron implique l'établissement de liens abusifs entre les revendications antihiérarchiques et autogestionnaires des étudiants et la réforme globale de la participation engagée par de Gaulle, qui occulte les « échanges de coups » entre les différents protagonistes de la crise⁶. De

¹ Cf. supra p. 386.

² Cet argument est cependant à relativiser, la division entre les participationnistes communistes et les anti-participationnistes ayant largement ses raisons en dehors des manœuvres gaulliennes.

³ Michelle Zancarini-Fournel et Christian Delacroix, Chapitre VII « Le moment 68 et ses traces », *art. cit.*, p. 384.

⁴ Charles de Gaulle, conférence de presse du 11 septembre 1968, URL : <http://www.ina.fr/fresques/de-gaulle/fiche-media/Gaulle00145/conference-de-presse-du-11-septembre-1968.html>.

⁵ Pour une analyse plus détaillée de l'affrontement entre les visions irréductibles sur la participation du pouvoir gaulliste et des contestataires, cf. Pierre Sauvêtre, « La problématisation de la participation à travers l'histoire de la gouvernementalité », *Participations. Revue de sciences sociales sur la démocratie et la citoyenneté*, n° 6, 2013/2, Bruxelles, De Boeck.

⁶ Cf. Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques*, *op. cit.*, p. 3-5 : « Il s'agit de l'insertion systématique, dans l'analyse et l'explication des crises politiques, de l'activité tactique de leurs protagonistes. [...] C'est-à-dire que l'hypothèse de continuité correspond aussi à un déplacement de l'intérêt théorique vers ce qui se joue dans les processus de crise eux-mêmes, dans les échanges de coups qui y interviennent, au détriment des "causes", "déterminants", ou pré-conditions des crises censées tout expliquer et, éventuellement (mais les deux peuvent se cumuler) au détriment des résultats ou des sous-produits de ces processus, tels que, par exemple, la chute d'un régime, la guerre civile, [...]. Et, comme on le verra, on aurait tort, en ce qui concerne ces résultats et sous-produits, de décider trop hâtivement qu'ils résument, reflètent ou représentent en quelque façon, "ce qui se

même, commente Serge Audier, le même schéma de la « ruse de la Raison » est à l'œuvre dans *Le nouvel esprit du capitalisme* :

On retrouve ici un schéma qu'Aron imaginait dès 1969 : celui d'une « ruse de la Raison » – et on sait quelle fortune connaîtra l'expression. L. Boltanski et E. Chiapello soulignent, en effet, que la crise que devait connaître, dès les années 1980, la « critique artiste » du gauchisme ne tient pas à son échec total, mais bien plutôt à son « apparent succès » et à la « facilité » avec laquelle elle s'est trouvée récupérée et mise à profit par le capitalisme. Jusque dans le lexique, cette analyse évoque celle d'Aron envisageant que la « Nouvelle gauche » réussisse – dans ses visées *implicites* – dans la mesure, paradoxalement, où elle échouerait – dans son projet *explicite*. C'est très exactement ce qui est advenu selon *Le nouvel esprit du capitalisme* : la « critique artiste » s'est progressivement paralysée par « ce que l'on peut appeler, selon le point de vue adopté, sa réussite ou son échec ». Certes, elle a réussi, puisque certaines de ses aspirations se sont imposées dans une large partie de la société ; mais on peut non moins parler d'échec, car « la libération du désir n'a pas sonné le glas du capitalisme, annoncé par le freudo-marxisme des années 1930 aux années 1970 »¹.

Comme pour Aron et la « participation », n'est-ce pas la série d'« échanges de coups » qui est éclipsée aussi dans le cas de la « critique artiste » ? C'est au contraire l'avantage du récit de Milner que de mettre en scène cet échange pour faire valoir que les « aspirations [qui] se sont imposées dans une large partie de la société » dans les années 1980 et 1990 relèvent de la permissivité de « l'esprit soixante-huitard » et non de l'activité pure propre à Mai 68. Autrement dit, elles ne sont pas directement issues de Mai 68 mais résultent des jeux de pouvoir successifs entre les contestataires et l'autorité politique, laquelle a fait subir à leurs exigences des métamorphoses dont elles ressortent méconnaissables. L'ennui au demeurant et quoi qu'il en soit de la réalité de l'existence de la « critique artiste » dans le mouvement étudiant et le gauchisme, vient du fait qu'il n'est pas non plus certain que l'on retrouve le visage implicite de la « critique artiste » dans les formes du capitalisme « réellement existant ». Comme le font remarquer Dardot et Laval, Boltanski et Chiapello « ont tendance à prendre pour argent comptant ce que le capitalisme a bien voulu dire de lui-même dans la littérature managériale des années 1990 » et, du coup, à « sous-estimer l'aspect proprement disciplinaire du discours managériale en prenant trop à la lettre son argumentaire »²

Cette sous-estimation est le pendant de la surestimation de l'idéologie de l'épanouissement individuel dans une thèse finalement très unilatérale qui fait dériver le « nouvel esprit du capitalisme » de la « critique artiste » issue de Mai 68. Or, ce que les évolutions du « monde du travail » font de mieux en mieux ressortir, c'est justement l'importance décisive des techniques de contrôle dans le gouvernement des conduites. Le néomanagement n'est pas « antibureaucratique ». Il correspond à une phase nouvelle, plus « individualisée », plus « compétitive » de la rationalisation bureaucratique et ce n'est que par un effet d'illusion qu'il a pris appui sur la « critique artiste » de 68 pour assurer la mutation d'une forme de pouvoir organisationnel à une autre³.

passer" dans le déroulement même des crises. [...] Ces choix font que les analyses et hypothèses présentées dans le cadre de cette étude correspondent avant tout à une perspective *clauswitzienne* ».

¹ Serge Audier, *La pensée anti-68*, op. cit., p. 65.

² Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, op. cit., p. 411.

³ *Ibid.*

Nous sommes encore, concluent Dardot et Laval, dans la « cage d'acier » du capitalisme décrite par Max Weber et non dans le monde fluidifié issu de la récupération de la « critique artiste », la différence venant plutôt du fait que chacun est désormais incité à fabriquer sa petite « cage d'acier » individuelle¹.

Si le schéma de la « ruse de la Raison » relève d'un usage hasardeux de la causalité historique, il existe aussi l'écueil symétrique qui consiste non pas à expliquer une crise par sa finalité supposée mais uniquement par ses causes. C'est ce que Michel Dobry appelle « l'illusion étiologique »² : elle opère par le rabattement de la dynamique et du processus de la crise sur ses origines, ses causes et autres déterminants historiques³. Dans ce type d'illusion, l'entremêlement des actions des protagonistes peut être laissé aux chroniqueurs et aux témoins de l'événement ; le chercheur doit s'extraire de la « "surface" » des choses pour étudier en amont les causes invisibles de l'événement :

L'« invisible », ce ne seront pas les actes des protagonistes des crises, ce ne sera pas « ce qui se passe » dans l'événement, ce ne seront pas les caractéristiques internes du phénomène à expliquer, ce ne sera pas ce en quoi la « crise », si l'on peut dire, consiste. Ce sera, à l'opposé, ce qui lui est externe et antérieur : la dégradation de la condition matérielle et du statut social des classes moyennes dans les années 1930, les débouchés sur le marché de l'emploi supposés de plus en plus difficiles pour les étudiants à la veille de 1968 [...]⁴.

Ce type d'explication de la crise de mai-juin 68 par la « crise des débouchés » ou par le « *déclassement structural*, générateur d'une sorte de disposition collective à la révolte »⁵ a notamment été avancé par Raymond Boudon et Pierre Bourdieu. Il a été contesté par Louis Gruel qui affirme que les données archivistiques disponibles ne permettent pas de soutenir la thèse de la « dévaluation des diplômes » et de la « crainte du déclassement par rapport au rang parental » que par des abus interprétatifs⁶, ce dernier insistant au demeurant sur la grande

¹ Cet aspect de la « dureté » du capitalisme contemporain, peu en rapport avec la souplesse des formes à travers lesquelles il se développerait en récupérant la « critique artiste » est également souligné dans la critique de Jacques Rancière (*Le spectateur émancipé*, *op. cit.*, p. 41) : « Il y a loin des discours pour séminaires de managers qui lui donnent sa matière à la réalité des formes de domination contemporaines du capitalisme où la "flexibilité" du travail signifie bien plus l'adaptation forcée à des formes de productivité accrues sous menace de licenciements, fermetures et délocalisations, que l'appel à la créativité généralisée des enfants de Mai 68 ».

² Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques*, *op. cit.*, p. 46-58.

³ A ce titre, Michel Dobry constatant le caractère contradictoire des facteurs invoqués pour expliquer les crises politiques, fait remarquer : « Le lecteur pourra sans difficultés prolonger lui-même une telle liste, ne serait-ce qu'en puisant lui-même parmi les innombrables – et souvent surréalistes – "explications" des événements de Mai 68 en France », Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques*, *op. cit.*, p. 48. Sur ces différentes explications, voir en particulier l'article de Philippe Bénétou et Jean Touchard, « Les interprétations de la crise de mai-juin 68 », *Revue française de science politique*, vol. 20, n° 3, 1970, p. 503-544.

⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁵ Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Paris, Minuit, 1984, p. 211.

⁶ Louis Gruel, *La Rébellion de 68. Une relecture sociologique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, p. 12-13.

proximité, en dépit des conflits d'écoles et de l'attitude au sein du mouvement¹, entre les interprétations de Bourdieu et de Boudon. En outre, les explications par la frustration relative, en plus d'occulter « la dynamique même de l'événement, [...] les logiques de déssectorisation qui étendent la crise de l'univers étudiant au monde ouvrier, à des pans entiers du salariat et à l'arène politique institutionnelle, ainsi que les subjectivations dissidentes qui se font jour dans et par l'événement »², souffrent de pas voir que la frustration, dans de nombreux cas, n'entraîne pas la mobilisation³. Pour Gruel, qui adopte la perspective de Berger et Luckmann sur la construction de la réalité sociale comme production par l'activité humaine d'un monde institutionnel au degré d'objectivation plus ou moins élevé⁴, la crise de mai-juin 68 peut être définie comme une « crise de maintenance du monde commun », soit une crise des « "appareils" de "maintenance de la réalité" »⁵, caractérisée par un « affaiblissement régional et conjoncturel de l'objectivité du monde institué », « c'est-à-dire de l'imposition "naturelle" des règles de vie sociale, de l'évidence des agencements hiérarchiques, de l'adhésion routinière à l'ordre des hommes et des choses, des allégeances "allant de soi" aux figures de l'autorité »⁶. S'il faut donc se garder de réduire l'événement à ses causes, cela ne signifie pas non plus que tout lui soit strictement inhérent. Pour Boris Gobille, la cohérence demande de

¹ Bourdieu manifeste avec les étudiants le 13 mai et rompt avec son maître Raymond Aron qui s'oppose au mouvement, notamment en créant un comité de défense de l'université libérale dont Raymond Boudon est l'un des premiers membres.

² Boris Gobille, « L'événement Mai 68 », *art. cit.*, p. 324. La notion de « déssectorisation » vient de Michel Dobry. Elle est une propriété des « conjonctures politiques fluides », soit de « la classe particulière de conjonctures critiques qui correspond à des transformations d'états de systèmes complexes lorsque ces systèmes sont soumis à des mobilisations multisectorielles », *Sociologie des crises politiques, op. cit.*, p. 36. Elle correspond, dans le cadre de la dynamique associée aux mobilisations multisectorielles à des « transformations d'agencements des secteurs les uns par rapport aux autres. Il s'agit principalement de la réduction de l'autonomie des secteurs affectés par les mobilisations, du désenclavement des espaces de confrontation qui leur sont liés et du phénomène d'évasion des calculs que l'on peut alors observer » (*ibid.*, p. 126).

³ Bien qu'elle ne soit pas centrale, il existe cependant chez Bourdieu une conception de l'« événement historique », qui repose sur la « coïncidence entre les dispositions et les intérêts d'agents occupant des positions homologues dans des champs différents qui, à travers la *synchronisation* des crises latentes de différents champs, a rendu possible la généralisation de la crise ». Les solidarités et les alliances conjoncturelles sont donc « fondées sur les homologies entre les occupants de positions dominées dans les différents champs ». Mais selon lui, ces « alliances fondées sur les homologies de position – par exemple celles qui se sont établies, conjoncturellement, entre des agents occupant des positions dominées dans le champ universitaire et des agents occupant des positions dominées dans le champ social pris dans son ensemble [...] ont d'autant plus de chance de surgir et de durer que les partenaires qu'elles réunissent à distance autour de mots d'ordre vagues, de plates-formes abstraites et de programmes formels ont moins l'occasion d'entrer dans des interactions directes, de se voir et de se parler ; en effet, les rencontres mettent de présence, non des individus abstraits, définis seulement sous le rapport de leur position dans une région déterminée de l'espace social, mais des personnes totales dont toutes les pratiques, tous les discours et jusqu'à la simple apparence corporelle expriment des habitus divergents et, au moins potentiellement, antagonistes ». cf. Pierre Bourdieu, *Homo academicus, op. cit.*, p. 226-233. C'est là une conception implicitement fondée sur une vision de l'échec de la rencontre entre étudiants et ouvriers en mai-juin 68. Nous discutons plus bas cette vision à partir de l'article sur les « rencontres improbables » entre étudiants et ouvriers de Michelle Zancarini-Fournel et Xavier Vigna, cf. infra p. 521-523.

⁴ Cf. Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 2006.

⁵ Louis Gruel, *La Rébellion de 68, op. cit.*, p. 171.

⁶ *Ibid.*, p. 190-191.

ne pas séparer les facteurs structurels des facteurs situationnels pour rendre compte de la dynamique de déssectorisation : « c'est parce que l'événement rencontre des crises sectorielles latentes qu'il a le pouvoir d'ouvrir une crise générale. Si l'événement est une "rupture d'intelligibilité", c'est aussi parce qu'il donne à voir, à l'état explicite, des mutations antérieures qui, sans lui, seraient restées sourdes et silencieuses »¹. Sur ce point, il faut souligner que Foucault a tenu le même type de raisonnement à propos du moment 68 en utilisant la métaphore de « l'encre sympathique » pour dire que les luttes de cette époque avaient permis de révéler *a posteriori* les formes de pouvoir qui s'exerçaient dans la société :

[...] qui ne s'accorde aujourd'hui pour dire qu'il s'est agi, en Mai 68, d'une rébellion contre toute une série de formes de pouvoirs qui s'exerçaient avec une intensité particulière sur certaines couches d'âge dans certains milieux sociaux ? De toutes ces expériences, les miennes comprises, émergeait un mot, semblables à ceux qui sont écrits avec l'encre sympathique, prêts à apparaître sur le papier quand on met le bon réactif : le mot pouvoir².

C'est là une dimension qui convient bien aux crises de gouvernementalité que nous cherchons à définir puisque les contre-conduites qui s'y manifestent révèlent en même temps que les formes antérieures d'exercice du pouvoir la multiplication des fissures dans les instances de gouvernementalités diverses et hétérogènes, dont l'État n'est que l'intégrateur et dont seul le processus de généralisation provoque une crise générale de gouvernementalité à proprement parler – qui n'est donc jamais qu'une crise simultanée *des* gouvernementalités³.

1.3. Le champ des possibles des années 1968

C'est donc pour répondre à ces différents écueils – la réduction de la complexité, l'oubli de l'empirie, l'usage hasardeux de la causalité historique – que s'est renouvelée l'historiographie du moment 68. 1/ La notion d'« années 68 » va à l'encontre de la réduction de la complexité ; 2/ l'usage de l'archive contrevient aux essais anti-empiriques ; 3/ enfin les notions de « champ des possibles », d'« événement », ou encore de « subjectivation (dissidente) », qui font l'objet d'une appropriation en sciences sociales et politiques en général et dans l'étude du moment 68 en particulier, permettent d'éviter les écueils des illusions téléologique et étiologique.

1.3.1. L'élargissement de la séquence

¹ Boris Gobille, « L'événement Mai 68 », *art. cit.*, p. 332.

² Cf. Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1980], *art. cit.*, p. 901-902 (nous soulignons).

³ « De nombreuses mobilisations en mai-juin 68, des architectes des Beaux-Arts aux écrivains, des médecins, aux magistrats, des contestations dans le champ religieux jusqu'aux footballeurs, en passant par une multitude de microgroupes ou associations, permettraient d'illustrer que le présent de l'histoire en situation de crise généralisée est un processus dans lequel se rencontrent, d'un côté, une grammaire générale de la contestation qui émerge en situation et de l'autre, des prédispositions à s'en emparer pour rejouer, grandir, élargir et radicaliser des causes et des conflits déjà là », (Boris Gobille, « L'événement Mai 68 », *art. cit.*, p. 333).

Le cadre historiographique des « années 68 » vise d'abord à élargir la séquence de la contestation ou plutôt des contre-conduites autour de la crise de mai-juin 68 pour mettre en lumière que des formes de contre-conduites étaient déjà visibles au début des années 1960 et que, dans la dynamique de la crise, leur niveau d'intensité reste élevé tout au long des années 1970. Si la crise de mai-juin 68 est bien « l'épicentre » des années 1968, selon la formule de Michelle Zancarini-Fournel, dans la mesure où l'intensité critique y atteint son acmé, tout ce qui lui est antérieur ne converge pas vers elle pour autant, de même que tout ce qui lui est postérieur n'en découle pas, suivant un schéma parfaitement linéaire. Il s'agit au contraire, lorsque l'on parle d'« années 68 », d'introduire une temporalité non linéaire faite de « chevauchements, de décalages, d'interruptions, de résurgences »¹. Comme l'explique Robert Frank dans son texte consacré au « temps de 68 », certains combats et certaines contre-conduites qui s'étaient manifestées avant la crise de 68, comme celui des femmes ou de l'écologie, ne sont pas à l'ordre du jour de la crise de mai-juin, mais ré-émergent par la suite dans un contexte transformé par elle². Les mobilisations pré-68 comme les mobilisations post-68 ne peuvent donc être simplement traitées respectivement comme les causes ou les conséquences de l'épicentre de 68. Les années 68 ne relèvent pas d'une logique chronologique unilatérale, mais de séries temporelles différenciées à l'égard desquelles la rupture de la crise de mai-juin conçue comme événement peut aussi bien servir d'accélérateur que d'occultation ou encore d'inauguration selon que telle ou telle série temporelle vient à le rencontrer. Les grèves ouvrières et paysannes dans l'Ouest de la France courant mai-juin 68 s'inscrivent par exemple dans la dynamique d'une forte agitation ouvrière et paysanne en 1967 et au début 1968 qui ont donné lieu à des affrontements violents avec les forces de l'ordre au Mans, à Caen, ou encore à Redon. Mais les décalages temporels et géographiques entre mouvement étudiant et mouvement ouvrier, entre Paris et la province, ne sont pas sans donner lieu à des transferts : la référence aux luttes du Mans, de Caen et de Redon est présente chez les étudiants qui occupent le bâtiment administratif de la faculté de Nanterre le 22 mars 1968 (devenant le Mouvement du 22 mars³) et revient fréquemment dans les tracts du mouvement étudiant dès les premiers jours du mois de Mai 68⁴. Suivant en cela une autre logique, la revendication sur la liberté sexuelle (avec, par exemple, le cours d'Henri Lefebvre

¹ Robert Frank, « Introduction », *art. cit.*, p. 16.

² Cf. Robert Frank, « Le temps de 68 », *art. cit.*, 55.

³ En référence au Mouvement du 26 juillet organisé à l'été 1953 par Fidel Castro et regroupant les survivants de l'attaque manquée de la caserne de la Monada. Le mouvement du 26 juillet sera l'artisan de la révolution cubaine de 1959.

⁴ Cf. Michelle Zancarini-Fournel, « 1962-1968. Le champ des possibles », in 68, *Une histoire collective [1962-1981]*, *op. cit.*, p. 69.

en 1965 sur « Sexualité et société » et l'occupation du hall du bâtiment des filles le 21 mars 1967, tout cela à Nanterre) « a été déterminante dans la cristallisation et le déclenchement de la contestation, mais elle passe au second plan après le 22 mars 1968 »¹. D'une certaine manière, elle sera réactivée sous d'autres formes par les luttes féministes et homosexuelles des années 1970, qui, sans avoir percé dans la crise de mai-juin, se retrouvent dans les séries différenciées de la contestation étudiante et du gauchisme : « Le nouveau mouvement féministe s'est finalement forgé en recueillant trois héritages : le travail des associations féminines des années 1960, les pratiques et discours du mouvement étudiant de mai-juin 1968 et ceux du "gauchisme" organisé, à des degrés divers selon les actrices et en particulier selon leur âge »². D'une manière différente, s'agissant des grèves ouvrières, Xavier Vigna montre que les grèves de mai-juin 1968 inaugurent un « cycle d'insubordination ouvrière » que la reprise du travail à la rentrée 1968 ne peut tarir complètement et qui se poursuit jusqu'en 1979. « L'événementialité » des grèves de mai-juin tient à la spécificité du phénomène des occupations d'usines, qui suscitent des débats inédits entre grévistes lors des assemblées générales, mais aussi entre grévistes et étudiants, ainsi qu'à l'intérieur des organisations syndicales : sont vivement discutées les stratégies des organisations syndicales et politiques ce qui fait souvent des usines occupées de véritables « lieux politiques ». Simultanément, mais non toujours sans tension, l'insubordination ouvrière se caractérise par « une contestation de l'organisation du travail et de l'univers usinier » dont les négociations entre les organisations professionnelles ne tiennent pas compte, que ce soit au niveau national ou par branche d'activité.

Avec le mouvement de mai-juin 68, l'initiative bascule dans le camp ouvrier et ouvre au plan national un cycle d'insubordination. Le caractère inaugural des grèves de 1968 tient à son ampleur. Celle-ci se marque d'abord dans la chronologie. Nous avons montré qu'il fallait sans doute déplacer légèrement, à la fois vers l'amont et vers l'aval, les bornes du mouvement et que sa phase proprement ouvrière s'étend sur près de deux mois. [...] Pareille à la boîte de Pandore, la grève ouvre un propos contestataire que la reprise du travail ne peut refermer. Par là, les grèves de mai-juin 68 opèrent une césure et inaugurent un cycle d'insubordination ouvrière, qui se poursuit jusque vers 1979 au plan national et sans doute au-delà dans l'automobile³.

¹ Michelle Zancarini-Fournel et Christian Delacroix, Chapitre VII « Le moment 68 et ses traces », *art. cit.*, p. 383.

² Michelle Zancarini-Fournel, « 1968-1974. Changer le monde et changer la vie », in 68, *Une histoire collective [1962-1981]*, *op. cit.*, p. 441. Catherine Achin et Delphine Naudier proposent de leur côté une vision proche : « Au-delà de l'expérimentation de crèches dans les facultés et du succès de quelques mots d'ordre sur l'égalité des salaires dans des secteurs très féminisés, les événements de mai et juin 68 n'ont donc pas spontanément remis en question les rapports sociaux de sexes. Le Mouvement français pour le Planning familial (MFPF) ou encore les commissions féminines des syndicats sont restés silencieux. S'il faut trouver un effet spécifique de la crise, il réside sans doute dans cette étincelle initiale, prolongée d'une part dans les organisations d'extrême gauche auxquelles participent de nombreuses militantes et qui entendent remettre en cause toutes les hiérarchies et d'autre part dans les groupes de femmes embryonnaires, lieux de construction d'une nouvelle conscience de genre ».

³ Xavier Vigna, *L'insubordination ouvrière dans les années 68*, *op. cit.*, p. 325-326.

Les années 68 définissent ainsi la séquence de moyenne durée au cours de laquelle les phénomènes multiples et parfois hétérogènes qui se produisent au cours de la crise de mai-juin 68 viennent à projeter leurs appartenances à des séries temporelles divergentes, continues ou discontinues, en décalage mais pour autant croisées. Dans la même prise de distance avec une chronologie trop linéaire, la crise de mai-juin elle-même doit être analysée à travers les écarts géographiques et temporels entre Paris et la province, les dynamiques différenciées mais aussi les chevauchements et les rencontres entre les mobilisations étudiantes, ouvrières et paysannes. Il n'est dès lors plus possible de lire une telle crise comme l'enchaînement successif de la crise étudiante, de la crise sociale et de la crise politique, l'une donnant lieu à l'autre qui met fin à la précédente (ne serait-ce que parce que les mobilisations étudiantes se poursuivent lorsque débute le mouvement de grèves et parce que celui-ci reste fort en juin alors même qu'on désigne parfois le 30 mai comme la date de la reprise en main par le pouvoir politique). La position de la crise de mai-juin 68 vis-à-vis de la séquence des années 68 est finalement double : elle est d'une part ce qui rend visible des transformations antérieures qui, sans elle, seraient restées invisibles et d'autre part le moment d'ouverture d'un champ de possibles, c'est-à-dire le moment d'émergence pour diverses séries temporelles de phénomènes inédits jusqu'ici : « La nécessité pour "défataliser l'histoire" de ne pas s'en tenir à une explication téléologique et la remise en cause du principe même de causalité incitent à ne pas étudier les origines de la crise de 1968, mais le *champ des possibles* »¹.

1.3.2. *Le retour aux sources*

Michelle Zancarini-Fournel insiste sur le caractère indispensable des sources qui permettent de donner une autre version du récit historique au sujet de thèmes aussi importants que ceux de la jeunesse, des manifestations et de la violence, ou encore de la culture sociale des années 1968² et montre par là la prise de distance nécessaire avec les essais oublieux de l'empirie. Les archives du ministère de la Jeunesse et des Sports font état, comme nous l'avons déjà signalé³, d'un intérêt des autorités pour la gouvernementalité de la jeunesse dès avant 68. Les archives du ministère de l'Intérieur attestent quant à elles de la construction, au cours du tournant critique des mois de mai et juin 68, de la catégorie administrative des « non-

¹ Michelle Zancarini-Fournel et Christian Delacroix, Chapitre VII « Le moment 68 et ses traces », *art. cit.*, p. 369.

² Michelle Zancarini-Fournel, *Le moment 68*, *op. cit.*, p. 99.

³ Cf. supra p. 447-448.

étudiants »¹. Car s'il y a des étudiants qui se rendent aux portes des usines, il y a bien des jeunes ouvriers qui « rejoignent aussi, à titre individuel, non seulement les manifestations – les listes nominatives des arrestations en témoignent –, mais aussi les facultés occupées : à la Sorbonne, à la faculté des sciences de Marseille, à Toulouse, Besançon, Lille, Lyon, leur présence est attestée »². Sur la question des rencontres entre ouvriers et étudiants dans la crise de mai-juin 68, les sources permettent donc de remettre en cause le point de vue courant, pour ne pas dire le cliché, de l'échec d'une rencontre impossible, emblématisé par l'image des étudiants trouvant portes closes à Renault-Billancourt :

La catégorisation administrative montre à quel point ces rencontres improbables, de mélange social, paraissaient incongrus et dérangeaient. L'aspiration utopique au décloisonnement social qui s'est manifestée en mai-juin 68 a sans doute plus marqué les acteurs sociaux que ne le laissent supposer les images du piétinement étudiant devant les grilles fermées de la « forteresse ouvrière », l'usine Renault à Billancourt³.

Zancarini-Fournel remarque également que les archives départementales font constater la nature réformiste des débats provinciaux sur la réorganisation de l'université, des consignes données à certaines responsables locaux de la CGT pour contrôler les grèves et les manifestations, ou encore des attentats contre plusieurs permanences du Parti communiste à Marseille et des indices de la réorganisation militaire en Mai 68 des réseaux d'extrême droite issues de la guerre d'Algérie – parmi lesquels se constituent les comités d'action civique en soutien au général de Gaulle – qui vont à l'encontre de la représentation d'un mouvement festif et dénué de violence. Xavier Vigna fait du reste lui aussi un constat équivalent :

[...] le recours aux archives [...] a deux vertus principales pour notre sujet. Il permet en premier lieu la déconstruction toute une série de "mythèmes" sur 68 (la trahison de la CGT, la situation révolutionnaire, la commune de Nantes, l'écran noir de la télévision, un mouvement sans drame etc.)⁴.

Dans le cadre de notre analyse de la pensée des comités en mai-juin 68 en tant que fragment de la crise de gouvernementalité des années 1968, nous allons nous-mêmes prendre appui sur les tracts des comités d'action, dans la mesure où ils manifestent une pensée en situation et en acte, interne aux luttes menées⁵.

1.3.3. Événement, subjectivation et champ des possibles

L'historiographie sur 68 s'est enfin renouvelée par l'introduction des notions de « champ des possibles », d'« événement » et de « subjectivation », qui sont liées les unes aux

¹ Qui est d'autant plus intéressante et significative qu'un des enjeux des rencontres avec les ouvriers était précisément à l'inverse, pour les étudiants mobilisés, de se définir comme des « non-étudiants ».

² Michelle Zancarini-Fournel, *Le moment 68*, op. cit., p. 104.

³ *Ibid.*, p. 104-105.

⁴ Xavier Vigna, in Nicolas Hatzfeld, Kristin Ross, Antoine Artous, Patrick Silberstein et Didier Epszajn, « Mai 68 : le débat continue », *La Revue Internationale des Livres et des Idées*, 16/07/2008, URL : <http://www.revuedeslivres.fr/mai-68-le-debat-continue-kristin-ross-nicolas-hatzfeld-antoine-artous>.

⁵ Pour les sources des comités d'action, cf. la bibliographie infra p. 1167-1172.

autres et qui en concentrant l'attention sur la rupture des possibles et l'analyse de « ce qui se passe » au sein de l'événement, permet d'éviter de le réduire à ses causes ou à ses effets supposés. Outre Michelle Zancarini-Fournel qui propose la notion de champ des possibles pour « défataliser l'histoire », Boris Gobille utilise une notion d'événement définie par Eric Fassin et Alban Bensa comme « rupture d'intelligibilité »¹, afin d'enrichir l'analyse des cadres interprétatifs à travers lesquels la crise est perçue par les acteurs sociaux en « régime d'incertitude »² et de dégager, comme un des traits communs au sein de l'hétérogénéité des éléments contestataires de mai-juin 68, la « vocation d'hétérodoxie »³, corrélative d'une « déterritorialisation de la subjectivité », ainsi que du « sacrifice des formes de stabilisation et des appareils qui assurent [...] l'identité de la personne »⁴. Autrement dit, ce que manifestent une partie des acteurs historiques de la crise de mai-juin 68, c'est la « possibilité d'être subjectivement autre chose que ce que l'on est objectivement »⁵, ou, dans les termes de Kristin Ross, une « disjonction entre subjectivité politique et groupe social »⁶. Pour Boris Gobille, la spécificité de la crise de mai-juin 68 permet alors, d'un point de vue méthodologique, à travers l'introduction de la catégorie d'événement, de mettre à l'épreuve certains « modes routiniers d'analyse »⁷ en sciences sociales⁸. Et inversement, cet usage nouveau de l'événement pour comprendre les crises politiques permet de faire de mai-juin 68 un « événement-matrice à partir duquel il est possible de penser plus généralement, dans leurs différences et leurs similitudes, les autres manifestations historiques, passées ou à venir, de crise de l'ordre symbolique et de subjectivation dissidente »⁹. S'agissant de ces trois notions de « champ des possibles », d'« événement » et de « subjectivation », il faut remarquer qu'elles sont utilisées dans un texte de Deleuze et Guattari daté de 1984 et intitulé « Mai 68 n'a pas eu lieu », dans lequel l'événement de la crise de mai-juin 68 est précisément rapportée à l'histoire des grandes révolutions historiques :

¹ Cf. Alban Bensa et Eric Fassin, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, n° 38, mars 2002, p. 5-20, URL : <http://terrain.revues.org/1888>.

² Cf. Boris Gobille, *Crise politique et incertitude : régimes de problématisation et logiques de mobilisation des écrivains en Mai 68*, thèse pour le doctorat de sciences sociales, École des hautes études en sciences sociales, 2003.

³ Boris Gobille, « La vocation d'hétérodoxie » (Chapitre 18), in *Mai-juin 68, op. cit.*, p. 274-291. « Vocation d'hétérodoxie » qu'il définit comme « une certaine façon d'être hors la loi symbolique et d'opposer au monde institué, c'est-à-dire à l'objectivité du monde social, une dissidence symbolique, une hétérodoxie questionnant l'arbitraire de l'ordre établi et les évidences sur lesquelles il repose » (*ibid.*, p. 274).

⁴ *Ibid.*, p. 282 (La formule est de Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991, p. 202).

⁵ *Ibid.*

⁶ Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures, op. cit.*, p. 219.

⁷ Boris Gobille, « L'événement Mai 68 », *art. cit.*, p. 348.

⁸ Sur ce point, cf. Marc Bessin, Claire Bidart et Michel Grossetti (dir.), *Bifurcations, les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, 2009

⁹ Boris Gobille, « La vocation d'hétérodoxie », *art. cit.*, p. 289.

Dans des phénomènes historiques comme la Révolution de 1789, la Commune, la Révolution de 1917, il y a toujours une part d'événement, irréductible aux déterminismes sociaux, aux séries causales. Les historiens n'aiment pas bien cet aspect : ils restaurent des causalités par-après. Mais l'événement lui-même est en décrochage ou en rupture avec les causalités : c'est une bifurcation, une déviation par rapport aux lois, un état instable qui ouvre un nouveau champ de possibles. [...] En ce sens, un événement peut être contrarié, réprimé, récupéré, trahi, il n'en comporte pas moins quelque chose d'indépassable. Ce sont les renégats qui disent : c'est dépassé. Mais l'événement lui-même a beau être ancien, il ne se laisse pas dépasser : il est ouverture de possible. Il passe à l'intérieur des individus autant que dans l'épaisseur d'une société¹.

De ces phénomènes historiques révolutionnaires, Mai 68 comporte, selon les auteurs de *L'Anti-Œdipe*, moins de déterminismes et de causalités que n'en comportaient les autres : « Mai 68 est plutôt de l'ordre d'un événement pur, libre de toute causalité normale ou normative »². Il s'agit, ajoutent-ils, d'un « phénomène de voyance », terme qui renvoie chez Deleuze, comme l'explique Guillaume Sibertin-Blanc, à une appropriation de la conception kantienne du sublime comme épreuve de la limite des facultés et qu'il mobilise aussi bien sur le terrain de la pragmatique des agencements cinématographiques³ que sur celui de la pragmatique des agencements sociaux et politiques : « comme si une société voyait tout d'un coup ce qu'elle contenait d'intolérable et voyait aussi la possibilité d'autre chose »⁴. Autrement dit, on a affaire à un *double* phénomène : la voyance est l'expérimentation d'une possibilité nouvelle doublée de l'affect (foucauldien) d'intolérable qui manifeste une rupture avec l'organisation pragmatique des facultés de perception, d'affection et d'action qui rendait l'état socio-politique existant supportable. C'est un « phénomène collectif sous la forme « Du possible, sinon j'étouffe... »

Le possible ne préexiste pas, il est créé par l'événement. C'est une question de vie. L'événement crée une nouvelle existence, il produit une nouvelle subjectivité (nouveaux rapports avec le corps, le temps, la sexualité, le milieu, la culture, le travail...)⁵.

Le possible existe en tant que potentialité réelle et, sans que nous puissions le connaître de manière déterminée, il agit en tant qu'horizon réel indéterminé du monde sur la production de nouvelles lignes de subjectivation : il s'agit d'une « possibilité ontique, désignant ainsi un cours que le monde peut prendre, cette possibilité étant rapportée au monde lui-même,

¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu », *art. cit.*, p. 215.

² *Ibid.*, p. 215.

³ Guillaume Sibertin-Blanc, « Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze », Thèse pour le Doctorat de Philosophie sous la direction de Pierre Macherey, Université Charles de Gaulle Lille III, 2006, p. 769 : « Cette faculté de "voyance" est provoquée par la rupture pragmatique, contrainte par des situations optiques et sonores pures, impassibles et inefficaces, où la dimension subjective du fantasme et la dimension objective du constat interfèrent et deviennent indiscernables en raison de l'effritement des coordonnées de la représentation fondant les jugements de réalité ».

⁴ Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu », *art. cit.*, p. 215-216.

⁵ *Ibid.*, 216.

indépendamment de la connaissance que nous en avons »¹. Autrement dit, le possible est ici une modalité du réel en tant qu'horizon désirable ouvert par l'événement ; l'événement crée la réalité d'un possible indéterminé au sein duquel une subjectivité nouvelle est produite. Mais pourquoi dire alors, s'il y a la production d'une nouvelle subjectivité, que « Mai 68 n'a pas eu lieu » ? Le problème posé par Deleuze et Guattari est que si l'événement comme mutation sociale comporte une dimension positive, définie comme ouverture de possibles, « elle exprime aussi une situation critique résultant de l'échec du corps social à répondre à l'événement »². Si « Mai 68 n'a pas eu lieu », ce n'est pas parce que, suivant la vision courante, Mai 68 a échoué à s'imposer à la société, mais, à l'inverse, parce que « la société française a montré une radicale impuissance à opérer une reconversion subjective au niveau collectif, telle que l'exigeait 68 »³. Car,

quand une mutation sociale apparaît, il ne suffit pas d'en tirer les conséquences ou les effets, suivant des lignes de causalités économiques et politiques. Il faut que la société soit capable de former des

¹ Laurent Jeanpierre, Florian Nicodème et Pierre Saint-Germier, « Possibilités réelles », *Tracés*, n° 24, 2013/1, p. 9-10. Ce texte introduit à une discussion générale sur le statut du possible en sciences sociales. Les auteurs soulignent en particulier que « le fait de prendre au sérieux la description des possibilités non actualisées suppose toujours de prendre une distance par rapport à une épistémologie des sciences sociales qui se donnerait pour but la subsumption des phénomènes sous des lois et leur prédiction. Du point de vue d'une conception nomologico-déductive de l'explication scientifique, l'explication s'accompagne en effet d'une fermeture des possibles : un phénomène est expliqué lorsque l'on a montré, par une déduction, qu'il ne pouvait pas ne pas arriver compte tenu des lois et des conditions initiales connues. Or, au niveau le plus général, l'association étroite que cette conception tisse entre explication, déduction et prédiction a pour conséquence de masquer la capacité qu'on les explications à ouvrir des espaces de possibilités » (*ibid.*, p. 13). Ils invitent alors en particulier à considérer la voie d'un « possible "réaliste" » s'opposant « à la fois aux fantasmes de maîtrise scientifique du futur auxquels contribuent les techniques de rationalisation de la prédiction, et aux appels idéalistes au possible, sous ses versions sous-déterminées – convoquant un possible de droit – ou surdéterminées, comme dans certaines utopies sociales. [...] Une telle démarche suppose bien entendu d'accorder aux sciences humaines et sociales un rôle émancipateur potentiel, et de concevoir leurs recherches sur le possible comme une arme stratégique [...] à côté de leurs ressorts critiques, comme la déconstruction d'idées reçues ou le dévoilement de réalités méconnues » (*ibid.*, p. 16). Enfin, eu égard à notre propre démarche, on notera qu'ils concluent sur le fait que « le défi principal que pose le possible semble rester celui d'une mise en relation, dans l'enquête, entre possibilités objectives et subjectives ou entre approches objectivistes et subjectivistes de la possibilité » en permettant finalement de reposer aux sciences sociales « la question de leur vocation extrascientifique » par l'interrogation sur « la robustesse du lien qu'elles projettent avec la praxis transformatrice et émancipatrice » (*ibid.*, p. 19).

² Guillaume Sibertin-Blanc, « Politique et clinique », *op. cit.*, p. 771. Il poursuit de la manière suivante : « Le relâchement des liens sensori-moteurs, l'affaïssement des synthèses garantissant l'enchaînement des actions et des situations et conditionnant l'efficacité transformatrice des premières sur les secondes, le caractère lacunaire et dispersif de la réalité, l'étrange détachement des personnages par rapport à ce qui leur arrive, telles sont les manières d'être collectives adéquates à l'émergence d'un nouveau champ de possibilités ouvert par l'événement (possibilités indéterminées bien que ce champ lui-même ne soit pas indifférencié en tant que nouveau diagramme virtuel de forces), mais aussi les résultats de l'impuissance des agents collectifs à investir les potentialités esquissées dans ce champ. Suivant la critique bergsonienne du possible, cette impuissance ne porte pas sur la "réalisation" de ces possibilités, comme si celles-ci faisaient préfigurer, dans une forme idéelle ou mentale, l'existence de leurs objets, mais sur l'incorporation des mutations virtuelles portées par l'événement, donc la création des lignes d'actualisation de cet événement saisi alors, dans sa détermination incomplète et approximative même, comme un problème et une tâche, ou comme l'écrivent nos auteurs, une "exigence" » (*ibid.*, p. 771-772).

³ Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu », *art. cit.*, p. 216.

agencements collectifs correspondant à la nouvelle subjectivité, de telle manière qu'elle veuille la mutation. C'est cela, une véritable « reconversion »¹.

Lorsqu'un événement comme la crise de mai-juin 68 produit une nouvelle subjectivité, il y a la nécessité, après-coup, de créations institutionnelles (d' « agencements collectifs ») capables d'assurer la « reconversion » de cette nouvelle subjectivité, c'est-à-dire son inscription dans l'objectivité de la société. Comme l'explique Guillaume Sibertin-Blanc, ce qui est exclu ici par Deleuze et Guattari, c'est la possibilité du point de vue des autorités de répondre à l'événement par des mesures économiques et quelques arrangements politiques (« il ne suffit pas d'en tirer les conséquences ou les effets, suivant des lignes de causalité économiques et politiques »)². La notion d' « agencement » qui est, de façon indiscernable, aussi bien subjective (en tant qu'action d'agencer) qu'objective (en tant que résultat agencé), implique qu'il ne peut y avoir de « partage rigide entre subjectivité et objectivité »³ : un ensemble social qui subit une mutation événementielle doit pouvoir tenir la corrélation entre une transformation de la subjectivité collective et la construction d'institutions objectives assurant sa reconversion. On retrouve finalement ici, chez Deleuze et Guattari, la question des institutions comme enjeu du problème de la retombée du devenir révolutionnaire, que nous avons déjà abordé chez Foucault à propos des textes sur l'Iran⁴. Sans qu'il faille rechercher à tout prix qui emprunte quoi à qui tout en le transposant et en le déplaçant dans son propre vocabulaire, il ne fait aucun doute que les pensées de Foucault et de Deleuze (avec Guattari le cas échéant) sont en constante interlocution. Dans « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », texte issu d'un colloque organisé en hommage à Foucault en 1988, Deleuze remarque que « l'étude des variations des procès de subjectivation semble bien être l'une des tâches fondamentales que Foucault a laissées à ceux qui le suivraient »⁵. Et il définit ce qu'il appelle à partir de Foucault une « ligne de subjectivation » comme un « processus, une production de subjectivité dans un dispositif », « un processus d'individuation qui porte sur des groupes ou des personnes et se soustrait des rapports de forces établis comme des savoirs constitués », des « règles facultatives de la maîtrise de soi qui constituent une subjectivation autonome, même si elle est

¹ *Ibid.*

² Cf. Guillaume Sibertin-Blanc, « Politique et clinique », *op. cit.*, p. 774 : « Cette conception de la rationalité objective est déjà tributaire d'une pensée d'État comptant sur une technocratie "qui opérerait d'en haut les reconversions économiques nécessaires" et se contenterait de gérer les reconversions subjectives correspondantes dans des "situations d'abandon" contrôlées [...] ».

³ *Ibid.*

⁴ Cf. supra p. 343-344.

⁵ Gilles Deleuze, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? » [1989], in *Deux régimes de fous*, *op. cit.*, p. 319.

appelée par la suite à fournir de nouveaux savoirs et à inspirer de nouveaux pouvoirs »¹. En somme,

Tout dispositif se définit ainsi par sa teneur en nouveauté et créativité, qui marque en même temps sa capacité de se transformer, où déjà de se fissurer au profit d'un dispositif de l'avenir, à moins au contraire d'un rabattu de forces 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 dispositif².

Le thème de la « production de la subjectivité » dans un « agencement » ou un « dispositif », porté dans le texte sur 68, est ainsi repris dans les formulations de Deleuze sur Foucault. En outre, en 1986, deux ans après la parution de « Mai 68 n'a pas eu lieu », Deleuze, dans son *Foucault*, évoquant « les nouveaux types de luttes, transversales et immédiates, plutôt que médiatisées et centralisées », « les nouvelles fonctions de l'intellectuel "spécifique" ou "singulier" plutôt qu'universel » et « les nouveaux modes de subjectivation sans identité plutôt qu'identitaires », qui sont à la triple racine de l'articulation foucauldienne du *pouvoir*, du *savoir* et du *sujet* et des trois questions : « *Que puis-je ?*, *Que sais-je ?*, *Que suis-je ?* », remarque :

Les événements qui menèrent à 1968 étaient comme la « répétition » des trois questions. Quelle est notre lumière et quel est notre langage, c'est-à-dire notre « vérité » aujourd'hui ? Quels pouvoirs faut-il affronter et quelles sont nos capacités de résistance, aujourd'hui où ne pouvons pas nous contenter de dire que les vieilles luttes ne valent plus. Et peut-être surtout n'assistons-nous pas, ne participons-nous pas à la « production d'une nouvelle subjectivité » ? Les mutations du capitalisme ne trouvent-elles pas un « vis-à-vis » inattendu dans la lente émergence d'un nouveau Soi comme foyer de résistance ? Chaque fois qu'il y a une mutation sociale, n'y a-t-il pas un mouvement de reconversion subjective, avec ses ambiguïtés mais aussi ses potentiels ? Ces questions peuvent être considérées comme plus importantes, y compris pour le droit pur, que la référence à d'universels droits de l'homme³.

Ce sont, dans la conception qui est celle de Deleuze, où la pensée n'est jamais auto-engendrée abstraitement mais toujours forcée à se déployer sous la pression de l'histoire ou (plus généralement) du réel⁴, les événements menant à 68⁵ qui poussent à interroger 68 lui-même à

¹ *Ibid.*, p. 318-319.

² *Ibid.*, p. 322.

³ Gilles Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 123.

⁴ Cf. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Minuit, 1968, p. 181-182 : « Ne comptons pas sur la pensée pour asseoir la nécessité relative de ce qu'elle pense, mais au contraire sur la contingence d'une rencontre avec ce qui force à penser, pour lever et dresser la nécessité absolue d'un acte de penser, d'une passion de penser ». cf. aussi Gilles Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 93 : « L'appel au dehors est un thème constant chez Foucault et signifie que penser n'est pas l'exercice inné d'une faculté, mais doit advenir à la pensée. Penser ne dépend pas d'une belle intériorité qui réunirait le visible et l'énonçable, mais se fait sous l'intrusion d'un dehors qui creuse l'intervalle et force, démembrer l'intérieur. "Quand le dehors se creuse et attire l'intériorité..." C'est que l'intérieur suppose un début et une fin, une origine et une destination capable de coïncider, de faire "tout". Mais quand il n'y a que des milieux et des entre-deux, quand les mots et les choses s'ouvrent par le milieu sans jamais coïncider, c'est pour libérer des forces qui viennent du dehors et qui n'existent qu'en état d'agitation, de brassage, de remaniement, de mutation ».

⁵ Explicitant quels sont ces événements, Deleuze met également en cause les interprétations réductrices et déshistoricisées de 68 (*ibid.*, p. 123, n. 45 : « A lire certaines analyses, on croirait que 68 s'est passé dans la tête d'intellectuels parisiens. Il faut donc rappeler que c'est le produit d'une longue suite d'événements mondiaux et

travers le triple questionnement foucauldien : « *Que puis-je ?*, *Que sais-je ?*, *Que suis-je ?* ». Deleuze réutilise du reste les notions de « mutation sociale » et de « reconversion subjective » qui apparaissent dans « Mai 68 n'a pas eu lieu » et relie cette dernière à la question du « droit pur », c'est-à-dire de la juridiction, en faisant allusion à la préférence foucauldienne pour les « droits des gouvernés » vis-à-vis des « droits de l'homme » qui permet d'articuler la formation de nouvelles règles de droit sur les nouvelles formes de subjectivation, celles-ci trouvant ainsi à se reconvertir et à s'ancrer dans le cadre du fonctionnement institutionnel.

En définitive, le renouvellement de l'historiographie du moment 68, quant à ces notions de champ des possibles, d'événement et de subjectivation, passent par Deleuze et Foucault. L'analyse de cette séquence dans les termes de « la crise de gouvernementalité des années 68 » dont ces mêmes concepts constituent la trame ne peut en être que davantage légitimée. Trois des traits importants à travers lesquels l'historiographie du moment 68 s'est renouvelée face à une accumulation de travaux « mémoriels » critiquables – l'usage de la notion d' « années 68 » devant la réduction de complexité, le recours aux sources devant l'oubli de l'empirie et l'introduction de la catégorie d' « événement » dans l'épistémologie des crises politiques (et de celles de « possible » et « subjectivation » qui lui sont liées) – sont inhérents à notre cadre d'analyse de la crise de gouvernementalité des années 68.

2. La généralité de la crise de gouvernementalité des années 68

2.1. Une crise de gouvernementalité étendue à tous les secteurs de la société

Dans ce cadre de la crise de gouvernementalité des années 1968, qui est un ensemble d'une grande hétérogénéité où de multiples groupes s'affrontent ou s'allient, il n'est pas possible de rendre compte dans le détail de la manière dont chacun de ces groupes (par

d'une série de courants de pensée internationaux, qui liaient déjà *l'émergence de nouvelles formes de luttes à la production d'une nouvelle subjectivité*, ne serait-ce que dans la critique du centralisme et dans les revendications qualitatives concernant la "qualité de la vie". Du côté des événements mondiaux, on citera brièvement l'expérience yougoslave avec l'auto-gestion, le printemps tchécoslovaque et sa répression, la guerre du Vietnam, la guerre d'Algérie et la question des réseaux, mais aussi les signes de "nouvelle classe" (la nouvelle classe ouvrière), le nouveau syndicalisme, agricole ou étudiant, les foyers de psychiatrie ou de pédagogie dites institutionnelles... Du côté des courants de pensée, sans doute faut-il remonter à Lukács, dont *Histoire et conscience de classe* posait déjà la question d'une nouvelle subjectivité : puis l'École de Francfort, le marxisme italien et les premiers germes de l' "autonomie" (Tronti), autour de Sartre la réflexion sur la nouvelle classe ouvrière (Gorz) et des groupes comme "Socialisme ou Barbarie", le "Situationnisme", la "Voie communiste" (notamment Félix Guattari et la "micro-politique du désir"). Courants et événements n'ont cessé d'interférer. Après 68, Foucault retrouve personnellement la question des nouvelles formes de lutte, avec le GIP et la lutte des prisons et élabore une "micro-physique du pouvoir", au moment de *SP*. Il est alors conduit à penser et vivre d'une manière très nouvelle le rôle de l'intellectuel. Puis il arrivera pour son compte à la question d'une nouvelle subjectivité, dont il transforme les données après *VS* jusqu'à *UP*, cette fois peut-être en rapport avec les mouvements américains. [...] Et l'intérêt de Foucault pour les nouvelles formes de communautés fut sûrement essentiel », Gilles Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 123, n. 45 [SP = *Surveiller et punir* ; VS = *La volonté de savoir* ; UP = *L'usage des plaisirs*].

exemple telle institution à l'intérieur de l'Etat, tel parti, tel syndicat, telle formation gauchiste etc.) a fait l'expérience du processus de crise. Pour rendre compte d'une expérience spécifique de ce processus de crise, nous allons alors nous focaliser sur *le mouvement des comités d'action*, sur l'histoire de la pensée des comités d'action pendant la crise de mai-juin 68. Pourquoi ce choix délibéré des comités d'action ? Parce qu'ils occupent une position singulière dans l'expérience critique des années 68. En effet, si l'on reprend la formule de Gobille (avec Boltanski et Thévenot) sur la crise des « formes de stabilisation et des appareils qui assurent l'identité de la personne »¹ ou celle de Gruel sur la crise des « appareils de maintenance de la réalité »², il apparaît que plusieurs formes d'organisation qui ont fait partie de la contestation du moment 68 ont joué ce rôle de stabilisation et de maintenance, ce qui les a rendues elles-mêmes sujettes à des critiques internes à la contestation. De ce point de vue occupent alors une position singulière dans le processus critique les formes d'organisation comme les comités d'action qui ont été aussi les espaces de manifestation de cette critique interne.

Les remarques que, dans différents textes des *Dits et Écrits*, Foucault consacre à « Mai 68 », peuvent nous permettre de développer ce point. Il y insiste alternativement sur des aspects différents mais corrélés. D'abord, comme nous avons eu déjà l'occasion de le mentionner, « Mai 68 » a été une révolte contre une série de formes de pouvoir dans la vie quotidienne s'exerçant plus intensément sur certaines classes d'âge et milieux sociaux et qui a manifesté un refus du gouvernement non pas au sens du droit public mais plutôt en lien avec l'existence de ceux que Yves Cohen appelle les « soutiers [...] de la gouvernementalité »³, ces hommes chargés de la conduite dans l'existence quotidienne. Corrélativement, « Mai 68 » a été lié à « un effort très largement affirmé de poser à la politique toute une série de questions qui ne relevaient pas traditionnellement de son domaine statutaire (question des femmes, des relations entre les sexes, de la médecine, de la maladie mentale, de l'environnement, des minorités, de la délinquance) »⁴, à « la découverte ou l'émergence de nouveaux objets politiques, de toute une série de domaines de l'existence, de coins de la société, de recoins du vécu qui avaient été alors tout à fait oubliés, ou complètement disqualifiés par la pensée politique »⁵, les gens se passionnant « dès qu'on parle des asiles, de la folie, de la prison, de la ville, de la médecine, de la vie, de la mort, de tous ces aspects très concrets de l'existence qui

¹ Cf. supra p. 482.

² Cf. supra p. 476.

³ Cf. Yves Cohen, « Foucault déplace les sciences sociales », *art. cit.*, p. 57.

⁴ Michel Foucault, « Polémique, politique et problématisations », *art. cit.*, p. 1414.

⁵ Michel Foucault, « "Le Nouvel Observateur" et l'Union de la gauche » [1980], *DE II*, n° 283, p. 919-920.

soulèvent tant de questions théoriques »¹ et « à travers les discussions sur ces phénomènes, sur ces aspects immédiats de l'existence », a pu être inventée « une autre perspective et la possibilité d'affirmer, en dépit du discours politique, certains droits à la subjectivité », ce qui a été « beaucoup plus important que le discursif et le festif »². Mais, d'un autre côté, Foucault déplore qu'il y ait eu « une volonté de retranscrire tous ces problèmes dans le cadre d'une théorie qui relevait plus ou moins du marxisme »³, que Mai 68 ait « fini par être recouvert par la formation de groupuscules, par la pulvérisation du marxisme en petits corps de doctrines qui se jetaient mutuellement l'anathème »⁴ et que la France ait été finalement le théâtre d'un « hypermarxisme, de déchaînement de théories, d'anathèmes, de groupuscularisation »⁵. Foucault affirme également que si « la vie quotidienne a changé entre le début des années 1960 et maintenant » (l'entretien paraît en 1984), « nous ne le devons pas aux partis politiques, mais à de nombreux mouvements », « mouvements sociaux [qui] ont vraiment transformé nos vies, nos mentalités et nos attitudes, ainsi que les attitudes et mentalités d'autres gens [...] qui n'appartenaient pas à ces mouvements ». En somme, « ce ne sont pas les vieilles organisations traditionnelles et normales qui ont permis cet examen » et ce changement⁶. « Mai 68 » correspond aussi pour Foucault à « la remise en question de l'identité marxisme = processus révolutionnaire, identité qui constituait une espèce de dogme »⁷. Enfin, dans un commentaire daté de 1971, Foucault parle de 68 comme de « l'expérience d'un pouvoir » : « il est capital que des dizaines de milliers de gens aient exercé un pouvoir qui n'avait pas pris la forme de l'organisation hiérarchique. Seulement le pouvoir étant par définition ce que la classe au pouvoir abandonne le moins facilement et tient à récupérer en premier lieu, l'expérience n'a pu se maintenir au-delà de quelques semaines »⁸. En définitive, le moment 68 est marqué pour Foucault par la politisation de domaines nouveaux (l'éducation, la folie, la sexualité, les relations entre les sexes, la médecine, la ville, la délinquance) qui n'a pas transité par les formes d'organisation traditionnelles que sont les partis et les syndicats et qui, si elle a dû passer par les formations du gauchisme, en a

¹ Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1980], *art. cit.*, p. 900.

² Michel Foucault, « "Le Nouvel Observateur" et l'Union de la gauche », *art. cit.*, p. 920.

³ Michel Foucault, « Polémique, politique et problématisations », *art. cit.*, p. 1414.

⁴ Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » [1980], *art. cit.*, p. 900.

⁵ *Ibid.*, p. 901.

⁶ Michel Foucault, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », *art. cit.*, p. 1565.

⁷ Michel Foucault, « Pouvoir et corps » [1975], *DE I*, n° 157, p. 1624.

⁸ Michel Foucault, « Par delà le bien et le mal » [1971], *DE I*, n° 98, p. 1103. La thèse de Milner selon laquelle l'enjeu crucial de 68 était une politique de l'éradication de tout pouvoir par l'action pure sans passivité, contre laquelle les autorités ont par la suite « trusté » un certain nombre de permissions en échange du maintien de la distribution du pouvoir est proche de cette version.

représenté la dimension positive là où la groupuscularisation marxiste en était l'envers négatif. D'où finalement un bilan qui, en dépit de son ambiguïté manifeste, n'en demeure pas moins positif :

Il y a tout de même un énorme bilan de ce que l'extrême gauche a fait depuis 1968 et qu'il faut bien tracer : bilan négatif à un certain niveau et positif à un autre. C'est vrai que cette extrême gauche a été l'agent de diffusion de tout un tas d'idées importantes : la sexualité, les femmes, l'homosexualité, la psychiatrie, le logement, la médecine. Elle a été également l'agent de diffusion de modes d'action, ce qui continue à être important. L'extrême gauche a été importante aussi bien dans des modes d'action que dans des thèmes. Mais il y a aussi un bilan négatif au niveau de certaines pratiques staliniennes, terroristes, organisationnelles¹.

En définitive, Foucault fait un bilan contrasté du moment 68 qui a ouvert des champs de politisation inédits d'une part, en dehors des partis et des formes d'organisation traditionnelles, mais qui s'est aussi caractérisé par une groupuscularisation (liée à une hypermarxisation) stérilisante de l'autre. L' « extrême gauche » (ou le gauchisme²) y a joué un rôle ambigu, puisqu'elle a assuré à la fois la diffusion de tous ces objets politiques, tout en faisant elle-même en retour l'objet de critiques quant à ses modes d'organisation³. Deleuze, dans son *Foucault*, a du reste très bien résumé cette ambiguïté, d'une façon encore plus précise :

Ce qui, d'une manière diffuse ou même confuse, a caractérisé le gauchisme, c'est théoriquement une remise en question du problème du pouvoir, dirigée contre le marxisme autant que contre les

¹ Michel Foucault, « Anti-Rétro » [1974], *DE I*, n° 140, p. 1528. Foucault poursuit de la manière suivante : « Une méconnaissance également de certains processus larges et profonds qui viennent d'aboutir aux 13 millions de voix derrière Mitterrand et qu'on a toujours négligés sous prétexte que c'était de la politique politicienne, sous prétexte que c'était des affaires de partis. On a négligé tous un tas d'aspects, notamment que le désir politique de vaincre la droite a été un facteur politique très important depuis un certain nombre d'années, de mois, dans les masses. L'extrême gauche n'a pas senti ce désir, à cause d'une fausse définition des masses, d'une fausse appréciation de ce qu'est l'envie de vaincre. Au nom du risque que revêt une victoire confisquée, elle préfère ne pas prendre le risque de vaincre. La défaite, au moins, ça ne se récupère pas. Personnellement, je n'en suis pas sûr ».

² L'Union des étudiants communistes (UEC), l'organisation de jeunesse du PCF, est à partir de sa création en 1956 une matrice progressive de contestation interne du PCF et finit par déboucher, par l'effet de scissions successives, sur la formation de groupuscules gauchistes : les trotskistes de la JCR (Jeunesses communistes révolutionnaires) qui deviendra la LCR (Ligue communiste révolutionnaire), les maoïstes de l'UJC(ml) (Union des jeunesses communistes marxiste-léniniste) et du PCMLF (Parti communiste marxiste-léniniste de France) dont certains membres se retrouveront dans la GP (Gauche Prolétarienne) et VLR (Vive la Révolution) sont issus des scissions de l'UEC. Cf. Frédérique Matonti et Bernard Pudal, « L'UEC ou l'autonomie confisquée (1956-1968) » (Chapitre 8), in *Mai-juin 68, op. cit.*, p. 130-143.

³ Audier remarque à juste titre que Guattari fait en 1977 un constat semblable à celui de Foucault : « Même si ses effets ne se manifestent plus à l'échelle du pays tout entier, elle se poursuit sous forme d'infiltration dans toutes sortes de milieux. Une nouvelle vision, un nouvel abord des problèmes militants s'est fait jour. Avant 68, il aurait été inconcevable de considérer, par exemple, que des interventions en faveur des prisonniers de droit commun aient un quelconque sens politique ; il aurait été inconcevable d'envisager que des homosexuels puissent manifester dans la rue et défendre une position particulière vis-à-vis du désir. Le mouvement de libération des femmes, la lutte contre la répression psychiatrique etc. ont changé complètement de sens et de méthode », Félix Guattari, *La révolution moléculaire*, Paris, Encres, 1977, p. 33-34, cité in Serge Audier, *La pensée anti-68, op. cit.*, p. 245. Guattari ajoute également : « Une critique du bureaucratisme des syndicats a été entreprise : le principe de la "délégation du pouvoir" au parti d'avant-garde, le système de "courroie de transmission" entre les masses et le parti ont été remis en question, [...] ». (*La révolution moléculaire, op. cit.*, p. 34).

conceptions bourgeoises et pratiquement c'est une certaine forme de luttes locales, spécifiques, dont les rapports et l'unité nécessaire ne pouvaient plus venir d'un processus de totalisation ni de centralisation, mais, comme disait Guattari, d'une transversalité. Mais le gauchisme n'a pas cessé non plus de conserver ou de réintégrer des morceaux trop sommaires de marxisme, pour s'y ensevelir à nouveau, comme de restaurer des centralisations de groupe qui renouaient avec l'ancienne pratique, stalinienne compris¹.

Du point de vue, par conséquent, de la « crise du dispositif général de gouvernementalité », pour reprendre la formule de Foucault, le gauchisme et les gauchistes, lorsqu'ils « réintègr[ent] des morceaux trop sommaires de marxisme » ou « restaur[ent] des centralisations de groupe », sont *eux-mêmes sujets à la critique du moment 68*. Celle-ci a visé aussi bien les hommes politiques, les patrons, les petits chefs, les syndicalistes, les professeurs et l'ensemble des tenants des autorités matérielles et symboliques que les porte-parole patentés et les « révolutionnaires professionnels » et c'est pour cette raison que les comités d'action, qui se sont développés dans la guise de l'événement, comme substituts à d'autres dispositifs organisationnels – y compris aux organisations gauchistes –, apparaissent finalement comme les lieux de focalisation appropriés pour analyser la crise de gouvernementalité. Mais avant de justifier plus précisément, dans la section suivante, les différentes raisons pour lesquelles le mouvement des comités d'action est un lieu pertinent d'analyse de la crise de gouvernementalité des années 68, explicitons plus avant la dimension de *généralité* de celle-ci.

Les années 68 sont en effet marquées par une crise de l'ensemble des dispositifs et des institutions chargés d'assurer la conduite de la vie. L'ouvrage *Mai-juin 68* présente de manière historiquement étayée l'hypothèse d'une vaste « crise du consentement à l'ordre symbolique » en montrant d'abord comment la crise de mai-juin 68 a été préparée depuis la Seconde Guerre mondiale par une série de « ruptures d'allégeance » liées à des « crises sectorielles des rapports d'autorité sociale » dans ces grandes institutions de socialisation que sont l'Église, la famille, l'École (et avec elle l'Université), ou encore l'encadrement politique et syndical de la classe ouvrière². S'agissant de l'Église, comme l'explique Jean-Marie Donegani, si comme en 1936, pendant la Résistance ou la guerre d'Algérie, les chrétiens et en premier lieu les catholiques participent aux mobilisations sociales, « le propre des événements de 68 est d'avoir constitué un moment de profonde mutation de la société religieuse elle-même et notamment des rapports entre les fidèles et l'institution »³. La contestation

¹ Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 32.

² Cf. Boris Gobille, « Mai-juin 68 : crise du consentement et rupture d'allégeance » (Introduction), in *Mai-juin 68, op. cit.*, p. 15-31.

³ Jean-Marie Donegani, « Chrétien de gauche », in Jacques Capdevielle et Henri Rey (dir.), *Dictionnaire de Mai 68*, Paris, Larousse, 2008, p. 115-116.

catholique compte par conséquent deux tendances essentielles sans pour autant être nécessairement exclusives : celle qui lutte pour la « révolution » en dehors de l’Eglise en s’engageant avec les partis de gauche ou les organisations gauchistes et celle qui s’investit pour la « Révolution dans l’Eglise ». A l’intérieur de cette dernière, se cristallise une véritable « crise institutionnelle » qui s’inscrit dans un processus critique plus vaste¹ accéléré par l’*aggiornamento* lié au Concile Vatican II, décidé par Jean XXIII en 1959 et qui se déroule d’octobre 1962 à décembre 1965, mais déjà marqué par « une série de crises – du scoutisme, de la CFTC [la déconfessionnalisation de Confédération française des travailleurs chrétiens], de l’AJCF [Amitié judéo-chrétienne de la France], des prêtres-ouvriers »². Il s’agit à la fois d’une crise du savoir, des pratiques liturgiques et des rapports hiérarchiques de l’Eglise et, globalement, d’une crise des rapports entre l’Eglise et le « monde », duquel on lui reproche d’être trop éloignée. Elle se traduit selon Hervé Serry par un « affaiblissement structurel du pouvoir de reproduction de l’appareil religieux » dont la « crise des vocations » sacerdotales est un élément important³. Sur le plan du savoir, outre l’intégration du marxisme par la partie de la contestation catholique qui se mobilise le plus dans les luttes sociales et politiques⁴, émergent des avant-gardes théologiques (Congar, de Lubac, Daniélou, Chenu ou Bonhoeffer⁵) qui tirent leurs réflexions de théories extérieures au monde catholique en vue de transformer l’institution ecclésiastique. Elles débouchent sur un ensemble de contre-conduites autour de revues comme *Témoignage chrétien* et *Christianisme social*, où s’« exprime une dissidence remettant en question le modèle hiérarchique et tentant d’inventer une nouvelle ecclésiologie basée sur l’horizontalité et l’œcuménisme »⁶. Dans cette même direction, les étudiants du centre Saint-Yves de la faculté de droit de Paris, influencés par les dominicains, organisent des débats et discussions à la fin du mois de mai, quand une partie d’entre eux vient à former un Comité d’action pour la révolution dans l’Eglise (CARE) qui interrompt des célébrations liturgiques et organise début juin une rencontre œcuménique entre protestants et catholiques, ce qui est interdit du point de vue des hiérarchies catholique et protestante qui en condamnent

¹ De façon générale, cf. Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique*, Paris, Payot, 2002.

² *Ibid.*, p. 116.

³ Hervé Serry, « Eglise catholique, autorité ecclésiale et politique dans les années 1960 » (Chapitre 2), in *Mai-juin 68, op. cit.*, p. 51.

⁴ Cf. Jean-Marie Donegani, « Chrétien de gauche », *art. cit.*, p. 118 : « Elle [la séduction du marxisme] a permis le plus souvent aux militants de la JOC [Jeunesse ouvrière chrétienne] et de l’ACO [Action catholique ouvrière] d’intégrer les déterminants socio-économiques à l’analyse traditionnelle de situation, connue dans les milieux ouvriers chrétiens sous le nom de "révision de vie" ».

⁵ Cf. Martin C., un participant du Comité d’action pour la révolution dans l’Eglise, interviewé in Robert Davezies, *Mai 68, la rue dans l’Eglise*, Paris, éditions de l’Epi 1968, p. 114 : « J’ai entendu l’interrogation de Bonhoeffer pour une foi dans une mentalité non religieuse comme une libération pour moi ».

⁶ Hervé Serry, « Eglise catholique, autorité ecclésiale et politique dans les années 1960 », *art. cit.*, p. 51.

la tenue¹. Enfin, toujours dans la perspective de la Révolution dans l'Église, c'est la subordination des laïcs aux clercs et la sénescence des rapports hiérarchiques dans l'Église qui sont contestés à travers la « déclergification » ou la « décléricalisation ». Le mouvement avait été initié dès les années 1950, d'une part par les membres de la JEC (Jeunesse étudiante chrétienne) qui avaient commencé à refuser la tutelle cléricale sur leur action et, d'autre part, par les prêtres ouvriers qui, en revendiquant notamment l'abandon de la soutane et le port de la tenue ouvrière de travail, visaient l'effacement de la distance entre l'Église et la société : « A travers la "déclergification" ou la "décléricalisation" de la prêtrise, c'est l'ensemble de la structure hiérarchique ecclésiale qui est mise en cause et son régime d'autorité rejeté »². A partir de novembre 1968, les prêtres du mouvement « Echanges et dialogues » réaffirment à nouveau leur volonté de « déclergification » de l'Église : ils « revendiquent le droit au mariage, au travail salarié et à l'engagement politique et finalement donnent naissance au mouvement "Chrétiens critiques", qui œuvre pour la naissance d'une "contre-Église" retournant à la pureté du message évangélique originel, loin des compromissions du christianisme institutionnel »³. Remarquons, à propos de ces prêtres d'« Echanges et dialogues » que les tendances que nous avons évoquées (révolution hors l'Église ou dans l'Église) ne sont pas nécessairement exclusives : « Pour les prêtres d'"Echanges et dialogues", la démocratisation dans l'Église s'inscrit dans un mouvement plus général de renversement d'un ordre social injuste »⁴. Par la suite, à la charnière de 1968 et 1969, sont fondées des communautés chrétiennes de base, notamment par le mouvement « Vie nouvelle » qui cherchent également à « mettre en œuvre "une nouvelle pratique ecclésiale" rejetant toute "orthodoxie par le haut" »⁵, mais choisissant une méthode plus communautaire que politique. A Boquen, en Bretagne, autour de Bernard Besret, des étudiants contestataires sont « attirés par un lieu où des nouvelles formes de liturgie s'inventent, laissant un espace libre à l'expression personnelle de la foi »⁶.

Le système scolaire a lui aussi connu une crise majeure dans les années 1960. Comme l'explique Bernard Pudal, la crise de l'Université est d'abord une « crise de la "sensibilité

¹ Nous revenons de façon plus détaillée sur le CARE dans notre section consacrée à l'histoire des comités d'action. Cf. infra p. 617-621.

² Céline Béraud, *Prêtres, diacres, laïcs. Révolution dans le catholicisme français*, Paris, PUF, 2007, p. 29, cité in Hervé Serry, « Église catholique, autorité ecclésiale et politique dans les années 1960 », *art. cit.*, p. 52.

³ Jean-Marie Donegani, « Chrétien de gauche », *art. cit.*, p. 118. Cf. aussi Sabine Rousseau, « Les cathos de gauche : l'engagement dans les luttes politiques », in 68. *Une histoire collective [1962-1981]*, *op. cit.*, p. 637 : « Pour ces "prêtres" de recherche, il ne s'agit pas d'aménager les conditions de vie du prêtre par quelques réformes mais de créer une nouvelle figure de sacerdoce, d'inventer une nouvelle figure de prêtre "déclergifié" »

⁴ Sabine Rousseau, « Les cathos de gauche : l'engagement dans les luttes politiques », *art. cit.*, p. 637.

⁵ Hervé Serry, « Église catholique, autorité ecclésiale et politique dans les années 1960 », *art. cit.*, p. 59.

⁶ Sabine Rousseau, « Les cathos de gauche : l'engagement dans les luttes politiques », *art. cit.*, p. 638.

étudiante" au sens premier du terme sensibilité : "propriété (d'un être vivant ou d'un organe) d'être informé des modifications du milieu (extérieur ou intérieur) et d'y réagir par des sensations" »¹. Et cette « crise de la sensibilité étudiante » est vécue aussi bien à l'entrée qu'à la sortie de l'Université et à la fois, bien que différemment, par les étudiants issus des classes populaires que par ceux qui sont issus des classes aisées. D'une part, le premier décalage vient de la perpétuation par l'Université d'un idéal élitiste qui n'est pas adapté à l'élargissement (ou à la « démocratisation ») de l'accès à l'enseignement supérieur. En d'autres termes « l'institution acculturante est inadaptée aux nouveaux entrants »². D'autre part, les étudiants qui disposent ou qui ont acquis un « *ethos* d'intellectuel libre » vivent aussi une « rupture d'adhérence ou d'allégeance », lorsqu'ils sont amenés à changer de condition et à « devenir des cadres »³. Les romans de George Perec, *Un homme qui dort*, qui raconte la dépression d'un étudiant qui ne se sent plus adhérer au monde après avoir pris la décision de ne pas passer un examen et *Les Choses*, qui est le récit de l'expérience de deux étudiants en lettres qui doivent se réadapter et convertir leurs dispositions scolaires et culturelles pour réaliser des études de marketing, rendent compte de ces deux formes de crise de la sensibilité. *Les héritiers* de Bourdieu et Passeron en sont en quelque sorte la version sociologique, à travers la description des différents visages sociaux des étudiants, tels que les restitue Dominique Damamme : « l'"éliminé", le relégué pris dans l'engrenage des classements scolaires et rejeté dans des voies qu'il n'a pas choisies et l'héritier bourgeois accomplissant dans sa personne l'idéal ou l'illusion de l'intellectuel libre »⁴. Damamme analyse les « problématisations multiples et contradictoires » de cette « crise de l'Université » abordée à travers le prisme de la « question étudiante »⁵, soit cette crise de la sensibilité ou de la conversion des dispositions étudiantes. Dans le but de trouver un moyen de gestion de l'échec, l'Université a d'abord été l'objet, dès les années 1950, d'une politique publique de santé mentale mise en place par la Mutuelle nationale des étudiants de France (MNEF) avec la création du Comité national universitaire pour la santé mentale (CNUSM), puis la naissance en 1956 des premiers Bureaux d'aide psychologique universitaire (BAPU). Dans ce cadre médical et psychiatrique, on passe progressivement « d'une logique de dépistage des cas individuels [...] à une autre logique, celle du traitement politique des troubles génériques affectant le groupe social ». Dès lors, cette politique de santé mentale commence à devenir non plus un moyen de gérer

¹ Bernard Pudal, « Ordre symbolique et système scolaire dans les années 1960 » (Chapitre 3), in *Mai-juin 68*, op. cit., p. 68.

² *Ibid.*, p. 71.

³ *Ibid.*, p. 69.

⁴ Dominique Damamme, « La question étudiante » (Chapitre 7), in *Mai-juin 68*, op. cit., p. 126.

⁵ *Ibid.*, p. 114.

l'échec, mais le symptôme d'une « aliénation » profonde des étudiants et l'objet d'une critique politique, diagnostiquée en particulier par la « nouvelle mino »¹ de l'UNEF dans les années 1963-1965 (Antoine Griset, Jean-Claude Polack et Marc Kravetz notamment)². Dès lors, c'est non plus sur le terrain médico-psychiatrique, mais sur le terrain sociopolitique que vont s'affronter les projets de résolution de la « crise du milieu étudiant ». 1/ Du côté de la problématisation des autorités, la solution consiste à mettre en place une politique d'orientation-sélection en amont ou au moment de l'entrée dans l'Université, mais elles ne parviendront pas, entre 1962 et 1968, à mettre en place ce type de dispositifs³. 2/ Du côté de la problématisation étudiante, la première tentative de la « Gauche syndicale », à partir de 1963, consiste à faire des conditions de travail partagées en commun par les étudiants la base de leur politisation :

La « Gauche syndicale » cherche alors à mobiliser le milieu étudiant en dénonçant les formes de transmission du savoir, les rapports de pouvoir qu'elles impliquent ainsi que le lien entre le rapport de pouvoir dans la forme pédagogique et les autres rapports de domination. Parallèlement, elle critique les finalités d'un savoir universitaire destiné à former les cadres subalternes – de "futurs cadres moyens bornés" – de l'économie capitaliste. A l'Université "technocratique", l'UNEF oppose l'Université "démocratique", cogérée par les étudiants, qui participeront à la création du savoir – c'est le sens de la revendication des Groupes de travail universitaires (GTU) – et où, reconnus comme travailleurs intellectuels, c'est-à-dire comme producteurs, leur sera attribuée une allocation d'études sur critères universitaires⁴.

Ce qui caractérise en propre la condition étudiante, c'est sa situation de « dépendance-autonomie », qui est d'une part la dépendance liée au logement dans la famille ou simplement la dépendance économique vis-à-vis de la famille (qui justifie aux yeux de ses défenseurs l'allocation d'études) et, d'autre part, la dépendance vis-à-vis du savoir liée aux mécanismes de sélection, de classement scolaires et aux rapports pédagogiques. Au sein de la « Gauche syndicale », c'est finalement la ligne de « l'Université démocratique » liée au pouvoir étudiant dans l'Université qui l'emporte sur la ligne de la démocratisation sociale au sein de l'Université, davantage défendue par les communistes :

¹ Cf. *ibid.*, p. 127, n. 16 : « "Mino" est une forme abrégée de minorité. A une ancienne "majo" apolitique, s'oppose à partir de 1955 une première mino, issue notamment des catholiques de gauche puis, à partir de 1962, une nouvelle "mino" animée par des "marxistes" hétérodoxes qui souvent sont passés par l'UEC ». Cette « nouvelle mino » est « animée par la Fédération des groupes d'études de lettres (FGEL), dite "Gauche syndicale", en remplacement de l'ancienne minorité de gauche constituée par des militants d'origine jéciste » (*ibid.*, p. 121).

² « [...] l'analyse procède d'un marxisme revisité par Jean-Paul Sartre qu'elle combine avec les théories psychosociologiques de Jean Oury et Félix Guattari, les fondateurs de la Borde, qui collaboraient par ailleurs avec la MNEF et les travaux des pédagogues comme René Lourau et Georges Lapassade, dont les rapports avec la direction de l'UNEF sont alors étroits » (*ibid.*, p. 117)

³ C'est plutôt la diversification des filières qui est entérinée par le décret pris par Christian Fouchet, ministre de l'Education nationale, le 7 janvier 1966, qui crée les Institutions de formation technique supérieure, qui deviendront les Instituts universitaires de technologies (IUT).

⁴ *Ibid.*, p. 122.

« La seule démocratisation véritable au sein de l'Université qui, loin d'être une simple ouverture de l'enseignement supérieur aux classes défavorisées suppose un bouleversement radical de l'enseignement universitaire, annonce la cogestion de l'université par ses usagers. Cela, ni une revendication catégorielle sur les bourses [...] ni la revendication économique d'un salaire étudiant [...] ne pouvaient permettre d'y aboutir ». La seule revendication véritablement révolutionnaire est celle de « la démocratisation de l'enseignement [...] la participation directe des travailleurs à la création de la culture [...], donc la transformation totale du contenu et des méthodes de l'enseignement supérieur aux fins d'une formation humaine harmonieuse, se développant au sein d'une collectivité libérée de la servitude [...], cette démocratisation suppose nécessairement un renversement des structures économiques et la prise en main par les producteurs des moyens de production »¹.

La revendication de l'usage libre (« la cogestion de l'université par ses usagers ») du savoir par les étudiants (« la transformation totale du contenu et des méthodes de l'enseignement supérieur ») ne peut pas être réalisée indépendamment de la libération du travail dans la société (« renversement des structures économiques et la prise en main par les producteurs des moyens de production »). Le réformisme syndical de l'UNEF est finalement « emporté dans la politisation des années 1966-1968 »². Pour Marc Kravetz et Denis Griset, deux dirigeants de la « Gauche syndicale », il s'agit désormais d'« abandonne[r] son être "étudiant" »³ et de se déprendre d'une politisation syndicaliste appuyée sur des revendications spécifiques liées à la condition étudiante, afin de se lier à la classe ouvrière sur des bases révolutionnaires et suivant *une modalité du rapport à l'autre qui ne soit pas construite à partir de la position de l'étudiant comme producteur de savoir spécialisé*⁴. Ce sont ces militants, quittant finalement le Bureau Nationale de l'UNEF pour délaisser les « pratiques syndicales de type corporatiste »⁵, anciens de la Fédération des groupes de lettres (FGEL) désormais rassemblés dans le Mouvement d'action universitaire (MAU), parmi lesquels Denis Griset, Marc Kravetz, Jean-Louis Péninou, Brice Lalonde, Jean-Marcel Bouguereau et Serge Bosc qui, à partir du 3 mai 1968, vont largement diffuser dans le quartier latin l'appel à la formation de « comités d'action ». 3/ Enfin, la problématisation sociologique de la crise étudiante chez Bourdieu et Passeron consiste à rejouer la question des inégalités sociales au sein de l'École à travers les expériences socialement différenciées du rapport des étudiants au savoir et à l'institution scolaire : « la sociologie de l'École du CSE [Centre de sociologie de l'éducation] leur restitue [aux étudiants] leur épaisseur sociale : héritiers dans la dénégation de l'héritage, boursiers qui réussissent en vivant douloureusement leur réussite, étudiants prisonniers de choix contraints, exclus ou éliminés du système scolaire »⁶.

¹ *Ibid.*, p. 123.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 124.

⁴ Cf. Marc Kravetz et Antoine Griset, « De l'Algérie à la Réforme Fouchet : critique du syndicalisme étudiant », *Les Temps modernes*, n° 227 et 228, 1965, cité in *ibid.*, p. 128, n. 43.

⁵ Nicole de Maupéou-Abboud, *Ouverture du ghetto étudiant*, *op. cit.*, p. 189.

⁶ Dominique Damamme, « La question étudiante », *art. cit.*, p. 125.

La crise de gouvernementalité affecte aussi les organisations politiques traditionnelles et en particulier le Parti communiste, à travers la crise que connaît une de ses organisations de jeunesse, l'Union des étudiants communistes (l'UEC), qui s'est progressivement autonomisée vis-à-vis de lui entre 1956 et 1966, en particulier dans le contexte de « crise symbolique du communisme, ouverte par le XX^e Congrès du PCUS et qui ne peut que favoriser les dissidences à l'UEC : ambiguïtés de la ligne du PCF face à la guerre d'Algérie, révoltes en Hongrie et en Pologne, éloignement du Parti communiste italien vis-à-vis du "Centre soviétique", schisme sino-soviétique...»¹. Le rapport aux normes sexuelles², le renouvellement théorique de la stratégie politique en conjoncture, l'accueil des nouveautés intellectuelles et artistiques dans la revue *Clarté* de l'UEC, sont autant d'éléments qui marquent la prise de distance de l'organisation étudiante vis-à-vis du parti. De 1963 à 1966, notamment autour de Roland Leroy, la direction du PCF se lance alors dans une stratégie de reprise en main qui se conclut, au prix de nombreux départs (de 6000 en 1965-1966, l'UEC ne compte plus que 3500 adhérents avant Mai 68), « par le passage d'une génération de cadres potentiels aux gauchismes et, plus immédiatement, par la perte d'implantation dans le monde étudiant, dont témoignent et que renforcent ses positions orthodoxes en 1968 »³. Les organisations gauchistes sont ainsi issues des scissions de l'UEC, en particulier la Jeunesse communiste révolutionnaire (JCR), trotskiste et l'Union des jeunes communistes marxistes-léninistes [UJC(ml)], maoïste. Avec le Parti communiste marxiste-léniniste de France, cette dernière fournira les bases militantes de la Gauche Prolétarienne (GP) et de Vive la Révolution (VLR). La crise de l'UEC en 1965-1966 est, de façon indissociable, une crise de conduite et une crise de l'organisation partisane (du « centralisme démocratique ») comme forme d'inféodation des organisations de base au sommet du parti. Elle a joué un rôle particulièrement important dans le développement au cours des années 1968 du militantisme des comités de base. C'est en particulier avec elle que se sont constitués, à l'intérieur de

¹ Bernard Pudal et Frédérique Matonti, « L'UEC ou l'autonomie confisquée (1956-1968) », *art. cit.*, p. 133.

² Bernard Pudal et Frédérique Matonti mentionnent une lettre de dénonciation au sein du PCF des « mœurs "dissolues" » des étudiants de l'UEC. Cf. *ibid.* Sur ce point, citons le passage du cours de 1984 de Foucault auquel nous avons déjà fait allusion [cf. supra p. 363-364] sur l'opposition dans le rapport aux mœurs entre le PCF et le gauchisme : « Dans la situation actuelle, toutes les formes, tous les styles de vie qui pourraient avoir la valeur d'une manifestation scandaleuse d'une vérité inacceptable ont été bannis, mais le thème du style de vie reste tout de même absolument important dans le militantisme du Parti communiste français, sous la forme de l'injonction, en quelque sorte inversée, d'avoir à reprendre et à faire valoir, dans son style de vie, obstinément et visiblement, toutes les valeurs reçues, tous les comportements les plus habituels et les schémas de conduite les plus traditionnels. De sorte que le scandale de la vie révolutionnaire – comme forme de vie qui, en rupture avec toute vie acceptée, fait apparaître la vérité, témoigne pour elle – s'inverse maintenant dans ces structures institutionnelles du Parti communiste français, [avec] la mise en œuvre des valeurs reçues, des comportements habituels, des schémas de conduite traditionnels, en opposition avec ce qui serait la décadence de la bourgeoisie ou la folie gauchiste » (Michel Foucault, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 171).

³ *Ibid.*, p. 141.

l'UEC, des comités de bases autonomes soutenant la lutte du peuple vietnamien, les Comités Vietnam Lycéens (CVL) qui ont précédé les Comités d'action lycéens (CAL) comme le rapporte Robi Morder¹. Mais, il est indispensable d'ajouter sur ce point que les organisations gauchistes, en particulier la dimension « avant-gardiste » de leurs pratiques qui impliquait encore une division entre les militants professionnels et les autres, a fait elle-même l'objet de critiques au cours de la séquence. C'est en particulier une telle critique qui a été à la racine de la constitution du féminisme :

Le fonctionnement interne des groupes gauchistes lui aussi suscite la critique, tant il est dominé par un style "viril" et par une division sexuelle du travail militant qui cantonne les femmes aux tâches d'entretien et de service. De fait le féminisme français est en grande partie issu de la défection de militantes d'organisation d'extrême gauche lassées du sexisme de leurs organisations [...] ².

Bien que les organisations gauchistes soient elles-mêmes issues de la crise de gouvernementalité des années 1968, il n'en reste pas moins qu'il s'est produit en un sens une critique de la critique et que leur propre forme de gouvernementalité a elle-même suscité des contre-conduites au cours de la séquence.

L'institution asilaire connaît aussi un ensemble de critiques dues notamment à la découverte de l'état des asiles à la Libération, où des dizaines de milliers de malades sont morts de faim pendant l'Occupation. Des expériences nouvelles³ sont conduites à Maison-Blanche en région parisienne, à Rodez, à Fleury-Lebrais et surtout à Saint-Alban en Lozère autour de François Tosquelles et Lucien Bonnafé, en pleine Seconde Guerre mondiale⁴ :

¹ Cf. Robi Morder, « Les Comités d'action lycéens (CAL) », *Les cahiers du GERME*, n° 22-23-24, décembre 2002, URL : <http://www.gauchemip.org/spip.php?article6308> : « [...] la crise qui affecte l'Union des étudiants communistes en 1965 avec l'exclusion du secteur lettres de l'UEC a évidemment des conséquences au sein des cercles lycéens du Mouvement des Jeunes Communistes. Les "oppositionnels" lycéens – avant d'être à leur tour mis à la porte – mènent campagne pour la mixité des cercles, une autre presse, l'"éducation théorique" et la critique d'un MJCF [Mouvement jeunes communistes de France] plutôt "patronage" que mouvement politique d'avant-garde. Quand en septembre 1966, ils créent un "Comité d'information et d'action pour le soutien à la lutte du peuple vietnamien", à Decour, Turgot, Henri IV, ils sont exclus du MJCF. Ces comités adhèrent au "Comité Vietnam national" (CVN), mais de manière groupée et autonome : les Comités Vietnam Lycéens (CVL), qui organisent avec un millier de participants un meeting le 21 février 1967. [...] Le 13 décembre 1967, à Decour, Turgot, Lavoisier, Camille Sée, Condorcet, lycées parisiens où existent des "Comités Vietnam Lycéens" (CVL) des militants arrivent à entraîner dans la grève une majorité des classes de terminale et participent dans les cortèges de l'UNEF aux manifestations intersyndicales. A la suite de cette journée et des tensions avec l'administration naissent un, plusieurs CAL ».

² Lilian Matthieu, *Les années 1970, un âge d'or des luttes ?*, Paris, Textuel, 2009, p. 41-42.

³ Il y a ainsi tout une part de « positivité » (comme c'est le cas lorsqu'émerge un *champ de possibles*) de l'« antipsychiatrie », comme le fait remarquer Frédéric Gros, « L'antipsychiatrie : la folie change de visage », in 68. *Une histoire collective*, *op. cit.*, p. 592 : « [...] la dimension simplement contestataire, suggérée par le terme "anti", fut largement débordée, dans le domaine de la psychiatrie, par une inventivité thérapeutique sans pareil et des réformes institutionnelles profondes qui bouleversèrent pour longtemps le champ de la médecine mentale et, plus largement, la perception culturelle de la folie ».

⁴ Cf. Guillaume Sibertin-Blanc, « Politique et clinique », *op. cit.*, p. 22, n. 16 : « Le contexte est celui d'un après-guerre profondément bouleversé, non seulement dans ses structures institutionnelles, mais aussi, suivant Guattari, dans la disposition subjective d'un certain nombre d'infirmiers et de psychiatres qui, "au sortir des camps de prisonniers et des camps de concentration, [...] abordèrent les problèmes de l'hôpital d'un œil tout à

La précarité des conditions, l'urgence des situations, les risques encourus et la culture politique des principaux directeurs avaient entraîné dans l'institution un total abandon des règles disciplinaires, une rupture totale des formes de hiérarchie et l'émergence de courants de communication forts entre tous, sans distinction. L'urgence imposait de confier aux « malades » des tâches difficiles et graves et créait des solidarités nouvelles entre tous. Or, à la grande surprise des médecins, cette relative anarchie, ces cohésions improvisées se traduisirent du côté des résidents, par un mieux-être : des personnes qui étaient demeurées de nombreuses années enfermées dans leur délire ou prisonnières de leur mélancolie s'éveillaient subitement aux nouvelles urgences et accomplissaient des tâches délicates avec une grande responsabilité¹.

Pour le courant « désaliéniste », la psychiatrie ne doit plus se confondre avec un « gardiennage d'asile »². A Saint-Alban qui se définit comme un « "asile-village" », il existe des ateliers de travail collectif, un « "foyer-bibliothèque" » où les malades peuvent lire et jouer, des séances de cinéma, des pièces de théâtre jouées par des troupes extérieures ou par les malades et infirmiers eux-mêmes, des conférences, un journal mural³. En plus de la « rénovation profonde des pratiques à l'intérieur de l'institution » avec cet ensemble de tentatives pour impliquer les malades comme usagers de leur maladie et leur confier des responsabilités, l'autre aspect de cette expérience est « l'ouverture sur l'extérieur » avec notamment la pratique de la « géo-psychiatrie » *in situ*, forme inventive de ce qui se banalisera par la suite dans la « psychiatrie de secteur »⁴. Saint-Alban sert aussi de « planque » pour la Résistance : pratiques militantes et pratiques psychiatriques s'y articulent finalement, ce qui contribue à politiser la question du partage entre le normal et le pathologique. « Très marqué par le marxisme et la pensée communiste, sensible au malaise social, le désaliénisme tente donc, à partir des années 1950, d'organiser les conditions pratiques d'une rencontre nouvelle avec la maladie mentale qui ne prenne pas la forme d'un enfoncement dans l'aliénation, mais d'une tentative de réadaptation sociale et même d'une rencontre enrichissante de l'autre »⁵. L'autre lieu le plus important de l'époque, dans le domaine de l'expérimentation psychiatrique, est la clinique de La Borde, près de Cour-Cheverny, dans laquelle son fondateur Jean Oury et, parmi beaucoup d'autres, Félix Guattari, développent, à la suite de Saint-Alban, le mouvement de la « psychothérapie

fait neuf. Devenus incapables de supporter les institutions concentrationnaires, ils entreprirent de transformer collectivement les services, abattant les grilles, organisant la lutte contre la famine etc." (F. Guattari, *Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, Paris, Maspero, 1972, rééd. La Découverte, 2003, p. 39) ».

¹ Frédéric Gros, « L'antipsychiatrie : la folie change de visage », *art. cit.*, p. 593.

² *Ibid.*, p. 594.

³ Frédérique Matonti, « Les nouvelles frontières du normal et du pathologique » (Chapitre 10), in *Mai-juin 68*, *op. cit.*, p. 163.

⁴ C'est-à-dire « "la charge de l'organisation de la santé mentale dans un territoire donné, dans un secteur donné" » (*ibid.*, p. 164).

⁵ Frédéric Gros, « L'antipsychiatrie : la folie change de visage », *art. cit.*, p. 594.

institutionnelle »¹ : « il s'agit [...] de penser l'organisation interne d'une institution [...] propre à produire un collectif où les patients pourraient trouver une offre démultipliée de transferts. [...] L'idée est de tirer parti de tout ce qui, dans une institution, doit la faire vivre, en termes d'échanges, de circulations, de tâches différenciées, afin de construire par ce levier des dynamiques où les résidents puissent se reconstruire, se retrouver, se réinventer »². Ce qui caractérise La Borde est le refus de l'isolement des malades et la cohabitation constante des soignants et des schizophrènes qui visent l'objectif de l'indistinction entre soignants et soignés. C'est aussi une organisation du travail qui cherche à inscrire la critique politique à l'intérieur de l'institution psychiatrique :

[...] les tâches, qu'elles soient ménagères ou intellectuelles, ne sont pas distribuées une fois pour toutes, mais interchangeables. Cette « organisation communautaire des tâches » va de pair avec une « précarité des statuts et des fonctions ». Ceux qui ont accepté la « constitution de l'an I », édictée par Oury, appartiennent au « *groupe gestionnaire*, minorité active qui assume des fonctions de "direction du personnel" ». Assemblée générale mensuelle, commissions, réunions journalières rythment le fonctionnement de la clinique, calqué sur « [l']importa[tion] dans l'institution psychiatrique des exigences éthico-pratiques issues des courants profonds de l'idéologie révolutionnaire », pour reprendre les termes d'un de ses acteurs, venu de l'Union nationale des étudiants de France (UNEF) [...], Jean-Claude Polack³.

Ce dernier est, avec Danielle Sabourin, l'auteur d'un ouvrage significativement intitulé *La Borde ou le droit à la folie*. Ils y affirment que leur expérience témoigne du fait qu'« un permanent antagonisme oppose la déconcentration des pouvoirs à la tentative d'un recentrement qui, quand il ne se réclame plus du savoir médical, prend la psychanalyse pour pivot »⁴. Car la crise de l'institution psychiatrique entretient des liens profonds avec la crise de la médecine dans son ensemble. Celle-ci doit en effet faire face dans différents domaines à un mouvement favorable à la « démédecinalisation », que ce soit par exemple dans le cas de

¹ Cf. Guillaume Sibertin-Blanc, « Politique et clinique », *op. cit.*, p. 22, n. 16 « Le mouvement de la psychothérapie institutionnelle est amorcé dès l'après-guerre sous l'initiative de Hélène Chaigneau, de Jean Oury et de François Tosquelles alors en activité à l'hôpital de Saint-Alban, [...]. Rassemblant un nombre croissant de psychiatres (Jean Ayme, Jacques Schotte, Lucien Bonnafé, Ginette Michaud, Jean-Claude Polack...) mais aussi "des intellectuels surréalistes, des médecins fortement influencés par le freudisme, des militants marxistes", connaissant également une certaine audience médiatique, le mouvement prend de l'ampleur dans les années soixante autour de Jean Oury à la clinique de La Borde à Cour-Cheverny, où Guattari exerce depuis sa création en 1953. Il se donne en 1965 une nouvelle structure, la Société de Psychothérapie Institutionnelle. La notion d'"analyse institutionnelle" est une invention propre à Guattari, qui répond à ses préoccupations de soumettre les instruments analytiques à d'autres ensembles pratiques que l'institution psychiatrique, en particulier aux groupes militants. Il crée la Fédération des Groupes d'Étude et de Recherche Institutionnelle regroupant des étudiants, des architectes, des enseignants et divers responsables d'institutions publiques ou privées. La F.G.E.R.I. crée la revue *Recherches* qui publie des numéros spéciaux sur la pédagogie, l'architecture et la politique de secteurs ».

² Frédéric Gros, « L'antipsychiatrie : la folie change de visage », *art. cit.*, p. 594.

³ Frédérique Matonti, « Les nouvelles frontières du normal et du pathologique », *art. cit.*, p. 166.

⁴ Jean-Claude Polack et Danielle Sabourin, *La Borde ou le droit à la folie* (préfaces de F. Guattari et J. Oury), Paris, Calmann-Lévy, 1976, p. 58-59.

l'accueil des jeunes enfants dans les crèches¹, ou dans les cas des initiatives du mouvement féministe pour la démedicalisation de l'avortement (et aussi parfois de l'accouchement), comme par exemple avec la pratique des avortements illégaux *via* la méthode Karman par les membres du Groupe Information Santé (GIS)² constitué en 1972 par des médecins praticiens et des étudiants en médecine, comme le rapporte Sandrine Garcia : « La libéralisation de l'avortement s'inscrit dans une lutte pour la "démedicalisation" de la médecine, c'est-à-dire pour la restitution aux "usagers" de la médecine, de leur pouvoir sur leur corps et sur leur santé, un thème qui avait été introduit dans le groupe par quatre militantes ayant fondé, avant 1968 au sein du MFPP, un "Planning étudiant" : Élisabeth Barthod-Michaud, Simone Estève, Sylvie Rosenberg et Joëlle Brunerie, ces dernières ayant par ailleurs été les seules femmes de leur promotion à faire partie de la "mino" de l'UNEF »³.

Aucune institution de gouvernement, aucun secteur de l'activité politique, sociale et culturelle n'ont finalement été épargnés par la crise de gouvernementalité des années 1968. Comme en rend compte la deuxième partie de l'ouvrage collectif *A chacun son Mai ? Le tour de France de mai-juin 68*, intitulée « Le mai des métiers : des militaires aux cheminots », la crise de mai-juin a été également prégnante parmi de très nombreuses activités professionnelles : les militaires⁴, les paysans⁵, les cheminots⁶, les dockers⁷, les mineurs¹, à l'hôpital² et au théâtre³ etc.

¹ Cf. Alain Contrepois, *Les jeunes enfants et la crèche : une histoire. A travers l'histoire de la crèche laïque du quartier Saint-Fargeau (Paris 20^{ème})*, Paris, Archives contemporaines, 2006, p. 110 : « Sous la pression des psychologues, des éducateurs, des parents, mais aussi de certains pédiatres et de certaines directrices de crèche et dans la lignée des événements de 1968, une réforme de la réglementation est intervenue en 1975, apportant plus de souplesse dans le fonctionnement des crèches. [...] On assiste à un net courant de démedicalisation dans les structures d'accueil des jeunes enfants, comme les crèches et les halte-garderies par exemple ».

² Remarquons que le Groupe information-santé (GIS), comme le Groupe information-asile (GIA) et le Groupe d'information et de soutien des travailleurs immigrés (GISTI) sont des organisations inspirées du Groupe d'information sur les prisons (GIP) créé en 1971 par Jean-Marie Domenach, Michel Foucault et Pierre Vidal-Naquet. Cf. sur ce point Alain Beaulieu (dir.), *Michel Foucault et le contrôle social*, Montréal, Presses de l'Université de Laval, 2005, p. 270, n. 20.

³ Sandrine Garcia, « Expertise scientifique et capital militant. Le rôle des médecins dans la lutte pour la légalisation de l'avortement », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2005/3, n° 158, p. 107. Cf. aussi Bibia Pavard, « Genre et militantisme dans le Mouvement pour la liberté de l'avortement et de la contraception. Pratique des avortements (1973-1979) », *Clio. Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 29, 2009, p. 87, à propos de l'usage de la méthode Karman dans les groupes du Mouvement pour la liberté de l'avortement et de la contraception (MLAC), créé en avril 1973 et impulsé par les membres du GIS : « La méthode Karman est accessible à tous, tout de suite. En effet, elle permet de sortir du système : système médical, système capitaliste, système patriarcal. Elle permet tout d'abord de brouiller les frontières entre spécialistes et non spécialistes par la volonté de "démedicaliser" l'avortement ».

⁴ Cf. André Bach, « Entre la guerre d'Algérie et les comités de soldats, le Mai tranquille des militaires », in *A chacun son mai ?*, *op. cit.*, p. 141-153.

⁵ Cf. Edouard Lynch, « Les manifestations paysannes en Mai 68 : "Si loin, si proche" », in *ibid.*, p. 237-251.

⁶ Cf. Georges Ribell, « D'une gare parisienne à l'autre, vues singulières sur Mai 68 », in *ibid.*, p. 219-235.

⁷ Cf. Emmanuel Arvois, « Mai-juin 68 dans une conjoncture de longue lutte : les dockers de Marseille », in *ibid.*, p. 193-200.

2.2. L'hypothèse de la gouvernementalisation de la *res nullius*

2.2.1. La dégovernmentalisation de l'Etat

Mais est-il possible de déterminer une forme de véridiction transversale à la multiplicité des contre-conduites qui se manifestent à l'occasion de la crise de gouvernementalité des années 1968 ? Pour Dominique Memmi, « Mai 68 » est surtout la manifestation d'une « crise de la domination rapprochée », des « relations de domination rapprochée », c'est-à-dire de l'ensemble des relations de « face-à-face » et de « coprésence physique » « dans un lieu relativement clos » et qui « sont en outre structurellement déséquilibrées » : les relations « parents/enfants, hommes/femmes, maîtres/serviteurs » qui sont liées au foyer, mais aussi « les relations psychiatre/patient, maître/élève, patron/employé » qui « empruntent les traits de la "domination rapprochée", au sein d'autres clôtures »⁴. Même si Dominique Memmi n'y fait pas directement référence, son hypothèse est quasi identique à celle de Foucault lorsqu'il cherche à décrire la nouvelle forme des luttes dans « Le sujet et le pouvoir » : « Je proposerai comme point de départ, de prendre une série d'oppositions qui se sont développées ces quelques dernières années : l'opposition au pouvoir des hommes sur les femmes, des parents sur leurs enfants, de la psychiatrie sur les malades mentaux, de la médecine sur la population, de l'administration sur la manière dont les gens vivent ». Ce sont en particulier, précise-t-il, des « luttes "immédiates", [...] parce que les gens critiquent les instances de pouvoir qui sont les plus proches d'eux, celles qui exercent leur action sur les individus. Ils ne cherchent pas l'"ennemi numéro un", mais l'ennemi immédiat », « par exemple, le reproche qu'on fait à la profession médicale n'est pas d'abord d'être une entreprise à but lucratif, mais d'exercer sans contrôle un pouvoir sur les corps, la santé des individus, leur vie et leur mort »⁵. Memmi prend la relation domestique (liée à l'espace étroit du foyer, de la *domus*) maîtres/serviteurs comme la forme paradigmatique – « une des formes les plus abouties » – des relations de domination rapprochée⁶. Dans ce type

¹ Cf. Pierre Schill, « Mai-juin 68 et les "Gueules noires". La mobilisation dans l'Hérault et les Cévennes, le mouvement national et l'identité minière », in *ibid.*, p. 201-217.

² Cf. Christian Chevandier, « L'hôpital à la poursuite de son mois de Mai », in *ibid.*, p. 173-191.

³ Cf. Pascale Goetschel, « Mai 68 au théâtre : affirmation d'une identité professionnelle singulière et plurielle », in *ibid.*, p. 281-293. Sur le théâtre dans les années 1968, cf. aussi Olivier Neveux, « Les théâtres politiques des années 68 » (Chapitre 27), in *Mai-juin 68, op. cit.*, p. 400-410 ; voir également Olivier Neveux, *Théâtres en luttes. Le théâtre militant en France des années 1960 à aujourd'hui*, Paris, La Découverte, 2007.

⁴ Dominique Memmi, « Mai 68 ou la crise de la domination rapprochée » (Chapitre 1), in *Mai-Juin 68, op. cit.*, p. 35.

⁵ Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *art. cit.*, p. 1045.

⁶ « Sur le modèle des relations dans le foyer, quatre critères nous servent à définir la relation de domination rapprochée : son déséquilibre structurel (la domination), son "incarnation" (la coprésence), un critère temporel (la continuité) et un critère spatial (l'unité de lieu) » (Dominique Memmi, « Mai 68 ou la domination rapprochée », *art. cit.*, p. 36).

de relations, « les protagonistes n'appréhendent guère les *fonctions* sociales en présence ("le" parent – "l'"enfant, "le" domestique) que sous l'espèce de *personnes* », mais, si elles s'exercent dans le face-à-face, il existe néanmoins un contexte social (le monde des entreprises « qui décourage l'accès des femmes au travail ») ou juridique (la loi qui « légitime l'autorité parentale que les géniteurs exercent sur leurs enfants ») qui contribue à assurer leur reproduction : « la relation est fortement stabilisée par des éléments objectifs "externes" à la situation »¹. Ces relations de domination rapprochée sont progressivement rentrées en crise entre 1945 et 1968. Premièrement la *domus* s'est ouverte, d'une part avec l'augmentation de la scolarisation des enfants, d'autre part avec l'accès accru des femmes au marché du travail, deux manières d'être moins rivé au foyer et à la famille. Deuxièmement, l'emprise physique sur le corps des personnes a reculé : « le point névralgique de cette réappropriation physique de soi et ce, au sein même du giron familial, est la liberté, est la sexualité »². Et puisqu'il ne devient plus possible de dominer entièrement les individus en contrôlant leurs corps, le recours à la parole va se substituer à l'emprise physique. Comme les enfants ont à présent « le droit » de parler à table, les parents se doivent d'expliquer, de justifier, de négocier. Le « gouvernement par la parole » remplace la domination muette comme régime général du « gouvernement des conduites contemporaines »³. D'où en réaction et en opposition une explosion de la parole sociale, notamment dans les groupes de femmes « qui furent avant tout des "groupes de parole" » et plus généralement – pour reprendre l'interprétation de Michel de Certeau – dans la « "prise de parole" généralisée » qui s'est produite durant la crise de mai-juin⁴. En définitive, l'emprise sur les corps ayant déjà été mise à mal, c'est, plutôt que la violence physique et sociale, la « proximité », le « rapprochement » lui-même entre dominants et dominés qui est, selon Dominique Memmi, mis en cause par la contestation des années 1968 :

N'ont cessé ni l'interdépendance entre protagonistes ni la hiérarchie économique, sociale, symbolique, statutaire entre parents et enfants, employeurs et employés de maison, voire entre maris et femmes. Mais l'autorité sociale ne se négocie plus sans « tiers » et surtout sans mots – il faut abandonner le commandement sans réplique et passer de l'inter-dit au dit, de l'ordre à la négociation – tandis que la dimension physique doit être moins présente ou moins affichée. Le corps cesse d'être assigné sans parole au « destin » social⁵ ou à l'emprise de l'autre, il devient le lieu de la réappropriation bavarde de soi. [...] surveillons attentivement notre *proximité* même. Motif de haine entre maître et domestique, de méfiance au sein du foyer, la sensibilité au gouvernement « rapproché » des dominés, à une conduite

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 38.

³ Cf. aussi Dominique Memmi, « Faire consentir : la parole comme mode de gouvernement », in J. Lagroye, *La politisation, op. cit.*, cité in *ibid.*, p. 46, n. 29.

⁴ Dominique Memmi, « Mai 68 ou la crise de la domination rapprochée », *art. cit.*, p. 39.

⁵ Comme dans le cas de la maternité pour les femmes.

« par corps » aurait investi l'ensemble des relations d'autorité à la faveur de l'air du temps qu'a bruyamment cristallisé Mai 68¹.

Il existe en somme une crise générale et multiple des formes du « gouvernement "rapproché" ».

Cependant, s'il y a un voisinage dans l'analyse avec Foucault sur la dimension de l'immédiateté des rapports de pouvoir en question et sur la proximité entre gouvernants et gouvernés dans ces rapports, il faut aussi rappeler que, pour ce dernier, « les formes et les lieux de "gouvernement" des hommes les uns par les autres sont multiples dans une société ; ils se superposent, s'entrecroisent, se limitent et s'annulent parfois, se renforcent dans d'autres cas ». Mais surtout, tous ces lieux de gouvernement se réfèrent à l'État en raison de l'étatisation continue des relations de pouvoir qui s'est produite historiquement, de sorte que l'État, pour Foucault, « a pour fonction de constituer l'enveloppe générale, l'instance de contrôle globale, le principe de régulation et, dans une certaine mesure aussi, de distribution de toutes les relations de pouvoir dans un ensemble social donné »². Ce sur quoi Deleuze n'a pas manqué d'insister dans son *Foucault* : « Si la forme-État, dans nos formations historiques a capturé tant de rapports de pouvoir, ce n'est pas parce qu'ils en dérivent : au contraire, c'est parce qu'une opération d'"étatisation continue", d'ailleurs très variable suivant le cas, s'est produite dans l'ordre pédagogique, judiciaire, économique, familial, sexuel, visant à une intégration globale »³. Ce qui est donc en jeu, selon Foucault, dans les luttes des années 68, ce

¹ *Ibid.*, p. 44.

² *Ibid.*, p. 1059.

³ Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 82-83. Le passage sur la vision foucauldienne de l'État mérite d'être cité dans son entier : « Les rapports de pouvoir sont des rapports différentiels qui déterminent des singularités (affects). L'actualisation qui les stabilise, qui les stratifie, c'est une intégration : opération qui consiste à tracer une "ligne de force générale", à relier les singularités, les aligner, les homogénéiser, les mettre en série, les faire converger. Encore n'ya-t-il pas d'intégration globale immédiatement. Il y a plutôt une multiplicité d'intégrations locales, partielles, chacune en affinité avec tels rapports, tels points singuliers. Les facteurs intégrant, agents de stratification, constituent les institutions : l'État, mais aussi la Famille, la Religion, la Production, le Marché, l'Art lui-même, la morale... Les institutions ne sont pas des sources ou des essences et elles n'ont ni essence ni intériorité. Ce sont des pratiques, des mécanismes opératoires qui n'expliquent pas le pouvoir, puisqu'elles en supposent les rapports et se contentent de les "fixer" sous une fonction reproductrice et non productrice. Il n'y a pas d'État, mais seulement une étatisation et de même pour les autres cas. Si bien que, pour chaque formation historique, il faudra demander ce qui revient à chaque institution existant sur cette strate, c'est-à-dire quels rapports de pouvoir elle intègre, quels rapports elle entretient avec d'autres institutions et comment ces répartitions changent, d'une strate à l'autre. Là encore, ce sont des problèmes de captures, très variables, horizontales et verticales. Si la forme-État, dans nos formations historiques a capturé tant de rapports de pouvoir, ce n'est pas parce qu'ils en dérivent : au contraire, c'est parce qu'une opération d'"étatisation continue", d'ailleurs très variable suivant le cas, s'est produite dans l'ordre pédagogique, judiciaire, économique, familial, sexuel, visant à une intégration globale. En tout cas, l'État suppose les rapports de pouvoir, loin d'en être la source. Ce que Foucault exprime en disant que le gouvernement est premier par rapport à l'État, si l'on entend par "gouvernement" *le pouvoir d'affecter sous tous ses aspects* (gouverner des enfants, des âmes, des malades, une famille...). Si l'on cherche dès lors à définir le caractère le plus général de l'institution, État ou autre, il semble qu'il consiste à organiser les rapports supposés de pouvoir-gouvernement, qui sont des rapports moléculaires ou "microphysiques", autour d'une instance molaire : "le" Souverain ou "la" Loi, pour l'État, le

n'est donc pas tant le « rapprochement » inhérent aux relations entre dominants et dominés, lesquels pourraient précisément être mis à distance par l'intervention d'un tiers comme l'État lui-même, mais plutôt la participation de l'État lui-même – telle qu'elle est issue du processus d'étatisation ou de gouvernementalisation des relations de pouvoir – au déséquilibre structurel des relations entre gouvernants et gouvernés (ce qui se produit encore davantage pour les relations de « gouvernement rapproché » qui ont lieu en dehors du foyer : entre le psychiatre et le patient, le médecin et le malade, le maître et l'élève, le patron et l'ouvrier, l'agent de l'administration et l'usager). Le but de ces luttes n'est alors pas seulement la distanciation entre dominants et dominés, mais la « dégovernmentalisation de l'État » – il s'agit de « dépsychiatriser », de « démedicaliser », de « déscolariser » etc. –, c'est-à-dire de faire en sorte que les relations de gouvernement que nous venons de mentionner ne soient plus réglées par l'État, ou qu'elles ne soient plus réglées par lui *de cette manière là*, c'est-à-dire par la centralisation et la diffusion dans ces institutions de la norme de conduite qui a d'abord été socialement imposée dans chacune d'elles par certains individus sur d'autres. Pour prendre l'exemple de l'école, considérons le texte de Julie Pagis sur les « expériences post-68 » de « critique politique de l'institution scolaire » et de « critique pédagogique des pratiques d'enseignement traditionnelles » à partir d'une enquête menée auprès de familles ayant scolarisé leurs enfants à l'école Vitruve. La citation qui ouvre son texte est intéressante, si on la considère dans la perspective de Dominique Memmi sur la « domination rapprochée » :

N'est-il pas temps de cesser de considérer l'enfant comme un membre en préparation du corps social ? Le fonctionnement de Vitruve remet en cause l'école dans ce qu'elle considère comme sa fonction essentielle : la transmission de savoirs scolaires. Cette fonction implique un statut d'écopier réceptacle, objet à remplir, écopier irresponsable que les maîtres doivent protéger. [...] les adultes de Vitruve refusent la mièvrerie et entendent traiter de personne à personne¹.

Plutôt que de distancer les protagonistes de la relation de gouvernement par un « tiers », il s'agit au contraire de soustraire à la relation de gouvernement le « tiers » étatique qui attribue au maître – le *fonctionnaire* – la fonction de transmission des savoirs scolaires et fait de l'élève « un membre en préparation du corps social », pour lui substituer une relation directe « de personne à personne » entre l'enseignant et l'enseigné : « [...] il fallait briser le plus possible l'image de l'institution, l'image du rôle du maître, la place morale qu'il occupe »². A Vitruve, cela impliquait un double trajet réciproque d'abandon de leur rôle par les maîtres et les élèves à travers la réalisation de projets collectifs en dehors de l'école dans lesquels les

Père pour la famille, l'Argent, l'Or ou le Dollar pour le Marché, le Dieu pour la religion, "le" Sexe pour l'institution sexuelle » (*ibid.*).

¹ *En sortant de l'école... Un projet réalisé par les enfants de la rue Vitruve*, livre collectif, Paris, Casterman, 1976, p. 28, cité in Julie Pagis, « "Déscolarisons l'École" » (Chapitre 25), in *Mai-juin 68, op. cit.*, p. 370.

² *Ibid.*, p. 121, cité in *ibid.*, p. 372.

enfants doivent se montrer actifs en s'éduquant eux-mêmes au contact direct de la réalité sociale¹. Les enfants sont amenés à expérimenter un nouveau type de « relations sociales » qui implique d'« essayer de vivre maintenant contre [les fausses valeurs] »² – « "De ce que j'ai vécu en 68 – j'étais alors adolescent –, ce que je retiens, c'est cette volonté de construire une société qui serait différente de la compét', de l'écrasement de l'autre, du système hiérarchique... et à Vitruve on peut considérer que c'est quelque chose qu'on tente de faire au quotidien" (Jo) »³ – et à développer leur autonomie à travers des « "formes de participation" » actives. A Vitruve, l'éducation, le savoir éducatif, ne sont donc pas, en définitive, réfléchis comme des biens publics, propriétés de l'État, que le fonctionnaire est chargé de transmettre aux enfants de la nation, comme le veut la conception de la République ou le gouvernement de la *res publica*. Dans le livre de Nicolas Daum, *Mai 68 raconté par des anonymes*, qui rassemble des témoignages de militants de base de 68 passés par le Comité d'action de quartiers des III^e et IV^e arrondissements de Paris, Suzanne, qui dit avoir été influencée par la lecture de *Libres Enfants de Summerhill* d'A. S. Neill⁴, explique les raisons pour lesquelles elle n'a pas scolarisé sa fille Judith dès la petite enfance :

[...] tant qu'on aura ce type d'éducation, avec cet embrigadement dans les écoles, cette mise en place dans la société, on ne changera rien ! L'école a pour but essentiel de former les enfants à vivre dans la société telle qu'elle est et non de les éduquer. [...] on dit que l'école est faite pour instruire dans les textes officiels. [...] Mais c'est aussi s'adapter au système hiérarchique, à obéir surtout et à marcher droit, c'est l'armée en plus petit. C'est pour ça que nous ne voulions pas scolariser nos enfants⁵.

C'est la centralisation, la généralisation et la rationalisation des normes sociales de conduite par l'étatisation qui sont reprochées à l'école⁶. Suzanne explique qu'avant l'âge de huit ans,

¹ « [...] les instituteurs remettent en question leur fonction de transmission de *savoirs scolaires* (jugeant arbitraire la notion de savoirs *légitimes*) et revendiquent une notion de "globalisation" des enseignements : les apprentissages se font à travers et pour la réalisation de projets. [...] La remise en question de la détention du savoir légitime par les enseignants vient également subvertir la frontière entre professionnels et profanes, en faisant de l'enfant un coacteur de ses apprentissages », (*Ibid.*, p. 374).

² « Imposer un projet de production, c'était refuser l'individualisme, la compétition, le parasitisme. En ce sens, nous sommes conscients d'avoir pesé sur les mômes, de les avoir violentés. Mais il n'y avait pas d'autre choix possible : ou on laisse les petits enfants agir selon leurs désirs et ils se réfugient dans leurs contes de fées, leurs fuites, leurs caprices et, déjà, l'individualisme, la consommation, la compétition, présents et pesants tout autour d'eux et qu'ils têtent dès la naissance ; ou on tente un coup de force en bousculant ces fausses valeurs, en les attaquant chaque fois qu'elles apparaissent pour essayer de vivre maintenant contre elles. C'est ce que nous avons voulu faire », *En sortant de l'école... Un projet réalisé par les enfants de la rue Vitruve*, *op. cit.*, p. 25, cité in *ibid.*, p. 375.

³ *Ibid.*, p. 381.

⁴ Cf. Alexander Sutherland Neill, *Libres Enfants de Summerhil*[1953], Paris, La Découverte, 2004.

⁵ Suzanne, in Nicolas Daum, *Mai 68 raconté par des anonymes*, Paris, Amsterdam, 2008, p. 42. Les entretiens de Nicolas Daum avec les anciens participants des Comités d'action des III^e et IV^e arrondissements qui ont fusionné en un seul (le « CA III^e –IV^e») fin 1968-début 1969, ont été réalisés en 1988, puis complétés par d'autres entretiens en 2008.

⁶ Cf. aussi Christian Laval, « Imaginer l'école d'une société libre », in 68. *Une histoire collective [1962-1981]*, *op. cit.*, p. 614 : « Cette parole critique met l'accent sur la façon dont l'école participe à la fabrication des hommes adaptés à une société capitaliste et hiérarchique que l'on refuse ».

où elle finit par être scolarisée, Judith a été éduquée par elle et les amis des communautés de Puéchabon et du Moulin dans lesquelles elles vivaient. Alfred, son compagnon, prenait en charge l'histoire : « Je suppose, continue Suzanne, que ce n'était pas la même histoire qu'on enseigne à l'école, qui est un tissu de mensonges, c'est une préparation idéologique flagrante ! Si on veut enseigner l'histoire de manière différente, il faut foutre au panier Charlemagne et toute la bande ! »¹. Elle-même institutrice, elle prenait en charge la lecture : « Personne ne discutait la façon dont j'apprenais à lire. Chacun était autonome. Il y avait la discussion mais aussi l'autonomie individuelle. Celui qui prenait quelque chose en charge le prenait entièrement »². Du point de vue du cadre théorique des crises de gouvernementalité, cet exemple, comme celui de Vitruve et des autres « *écoles parallèles* » ou « contre-institutions éducatives »³, manifeste donc la crise de l'étatisation des relations de pouvoir.

Mais ce qui importe tout autant, sinon plus encore, pour notre analyse des crises de gouvernementalité en termes d'événement, de champ des possibles et de subjectivation collective, ce n'est pas seulement d'identifier l'objet de la critique, mais la part « positive » de la vérité qui est collectivement expérimentée et mise en application à travers les pratiques appréhendées comme type technologique de rationalité. L'objet de notre recherche coïncide à ce titre avec ce que Robert Castel a appelé une « théorie positive des pratiques » :

Je suis donc assez tenté d'interpréter une démarche de ce type⁴ comme un apport indispensable à la construction d'un savoir sur les « interventions de l'homme » parvenu à maturité. Savoir qui pour des raisons historiques, a dû commencer à accuser sa dimension critique et « négative » et qui gagnerait maintenant à se développer sous la forme d'une théorie « positive » des pratiques.⁵

Suivant sur ce point Castel, ce que vise notre recherche est à la fois l'établissement d'une *théorie positive des pratiques*, d'une part et, d'autre part, du *contenu historique de la rationalité générale des pratiques positives*⁶ inhérentes aux crises de gouvernementalité. Chaque crise de gouvernementalité donne lieu à un ensemble de pratiques positives, affirmatives, dont il s'agit de déterminer la rationalité d'ensemble, laquelle est une construction qui n'est donc pas simplement déductible du contenu de la gouvernementalité qui vient à entrer en crise. Pour autant, tout en étant positives et inventives, les contre-conduites n'en sont pas moins des *réponses* pratiques à la faillite d'un dispositif général de

¹ Suzanne, in Nicolas Daum, *Mai 68 raconté par des anonymes*, op. cit., p. 43.

² *Ibid.*, p. 42.

³ Julie Pagis, « "Déscolarisons l'école" », art. cit., p. 371.

⁴ Castel commente un article d'Albert Ogien et Michaël Toledo sur « Le sens de l'hospitalisation ».

⁵ Robert Castel, « La construction des significations et le désert du sens (Commentaire) », *Sciences sociales et santé*, vol. IV, n° 2, juin 1986, p. 35, cité in Liane Mozère, *Le printemps des crèches. Histoire et analyse d'un mouvement*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 204 et 207.

⁶ La raison telle qu'« elle est adéquate à la richesse concrète de la vie » pour le dire avec Jean Hyppolite à propos de Hegel. Cf. Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* [1948], cité par Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, op. cit., p. 15.

gouvernement des hommes et par là, elles entretiennent un lien avec la gouvernementalité qu'elles contestent. La crise d'une gouvernementalité est en somme la condition négative d'une possibilité positive alternative de gouvernement des hommes. Afin d'identifier le contenu historique positif de la rationalité des contre-conduites, il faut donc repérer la part d'invention, mais aussi la manière dont elles se rapportent à la gouvernementalité en crise sans cependant être déterminée par elle.

Dans le cas de la crise de gouvernementalité des années 1968, nous nous accordons avec Jacques Rancière lorsqu'il pointe que la question est de savoir si on peut « assigner [à 68] une signification qui prenne un sens dans la perspective de construire un avenir et de définir une communauté ; de savoir enfin s'il existe un univers de possibles créé ou non par 68 »¹. En définissant la crise de gouvernementalité des années 68 comme un champ de possibles, on doit pouvoir dire de quelle possibilité nouvelle cette séquence a été l'occasion, non seulement quelles relations sociales entre des personnes qui auparavant ne se côtoyaient pas ont été rendues possibles, mais, plus fondamentalement, de quelle nouvelle forme de gouvernementalité, de *quel nouveau mode du gouvernement des hommes*, les pratiques individuelles et collectives ont été porteuses. Nous allons tenter de vérifier, à travers l'analyse des pratiques et des pensées des comités d'action, l'hypothèse, que présente cette section, selon laquelle la séquence des années 1968 a donné lieu à une problématisation de la « liberté sociale » corrélée à un processus de « gouvernementalisation de la *res nullius* », pour utiliser une catégorie qui est issue du droit romain et qui renvoie volontairement à l'expression de Foucault sur la « gouvernementalisation de la *res publica* » au XVI^e siècle², ou encore à la formule de la « gouvernementalisation de la *res socialis* » que nous avons utilisée pour décrire le processus de mise en place de la gouvernementalité libérale-sociale.

2.2.2. *Les biens sans maître et le régime du libre usage*

Mais quelle signification donnons-nous à la *res nullius* et au processus de sa gouvernementalisation ? Dans les *Institutes de Justinien*³, « les choses qui, bien que

¹ Jacques Rancière, « Le plaisir de la métamorphose politique », entretien avec Judith Revel, propos recueillis par E. Aeschmann, in *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, Paris, La fabrique/Lux éditions, 2009, p. 208.

² Cf. supra p. 57.

³ Les *Institutes de Justinien (Institutiones Justiniani)* sont un manuel de droit, contenant les éléments de la législation romaine, qui fut composé, sur l'ordre de Justinien et publié en 533. Les rédacteurs des *Institutes* s'inspirèrent, dans la composition de ce recueil, des *Institutes* de Gaius dont ils suivirent le plan et de quelques autres traités élémentaires. Les *Institutiones* ou *Elementa* forment la première partie du corps de droit de Justinien et servent, pour ainsi dire, d'introduction aux trois autres : le *Code*, le *Digeste* ou les *Pandectes* et les *Novelles*. C'est à la fois un texte de lois, puisqu'il a été promulgué et en même temps un livre élémentaire, puisque Justinien a ordonné de le composer pour faciliter l'enseignement et l'étude du droit.

susceptibles d'appropriation privée, n'appartiennent, pour le moment, à personne, comme le gibier, les poissons ; les biens d'une hérédité ouverte non encore acceptée, sont des *res nullius* »¹. Dans le droit civil français, les *res nullius* (littéralement « choses de personne », « choses sans maître », « chose *nulle* ») désignent les « biens sans maître », comme par exemple les biens immobiliers sans propriétaire connu, ou ceux qui sont en situation de « succession en déshérence » – lorsqu'un bien se trouve sans héritier suite au décès du propriétaire connu ; ils peuvent alors être réappropriés par les communes ou par l'État. La *res nullius* est donc une *chose qui n'appartient à personne et qui est néanmoins appropriable*, ou plutôt qui n'appartient à personne et qui est par conséquent appropriable. Sur le plan du droit légal (romain ou français), dès lors que quelqu'un s'approprie une *res nullius*, il devient propriétaire et celle-ci cesse aussitôt de l'être pour devenir chose privée (la chasse et la pêche sont les applications les plus anciennes et les plus traditionnelles des « choses sans maîtres » ; le chasseur ou le pêcheur devient propriétaire du gibier ou du poisson qu'il capture) ; la *res nullius* est donc un état juridique provisoire avant le retour à la propriété privée. Cependant, il est indispensable de préciser que *nous n'en faisons pas dans notre argumentation une catégorie strictement juridique* ; elle a pour nous le même statut ontologique que la *res socialis* ou que l'instance du « social », à savoir celui de quelque chose qui est réel sans avoir pourtant toujours existé, étant l'effet produit d'une série de pratiques et qui peut être institutionnellement sédimenté sans pour autant se confondre avec cette sédimentation. En d'autres termes, ce que nous visons n'est pas directement le niveau du droit lui-même mais un niveau de réalité infra-juridique sur lequel une forme de droit spécifique peut venir s'articuler – et il pourrait s'inventer en ce sens un « droit nul » à l'instar de l'invention du « droit social ». Cela implique cette conséquence notable qu'il ne s'agit pas d'identifier un domaine circonscrit de choses relevant de la *res nullius* auquel il s'agirait d'accorder un intérêt supérieur, mais de reconnaître la capacité d'un régime de pratiques à faire fonctionner les choses comme *res nullius*. L'opération ne consiste pas, en d'autres termes, à aller de l'identification ontologique d'un type de biens pour en déduire les formes de la pratique, mais au contraire de partir des pratiques existantes pour identifier les formes spécifiques du droit qu'elles sont susceptibles d'instituer. Si donc la *res nullius* est une chose pour laquelle le processus d'appropriation n'est pas contraint par les droits du propriétaire² puisqu'elle n'en a pas ; et surtout dont l'usage n'est pas prédéterminé par toutes sortes de conditions par

¹ Louis-Etienne-Alexandre Lariçe, *Explication des Institutes de Justinien*, A. Durand et P. Lauriel, Paris, 1868, p. 324.

² L'appropriation d'une *res nullius* ne relève donc pas de l'usufruit. Cf. *ibid.*, p. 459 : « L'occupation ne peut pas être un mode d'acquérir l'usufruit, car l'usufruit n'est pas une *res nullius* ».

lesquelles le propriétaire en restreint et en oriente les modalités, alors le gouvernement de la *res nullius*, au niveau ontologique infra-juridique où nous le définissons, signifie d'abord le *régime du libre accès¹ et du libre usage*, libre accès et libre usage de ceux qui emploient suivant leur volonté les choses auxquelles ils n'avaient jusqu'ici pas accès librement ; auxquelles ils n'avaient accès qu'à travers la conduite et la médiation des autres qui leur en livraient l'accès d'une façon particulière, mutilée ou restreinte, ou suivant certaines finalités produisant des effets spécifiques et dont ils ont fini par juger qu'elle n'était pas libre et, surtout, plus acceptable : les enfants et de manière générale les enseignés, avaient un accès au savoir imposé par la conduite des maîtres et des professeurs, soumis à la hiérarchie de la transmission, à des dispositifs de classement et de surveillance et indexé sur la reproduction des rapports sociaux de pouvoir : ils revendiquent à présent un usage libre du savoir, une « éducation mutuelle des seuls usagers de l'université [...] libre »² ; les travailleurs avaient un accès au travail qui était amputé par l'exploitation capitaliste des patrons qui les empêchait de pouvoir jouir du produit de celui-ci, qui était cadencé par la finalité productiviste de son organisation, qui était surveillé par les agents de maîtrise ; ils revendiquent à présent un usage libre de leur travail, qui « inclut [...] le désir de se réapproprier le procès de travail »³ ; les

¹ Cf. Stéphane Chauvier, *Justice et droits à l'échelle globale, six études de philosophie cosmopolitique*, Paris, Vrin, 2006, p. 151 : « [...] le régime de la *res nullius*, c'est-à-dire au fond du libre accès ».

² Cf. Christian Laval, « Imaginer l'école d'une société libre », *art. cit.*, p. 610-611 : « Presque partout, on demande une place pour le débat dans les cours et par l'initiative des élèves. On veut des exposés, des enquêtes à l'extérieur, une initiation à la philosophie dès la seconde, une formation économique, un cours d'éducation sexuelle, on veut pouvoir parler des questions d'actualité. [...] Le CAL du lycée de Saint-Cloud réclame, contre le nationalisme du patrimoine scolaire, un enseignement de lettres plus vivant et plus ouvert à la littérature étrangère (Shakespeare) et contemporaine (Hemingway). Autre grand thème du discours de 68, qui irrite beaucoup les professeurs conservateurs, l'"ouverture sur l'extérieur", le refus de l'école "retranchée de la vie active". [...] Les lycéens les plus politisés affirment haut et fort qu'ils ne veulent pas devenir les "chiens de garde" du capital. Ils mettent en place ici où là des "enseignements critiques", comme au lycée Henri-IV. Au nom de l'"autonomie pédagogique", ils inventent même un "lycée critique" dont l'enseignement est entièrement refondu. Comme le dit un des acteurs, "les élèves organisaient eux-mêmes des cours sous une forme nouvelle en en choisissant les sujets et la forme" ». A l'Université, un tract de la Fédération des groupes d'études de lettres (FGEL) à la Sorbonne diffusé le 20 novembre 1967 dit « tract saumon » en raison de sa couleur, intitulé tract n° 1 et portant le sous-titre « MAIS POURQUOI DES PROFESSEURS ? » annonçait très clairement le contenu de la critique étudiante, en particulier cette phrase en capitales : « [...] NOUS DECLARONS SOLENNELLEMENT QUE MOINS IL Y AURA DE PROFESSEURS ET PLUS L'EDUCATION MUTUELLE DES SEULS USAGERS DE L'UNIVERSITE SERA LIBRE » (Comité « La Sorbonne aux étudiants », tract n° 1, 20 novembre 1967, Document 14, in *Journal de la commune étudiante, op. cit.*, p. 115.

³ Cf. Xavier Vigna, *L'insubordination ouvrière dans les années 1968, op. cit.*, p. 210 : « Cette norme du beau travail se repère particulièrement dans cette remarque étonnante d'un ouvrier stéphanois au début des années 1960 décrivant sa situation antérieure ainsi : "On faisait du travail, pas de la production". L'opposition entre le travail et la production, renvoie à la différence entre l'ouvrier qui fabrique une machine-outil et celui qui l'utilise. Elle recoupe un clivage entre le noble et le vil, le digne et l'indigne. Semblable à l'art pour l'art dans l'esthétique bourgeoise, le travail semble parfois définir sa finalité en lui-même chez certains ouvriers. Les analyses sur la perruque ou sur "le travail à côté" proposées par Florence Weber valident une telle hypothèse : le travail à côté en effet ne ressortit pas seulement à une nécessité économique mais dans le même temps "procure [...] le plaisir du travail pour soi, c'est-à-dire le plaisir d'une activité entièrement contrôlée par soi-même ou ses pairs, qui échappe à une organisation hiérarchique du travail. C'est ainsi une sorte de compensation qui contraste

femmes avaient un accès à la sexualité imposé par la conduite de ceux (maris, médecins, hommes d'Eglise, hommes en général) qui voyaient en elle de simples agent(e)s de la reproduction biologique : elles revendiquent à présent un libre usage de leur sexualité et de leur corps, indépendant de toute destination reproductive¹ ; les malades avaient un rapport à la maladie imposé par une médecine légitimant la prescription de comportements adaptés aux normes sociales par le recours à un savoir scientifique : ils revendiquent à présent un usage libre de la maladie, ou plus largement, un usage autonome de leur corps ; de façon plus spécifique, les fous avaient un rapport à leur propre folie qui leur était imposé par les médecins et la société : ils revendiquent à présent, avec certains de ceux qui travaillent à leur côté, un usage libre de leur folie² ; les écologistes voient leur rapport à l'environnement

avec les conditions de travail subies à l'usine pendant huit heures, puisque les ouvriers qui bricolent récupèrent "à côté" la maîtrise d'un procès de travail : décision, organisation, conception, exécution relèvent de la même personne ; c'est un travail recomposé, antithèse du "travail en miettes"³. Le travail à côté offre par conséquent la possibilité de "bien travailler", c'est-à-dire de manifester un savoir faire et des compétences techniques que l'usine ne reconnaît pas nécessairement, bref d'œuvrer. En outre, ce travail "libre" car libéré de la tutelle usinière permet d'entretenir un rapport différent au temps : l'ouvrier prend son temps et dès lors travaille normalement, en même temps qu'il prend le temps et par là travaille bien. Le travail à côté satisfait ainsi l'*ethos* ouvrier à l'égard du travail. [...] Or il est frappant de constater combien ces propos sur le travail à côté concordent avec ceux des ouvriers décrivant leurs expériences de grèves productives. Dans ces situations se manifestent et s'éprouvent en particulier une réappropriation du travail. Est-ce à dire que l'expérience du travail à côté vient normer le travail usinier tel que les ouvriers le prescrivent ? Il est difficile de trancher, mais le principe politique d'un travail normal et d'un bon travail s'est affiné. Il atteste de la volonté d'un rapport différent au temps, dans lequel l'ouvrier détermine le temps nécessaire à la réalisation de sa tâche. Il inclut également le désir de se réapproprier un procès de travail ».

¹ Cf. Florence Rochefort, « La politisation des corps », in 68. *Une histoire collective [1962-1981], op. cit.*, p. 617-621 : « Encore minoritaires, les femmes, qui osent franchir les portes du Planning familial (né sous le nom de Maternité heureuse en 1956) et qui adhèrent à l'association pour obtenir des contraceptifs, sont de plus en plus nombreuses, malgré les interdits renouvelés et menaçants de l'Eglise catholique. Elles accèdent ainsi à une information médicale radicalement nouvelle sur la sexualité conjugale. Les progrès de la sexualité "pré-nuptiale" et l'attrance pour l'"amour libre" chez les jeunes sont remarqués comme des signes majeurs d'un changement des comportements. [...] Dans le domaine médical, la contestation touche aux hiérarchies, aux discriminations sociales, au mandarinat, mais aussi aux pratiques. Les médecins militants jouent un rôle déterminant dans la lutte pour la liberté de l'avortement, allant jusqu'à risquer la répression pour pratique illégale. La critique du pouvoir médical s'accompagne d'une ouverture à d'autres types de médecine. [...] Les féministes portent, quant à elles, un projet radical de remise en cause des normes de genre. Leurs projets de réappropriation du corps par les femmes elles-mêmes puisent au cœur du vécu corporel la critique des mécanismes insidieux du pouvoir masculin. La politisation du privé incite à une analyse des rapports hommes/femmes en termes de domination, d'aliénation, d'oppression. Les féministes des années 1970 innovent ainsi par la centralité qu'elles accordent au corps et à la sexualité dans leurs démarche critique qui tend à déconstruire le modelage du corps féminin par le patriarcat ; ce corps réifié et instrumentalisé. La déconstruction s'articule à un réinvestissement du corps par les multiples "paroles de femmes". [...] Les années 1968, nourries par les usages rebelles de désincorporation des interdits les plus pesants ont véhiculé l'utopie d'une révolution politique par la libération du corps ».

² Cf. Félix Guattari, *De Leros à Laborde*, Paris, Lignes, 2012, p. 60-61 : « Les psychotiques objets d'un système de gardiennage quasi-animal prennent nécessairement une allure bestiale, tournant en rond toute la journée, se frappant la tête contre les murs, criant, se battant, croupissant dans la crasse et les excréments. [...] Moi aussi, avant de rencontrer Jean Oury, je croyais que la folie incarnait une sorte d'envers du monde, étrange, inquiétant et fascinant. Dans le style communautaire qui était alors celui de La Borde dans ces années-là, les malades m'apparurent sous un tout autre angle ; familiers, amicaux, humains, prêts à participer à la vie collective dans toutes les occasions où c'était possible. [...] Tel malade catatonique venait de parler pour la première fois. Tel autre était venu lui-même travailler à la cuisine. Une maniaco-dépressive avait créé quelques perturbations durant les courses à Blois ».

dénaturé par les projets industriels et technologiques : ils revendiquent à présent un usage libre de la nature ; les journalistes avaient un rapport à l'information commandité par un organisme d'État : ils revendiquent à présent un usage libre de l'information ; les chrétiens avaient un rapport à la foi confisqué dans les figures obligées du culte et la déférence vis-à-vis de la hiérarchie ecclésiastique : ils aspirent à présent à faire un libre usage de leur foi, à la vivre librement avec des chrétiens comme avec des non-chrétiens, dans l'espace religieux comme à l'extérieur¹ ; beaucoup de citoyens avaient un rapport à la politique et au pouvoir politique imposé par les partis politiques et les syndicats : ils revendiquent à présent de pouvoir faire de la politique eux-mêmes ; enfin un grand nombre de gens avaient un rapport à la parole rendu inexistant par la circulation contrôlée du langage et les porte-parole autorisés : ils revendiquent à présent un usage libre de la parole. De façon générale, la crise de gouvernementalité des années 68 a coïncidé avec un processus de gouvernementalisation de la *res nullius* par l'adoption générale d'un ensemble de conduites individuelles et collectives consistant dans le libre accès aux activités et le libre usage des choses, redistribuant un grand nombre de relations de gouvernement dont l'étatisation constituait jusque là le mode d'exercice et de rationalisation privilégié.

Le gouvernement de la *res nullius* ou *gouvernement du libre usage* exige, afin que les gouvernés puissent avoir un accès libre aux choses, que soit déposé dans tous les domaines de l'existence sociopolitique le pouvoir des gouvernants en tant que mandataires spécialisés (patrons, hommes, professeurs, médecins, clercs, politiciens professionnels etc.) qui définissent et limitent l'usage des choses par les gouvernés. Dans le gouvernement de la *res nullius* (littéralement « chose de personne » ou « chose sans maître » comme on l'a vu), il faut que les gouvernants « *impersonnalisent* » leur rapport à la chose de manière à ce qu'elle devienne effectivement « chose de personne », que les *maîtres* soient amenés à se déprendre de leur identité de *maître* pour que la « chose » devienne effectivement « chose sans maître », qu'ils *s'annulent* en tant que dépositaires spécialisés (du savoir, du corps de l'autre, de la foi etc.) afin que la chose devienne effectivement « chose *nulle* ». De ce point de vue, Dominique Memmi a raison de faire de la « relation *domestique* » entre le *maître* et le *serviteur* le

¹ Cf. Denis Pelletier, *La crise catholique*, *op. cit.*, p. 137 : « En quelques années, Boquen se transforme en une sorte de laboratoire utopique de la vie communautaire et s'ouvre largement sur l'extérieur. Autour de la communauté des moines – ils sont sept en 1969, dont quatre seulement à demeure –, qui continuent de vivre selon la règle, s'organise une vie rythmée par les sessions de recherches, le passage des visiteurs et des pèlerins, l'organisation de prières collectives et l'invention de formes nouvelles de liturgie, qui accorde une expression particulière à l'expression de chacun des participants. "L'idée d'une communauté définie par des règles strictes cédait peu à peu la place à celle d'une communion s'inspirant de la *koinonia* de l'Église primitive. Le monastère s'attirait à lui des hommes et des femmes assoiffés d'authenticité, mais ils n'y bâtissaient pas leurs tentes. Ils repartaient aux quatre coins du monde et rayonnaient ainsi vers l'extérieur" [Bernard Besret] ».

paradigme de ce qui est mis en cause dans les années 1968, car c'est le résultat d'une aspiration collective à des « institutions sans maîtres ». Est contesté le rapport personnel que les gouvernants entretiennent avec la chose – c'est-à-dire avec telle ou telle chose, qu'elle soit publique, sociale, intime etc. – qui leur donne droit à un usage particulier de cette chose lequel détermine et rabougrit l'usage que les gouvernés peuvent en faire. L'enjeu est que tous deviennent également et littéralement *indifférents*¹ vis-à-vis de la chose.

Mais il faut aller plus loin, car si les gouvernés dans tel ou tel « secteur » ont la possibilité de s'approprier et d'user librement de telle ou telle chose après avoir déposé le pouvoir tutélaire, conféré par l'État, des gouvernants, ne risquent-ils pas alors de devenir eux-mêmes, à leur tour, ceux qui jouissent d'un accès privilégié à la chose ? C'est pour cette raison que la contestation du pouvoir des « soutiers de la gouvernementalité » n'est qu'une première dimension du gouvernement du libre usage. La seconde est *l'ouverture sur l'extérieur*, car si l'usage particulier d'un bien par certains est la raison pour laquelle les autres n'y ont qu'un accès restreint, alors il n'y a véritablement de libre usage, que si la chose peut être librement utilisée par tous. Par exemple, dans le cas du savoir comme objet de gouvernement, il faut non seulement que les maîtres ou les « mandarins » s'annulent en tant que tels afin que les étudiants aient un usage libre du savoir – en définissant par exemple le contenu des enseignements – mais il faut aussi que cet usage, afin d'être libre, puisse être aussi l'apanage des ouvriers, moyennant quoi *les étudiants doivent eux-mêmes s'annuler en tant qu'étudiants*. C'est sous cette condition de l'usage par tout un chacun, y compris par ceux qui en étaient privés, que la chose devient littéralement « chose de personne », c'est-à-dire d'abord une chose dont l'usage par certains ne détermine pas l'usage qu'en feront les autres, mais, plus encore, une chose dont la variété des usages qu'on en fait ne doit pas être facteur de distinction entre un tel et un autre. Une « chose nulle » doit être au contraire une chose au regard de laquelle nous sommes tous indistincts (nationalement, socialement, culturellement, sexuellement etc.)² et c'est précisément l'usage par tout un chacun d'une « chose nulle » qui

¹ L'« indifférence » décrit donc le statut de chacun vis-à-vis de la chose nulle et n'a donc rien à avoir avec le sentiment d'indifférence, d'ignorance teintée de mépris.

² Pour un exemple de ce facteur d'indistinction ou de cette construction de la « chose nulle » à l'intérieur de la politique ouvrière elle-même, Xavier Vigna (*L'insubordination ouvrière, op. cit.*, p. 212-213) montre bien comment le mot d'ordre « A travail égal, salaire égal » annule les différences de territoire, d'âge, de sexe ou de fonction dans le travail d'usine: « Dans le quotidien communiste du Nord *Liberté*, daté du 2 juin 1968, un article souligne que la grève dans le secteur textile a débouché sur la suppression des abattements de zone et la quasi-disparition de ceux portant sur l'âge et souligne dès lors : "la vieille revendication de la jeunesse travailleuse "travail égal, salaire égal" effectuée ici, dans une industrie où les ouvriers vivent particulièrement mal, une avancée considérable". A partir d'un récit d'une vérificatrice chez Peugeot, le journal conclut ainsi : "A travail égal, salaire égal, c'est aussi pour cela que les femmes de chez Peugeot sont dans la lutte". Il est tout à fait intéressant de remarquer comment dans un même article de presse, l'énoncé comprend deux formulations

doit être un *facteur d'indistinction* : dès lors que les ouvriers s'emparent du savoir, celui-ci ne peut plus être un facteur de distinction entre étudiants et ouvriers, mais il devient une « chose nulle » qui ne distingue plus les étudiants au regard des ouvriers. Réciproquement, il résulte de l'implication des étudiants dans le travail d'usine que les ouvriers ne sont plus distingués au regard des étudiants. Non pas que les ouvriers n'aient pas, compte tenu de leur identité « de départ », un rapport singulier au savoir qui n'est pas celui des étudiants, tout comme les étudiants ont un rapport singulier au travail d'usine qui n'est pas celui des ouvriers. Mais, dans le croisement des activités, ces *singularités* en acte participent en commun à un procès d'indistinction, d'indifférenciation, d'« impersonnalisation », dont l'*anonymat* au regard de la chose est le résultat et elles perdent leur rapport de *particularité* à cette chose, celui qui était lié à l'identité de leur groupe social d'appartenance. La multiplicité des singularités en acte, c'est-à-dire des êtres en tant qu'ils adviennent dans l'ouverture à l'activité de l'autre au sein d'une institution partagée en commun, loin d'être contradictoire avec le procès d'indistinction généralisé, est le ressort d'un mouvement collectif d'*annulation*, par le croisement et la réciprocité (la communion eucharistique est par exemple un facteur d'indistinction entre catholiques et protestants ; au regard de la communion, on ne peut plus distinguer qui est catholique et qui est protestant). La gouvernementalisation de la *res nullius* ou du libre usage opère finalement à la fois par la destitution des mandataires spécialisés et la circulation réciproque des gouvernés qui nient le rapport particulier qu'ils entretiennent à chacune des institutions de gouvernement. A travers la déposition du pouvoir des maîtres et l'ensemble de ces circulations dans les nouvelles institutions sans maîtres, c'est un vaste procès corrélatif de dégovernmentalisation de l'État et de gouvernementalisation du libre usage qui se produit. En définitive, si « c'est à partir de la dissociation entre le *corps social* et son *instance représentative* que l'on évolue de l'analyse de la *res publica* à celle de la *res socialis* »¹, c'est à partir de la dissociation entre la communauté de partage et le corps social que l'on évolue de l'analyse de la *res socialis* à celle de la *res nullius*.

voisines qui témoignent de sa richesse. "A travail égal, salaire égal" entend refuser les différences de salaires en fonction de l'identité de l'ouvrier (identités de genre, d'âge, ou ethnique) que le patron exhibe pour diminuer le salaire. Ce sens obvie se retrouve dans les grèves qu'on a évoquées, notamment chez Renault en 1973. Quand la préposition "à" disparaît toutefois, une nuance surgit par laquelle l'énoncé vise alors davantage à faire reconnaître l'égalité du travail. Il soutient la thèse que le travail est le même pour tous et qu'en conséquence, la division du travail, effective dans la parcellisation et la mutilation qu'elle entraîne, ne correspond à aucune hiérarchisation et ne peut donc pas fonder un écart salarial. A Flins en 1973 par exemple, "le sens profond du mouvement, c'est "tous pareils", revendication égalitaire contre la politique de division". On retrouve ici le lien entre promotion d'un collectif et mise en avant du principe d'égalité. Mais au-delà, c'est bien la différence selon les postes de travail et donc leur hiérarchisation que l'énoncé écorne ».

¹ Cf. supra p. 415.

Comme cela apparaît à présent plus clairement, le processus de gouvernementalisation de la *res nullius* dont on fait ici l'hypothèse pour caractériser l'usage historique de la raison des années 1968 ne recouvre pas le concept traditionnel et strictement juridique de *res nullius*. Pour des théoriciens modernes du droit naturel comme Grotius ou Pufendorf, le régime de la *res nullius* s'applique notamment pour les biens disponibles en grande abondance. Dans ces conditions, comme l'explique Stéphane Chauvier, « chacun peut faire usage de la *res nullius*, sans se soucier de l'impact que son propre usage aura sur les autres »¹. Ici, cependant, ne sont pas uniquement concernés les biens disponibles en grande abondance. C'est l'*éthos*, l'attitude suivie qui détermine au contraire la possibilité de faire fonctionner les choses comme *res nullius*. Car répétons qu'il ne s'agit pas de considérer la *res nullius* comme un état provisoire de la chose avant son appropriation, mais d'institutionnaliser de façon pérenne la « chose de personne », l'absence d'appropriation comme telle, par la soustraction de ce qu'on est soi-même dans le rapport de particularité et d'exclusivité que l'on entretient avec elle. Le procès de juridiction est, en ce sens, inséparable d'un travail éthique collectif.

Dans le droit romain, la *res nullius* est un bien qui n'est l'objet de droit d'aucun sujet spécifique. De tels biens, considérés comme sans propriétaire, peuvent être appropriés par le biais de l'*occupatio*, qui est une méthode d'acquisition des *res nullius* par occupation avec l'intention de posséder², en particulier des *terra nullius*, des « territoires sans maître ». Il y a trois éléments requis pour l'*occupatio* : 1/ la propriété doit être sans possesseur, 2/ on doit l'occuper : on doit en avoir le contrôle physique, 3/ on doit avoir l'intention de la posséder, d'en devenir propriétaire. Sans remonter jusqu'au droit romain mais à des théoriciens du droit de propriété privée moderne comme Kant ou Grotius, le régime de la *res nullius* (qui représente avec la *res communis*, mais sous une autre modalité, un régime alternatif possible à la propriété exclusive) peut être défini comme un régime juridique caractérisé par le fait que « l'usage ne crée aucun droit de propriété exclusif sur la chose, mais l'effectivité de l'usage *suspend* le droit des autres sur la chose ». Par exemple, « si O est une chaise, A peut s'asseoir dessus et y rester aussi longtemps qu'il le souhaite, mais, dès qu'il se lève, il violerait le droit de B s'il l'empêchait de s'y asseoir au motif que lui-même aura peut-être, tout à l'heure, le désir de se rasseoir » ; « Le régime de la *res nullius* peut donc être défini comme un régime juridique complet caractérisé par des droits et devoirs de chacun des co-possesseurs. Ce

¹ Stéphane Chauvier, *Justice et droits à l'échelle globale*, op. cit., p. 158.

² Cf. Louis-Etienne-Alexandre Leriche, *Explication des Institutes de Justinien*, op. cit., p. 350 : « L'occupation est la prise de possession d'une chose qui n'appartient à personne. Aussitôt qu'une personne a pris possession d'une chose *nullius*, elle en est propriétaire par occupation : l'acquisition de la possession et l'acquisition de la propriété sont concomitantes ».

régime est fondé à la fois sur la non-exclusion de droit et sur l'exclusion de fait »¹. L'accord collectif doit porter sur le libre usage par chacun de la chose par l'exclusion de fait de l'usage des autres, ce qui permet d'en garantir l'autonomie, tout en assurant en droit cet usage des autres dès lors que celui dont l'autonomie de l'usage a été garantie n'en use plus. Reprenons par exemple ce que dit Suzanne qui prenait en charge la lecture dans l'éducation de sa fille Judith, alors que son compagnon Alfred avait en charge l'histoire, un autre le calcul, un autre la leçon de choses : « Personne ne discutait la façon dont j'apprenais à lire. Chacun était autonome. Il y avait la discussion mais aussi l'autonomie individuelle. Celui qui prenait quelque chose en charge le prenait entièrement »². Suzanne a le libre usage de l'éducation de sa fille, personne d'autre qu'elle ne peut intervenir quant à la manière dont on lui apprend à lire, mais sitôt qu'elle n'en use plus, elle n'a pas à intervenir sur le libre usage de son éducation qu'ont les autres chacun à son tour. Remarquons cependant que cette situation d'exercice du gouvernement de la *res nullius*, qui implique une alternance entre différents usages libres, n'est pas le cas le plus répandu des contre-conduites des années 68. Car, dans le plus grand nombre de cas, la question de l'alternance ne se pose pas, mais il s'agit de définir un *libre usage collectif* au sein d'institution sans maîtres et tout l'enjeu se trouve dans la capacité des gouvernés à décider eux-mêmes démocratiquement de ce libre usage collectif et à l'organiser.

L'hypothèse de la gouvernementalisation de la *res nullius* qui suggère que les règles juridiques peuvent être transformées et qu'un nouveau droit des gouvernés peut être défini par l'émergence de contre-conduites qui redistribuent les rapports de pouvoir, nous amène à un nouveau point théorique relatif à notre tentative d'établir une théorie positive des pratiques. Comme le remarque Stéphane Chauvier, d'une façon qui nous paraît s'accorder avec la position foucauldienne sur le droit :

Aucun de ces trois régimes juridiques [la propriété privée exclusive et les deux régimes de la possession commune que sont la *res nullius* et la *res communis*] n'est, en principe, un attribut ontologique des choses auxquelles il s'applique. Une chaise peut être la propriété exclusive d'un seul, mais on peut aussi bien décider de la traiter comme une *res nullius* ou une *res communis*. Une entreprise peut appartenir à ses actionnaires ou à l'ensemble de ceux qui y travaillent. Dans un grand nombre de cas, le choix d'un régime juridique est donc fonction des effets sociaux qu'on lui prête³.

Dans la perspective historique de Foucault, le régime juridique est cependant moins le résultat d'un « choix » que des rapports de forces et des systèmes de normes qui divisent les forces sociales. L'idée selon laquelle le régime juridique et économique qui s'applique à tel ou tel

¹ *Ibid.*, p. 153.

² Suzanne, in Nicolas Daum, *Mai 68 raconté par des anonymes*, op. cit., p. 42.

³ Stéphane Chauvier, *Justice et droits à l'échelle globale*, op. cit., p. 156.

bien ne dérive pas de sa nature mais de rapports de forces historiques et contingents est indispensable pour réfléchir à la possibilité de l'émergence d'un autre mode du gouvernement des hommes.

Finalement, nous pouvons, à partir de cette hypothèse, nous prononcer sur les deux points que nous devons établir dans le cadre de notre théorie positive des pratiques, quant au contenu de la rationalité des pratiques d'une part et sur le lien entretenu avec la gouvernementalité libérale-sociale par les contre-conduites des années 1968, d'autre part. Le contenu historique positif de la rationalité d'ensemble des pratiques des années 1968 est le *gouvernement du libre usage* (libre usage du savoir, libre usage du travail, libre usage de son corps, de son sexe, libre usage de la nature, libre usage de sa foi, libre usage de son imaginaire voire de sa souffrance) et le lien avec la gouvernementalité libérale-sociale qui entre en crise est la *dégouvernementalisation de l'État*, laquelle est la condition négative de cette possibilité positive.

2.3. La problématisation de la liberté sociale

A quel type de problématisation peut-on alors associer le gouvernement du libre usage dans les années 1968 ? Il nous semble que ce qui a été constitué comme objet de problématisation par les protagonistes des années 68 est la « liberté sociale » qui n'est ni la liberté politique au sens de la souveraineté démocratique, ni la liberté individuelle civile au sens des droits fondamentaux de circulation, de réunion, d'association, mais ce qu'on peut appeler la « liberté sociale » qui recoupe aussi bien le rapport que l'on entretient avec la totalité sociale comme ensemble de positions hiérarchiques et inégales, c'est-à-dire le *problème de l'identité sociale comme destin ou comme choix libre* – les étudiants sont-ils destinés à devenir des cadres chargés de contrôler les ouvriers ? Les ouvriers sont-ils destinés à le rester toute leur vie ?¹ –, que le rapport que l'on entretient avec telle ou telle activité

¹ L'ensemble de la séquence est marquée de façon générale par la problématisation de la naturalisation de l'identité sociale qui s'opère à travers le refus de l'envisager comme un « destin ». Cf. D. Damamme, B. Gobille, F. Matonti, B. Pudal (dir.), *Mai-juin 68, op. cit.*, p. 12 (nous soulignons): « Dès les années 1950, les pratiques sociales s'ouvrent à l'historicité et perdent par là même l'évidence de ce qui "va de soi". Les figures sociales du "destin" se fissurent. Le *destin* féminin perd son caractère immuable » ; p. 38 : « les femmes ne veulent plus que leur corps soit le lieu d'un *destin* » ; p. 44 : « Le corps cesse d'être assigné sans parole au "*destin*" social ou à l'emprise de l'autre, il devient le lieu de la réappropriation bavarde de soi » ; p. 71 : « L'individualisation du *destin* scolaire et par conséquent la culpabilisation et la psychologisation des difficultés, est encore au début des années 1960 une de ces évidences guère contestées » ; p. 376 : « Jeanne, institutrice à l'origine du projet du cirque et auteure du "livre des adultes", écrit au retour, est née en 1943, dans le Sud-Ouest de la France. Elle est issue d'un milieu populaire : son père, fils de métayer et chauffeur aux Douanes, athée et syndicalistes (CGT) ; et sa mère, fille de charpentier basquais, est femme de ménage. Mon *destin*, c'était de passer le certificat d'études et de devenir coiffeuse ou couturière, dit-elle [...] » ; p. 387 : « Le refus de reproduire le *destin* maternel lorsque celui-ci est perçu comme dominé relève d'une même logique, celle de remettre en question les relations d'oppression dans la famille ».

sociale spécifique, c'est-à-dire le *problème de l'agir social comme exercice libre ou contraint dans ses modalités par une autorité extérieure*. Ce problème de la « liberté sociale » inclut aussi l'ensemble des séparations qui sont imposées par la totalité sociale divisée, inégale et hiérarchique et par conséquent la tentative de les surmonter. Aussi est-ce à partir de cette forme de problématisation que l'on peut comprendre la diversité des expérimentations de la séquence, de la critique de la séparation des dortoirs des filles et de garçons dans les résidences universitaires jusqu'à l'« établissement » des maoïstes à l'usine, en passant par la séparation des chrétiens et des non-chrétiens. S'agissant des « établis », la problématisation de la « liberté sociale », de la possibilité de circuler dans le champ social et d'y rencontrer l'autre que soi sont sans doute mieux à même de nous faire appréhender leur expérience que le transfert à la sociologie des catégories de l'anthropologie religieuse¹ : car il s'agit moins de « conversion ouvrière » et de « rachat du péché de classe »² que de l'invention originale d'un « nous » qui précisément rend caduques les séparations anciennes de l'« "universitaire" d'origine » et de l'« ouvrier »³.

La problématisation de la liberté sociale aboutit ainsi à des expérimentations multiples correspondant soit à des efforts pour transformer les formes d'exercice de l'activité sociale dont on est déjà partie prenante, soit à la recherche de liaisons collectives transversales qui franchissent les frontières sociales établies d'après la division sociale du travail, soit enfin à la manifestation d'un refus de l'identité sociale comme destin et donc au refus de s'engager dans tel ou tel secteur socio-professionnel et dans telle ou telle forme des rapports sociaux. Ces différents types d'intervention sont dérivés et se constituent *sur fond de crise de la gouvernamentalité libérale-sociale* dont on a vu qu'elle se caractérisait par la gouvernementalisation sociale de l'État, c'est-à-dire à la fois par l'intégration des salariés à l'espace politique *via* la mise en place des conditions matérielles de la citoyenneté sociale et

¹ Cf. Marnix Dressen, *De l'amphi à l'établi. Les étudiants maoïstes à l'usine (1967-1989)*, Paris, Belin, 2000.

² Marnix Dressen, *Les Etablis, la chaîne et le syndicat. Evolution des pratiques, mythes et croyances d'une population d'établis maoïstes (1968-1982) – monographie d'une usine lyonnaise*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 43.

³ Cf. Robert Linhart, *L'Établi*, Paris, Minuit, 1978, p. 139-140 : « Quant au contremaître Gravier, il s'amuse à venir me chronométrer de temps en temps, me glissant d'une voix sifflante : "Vous êtes patients mais nous sommes plus patients que vous". (Il s'est mis à me vouvoyer depuis qu'il sait que je suis "universitaire" d'origine et non ouvrier). [...] Eux et nous. Eux, toujours aussi immédiatement haïssables (je les ai retrouvés maintenant, je suis sur le qui-vive, je m'accroche, en sueur, les reins douloureux, les mains meurtries, serrant les dents sous les brimades), nous indéfiniment renouvelés mais inventant constamment la résistance – les houles de mauvaise humeur, les cris de rage contre la minute de casse-croûte volée, les inexplicables ralentissements de la chaîne et les accidents du vendredi quand, brusquement, un crochet se tord et bloque l'engrenage au milieu des éclats de rire et des caoutchoucs qui volent en tous sens, nous les projets à la cantine et les journaux et les tracts qui circulent et les nouvelles qu'on échange, nous le sandwich qu'on partage et la cigarette offerte et le geste d'aide et de réconfort quand on est prêt de s'effondrer, nous parlant toutes les langues et venant de tous les pays, brassés, éparpillés, séparés, retrouvés, toujours autres et toujours proches ».

par la constitution d'un social hétérogène à travers le ciblage de groupes de population spécifiques. L'énoncé de ces caractéristiques de la gouvernamentalité libérale-sociale est d'ailleurs ce qui permet de rendre intelligible la problématisation de la liberté sociale au cours des années 68, suivant au moins trois aspects. 1/ La décision et le contrôle par l'État *via* ses fonctionnaires des formes d'usage requis dans le cours des activités sociales par leurs « usagers » et des modes de comportement afférents à l'intérieur de dispositifs imposés, ont été d'abord mis en crise par ces usagers qui se sont constitués eux-mêmes comme acteurs désireux de prendre en charge la définition du cadre et des modalités à travers lesquelles exercer leur rôle social. 2/ La construction d'un social hétérogène par l'adresse de techniques spécifiques contribuant à la production de groupes sociaux différenciés et séparés a ensuite été mise en crise par la transversalité de pratiques visant à faire se rencontrer et à se constituer en un « nous » ceux qui, dans la vie sociale ordinaire telle qu'elle est déterminée par l'espace hiérarchisé de la distribution des places et des parts, ne se rencontrent pas ou n'étaient pas destinés à le faire. En revanche, sur cette dimension de décroisement et de transversalité, il faut souligner qu'elle a été dans le même temps précipitée par la gouvernamentalité libérale-sociale elle-même dans la mesure où le fonctionnement de la solidarité et une égalisation relative à l'intérieur de la société salariale a été une des conditions les plus importantes pour que les différentes catégories du corps social puissent envisager d'agir ensemble en franchissant des frontières qui présentaient de plus en plus des différences de degré plutôt que de nature. En d'autres termes, c'est non pas, en dépit de ce qui était perçu à l'époque comme la « centralité ouvrière », parce que les ouvriers formaient la classe mise au ban de la société et concentrant pour cette raison l'espérance révolutionnaire que des rencontres ont pu s'organiser avec les autres catégories sociales, mais bien au contraire parce que la société salariale avait permis un rapprochement avec celles-ci par l'amélioration des conditions de vie des ouvriers. C'est donc finalement la situation spécifique et paradoxale d'une égalisation relative des conditions conjuguée à l'existence d'un social hétérogène générateur de séparations qui a réuni les conditions favorables à la volonté de franchissement des barrières sociales : l'expérience de la séparation ne peut être faite que dans les conditions d'un rapprochement possible. 3/ La mise en œuvre d'une politique de population à travers un gouvernement du point de vue social opérant par le rattachement des individus à un groupe social défini par certaines conditions matérielles d'existence et par un mode de vie spécifique sur la base d'une connaissance sociologique a enfin été mise en crise par le refus de certains de s'engager à faire ce à quoi on les estimait être « destinés ».

La gouvernementalisation de la *res nullius* ou le gouvernement du libre usage est la rationalité gouvernementale à travers laquelle les contre-conduites des années 1968, fût-ce dans la dispersion, ont voulu apporter une réponse au problème de la liberté sociale suivant les différents niveaux que nous venons d'évoquer.

2.3.1. L'autonomie des gouvernés

Dans chaque région de l'ordre social, le gouvernement du libre usage ou par le libre usage a visé la définition et la prise en charge par les gouvernés des conditions et des formes d'exercice de leur pratique sociale contre celles qui leur étaient imposées par un mode de fonctionnement étatique ou plus largement bureaucratique (dans le cas d'une autorité « transcendante » autre que l'État) et par conséquent contre leurs dépositaires autorisés, que ce soit dans l'enseignement avec le savoir, dans le travail salarié (c'est ce que recouvre, *lato sensu*, le terme d'« autogestion »¹), dans la sexualité avec le corps², dans les arts, par exemple au cinéma³ ou dans la littérature⁴, dans le traitement de la folie avec la subjectivité⁵, dans la

¹ Cf. la définition qu'en donnait en 1979 Henri Lefebvre dans un entretien à la *Nouvelle Critique* cité par Michel Trebitsch : « Je vais tenter de donner une définition théorique de l'autogestion : quand un groupe, au sens large du terme, c'est-à-dire les travailleurs d'une entreprise, mais aussi les gens d'un quartier ou d'une ville, n'acceptent plus passivement les conditions d'existence, quand ils ne restent plus passifs devant ces conditions qu'on leur impose ; lorsqu'ils tentent de les dominer, de les maîtriser, il y a tentative d'autogestion. Et il y a une marche dans et vers l'autogestion. En ce sens, j'y insiste beaucoup, l'autogestion n'est pas un système juridique : l'erreur des yougoslaves, c'est que l'autogestion ne peut pas être un système établi, parce que l'autogestion est une voie, une lutte perpétuelle et perpétuellement renaissante. Une tentative autogestionnaire est quelque chose d'essentiel et de fondamental, puisque c'est la maîtrise des conditions d'existence. Je crois tout à fait exact de dire que l'autogestion est sur le plan de la société civile : ce sont les rapports sociaux qui sont le lieu, le terrain de naissance de l'autogestion. Ce n'est ni l'économique pris séparément, ni le politique pris séparément ». (Henri Lefebvre, cité in Michel Trebitsch, « Henri Lefebvre et l'autogestion », in Franck Georgi (dir.), *Autogestion, la dernière utopie ?*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 74).

² Cf. Mano de Lesseps et Claude Hennequin-Geindre, « Trois ans de MLF », *Actuel*, n° 25, novembre 1972, p. 6-7 : « Qu'on nous rende notre corps, pour le masturber, l'avorter, le contracepter, le pendre par les pieds, le frotter à d'autres peaux quel que soit leur sexe, lui faire des enfants si nous voulons, quand nous voulons, satisfaire des envies que nous ne pouvons pas même imaginer ».

³ Cf. « Projet de nouvelles structures », texte des États généraux du cinéma de Suresnes, 5 juin 1968, cité in Sylvain Zegel, *Les idées de mai*, Paris, Gallimard, 1968, p. 238-239 : « Le cinéma doit se dépasser lui-même, s'étendre et se fondre avec tous les arts et techniques de l'expression audio-visuelle. Des structures nouvelles, qui brisent le mandarinat des privilèges, qui proposent l'accès de tous à toutes les fonctions, éligibles, révocables et contrôlables, sont l'armature du projet présenté. La création d'un secteur publique autogéré, accompagné d'un arsenal précis contre les monopoles, leur survie et leur renaissance, est la façon pratique et immédiate de faire marcher le cinéma au milieu de tout un peuple ».

⁴ Cf. Patrick Combes, *Mai 68, Les écrivains, la littérature*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 115 : « L'une des perspectives les plus pertinentes peut-être, pour mieux cerner ce travail critique sur le littéraire – qu'on puisse questionner avec profit – est celle qui a trait à la revendication pour une écriture libre, une pratique scripturale qui n'obéit plus au code traditionnel ».

⁵ Cf. Félix Guattari, *De Leros à Laborde*, « Pratiques sociales et pratiques analytiques », *op. cit.*, p. 76-77 (bien que ce texte de Guattari date de la fin des années 1980, il s'agit d'un retour sur sa pratique institutionnelle dans le contexte des années 1968) : « On en revient toujours à ce terrible poids de l'État qui pèse sur les structures de soin et d'assistance. [...] ces jeunes générations ont les mains liées par un statut qui les assimile à celui des fonctionnaires. C'est toute une conception du service public qui est ici à revoir. La technocratie étatique s'accompagne d'un esprit corporatiste chez les soignants. [...] Seule une véritable désétatisation de la psychiatrie française pourrait permettre de développer un climat d'émulation entre des entreprises innovantes. Je ne

religion avec la foi¹, dans la médecine avec la santé etc. La liberté sociale consiste donc d'abord à s'emparer de la décision et de la définition des règles d'exercice et des formes de l'usage en vigueur dans la région sociale dont on s'affirme en qualité d'ayant-droit contre les dépositaires patentés de l'autorité – contre le « mandarinat », le « patriarcat »², le « code traditionnel » ou la « technocratie étatique » –, remettant par là en question la définition traditionnelle du service public à travers la frontière entre fonctionnaires et usagers. C'est le premier degré de la liberté sociale : la possibilité de déterminer la manière dont on exerce cette activité.

2.3.2. *Les pratiques sociales de décloisonnement*

Mais le gouvernement du libre usage exige ensuite un décloisonnement, un désenclavement, une opération d'ouverture sur l'extérieur au cours de laquelle la participation de l'*autre* apparaît comme la condition pour que tous deviennent les *mêmes*, c'est-à-dire que leurs particularités soient indifférentes au regard de l'usage. A ce titre « l'Université doit s'ouvrir à ses anciens étudiants, à d'autres encore. Ainsi, la rencontre de générations différentes, par ailleurs enrichissantes, diminuera une ségrégation d'âges, lourde d'incompréhension réciproque. [...] Voilà qui conduit à la conception d'une Université à la fois allégée, élargie et désenclavée »³. Plus largement, l'un des aspects les plus importants des années 1968 réside sans doute dans les « rencontres improbables » entre ouvriers et étudiants qui, contrairement à une idée très largement répandue, ont bel et bien eu lieu au cours de la séquence, quoi qu'elles aient été déniées par le compte rendu médiatique au moment des événements et dans la mémoire officielle. Ainsi que le montrent Michelle Zancarini-Fournel et Xavier Vigna, les images souvent réutilisées des étudiants venus du Quartier latin le 17 mai 1968 à Renault-Billancourt et tombant sur les grilles fermées de l'usine doivent être

préconise pas ici une privatisation de la psychiatrie – les cliniques privées se contentent trop souvent d'isoler les malades dans les chambres sans développer autour d'eux une vie sociale thérapeutique. Mais il m'apparaît nécessaire que la gestion des équipements existants, intra et extra-hospitaliers, soient confiées à des associations et des fondations au sein desquelles se retrouvent toutes les parties concernées : les soignants, les soignés (par l'intermédiaire des clubs thérapeutiques), les associations de familles, les collectivités locales, les pouvoirs publics, la sécurité sociale, les syndicats etc. ». Un peu plus loin, il ajoute : « La subjectivité individuelle, celle du malade comme celle de l'opérateur de soins ne peut être séparée des agencements collectifs de production de subjectivité » (*ibid.*, p. 83).

¹ Cf. l'extrait du tract « Commission de travail Révolution dans l'Eglise » de ceux qui se nommeront quelques jours plus tard le CARE (Comité d'Action pour la Révolution dans l'Eglise), cité in Grégory Barrau, *Le Mai 68 des catholiques*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1998, p. 69 : « Il faut renverser la caste sacerdotale. Elle le souhaite. Rejetons les mandarins. Nous affirmons le droit de tout croyant au pouvoir de décision dans sa communauté, à l'expression libre de sa foi ».

² Cf. Christine Delphy, « L'ennemi principal », *Partisans*, n° 54-55, juillet-août 1970, n° 54-55, p. 57-172.

³ Jean Vial, cité in Sylvain Zegel, *Les idées de mai*, *op. cit.*, p. 214.

contrebalancées par celles recueillies, mais non diffusées par la télévision, prouvant la présence effective d'étudiants simultanément à l'intérieur des bâtiments. De façon générale :

La coupure entre étudiants et ouvriers relève donc des lieux communs sur 1968, qui supposent aussi une réduction de l'arc temporel et de l'espace social : la révolte étudiante, limitée au mois de mai et au Quartier latin à Paris, se solde par le discours du général de Gaulle le 30 mai suivi d'une défaite dans les urnes à la fin du mois de juin. Cette réduction a pour effet de gommer l'extension et le polycentrisme du mouvement social, de négliger son extension géographique et temporelle, d'occulter enfin les « rencontres improbables » entre acteurs sociaux habituellement séparés dans leurs espaces de vie et de travail, ce passage de frontières et ce décloisonnement de l'espace social qui ont marqué le moment 1968. La rencontre entre étudiants et ouvriers est à cet égard paradigmatique – car c'est elle qui est continûment niée sur le mode de la dérision –, même si elle n'est pas la seule, puisque des paysans ravitaillent les grévistes, que des étrangers, étudiants ou ouvriers, participent au mouvement (au risque d'être ensuite expulsés), que des jeunes de toute condition participent aux manifestations et aux occupations « étudiantes », que des étudiants et des intellectuels vont dans les quartiers populaires et animent des comités d'action¹.

Comme l'explicitent les deux historiens, « l'étude du processus de contestation et l'analyse des remises en cause de l'ordre social dans les "années 68" pose la question du rapport entre un noyau d'idées ou de représentations de la réalité et des pratiques sociales d'acteurs très divers – parfois en rupture avec les modalités de la revendication syndicale et de l'expression politique classiques – cristallisées dans l'événement »². Il s'agit de fournir la preuve que les utopies théoriques sur le « décloisonnement », le « passage des frontières » ou encore la transversalité se sont concrétisées dans des actions collectives. Vigna et Zancarini-Fournel se proposent donc de « mettre en œuvre une historicisation des ces "rencontres improbables" attentives au souci de la preuve ». A partir des sources écrites et audiovisuelles, « l'examen attentif des textes, paroles et actes des acteurs de tous bords, au moment où ils ont été énoncés ou produits permet de mettre en place une autre cartographie et de proposer une autre histoire sociale des événements ». Partageant ce point de vue, lorsque nous évoquons la raison gouvernementale du libre usage et en l'occurrence les actes de décloisonnement, de désectorisation ou de circulation transversale, nous révoquons le partage positiviste entre une histoire des « faits » des années 1968 et une histoire des « idées » ou des « utopies » de la séquence. La raison gouvernementale du libre usage est, en effet, la projection rationnelle générale de pratiques localisées dont l'examen des énoncés qui leur sont liés doit mettre en évidence. Ces « rencontres improbables », précisent Zancarini-Fournel et Vigna, ont connu leur acmé en mai-juin 1968 sans cependant y être limitées, car ayant eu aussi un devenir « dans la longue décennie contestataire qui a suivi 68, définie par l'expression "les années 68" »³. Les deux historiens déclinent dans la suite de leur article trois modalités importantes

¹ Cf. Michelle Zancarini Fournel et Xavier Vigna, « Les rencontres improbables dans les "années 68" », *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, n° 101, 2009/1, p. 163-164.

² *Ibid.*, p. 164.

³ *Ibid.*

de ces « rencontres improbables entre des acteurs sociaux, que leur position devait *a priori* tenir à l'écart les uns des autres »¹. A) Entre *ouvriers et étudiants*, comme c'est le cas à l'usine Sud-Aviation-Bouguenais près de Nantes où un millier d'étudiants vient le 14 mai au soir passer la nuit avec les piquets de grève en apportant argent et couverture². Les rencontres ne se font cependant pas uniquement des universités vers les usines, mais aussi des usines vers les universités : des salariés de l'usine Rhône-Poulenc de Vitry se rendent à la faculté de Censier à Paris, des ouvriers de Renault-Cléon à la faculté de Rouen, des ouvrières d'une usine de câblage à Montpellier avec les étudiants du Comité d'action de la faculté de lettres. Nous reviendrons dans la section suivante, consacrée à l'histoire du mouvement des comités d'action, sur le fait qu'ils « constituent fréquemment les instances entre étudiants et salariés et plus globalement d'un certain métissage social [...] »³. La CGT, en revanche, s'opposera la plupart du temps à ces rencontres. B) Entre *ouvriers et ingénieurs-cadres* comme à Sud-Aviation à Cannes, à l'usine Neyrpic à Grenoble, à l'usine Rhône Poulenc à Vitry ou encore sur les sites d'Issy-les-Moulineaux et Brest de la CSF⁴. C) Entre *ouvriers et paysans*, notamment à travers les alliances entre syndicats dans l'Ouest de la France (l'unité syndicale étant principalement obtenue par la CFDT) : à Nantes, les paysans viennent ravitailler les ouvriers à bas prix alors qu'un comité central de grève contrôle la mairie pendant cinq jours, du 26 au 31 mai. Ce type de pratiques aura tendance à se généraliser par la suite au cours de la séquence des années 1968 : en 1972 les agriculteurs du CNJA (Centre national des jeunes agriculteurs) ravitaillent à prix coûtant les ouvriers immigrés de l'usine Penarroya de Lyon. Dans le cas de Pennarroya, la mobilisation gréviste suscite aussi la création d'un comité de soutien qui rassemble de nombreux intellectuels influents⁵. Ceci étant, les expériences de « soutien » ne sont pas équivalentes à celles qui ont poussé le plus loin le décloisonnement à travers la dés-identification sociale ou l'im-personnification, comme lorsque les étudiants ont sollicité la venue des ouvriers à l'université « en faisant de l'université, comme le rapporte

¹ *Ibid.*, p. 167.

² Voici ce qu'écrivit à ce titre le constat d'un ouvrier chroniqueur de la grève après les premiers jours de contact, qui justifie la nécessité de la rencontre non sans souligner cependant la difficulté du processus de décloisonnement : « Nous n'ignorons pas les obstacles qui s'opposent encore à une union profonde entre l'usine et l'université. Des meetings communs, des rencontres au sommet entre eux et les syndicats ouvriers ne sont pas suffisants en l'état actuel des choses pour combler le "fossé" qui sépare encore faussement l'ouvrier et l'étudiant. Il faut de part et d'autre et surtout à la base où les contacts peuvent être plus directs et plus riches, des échanges sérieux et fructueux sur la meilleure façon de conjuguer les luttes ouvrières et étudiantes » (François Le Madec, *L'Aubépine de Mai*, Nantes, CDMOT, 1998, cité in *ibid.*, p. 168).

³ *Ibid.*, p. 169.

⁴ « Cette jonction entre les divers groupes de salariés, toutefois, échoue fréquemment, soit par hostilité de cadres attachés à l'ordre conservateur, soit plutôt par retrait prudent et attentisme » (*ibid.*, p. 170).

⁵ « [...] écrivains (Marguerite Duras, Philippe Sollers, Simone de Beauvoir), historiens (Pierre Sorlin, Michelle Perrot, Madeleine Rebérioux, Pierre Vidal-Naquet, Claude Mossé, Jean Bouvier) ou philosophes (Michel Foucault, René Schérer) » (*ibid.*, p. 173).

Nicole de Maupéou-Abboud, un lieu sans frontière où étaient analysées, critiquées, théorisés par tous, étudiants et non étudiants, les idéologies et les pratiques de tous les groupes sociaux et professionnels (y compris les leurs propres) » et en cherchant à travers cela à « *se nier en tant qu'étudiants, en tant qu'intellectuels* »¹. Quoiqu'il en soit cependant de ce dernier point, il importe, dans tous les cas, de faire remarquer que ces rencontres entre différents groupements sociaux et la « classe ouvrière », dans la reconnaissance du rôle central que celle-ci joue, ou est supposée jouer, à l'intérieur des rapports de force sociaux à l'échelle nationale – ce que Vigna et Zancarini-Fournel appellent à juste titre la « centralité ouvrière »² – entretiennent une relation plutôt complexe avec la gouvernabilité libérale-sociale : d'un côté, elles visent en effet à surmonter les séparations induites par la constitution d'un social hétérogène (et à cet égard elles sont en rupture par rapport aux techniques de gouvernement des populations de l'État social) ; de l'autre, leur attitude vis-à-vis de la classe ouvrière va dans le sens d'une radicalisation égalitaire de son intégration politique amorcée par la mise en place des éléments de la citoyenneté sociale, ce qui n'est finalement pas contradictoire. Cela implique d'ailleurs d'apercevoir ce point important que la séquence des années 1968 a coïncidé avec une tentative de *désétatisation* de nombreux secteurs de l'activité sociale (de *dégouvernementalisation de l'État*) qui ne se superpose sans doute pas à l'objectif de *suppression de l'État*, la possibilité que l'État puisse jouer vis-à-vis de la société un rôle limité de coordinateur public sans intervenir directement pour prescrire les règles de déroulement de la vie sociale étant au moins concevable en droit.

Soulignons en outre que les pratiques sociales de décroisement qui décrivent le deuxième niveau de ce que nous appelons le traitement du problème de la « liberté sociale » par le gouvernement du libre usage ne se limitent pas aux circulations réciproques entre les ouvriers et les usines. Ces pratiques sociales de décroisement sont en effet *généralisées*. Lorsque trente directeurs de maisons de la Culture et de Théâtre populaires se réunissent au Théâtre de la Cité de Villeurbanne sous la présidence de Roger Planchon, ils signent un texte définissant leur mission par l'objectif d' « atteindre le non-public », l'ensemble de tous ceux

¹ Nicole de Maupéou-Abboud, *Ouverture du ghetto étudiant*, *op.cit.*, p. 296. Nous reviendrons sur ce type de pratiques dans la section suivante sur les comités d'action. Au regard de celles-ci, Michelle Zancarini-Fournel et Xavier-Vigna peuvent dire des pratiques de soutien qu'elles « entretiennent sur un mode mineur mais prolongé, la déssectorisation de l'espace social que la conjoncture de crise de mai-juin 68 avait favorisée » (Michelle Zancarini Fournel et Xavier Vigna, « Les rencontres improbables dans les "années 68" », *art. cit.*, p. 173).

² Sur le « centralité ouvrière » en général au XX^e siècle, cf. Xavier Vigna, *Histoire des ouvriers en France au XX^e siècle*, Paris, Perrin, 2012.

qui ne se sentent pas déjà appartenir à la catégorie de spectateurs d'œuvres définies comme culturelles¹ :

Il est maintenant tout à fait clair qu'aucune définition de la culture ne sera valable, n'aura de sens, qu'au prix d'apparaître utile aux intéressés eux-mêmes, c'est-à-dire dans l'exacte mesure où le "non-public" y pourra trouver l'instrument dont il a besoin. Et ce que nous pouvons déjà tenir pour assuré, c'est qu'elle devra par conséquent lui fournir – entre autres choses – un moyen de rompre son actuel isolement, de sortir du ghetto, en se situant de plus en plus consciemment dans le contexte actuel social et historique, en se libérant toujours mieux des mystifications de tout ordre qui tendent à le rendre en lui-même complice des situations réelles qui lui sont infligées².

Sortir le théâtre de son « ghetto » implique une politisation de son art, son immersion consciente dans le contexte social et historique, ce qui devrait provoquer en retour la politisation du « non-public » qui est la condition de possibilité d'une invention commune de l'« humanité » :

C'est pourquoi tout effort d'ordre culturel ne pourra plus que nous apparaître vain aussi longtemps qu'il ne se proposera pas expressément d'être une entreprise de politisation : c'est-à-dire d'inventer sans relâche, à l'intention de ce non-public, des occasions de se politiser, de se choisir librement, par-delà le sentiment de relâche et d'absurdité que ne cesse de susciter en lui un système social où les hommes ne sont pratiquement jamais en mesure d'inventer ensemble leur propre humanité³.

Chacun ne peut « se choisir librement » que si le possible qu'un « système social » se donne à lui-même est l'invention de tous. Pour les comédiens et les metteurs en scène, cela se traduit d'abord par le fait d'aller à la rencontre de ce « non-public » en mettant le théâtre au dehors et en premier lieu à l'usine. Ils profitent des grèves pour aller donner des spectacles devant les ouvriers qui ont débrayé : *La Cuisine* d'Arnold Wesker est ainsi représenté chez Citroën, à la SNECMA, chez Renault⁴ ; des théâtres comme la jeune troupe du Théâtre du Soleil créée en 1964 autour d'Ariane Mnouchkine, le Studio Théâtre de Vitry ou le Théâtre Gérard-Philippe de Saint-Denis font de même ; le Théâtre universitaire de Nancy animé par Jean Jourdheuil débusque devant les ouvriers en lutte les mécanismes de l'idéologie dominante ; la pièce de Luc de Goustine, *10 mai 1968*, va le plus loin par la politisation même de la composition théâtrale (et non seulement par la mise en scène d'un contenu thématique politique) : elle est construite « sur la forme même de l'activité manifestante » et « fonctionne sur la personnification éclatée d'une manifestation, par la forme chorale ou la juxtaposition de mots

¹ Cf. la remarque d'Olivier Neveux sur le « non-public » (« Les théâtres politiques des années 1968 », *art. cit.*, p. 402) : « Ce non-public, fruit de la "coupure" sociale et générationnelle mise crûment en lumière par Mai, ne suppose pas seulement une augmentation quantitative des spectateurs. Sa conquête induit une entreprise de politisation ».

² « Atteindre le non-public », texte co-signé par trente directeurs de maisons de la Culture et de Théâtre Populaires », rédigé par Francis Jeanson, 25 mai 1968, cité in Sylvain Zegel, *Les idées de mai*, *op. cit.*, p. 223.

³ *Ibid.*, p. 224.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 230.

d'ordre, de référence historiques »¹. Enfin la troupe du Living Theatre autour de ses directeurs Julian Beck et Judith Malina est sans doute celle qui est allée le plus loin dans l'expérience du décloisonnement et dans l'usage libre du théâtre. Après la représentation de la pièce *Paradise Now* par la troupe le 24 juillet 1968 au Festival d'Avignon, un défilé se poursuit dans les rues de la ville autour du slogan « le théâtre est dans la rue »². Il s'agit au sein même de l'espace-temps du Festival de chercher à le contester de l'intérieur en établissant un lien direct avec le public affranchi de la médiation organisatrice du théâtre public. Après avoir quitté Avignon le 28 juillet, non sans laisser derrière lui un parfum de scandale, le Living Theatre se rend à Genève pour y jouer *Paradise now* en août et, « à la fin du spectacle du 21 août, une manifestation de rue prend forme dans les rues de Genève répondant ainsi à l'appel du leader de la troupe Julian Beck de "réaliser le théâtre libre dans la rue" »³. De façon générale, les spectacles du Living comportaient des moments de « théâtre libre » où le spectateur était invité à venir sur scène et à participer au spectacle en improvisant librement, annulant ainsi la séparation entre acteur et spectateur.

Le cinéma a également déployé plusieurs modalités de pratiques artistiques et sociales de décloisonnement, notamment l'expérience dite de la « caméra aux ouvriers » du groupe Medvedkine⁴ de Besançon par laquelle les « "cinéastes ouvriers" témoignent de leurs conditions d'existence et de leurs combats quotidiens » « en assumant la réalisation d'images longtemps dépossédées [...] »⁵. Suite à la grande grève de la Rhodiaceta de l'hiver 1967 à Besançon, une association culturelle à composante intersyndicale bien implantée dans la région bisontine, le Centre culturel populaire de Palente-les-Orchamps (CCPPO), qui a assuré

¹ Olivier Neveux, *Théâtres en lutte*, « Le théâtre de Mai 68 », *op. cit.*, p. 78 : « De Goustine tente de donner forme à l'événement présent, dans ce qu'il peut avoir de stupéfiant, de structurer sa composition sur les modalités mêmes de l'acte politique, de prendre pour thème l'événement et non ses causes, sans recourir à une intrigue psycho-politique. Il s'agit donc de donner une traduction théâtrale au présent – aussi démesurée soit une telle ambition ».

² Cf. Emmanuelle Loyer, « Odéon, Villeurbanne, Avignon : la contestation par le théâtre », in 68. *Une histoire collective*, *op. cit.*, p. 399.

³ Dominique Gros, *Dissidents du quotidien. La scène alternative genevoise, 1968-1987*, Lausanne, éditions d'en bas, 1987, p. 18.

⁴ Entre 1967 et 1973, le groupe Medvedkine réalise treize courts et moyens métrages : « Sur le conseil de Chris Marker, le groupe emprunte son nom au cinéaste russe Alexandre Medvedkine, l'inventeur du "Ciné-train". De 1932 à 1935, les animateurs de cette unité mobile avaient sillonné les terres soviétiques, cosignant "ciné-journaux" et "agit-films" au contact des paysans, des ouvriers, des cheminots et des mineurs. Leur projet : aider à la construction de la Russie nouvelle en "arrachant les studios de leurs fondations de pierre". L'expérience s'inspire des "trains de la révolution" qui, de 1917 à 1920, ont traversé le pays pour diffuser les discours de Lénine. Alexandre Medvedkine dirige une équipe de techniciens et comédiens, issus pour la plupart du théâtre Vsevolod Meyerhold. Un wagon aménagé permet de développer et de monter le film tourné dans la journée. Il est projeté le lendemain à la population locale. La confrontation est directe, les problèmes du travail et du quotidien sont abordés sans détours. Réunis autour de Pol Cèbe, le directeur du CCPO, les travailleurs de Besançon revendiquent cette filiation », (Sébastien Layerle, *Caméras en lutte en Mai 68*, Paris, Nouveau monde éditions, 2011, p. 85-86).

⁵ *Ibid.*, p. 79.

l'animation artistique des ateliers occupés pendant la grève, prend contact avec des artistes dont Chris Marker. A la fin 1967, Chris Marker et Jean-Luc Godard proposent de céder du matériel et de parrainer des stages de formation technique et, entre janvier et mars 1968, des techniciens professionnels dont Bruno Muel font le voyage depuis Paris un week-end par mois pour aider à la formation des ouvriers cinéastes. Il s'agit, en participant à un dispositif ou un agencement à l'intérieur duquel le non-spécialiste s'approprie les moyens et les techniques de la production spécialisée tout en la *dé-spécifiant* (en sa qualité de non-spécialiste), de se déprendre soi-même de sa position et de sa qualité de producteur spécialisé¹. Une note du groupe « Cinéma Parallèle »² daté de décembre 1968 indique très bien l'objectif de transformer le cinéma en *res nullius* (ou en chose de personne) à l'égard de laquelle le libre usage généralisé entraîne l'annulation des séparations, des identités et des différences :

Nous affirmons que l'image privée est affaire de ceux qui la regardent autant que de ceux qui la font ; qu'il n'y a plus de hiérarchie entre des catégories de public prédéterminées, qu'il n'y en a plus entre professionnels, indépendants et spectateurs ; donc que les films peuvent être mis devant tous les yeux et les caméras entre toutes les mains³.

C'est parce que les films sont mis devant tous les yeux et les caméras entre toutes les mains que l'image n'est plus « privée » : elle devient *impersonnelle*.

Prenons enfin l'exemple de l'institution asilaire et de la clinique de La Borde. Comme le raconte Guattari, il s'agit d'une part de faire participer les malades à la vie collective et il s'agit d'autre part afin d'« éviter que ne se crée une coupure entre les tâches prétendues nobles des "soignants" et les tâches personnelles ingrates du personnel de service »⁴ de faire

¹ Citons également, dans le domaine du cinéma, l'expérience du Groupe Dziga Vertov (du nom du cinéaste soviétique Dziga Vertov [1896-1954], rival d'Eisenstein) incluant Jean-Luc Godard et Jean-Pierre Gorin. Le mot d'ordre du groupe « faire politiquement des films politiques » a plusieurs implications dont celle, comme l'expliquent David Faroult et Gérard Leblanc de « penser l'organisation (formelle) du film en relation avec la ligne politique qui l'anime », ce qui est concrétisé par l'analyse de situations dans « des films didactiques qui se proposent d'enseigner les mécanismes de travail politique », en relation avec la théorie althussérienne de l'idéologie (comme dans *Vent d'Est*). Mais le mot d'ordre vaut aussi comme pratique de décloisonnement et de critique de la division du travail cinématographique : « Faire politiquement des films doit aussi être compris comme une mise en question de l'organisation du travail en vigueur dans la production cinématographique et notamment sa caractéristique principale avec laquelle il s'agit de rompre : la division entre les tâches artistiques et les tâches techniques. Le groupe Dziga Vertov travaillera donc à collectiviser les tâches, pour tendre à ce que tout le monde les assume toutes, mais collectivement ». Cf. David Faroult et Gérard Leblanc, *Mai 68 ou le cinéma en suspens*, Paris, Syllepses, 1998, p. 17-19.

² Groupe fondé en 1962 notamment par Yann Le Masson à son retour de la guerre d'Algérie. Le groupe revendique le fait de réaliser, produire et distribuer des films s'affranchissant des interdits juridiques et politiques du moment et dans son Manifeste pour un cinéma parallèle (1962) exhorte le public à participer en organisant des projections dans des lieux privés de films qui échappent à la censure. Dans ses statuts, le groupe annonce vouloir « assurer la production, la réalisation et la distribution de films de courts ou longs métrages dont la production ne pourrait être envisagée en raison des interdits politiques, économiques et juridiques du moment ».

³ Note de base 1 du groupe Cinéma Parallèle (décembre 1968), annexe XIX in Sébastien Layerle, *Caméras en lutte en Mai 68*, op. cit., p. 303.

⁴ Félix Guattari, *De Leros à Laborde*, op. cit., p. 62

en sorte que le personnel soignant accepte de participer par roulement aux tâches matérielles et, qu'inversement, le personnel chargé de l'intendance accepte de se former à la prise en charge des malades. Ceux-là, en outre, profitent eux-mêmes de la rotation et de la diversité des tâches. C'est déjà là pour Guattari rien moins qu'une réappropriation « éthique » de son existence, qui fait jouer corrélativement l'ouverture à l'altérité et la production d'une nouvelle subjectivité :

Un mot qui était alors à la mode était celui de « sérialité » qui définissait, selon Jean-Paul Sartre, le caractère répétitif et vide d'un style d'existence relevant d'un fonctionnement de groupe « pratico-inerte »¹. Ce que nous visions à travers nos multiples systèmes d'activités et surtout de prise de responsabilité à l'égard de soi-même et des autres, c'était de se dégager de la sérialité et de faire que les individus et les groupes se réapproprient le sens de leur existence dans une perspective éthique et non plus technocratique. Il s'agissait de mener de front des modes d'activité favorisant une prise de responsabilité collective et fondée cependant sur une re-singularisation du rapport au travail et, plus généralement, de l'existence personnelle. La machine institutionnelle que nous mettions en place ne se contentait pas d'opérer un simple remodelage des subjectivités existantes, mais se proposait, en fait, de produire un nouveau type de subjectivité. Les moniteurs formés par les « roulements », pilotés par la « grille » et participant activement aux réunions d'information et de formation devenaient peu à peu bien différents de ce qu'ils étaient à leur arrivée dans la clinique. Non seulement ils se familiarisaient au monde de la folie, tel que le révélait le système labordien, non seulement ils apprenaient de nouvelles techniques mais leur façon de voir et de vivre se modifiait. Précisément, ils perdaient cette cuirasse protectrice au moyen de laquelle beaucoup d'infirmiers, d'éducateurs, de travailleurs sociaux se prémunissaient contre une altérité qui les déstabilise².

Singularisation du travail à travers la rencontre de l'altérité et « prise de responsabilité à l'égard de soi-même et des autres » qui prémunit contre la particularité excluante, c'est ce que doivent permettre les pratiques sociales de décroisement « verticales » à l'intérieur même de la clinique et des différentes fonctions qu'elle nécessite. Mais il existe aussi des pratiques sociales de décroisement « horizontales » permettant aux malades d'être en contact avec les autres parties de l'espace social : « Nous préconisons alors l'arrêt de toute nouvelle construction d'hôpitaux psychiatriques – sorte de dinosaures institutionnels destinés à disparaître – et la programmation d'équipements de moins de cent lits, implantés directement dans le tissu urbain en corrélation avec les nouveaux découpages en "secteurs" »³. Tout comme en Italie des malades graves avaient été accueillis au sein d'entreprises industrielles par des militants syndicaux, il faut, en plus de réinventer la psychiatrie, développer à l'intérieur de la cité « d'autres pratiques sociales avec le concours direct des populations concernées »⁴. Non seulement les malades doivent-ils ainsi entretenir des relations avec le

¹ Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1966.

² Félix Guattari, *De Leros à Laborde*, *op. cit.*, p. 64-65.

³ *Ibid.*, p. 71. La psychiatrie de secteur ou sectorisation en psychiatrie désigne l'organisation administrative gérant la maladie mentale et la répartition des structures de soins de santé mentale. Ce système, plus poussé qu'un aménagement représente une refonte du système de soins en psychiatrie. Elle est considérée comme une révolution en regard de l'asile du XIX^e siècle où le principe était hospitalo-centriste. La politique de psychiatrie de secteur a permis de développer la prise en charge « hors les murs ».

⁴ *Ibid.*, p. 73.

monde « normal », mais l' « ouverture sur la cité » doit se doubler – comme ce qui se fait à Trieste avec les successeurs de Franco Basaglia regroupés autour de Franco Rotelli – d'une « ouverture sur le social » par quoi Guattari entend un « travail[I] sur le social » qui consiste à faire se rencontrer à l'intérieur d'institutions sociales du monde réel (comme les coopératives), adaptées pour elle, différentes catégories de populations qui ont toutes besoin d'assistance :

On ne sépare plus ainsi artificiellement les questions relatives à la toxicomanie, aux personnes sortant de prison, aux jeunes en difficulté etc. Le travail effectué au sein des coopératives n'est pas une simple ergothérapie ; il s'insère dans le champ social réel, ce qui n'empêche pas que des conditions particulières soient aménagées pour les différents types de handicaps. On va donc ici dans le sens d'une déségrégation générale. [...] L'expérience de La Borde nous a montré, [...], que le mélange des catégories nosographiques différentes et le côtoiement des classes d'âge pouvaient constituer des vecteurs thérapeutiques non négligeables. Les attitudes ségrégatives forment un tout ; celles qu'on rencontre parmi les maladies mentales, celles qui isolent les malades mentaux du monde « normal », celle qu'on trouve à l'égard des enfants en difficulté, celles qui relèguent les personnes âgées dans des sortes de ghettos participent du même continuum où l'on retrouve le racisme, la xénophobie et le refus des différences culturelles et existentielles¹.

C'est là, en définitive, que se situe le deuxième niveau de la liberté sociale, dans la possibilité durable, à l'intérieur de sa vie sociale, d'une « déségrégation générale » par la rencontre et l'expérience de l'autre.

2.3.3. « *Se choisir librement* »

La troisième dimension du gouvernement du libre usage qui répond au problème général de la liberté sociale comme refus de considérer l'identité sociale comme un destin, est inséparable des deux premières, c'est-à-dire des actions collectives pour transformer les règles d'usage et s'ouvrir sur le dehors de la société. C'est précisément ce que négligent les interprétations qui font des années 68 le moment d'émergence de la thématique de la recherche du bien-être et du bonheur individuel. La liberté individuelle de se choisir sa propre vie ne peut au contraire devenir véritable et effective que dans les conditions de l'action collective que nous venons de décrire. En ce sens, l' « individualisme » des années 68, s'il en est un, ne peut être que le résultat d'une expérience qui est d'abord collective. Car il n'y a pas de liberté sociale au sens de pouvoir choisir et exercer librement telle ou telle activité sociale si l'exercice de cette activité n'est lui-même pas libre, d'une part et si la possibilité même d'exercer cette activité n'est pas rendue accessible à tous, d'autre part. Cela implique donc de *dé-bureaucratiser* la pratique sociale pour en libérer l'usage et de la *dé-spécifier* pour

¹ *Ibid.*, p. 74-75. Pour un parallèle contemporain, sur l'exemple du sans-abrisme, du constat de ségrégation des publics et de défense de la norme d'inconditionnalité de leur accueil comme « régime moral et politique de réponse », cf. Edouard Gardella, « Secourir les sans-abri en détresse. La norme d'inconditionnalité dans l'urgence sociale », in Axelle Brodriez-Dolino, Benoît Eyraud, Christian Laval, Bertrand Ravon et Isabelle von Bueltzingsloewen (dir.), *Vulnérabilités sanitaires et sociales. Approches historiques et sociologiques*, Rennes, PUR, 2013 (à paraître).

l'universaliser. Dans ces conditions peut s'opérer un choix véritablement libre par quoi l'identité sociale n'est plus vécue comme un destin ; sans elles, le choix n'est jamais que forcé ou contraint : il est contraint par la préemption de la détermination des modalités d'exercice de l'activité sociale par une autorité et il est contraint par la structure inégalitaire et hiérarchique de l'ordre social qui réserve certaines activités (et parmi elles la politique elle-même) à des groupes particuliers. Aborder la question de la liberté individuelle dans les années 68 sans la replacer dans la problématisation générale de la liberté sociale peut aboutir ainsi à un jugement tronqué quant à cette séquence.

Pour conclure cette section consacrée à notre hypothèse sur la gouvernementalisation de la *res nullius* dans les contre-conduites des années 1968, c'est-à-dire aussi sur la montée des pratiques sociales correspondant au type technologique spécifique à la rationalité du libre usage, il est utile de faire quelques remarques sur le rapport que cette hypothèse entretient aux principaux archétypes des différentes interprétations de la séquence. Bien souvent d'abord les interprétations de « Mai 68 » étudient la période *en elle-même* sans la mettre en regard des caractéristiques de la gouvernementalité libérale-sociale – quel que soit bien entendu l'autre nom qu'elles donnent à la configuration sociétale sur fond de laquelle les contre-conduites des années 68 se sont détachées – et se privent par là de mettre en relief l'intelligibilité des pratiques qui ont jalonné cette séquence et ont contribué à la formation de sa proposition alternative propre. Car ces pratiques ne se comprennent en effet que dans le rapport d'*autonomie relative* qu'elles créent vis-à-vis des techniques de la gouvernementalité libérale-sociale – et par *autonomie relative* nous n'entendons pas une autonomie qui ne serait que *partielle*, mais une autonomie construite *en relation* à ces techniques et permet de s'en déprendre. Dans d'autres cas, c'est à l'anticipation de la séquence ultérieure marquée par le règne de la gouvernementalité néolibérale que la « contestation » est référée, celle-là se reflétant rétroactivement dans celle-ci, marquant les actions des jeunes révoltés du sceau d'un consumérisme effréné¹ ou faisant d'eux des naïfs visités par une raison rusée qui leur aurait insufflé le mal inconscient d'une *libido* toujours essentiellement capitaliste². Il n'y a pas dans

¹ Cf. Gilles Lipovetsky, *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004, p. 59-60: « C'est la puissance des dispositifs subpolitiques du consumérisme et de la mode généralisé qui a provoqué la déroute de l'héroïsme idéologico-politique de la modernité. [...] Au moment où résonnaient les ultimes incantations révolutionnaires chargées d'espérances futuristes, s'est déployée l'absolutisation du présent immédiat glorifiant l'authenticité subjective et la spontanéité des désirs, la culture du "tout, tout de suite" sacralisant les jouissances sans interdit, sans préoccupations des lendemains. Tandis que Mai 68 surgit comme une révolte sans visée d'avenir, anti-autoritaire et libertaire, les années de la libération des mœurs substituent la fête à l'engagement, les "machines désirantes" à l'histoire héroïque, tout se passant comme si le présent avait réussi à canaliser les histoires et les rêves ».

² Cf. Dany Robert-Dufour, *Le divin marché : la révolution culturelle libérale*, Paris, Denoël, 2007.

ces exemples d'analyse spécifique des formes historiques de la révolte ; même chez Luc Boltanski et Eve Chiapello, si l'argument est bien plus construit et subtil puisqu'il ne postule pas une mimétique consumériste ou capitaliste des acteurs du mouvement mais la récupération postérieure d'une partie de cette critique par l'idéologie capitaliste (le « troisième esprit du capitalisme »), les catégories de « critique sociale » et de « critique artiste » semblent déjà forgées rétroactivement à partir de l'anticipation des opérations idéologiques et des techniques de gouvernementalité néolibérales. En outre, les interprétations qui font des années 68 la séquence d'émergence des « nouveaux mouvements sociaux » (NMS), comme chez Ronald Inglehart¹, Alberto Melucci² ou Alain Touraine³, dont les revendications « immatérielles » par opposition aux revendications matérielles du mouvement ouvrier dans la société industrielle sont relatives à l'identification objective d'une formation sociale « postindustrielle », n'échappent pas non plus à cet écueil. En réduisant les contre-conduites de la période à une liste de caractéristiques objectives, elles occultent le processus de problématisation collectivement engagé par les acteurs et ont tendance à projeter sur les années 1960 et 1970 l'évolution qu'ont connue un certain nombre de luttes dès lors qu'elles ont commencé à s'isoler des autres dans les années 1980. C'est en particulier le cas pour la question de l'identité qui n'a pu émerger qu'après un mouvement de re-sectorisation des luttes, alors que, comme on vient de le voir avec Guattari, ce n'est pas autour du droit à la *reconnaissance de son identité particulière*⁴ que les pratiques de lutte ont réfléchi le problème de la subjectivité dans les années 68, mais au contraire autour de la *singularité comme ce qui advient par la rencontre de l'altérité*. Enfin, l'hypothèse de Boris Gobille sur la « crise du consentement à l'ordre symbolique », c'est-à-dire la crise du savoir spécialisé et de la répartition du capital symbolique établi par le système scolaire dans sa capacité à légitimer l'ordre social, crise de l'acceptation des différences culturelles liées à la division sociale du travail et à la différenciation des fonctions au sein du système productif, si elle est indéniablement une des plus fécondes, reste « négative » en ceci qu'elle ne qualifie pas « positivement » la forme de rationalité produite dans les contre-conduites des années 1968. C'est ce double aspect de mise en crise et d'affirmation positive que nous tentons de tenir à travers l'hypothèse d'une gouvernementalisation – par la technique du libre usage – de la *res nullius* inhérente à la crise de la gouvernementalité libérale-sociale.

¹ Cf. Ronald Inglehart, *The Silent Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

² Cf. Alberto Melucci, *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni, individuali*, Bologne, Il mulino, 1982.

³ Cf. Alain Touraine, *La société post-industrielle. Naissance d'une société*, Paris, Denoël, 1969.

⁴ On commettrait le même contresens à vouloir interpréter ainsi tout ce qui s'est joué philosophiquement autour du concept de « différence ».

3. Les comités d'action dans la crise de gouvernementalité des années 1968

3.1. Caractéristiques des comités d'action et crise de gouvernementalité

Maintenant que nous avons présenté la généralité de la crise de gouvernementalité des années 68, nous pouvons donner les raisons du choix qui nous amène à concentrer notre attention sur les comités d'action comme le point de focalisation de notre analyse. Trois caractéristiques principales attachées aux comités d'action relèvent de la définition que nous avons développée d'une crise collective des conduites: 1/ leur rapport à la dimension de *généralité* de la crise ; 2/ leur rapport à sa dimension d'*événementialité* ; 3/ leur spécificité quant aux conditions d'accès à la *pensée* et à l'*action* des acteurs politiques et sociaux, lesquelles ne se trouvent pas encodées par des discours et des pratiques prédéfinis.

1/ L'intérêt pour les comités d'action permet d'abord de rendre compte de la *généralité* de la crise de gouvernementalité des années 68, c'est-à-dire de la crise d'un *ensemble de gouvernementalités multiples*. La simple énumération des appellations de quelques uns des différents comités d'action qui ont existé, à des degrés de réalité très variés, entre 1962 et 1981, permet en effet de constater que cette forme de mobilisation et d'organisation a été le support de contre-conduites dans tous les espaces d'exercice des techniques de gouvernementalité spécifiques dont nous venons de voir qu'elles étaient entrées en crise, ce qui revient à exposer, en les contestant, la fragilité de tous ces dispositifs de structuration des comportements : les Comités d'action lycéens (CAL) [1968-1969]¹ –, les Comités d'action travailleurs-étudiants (CATE) [1968] – le Comité d'action travailleurs-étudiants de Censier², le Comité d'action travailleurs-étudiants de Rennes, le Comité d'action des travailleurs et étudiants des territoires sous domination française –, les Comités d'action étudiants-ouvriers – étudiants-ouvriers de la Halle aux vins – les Comités d'action ouvriers-étudiants (CAOE) – le Comité d'action italien ouvriers-étudiants –, le Comité d'action luttes ouvrières et étudiantes, le Comité d'action santé (CAS) [1968-1969]³, le Comité d'action des prisonniers (CAP) [1972-1980]⁴, le Comité d'action révolutionnaire dans l'Eglise (CARE) [1968]⁵, le Comité révolutionnaire d'action culturelle (CRAC) [1968], le Comité révolutionnaire d'action

¹ Cf. Comités d'action lycéens, *Les Lycéens gardent la parole*, Paris, Seuil, 1968. Sur les CAL, voir Robi Morder, « Grèves et mouvements lycéens », in 68. *Une histoire collective [1962-1981]*, op. cit., p. 385-387 ; et Robi Morder, « Les Comités d'action lycéens », art. cit.

² Sur le CATE de Censier, voir notamment Jacques Baynac, *Mai retrouvé*, Paris, Robert Laffont, 1988.

³ Cf. Comité d'action santé, *Médecine*, Paris, Maspero, 1968 ; Comité d'action santé, *Hôpital = silence-répression*, Paris, Maspero, 1969.

⁴ Sur le CAP, cf. Christophe Soulié, *Liberté sur paroles. Contribution à l'histoire du comité d'action des prisonniers (1972-1980)*, Paris, Analis, 1995.

⁵ Cf. Robert Davezies, *Mai 68, la rue dans l'Eglise*, op. cit.. Sur le CARE, cf. aussi notamment Grégory Barrau, *Le Mai 68 des catholiques*, op. cit.

sexuelle (CRAS) [1968]¹, le Comité d'action des écrivains et étudiants révolutionnaires (CAEE) [1968]², mais aussi le Comité d'action bidonvilles (ou Comité d'action des Beaux-Arts), le Comité d'action pour la libération de la sexualité [1972-1973]³, les comités d'action d'entreprises – le Comité d'action Citroën, le Comité d'action Renault –, le Comité des travailleurs pour l'unité d'action, le Comité des femmes en voie de libération⁴, le Comité d'action pédérastique révolutionnaire, le Comité d'action de médecine psychiatrique, le Comité d'action santé-mentale Sainte-Anne, le Comité d'action pour le logement, le Comité de l'information libre etc. Il faut évoquer bien entendu les nombreux *comités d'action de quartier* qui portent le nom de la commune, du quartier ou de l'arrondissement : le Comité d'action des Départements d'Outre-Mer (D.O.M.). le comité antillo-guyanais, les comités d'action de quartier d'Achères, d'Arcueil, de Brunoy, de Clichy, de Corbeille, de Gennevilliers, de Montsouris, de Saint-Maur, de Saint-Cloud, de Sannois-Chapeau rouge, de Sarcelles, les comités d'action de quartier du III^e arrondissement (de Paris)⁵, du IV^e arrondissement, du V^e arrondissement (V^e Maubert, V^e Contrescarpe, V^e Mouffetard, V^e Jussieu), du VI^e arrondissement, du XI^e arrondissement, du XIII^e arrondissement, du XIV^e arrondissement, du XV^e arrondissement, du XVI^e arrondissement, du XVII^e arrondissement et du XX^e arrondissement, les comités d'action de la Bastille, de la Défense, du Boulevard Jourdan (Cité universitaire), Maine Montparnasse. Certains se constituent sur la base de la nationalité ou de l'appartenance territoriale : le Comité d'action maghrébin, le Comité d'action révolutionnaire « étrangers » (Allemands), le Comité d'action Espagnols-Portugais, le Comité d'action Néerlandais, le Comité d'action des trois continents. Il y a également les très nombreux *comités d'action professionnels* : le comité de coordination des cadres contestataires, le Comité d'action du cinéma, le Comité d'action des éducateurs de langues, le Comité d'action des footballeurs [1968]⁶, le Comité d'action des médecins, les comités de soldats [1974-1981]⁷, le Comité d'action universitaire ; certains portent le nom d'un site

¹ Cf. « La Sorbonne par elle-même » (Documents rassemblés par Michelle Perrot, Madeleine Rebérioux et Jean Maitron), *Mouvement social*, n° 64, juillet-septembre 1968, Paris, Les éditions ouvrières, p. 305.

² Sur le CAEE, voir Patrick Combes, *Mai 68, Les écrivains, la littérature, op. cit.*

³ Voir notamment, Françoise Picq, *Libération des femmes : les années-mouvement*, Paris, Seuil, 1993.

⁴ Le terme de « comité d'action ne figure pas nécessairement ».

⁵ Comme pour l'ensemble des comités d'action d'arrondissement suivants.

⁶ Voir Alfred Wahl, « Le Mai 68 des footballeurs français », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 26, avril-juin 1990, p. 73-82. Cf. aussi Alain Leiblang, Faouzi Mahjoub et François-René Simon, *Les enrégés du football. L'autre Mai 68*, Paris, Calmann-Lévy, 2008.

⁷ Cf. Robert Pelletier et Serge Ravet, *Le Mouvement des soldats. Les comités de soldats et l'antimilitarisme révolutionnaire*, Paris, Maspero, 1976. Voir aussi Alain Brossat, « De l'appel des cent aux comités de soldats : 68 dans les casernes », in 68. *Une histoire collective [1962-1981]*, op. cit., p. 574-577 et Patrick Le Tréhondat, « Comités de soldats », in Antoine Artous, Didier Epszajn et Patrick Silberstein (dir.), *La France des années 1968*, Paris, Syllepses, 2008, p. 221-236.

précis : le Comité d'action de l'hôpital Necker, le Comité d'action du Conservatoire national d'art dramatique, le Comité d'action Grand Palais; en particulier dans l'enseignement (qu'il s'agisse d'un site ou d'une discipline précise) : Comité « la Sorbonne aux étudiants », Comité d'action des chercheurs du CNRS, Comité d'action d'histoire, du département de chinois de Censier, de psychologie, du laboratoire de sociologie industrielle, des Langues Orientales, des Lettres classiques et modernes, de l'enseignement préparatoire à la recherche, de l'enseignement primaire, du centre audiovisuel de l'ENS de Saint-Cloud, de l'École pratique des hautes études (EPHE), de l'enseignement du second degré, pour la réforme de l'enseignement artistique (CPREA), enseignants-enseignés histoire, de la Faculté des Lettres de Besançon, des étudiants étrangers (Censier), des étudiants salariés, des étudiants-enseignants-personnels administratifs, des étudiants en médecine de Paris, des étudiants en psychologie, de l'Institut national de Recherche Agronomique (INRA), de l'Institut d'urbanisme, des Professeurs du secondaire, de la Radio-télévision scolaire, de la société d'études des mathématiques appliquées (SEMA), de sociologie. Compte tenu du succès croissant des comités d'action dans la crise de mai-juin, *les organisations politiques créent leurs propres comités d'action* : les Comités d'action révolutionnaires (CAR) – notamment Comité d'action révolutionnaire de l'Odéon, Comité d'action révolutionnaire de la Sorbonne, Comité d'action révolutionnaire du centre d'études sociologiques (CNRS) – [Mouvement du 22 mars], Comités « enragés-Internationale situationniste », Comité de défense contre la répression, le Comité UNEF de lutte contre la répression, le Comité de soutien aux luttes des travailleurs [UJC(ml)], les Comités d'action populaire (PSU), Comité d'action pour un gouvernement populaire et d'union démocratique, le Comité étudiant pour une université démocratique (CEUD) [Parti communiste], Comités d'action du 3 mai [MAU], Comités d'action du 10 mai [JCR], le Comité de liaison des étudiants révolutionnaires [Fédération des étudiants révolutionnaires, FER, « lambertiste »¹], le Comité UNEF de lutte contre la répression, Comité de Défense de la République (CDR) ou Comité d'action civique de défense de la République [UDR, Union des démocrates pour la République, gaulliste]².

¹ Courant trotskiste dirigé par Pierre Boussel, *alias* Pierre Lambert.

² Cf. Alain Schnapp, Pierre Vidal-Naquet, *Journal de la commune étudiante*, *op. cit.*, p. 473 : « Dès le 4, le M.A.U. lançait la formule des "comités d'action" tandis que les membres de l'UJC(ml), déjà animateurs des "comités Vietnam de base", lançaient des "comités de défense contre la répression" et les membres du "22 mars" des "comités d'action révolutionnaire". L'appellation des comités d'action devait faire rapidement florès, au point que le 21 mai le parti communiste lançait ses "comités d'action pour un gouvernement populaire et démocratique" lesquels sont accompagnés des "comités d'action populaire" du PSU ». M. Perrot, M. Rebérioux et J. Maitron précisent : « De leur côté, certains partis politiques ont préconisé eux aussi la formation de comités d'action : le PSU, le 18 mai, propose des comités d'action populaire ; le PC, le 22, appelle à former des comités d'action pour un gouvernement populaire et d'action démocratique ; il en a existé dans diverses disciplines, Histoire, Psycho-Philo-Socio, par exemple. Il est évident que les développements qui précèdent [ceux qui portent

Certains visent une cause déterminée : le Comité d'action pour l'abolition des frontières, le Comité d'action pour l'autogestion, le Comité d'action pour la révolution socialiste des régions. Il existe également le Comité d'action rue Bonaparte et le Comité d'action « Freud-Che Guevara ». Enfin, on compte de nombreux *comités de liaison ou de coordination entre comités d'action* : Coordination des comités d'action, Comité de liaison étudiants-ouvriers (CLEO), Comité de liaison inter-facultés (CLIF), Comité de liaison lycéen pour la continuation de la lutte (Strasbourg), Comité de liaison (Sciences Humaines), Comité de Liaison Sorbonne pour l'IPES et le CAPES. Quant aux multiples comités de bas et comités de grève, il est impossible de les énumérer ici, mais nous revenons ci-dessous sur les différents types de comités¹. Ceci étant, les comités d'action n'ont pas été homogènes, loin s'en faut, quant à leur ligne politique ; ils ont été très souvent divisés par l'opposition entre « réformisme » et « révolution ». L'énumération précédente vise seulement à faire valoir que les comités d'action, par leur diversité, témoignent et participent de la généralité de la crise de gouvernementalité des années 1968, c'est-à-dire de la multiplicité *des* crises des institutions en charge de la conduite de la vie et de l'ensemble des contre-conduites afférentes à travers lesquelles des individus et des groupes tentent de se réapproprier la leur. Que les organisations politiques – les organisations gauchistes, le parti communiste et même les gaullistes – aient créé leurs propres comités d'action, loin d'être l'indice d'une exception, apporte *a contrario* la preuve de la crise de ces organisations à travers leur incapacité à contrôler les comportements politiques et la tentative pour les membres des comités d'action de s'en réapproprier individuellement et collectivement le libre usage².

2/ Une crise de gouvernementalité n'est pas seulement une séquence historique qui présente la possibilité d'une alternative à l'état existant des choses : il s'agit aussi d'un événement, d'une bifurcation à partir d'un effondrement du réseau des dispositifs et des hommes qui orientent la conduite collective. Un des traits qui caractérisent le développement du « mouvement » des comités d'action – on peut parler de « mouvement » dans la mesure où un nombre important de comités d'action vont essayer de s'organiser par le biais d'une « coordination des comités d'action » – est, à cet égard, de se constituer dans le feu de

sur les comités d'action qui se sont constituées en dehors de ces organisations] ne s'appliquent pas à ces organisations, d'un tout autre type ».

¹ Cf. infra 3.2.3.2. *Définition, typologie* : comités d'action ou comités de grève ?, p. 555-558.

² Cf. Michelle Perrot, Madeleine Rebérioux, Jean Maitron, « La Sorbonne par elle-même. Mai-juin 68 », *op. cit.*, p. 13 : « La multiplication des comités d'action tient à plusieurs facteurs : crise des organisations traditionnelles et notamment de l'UNEF, défiance de certains étudiants vis-à-vis de ces organisations qu'ils estiment inadéquates et inadaptées, nécessités mêmes de la lutte qui exige une perpétuelle novation, de la rapidité, de la souplesse, enfin et surtout, volonté d'action "à la base", choix fondamental de démocratie directe ; elle est l'expression maintes fois affirmées du combat et de la société future, traversée d'aspirations rousseauistes et libertaires ».

l'événement. Les premiers comités d'action, appelés « comités du 3 mai » ont été lancés par le MAU, qui, dans un tract daté du lendemain (4 mai), appelle à la formation et à la création d'autres comités d'action ; leur nombre s'accroît avec les événements et ils se démultiplient en particulier à partir du 13 mai et l'entrée en grève des ouvriers. « Nés de la grève » pour Alain Schnapp et Pierre Vidal-Naquet¹, « nécessités mêmes de la lutte » pour Michelle Perrot, Madeleine Rebérioux et Jean Maitron², les comités d'action sont des « organisation[s] militante[s] de base créée[s] au cours des événements » pour Kristin Ross³ et « ils sont aussi liés à la nécessité de construire des "formes informelles" de mobilisation permettant l'innovation en situation imposée par la vitesse des événements » pour Boris Gobille⁴. Dans ces conditions, s'il existe un champ des possibles ouvert par l'événement, alors les comités d'action sont un lieu d'étude pertinent pour en rendre compte.

3/ Enfin, dans la mesure où il s'agit de porter notre attention sur la pensée des acteurs historiques en interrogeant la possibilité de la construction et de la mise en application collective de l'altérité d'une vérité, la pensée des comités d'action à travers les tracts qu'ils diffusent présente l'avantage de ne pas être encodée par le discours préformé de telle ou telle organisation. Sur ce point, nous partageons l'approche de cette source historiographique que sont les tracts par Xavier Vigna, dans les rapports que ceux-ci entretiennent à la pensée mais aussi à l'action des acteurs. Partant de « l'hypothèse problématique d'une capacité politique des ouvriers » indépendante des organisations ouvrières, Vigna est amené « à suspendre et à interroger l'équation traditionnelle ouvriers = syndicats (et partis de gauche) », car, ainsi que l'affirme Yves Cohen, « "l'histoire du syndicalisme ne saurait se confondre avec l'histoire de l'expérience des ouvriers" », celle-ci ne coïncidant pas non plus avec celle du « mouvement ouvrier »⁵. Il s'agit donc de chercher à recueillir une « parole ouvrière », mais aussi des « attitudes », des « prises de position » et des « points de vue ouvriers » sur l'usine qui ne soient pas le discours issu des organisations et construit en haut de leur hiérarchie. Pour Vigna, la difficulté historiographique apparaît immédiatement : « [...] comment prétendre accéder aux points de vue ouvriers ? Comment repérer le filtrage ? N'a-t-on pas uniquement accès aux organisations et aux acteurs institutionnalisés ? »⁶. Dans notre cas, la situation est cependant quelque peu différente : dans la mesure où nous allons analyser les tracts des

¹ Alain Schnapp et Pierre Vidal-Naquet, *Journal de la commune étudiante*, op. cit., p. 473

² Michelle Perrot, Madeleine Rebérioux, Jean Maitron, « La Sorbonne par elle-même. Mai-juin 68 », op. cit., p. 13.

³ Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, op. cit., p. 229.

⁴ Boris Gobille, *Mai 68*, Paris, La Découverte, 2008, p. 28-29.

⁵ Xavier Vigna, *L'insubordination ouvrière dans les années 1968*, op. cit., p. 14.

⁶ *Ibid.*, p. 17.

comités d'action, qui se constituent en dehors des organisations syndicales et politiques et qui ne comptent chacun que quelques dizaines de personnes, les formulations des tracts risquent moins l'encodage des discours idéologiques des organisations « réifiées », d'autant que les comités d'action étaient traversés par la revendication de la parole libre et de la méfiance envers les « porte-parole » qui prétendaient représenter les autres et parler pour eux. Ils regroupent en effet la frange de la mobilisation « qui ne se reconnaît pas toujours dans les organisations existantes et les idéologies préconstituées »¹. L'analyse que Vigna propose des tracts n'en est pas moins pour nous d'un grand intérêt :

Un tract, en effet, outre qu'il est un vecteur d'intervention, peut également être considéré comme une prise de position ou une réponse formulée par une organisation sur une question ou un problème qui se posent à l'usine ou ailleurs : il fonctionne ainsi comme une pro- ou une convocation. Un tract par conséquent est destiné à être prolongé par une discussion entre militants et non-militants. Par là, c'est une forme précaire mais essentielle d'interlocution qui renseigne sur des points de vue ouvriers sur l'usine².

On retiendra, qu'en plus de renseigner sur les points de vue ouvriers, le tract fonctionne comme une convocation à une intervention. Il renseigne par conséquent sur les pratiques militantes, mais aussi sur les modes de subjectivation *via* les énoncés, les mots d'ordre suivant lesquels les sujets se transforment eux-mêmes par une série d'actes pratiques. Pour Vigna, les tracts sont, qui plus est, parfois plus que des réponses formulées par une organisation :

Ces morceaux de vérité correspondent, dans le cadre de notre travail, à des propos ou à des attitudes d'ouvriers, qui trouent les filtres de la mise par écrit et des encodages. Dans une collection de tracts, qui assènent un petit nombre de mots d'ordre et d'analyse et où par conséquent la répétition domine, le lecteur prête soudain attention à quelques lignes, qui témoignent d'une parole. Christophe Desjours, qui, en psychopathologie du travail, est en interlocution avec des ouvriers, isole de même dans son enquête une "parole", c'est-à-dire ce qui est formulation originale, vivante, affectée, engagée, subjective, venant du groupe des travailleurs" »³.

L'étude des tracts nécessite donc d'être attentif à la différence dans la répétition, les écarts dans les énoncés correspondant à une singularité qui va compter davantage dans le processus de subjectivation. Quoi qu'il en soit, comme nous l'avons fait remarquer, l'appréhension des tracts des comités d'action est simplifiée car ils nécessitent une opération de filtrage moindre que dans le cas de ceux qui sont préformés par un discours organisationnel. Analysant le travail politique des comités d'action et autres comités de base à l'usine, Vigna constate la différence d'écriture dans les tracts par rapport aux syndicats, qui attestent d'une démocratisation de la « parole ouvrière » plus grande dans les comités :

Alors que dans le mouvement syndical, la rédaction échoit aux responsables de l'organisation, souvent ouvriers qualifiés, ces comités relaient la parole d'autres ouvriers, au français parfois plus hésitant, dont le propos est mis en forme par ces étudiants ou intellectuels qui jouent le rôle d'écrivains publics. Dans

¹ Boris Gobille, *Mai 68, op. cit.*, p. 28.

² Xavier Vigna, *L'insubordination ouvrière dans les années 1968, op. cit.*, p. 17.

³ *Ibid.*, p. 17-18.

l'usine Caterpillar de Grenoble, cette démocratisation est encore plus poussée, comme l'atteste le récit de deux ouvriers du Comité de lutte rapportant leurs échanges avec leurs camarades : « Voilà il faudrait que vous rédigez un papier, vous le faites naviguer dans votre ligne. Vous nous le donnez, nous, on le corrige, on met à peu près en français etc. On vous le refile et vous le faites circuler chez tous vos bonshommes, vous mettez les modifications s'il y en a et après vous nous le donnez et on sort le tract. [...] Ce qui caractérise le Comité de Lutte, c'est d'abord que l'information diffusée, dans la mesure du possible, est issue des travailleurs. [...] Ce qu'on cherche, c'est que ce soient les travailleurs qui fassent [le tract] et le diffusent ». Le Comité tente par conséquent, au travers d'une succession de brouillons, de se tenir au plus près du propos ouvrier. Cette démocratisation de la prise de parole dans l'usine a par conséquent pour corollaire un certain « basisme », qui constitue l'envers du quasi-monopole des permanents ou des délégués dans les organisations syndicales¹.

La critique de la gouvernementalité syndicale porte ainsi également sur l'usage de la parole. Précisons que ce que nous visons tout comme Vigna à travers cette distinction entre l'encodage de la parole organisée et le propos ouvrier lui-même relève donc d'un problème de *démocratisation* – le problème est de savoir si la parole est bien celle de l'ouvrier et non celle d'un autre, ce qui doit être questionné lorsque les tracts sont systématiquement écrits par les délégués – et non d'*authenticité* de la parole, car il ne s'agit pas de prétendre à une introuvable parole « originaire » qui révélerait la « vraie » pensée ouvrière telle qu'elle ne serait pas affectée ou « entachée » par le discours syndical ou politique. C'est plutôt, de notre point de vue, le rapport à l'événement et à la *pensée du possible* qui est engagée dans une parole décodée, car il ne pourrait l'être dans un langage déjà constitué par une idéologie, une stratégie et un programme définis par avance. Au titre de ce rapport à la « parole ouvrière », on peut mentionner également le recueil éponyme par Alain Faure et Jacques Rancière regroupant différents types de textes – brochures, articles, lettres, poèmes, affiches – d'ouvriers écrits entre la Révolution de 1830 et le coup d'État du 2 décembre 1851 et publiés en 1976 suivant une analogie conjoncturelle avec les mobilisations ouvrières alors en cours. Car les auteurs cherchent précisément à contourner le retour à un mythe de la parole ouvrière première et libérée dont les années 68 ont pu avoir la tentation :

Un tel rassemblement et le choix de cette période [1830-1851] nécessitent certaines explications, d'autant que l'histoire récente, par le poids rendu à l'action sauvage et à la parole libérée, a ranimé certaines mythologies des origines. Si l'on fait ici retour par-delà la naissance des partis, par-delà les grands événements de la Commune et même de 1848, ce n'est pas pour justifier, dans l'exemplarité d'une origine, une certaine histoire du « mouvement ouvrier ». Il ne s'agit pas de retrouver la nudité d'une parole ouvrière primitive où se démontreraient soit les balbutiements d'une conscience de classe encore enfermée dans son économisme spontané, soit la vigueur première d'un instinct de classe plus tard dénaturé par les appareils politiques et syndicaux. De telles figurations sont sans doute nécessaires à l'apologétique révisionniste du progrès, ou à l'apologétique gauchiste du retour².

Au contraire, dans l'interstice existant entre les discours réifiés des organisations et la nudité mythologique du verbe originaire, il y a l'espace, dit Rancière avec des accents encore très

¹ *Ibid.*, p. 136-137.

² *La parole ouvrière (1830-1851)*, textes rassemblés et présentés par Alain Faure et Jacques Rancière, Paris, 10/18, 1976, p. 8-9.

foucauldien, pour des énoncés relevant d'un « jugement qui s'appuie sur une codification des pratiques, [...] des systèmes de règles, des normes de conduites qui se transforment » :

Si loin que l'on remonte dans l'histoire ouvrière, on voit la révolte guidée par un jugement qui s'appuie sur une codification des pratiques et des discours acceptables ou intolérables. Pas de sauvagerie première mais des systèmes de règles, des normes de conduite qui se transforment. Dans ce travail de remaniement, notre période prend une signification particulière : non point *origine* de la parole ouvrière, mais moment spécifique où parler, répondre aux désignations des maîtres, dire les mots du présent et les espérances de l'avenir devient une arme pour affirmer son identité, pour se rassembler et lutter¹.

Rancière ajoute, suivant une orientation qui là encore peut être dite foucauldienne, que « les textes ici rassemblés ne valent pas seulement comme documents traduisant une expérience historique particulièrement riche » car « la prise de parole qu'ils effectuent constitue elle-même un élément décisif de cette expérience »². Les ouvriers « peuvent dire ce qui est juste et raisonnable, qu'il faut leur faire place non parce qu'ils sont les plus forts, mais parce que cette place est conforme à l'ordre de la justice et de l'histoire », parce que leur voix est celle « d'une intelligence qui est celle du principe du nouveau monde : le travail »³. Cette prise de parole implique « une réappropriation des institutions, des pratiques et des mots »⁴ et il y a en outre une « articulation des pratiques discursives avec d'autres pratiques, du pouvoir de nommer avec d'autres pouvoirs : d'organiser, de lutter... »⁵. En définitive, conclut Rancière, « *l'émancipation ouvrière* » existe à travers une « histoire de la pensée ouvrière qui occupe cette place pratiquement vide entre les histoires des *doctrines sociales* qui nous résumant Marx, Fourier ou Proudhon et les chroniques de la *vie ouvrière* qui nous décrivent l'horreur des caves de Lille ou la joyeuseté des cabarets parisiens »⁶. On ne peut à ce titre qu'être frappé ici de la proximité de cette formulation avec celle utilisée par Foucault – d'ailleurs postérieure au texte de Rancière – pour décrire sa perspective d' « histoire de la pensée » : « Entre l'histoire sociale et les analyses formelles de la pensée, il y a une voie, une piste – très étroite, peut-être –, qui est celle de l'historien de la pensée »⁷. Ce n'est finalement ni à un *discours théorique* ni à une *expérience authentique de la vie sociale* mais à cette *pensée* – telle qu'elle est elle-même constitutive à la fois de sa propre expérience à travers une codification des pratiques, d'un système de règles et d'une transformation des normes de conduite – que nous allons nous-mêmes tenter d'accéder par l'analyse de la parole des comités d'action.

¹ *Ibid.*, p. 9-10.

² *Ibid.*, p. 10.

³ *Ibid.*, p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁷ Cf. supra p. 42.

En définitive, dans la mesure où ils témoignent de la multiplicité de la crise des institutions de gouvernement, de son caractère événementiel et qu'ils permettent d'accéder à une pensée décodée, les comités d'action apparaissent comme un lieu particulièrement pertinent pour l'analyse de la crise de gouvernementalité des années 1968.

3.2. L'histoire des comités d'action dans la crise de gouvernementalité des années 1968

3.2.1. Les antécédents des comités d'action

Comme nous l'avons mentionné, les comités d'action se sont formés dans l'événement lorsque le Mouvement d'action universitaire (MAU)¹ constitue les « comités d'action du 3 mai » dans lesquels il se dissout lui-même et appelle le lendemain (le 4 mai 1968) à s'organiser en comités d'action. A une échelle historique plus large les comités d'action comme forme d'organisation politique souple à la base d'une vingtaine ou d'une trentaine de personnes ne sont pas sans antécédents. En tant qu'antécédent immédiat, il y a d'abord les comités d'action lycéens (CAL) dont les premiers émergent en décembre 1967 à partir des comités Vietnam lycéens (CVL). Ces derniers sont eux-mêmes liés au Comité Vietnam national (CVN) né en novembre 1966 et dont la JCR est un pilier et sont contemporains des comités Vietnam de base (CVB) de l'UJC-ml maoïste qui font leur première apparition publique 21 février 1967².

En dehors de France, il est indispensable de mentionner les comités d'action du mouvement étudiant allemand car les militants du MAU qui ont appelé à la création des comités d'action au début du mois de mai 1968 étaient liés à la *Sozialistischer Deutscher Studentenbund* (SDS) de Rudi Dutschke³, principale organisation du mouvement étudiant allemand, très active dès 1965-1966 dans la lutte contre la guerre du Vietnam et dans la

¹ Le Mouvement d'action universitaire (MAU) est créé en mars 1968 par des militants issus de la « Gauche syndicale » de l'UNEF et de la Fédération des groupes de lettres (FGEL) à la Sorbonne, où il agit avec des méthodes provocatrices proches de celles du Mouvement du 22 mars de Nanterre. Dans un tract du 20 avril 1968, il demande l'annulation du système des examens et de ses effets. Le 2 mai, les locaux de ce qui reste de la FGEL sont incendiés par un groupe d'extrême droite, en réponse à quoi va se tenir le meeting du 3 mai à la Sorbonne déclenchant le mouvement de mai-juin. Ce jour là, les militants du MAU diffusent un nouveau tract appelant à la « grève ou boycott » généralisé des examens. Le lendemain, le tract appelant à la formation des comités d'action est le dernier du MAU : celui-ci disparaît et ses membres militent dans les comités d'action (cf. Jacques Capdevielle et Henri Rey, *Dictionnaire de Mai 68*, op. cit., « FGEL » et « Mouvement d'action universitaire », p. 196-197 et 301-302).

² Cf. Sabine Rousseau, « "Boulevard du Vietnam héroïque" », in 68 [1962-1981], *une expérience collective*, op. cit., p. 110-111 : « Dans la lutte menée en France contre la guerre du Vietnam [...], on peut identifier des caractéristiques que l'on retrouve ensuite dans le mouvement de Mai : une forte mobilisation des jeunes, un fonctionnement groupusculaire propre à l'extrême gauche avec la création de différents comités concurrents (Comité Vietnam national fondé par les trotskistes en décembre 1966 et comités Vietnam de base maoïstes qui se multiplient début 1967), la remise en cause du modèle militant des partis traditionnels, notamment de la prééminence communiste ».

³ Alain Schnapp et Pierre Vidal-Naquet, *Journal de la Commune étudiante*, op. cit., p. 473 écrivent à propos des comités d'action : « [...] les militants du MAU, forts liés au SDS, ont pu jouer un rôle transmetteur ».

radicalisation du mouvement étudiant allemand en 1967 après la mort le 2 juin de l'étudiant Benno Ohnesorg, abattu par un policier¹ au cours d'une manifestation contre le Chah d'Iran. Les étudiants berlinois créent en particulier en novembre 1967 à la *Freie Universität* (FU – Université libre) de Berlin une *Kritische Universität* (KU – Université critique), alternative aux structures universitaires existantes et où les étudiants organisent eux-mêmes les cours sur des thèmes choisis par eux, tandis que le 17 et le 18 février 1968, la SDS de Berlin organise une manifestation internationale sur le Vietnam qui réunit 5000 militants issus de pays différents dont quelques cinq cent militants français – avec, parmi eux, Alain Krivine, Daniel Bensaïd, Daniel Cohn-Bendit, Jean-Marcel Bouguereau et Jean-Louis Peninou² – à l'appel des Etudiants socialistes unifiés (ESU – organisation étudiante du PSU) et de la JCR³. Dans un texte paru en juillet 1968 dans *Les Temps modernes* et intitulé « Le précédent berlinois », Serge Bosc et Jean-Marcel Bouguereau, deux militants du MAU, membres par la suite de la coordination des comités d'action de la Sorbonne pendant la crise de mai-juin, relatent notamment l'expérience des « comités d'action » qui se sont créés à Berlin dans le cadre de la *Freie Universität* à partir du 5 juin 1967, soit immédiatement après les événements du 2 juin. Les auteurs font état de l'existence de comités d'enquête et de comités d'information (*Öffentlichkeitskomitee*) dont les différents travaux sont centralisés par des comités de coordination. Ils remarquent, traduisant bien l'esprit des comités d'action en général, que « les étudiants ne demandent pas une enquête sur la police, ils la font. Ils ne protestent plus simplement contre le système d'information, ils ébauchent eux-mêmes une contre-information »⁴, traduisant assez bien l'esprit des comités d'action qui se définissent à travers une action plutôt qu'à partir d'une revendication, marquant ainsi leur différence avec la pratique politique des organisations traditionnelles. Les comités d'action formés après le 2 juin avaient abouti dans leur travail de discussion, à définir deux axes pour l'activité du

¹ Karl-Heinz Kurras, dont on découvrit après coup qu'il était un espion de la Stasi.

² Cf. Christiane Kohser-Spohn, « Mouvement antiautoritaire en Allemagne et mouvement contestataire en France : interactions ? », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n° 94, « Les années 68 : une contestation mondialisée », avril-juin 2009, p. 33.

³ Cf. Geneviève Dreyfus-Armand, « D'un mouvement étudiant à l'autre : la Sorbonne à la veille du 3 mai 1968 », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n° 11-13, 1988, p. 140 : « Et là, les Français, organisés en un cortège impeccable, quasi imperméable à toute intrusion extérieure, découvrent, ébahis, le mode de manifestation des étudiants du SDS ; des lignes de manifestants bras dessus-dessous, immobiles, s'élançant l'instant d'après au pas de course, très rythmé, en scandant "Hô-Hô-Hô-Hô Chi Minh !, Che-Che Guevara !". Dès le 21 février, au Quartier latin, les étudiants, de retour de Berlin, ont introduit cette "technique" assez spectaculaire quand elle met en jeu des foules nombreuses et c'est le visage futur des manifestations de mai qui s'esquisse ainsi au hasard des contacts internationaux ». Christiane Kohser-Spohn (« Mouvement antiautoritaire en Allemagne et mouvement contestataire en France : interactions ? », *art. cit.*) plaident cependant pour une influence réciproque limitée par les particularités de la protestation sociale et des traditions de lutte dans chaque pays.

⁴ Jean-Marcel Bouguereau et Serge Bosc, « Le mouvement des étudiants berlinois », *Les Temps Modernes*, vol. XXIV, n° 265, juillet 1968, p. 40.

mouvement : l'Université critique et la lutte contre le trust de presse Springer. Ils avaient également créé des nouveaux comités de base regroupés au niveau de la ville et des quartiers par des étudiants, des ouvriers et des employés. Le mouvement étudiant allemand est finalement qualifié par Bosc et Bouguereau de « mouvement exemplaire » et ces différents éléments – comités d'information, coordination des comités d'action, Université critique, comités d'action ouvriers-étudiants – que l'on retrouve dans le mouvement français, montrent qu'il n'est pas exagéré de parler de transfert politique de l'exemple allemand dans la conjoncture française¹. En outre, au beau milieu de la crise française de mai-juin 1968, le 21 mai 1968, le journal *Action*, journal « au service des comités d'action » qui a vocation à faciliter leur coordination par l'information, publie dans son numéro 3 un texte intitulé « Berlin : une opposition extra-parlementaire »². Y est expliqué notamment comment à partir de 1965 « l'Université libre allait peu à peu devenir le foyer mobilisateur et le point d'appui

¹ Pour Christiane Kohser-Spohn, les comités d'action du mouvement allemand sont apparentés à la tradition du communisme de conseils : « L'identification des antiautoritaires aux communistes de conseils apparut clairement dans les "comités d'action" créés spontanément sur tout le territoire allemand après le 2 juin 1967. Pour les antiautoritaires, l'établissement de ces comités, qui dans leur forme ressemblaient aux "conseils" témoignaient que cette forme d'organisation restait historiquement valable : "De plus en plus de personnes reconnaissent qu'elles ne sont pas représentées dans le système établi des institutions, que nous nous situons à l'extérieur de la bourse des intérêts, que nous ne pouvons imposer nos intérêts, désirs, besoins et nostalgies que par notre propre activité pratique et critique contre le système, que nous ne pouvons plus soumettre notre destin à un parti, quel qu'il soit" » (Christiane Kohser-Spohn, *Mouvement étudiant allemand et critique du fascisme en Allemagne dans les années soixante*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 156). Cette dernière citation, qui est de Rudi Dutschke, article de façon quasi-nécessaire l'affirmation de la subjectivité d'une part (« nous ne pouvons imposer nos intérêts, désirs, besoins et nostalgies... ») et la forme de l'organisation des comités d'action d'autre part (« ...que par notre propre activité pratique [...] nous ne pouvons plus soumettre notre destin à un parti, quel qu'il soit »). Une articulation qui est confirmée par Kohser-Spohn : « En réaction au marxisme de parti, les antiautoritaires se prononcèrent pour la spontanéité révolutionnaire. En cela aussi, ils furent influencés par Korsch [théoricien et militant allemand du communisme de conseils, 1886-1981] et Lukács [philosophe marxiste hongrois d'expression allemande, 1895-1971], Pannekoek [théoricien et militant néerlandais du communisme des conseils, 1873-1960] et Gorter [théoricien et militant néerlandais du communisme des conseils, 1864-1927], qui avaient mis l'accent sur le "facteur subjectif" dans leurs théories révolutionnaires. Pour l'APO [*Ausserparlamentarische Opposition* = opposition extraparlamentaire], il était d'autant plus nécessaire de renouer avec la "dimension subjective émancipatrice de la théorie révolutionnaire que le capitalisme avancé avait créé les conditions objectives de la révolution et que désormais, tout dépendait "de la volonté consciente des hommes de contrôler [...] leur propre histoire" [Dutschke]. Selon Krahl [théoricien et militant étudiant allemand du SDS, 1943-1970], la dimension marxienne de la "subjectivité révolutionnaire" avait été ensevelie lors de la Deuxième Internationale, au cours de laquelle "l'idée du progrès naturel et inéluctable de l'humanité servait à exempter le prolétariat du devoir de sa libération et à rationaliser la tradition réformiste de la Deuxième Internationale". Même si la conception du "facteur subjectif" avait été développée au sein de la Troisième Internationale par l'école marxiste hollandaise et par Lukács ou Korsch, "elle a été étouffée et condamnée à l'inconséquence pour des dizaines d'années par le pragmatisme réaliste" en URSS, "ainsi que par les liens de plus en plus étroits entre la crise économique mondiale et les solutions fascistes". Pour les antiautoritaires, l'abandon du facteur subjectif dans la stratégie du parti communiste allemand avait été l'une des causes de la démoralisation du prolétariat devant la montée du fascisme : seule "l'action consciente" aurait été à ce moment là "capable de convertir la crise objective du système capitaliste en une transformation révolutionnaire de ce système", écrivait Dutschke », (*ibid.*, p. 157-158).

² Cf. « Berlin : une opposition extra-parlementaire », *Action*, n° 3, 21 mai 1968, p. 8, pour toutes les citations suivantes. A partir de la fin 1966 commence à se constituer, en l'absence de toute opposition parlementaire, un fort mouvement d'opposition extra-parlementaire : l'APO (*ausserparlamentarische Opposition*). Au sein de ce mouvement convergent les organisations étudiantes, les syndicats, les intellectuels et les transfuges du SPD.

d'une nouvelle opposition ». C'est déjà la norme du gouvernement du libre usage qui y est ne vigueur : « A Berlin, comme un an plus tôt à l'Université de Berkeley, les étudiants proclamaient leur volonté d'inviter "n'importe qui, n'importe quand, pour parler sur n'importe quel sujet" ». Les étudiants allemands refusent en effet le fonctionnement de l'Université tel qu'il découle de son instrumentalisation à l'intérieur du système de gouvernementalité : « L'Université allait apparaître comme un élément fondamental du système et, au fil des conflits, la bureaucratie académique, perdant son auréole, comme un autre instrument de ce système ». Car cette instrumentalisation de l'Université implique l'instrumentalisation des étudiants eux-mêmes dont découle une forme d'objectivation, un certain rapport à eux-mêmes et aux autres qui est dénoncé par le terme d'« idiots spécialisés » (*Fachidioten*) : les étudiants sont conduits à emmagasiner des connaissances spécialisées dans telle ou telle discipline relatives à des fonctions différenciées déjà prévues par l'appareil de production sans s'interroger sur les tenants et les aboutissants de leur apprentissage : « La lutte pour la démocratisation de l'Université s'exprimait par le refus d'être un "idiot spécialisé" bénéficiant d'une certaine formation scientifique mais servant le régime à sa manière et avec ses outils propres ». Le refus de cette gouvernementalité et la lutte contre cet enrôlement à se positionner et à agir d'une façon déterminée en vue de la reproduction d'une société qu'ils ne cautionnent pas aboutit alors à la construction d'une structure universitaire alternative aux institutions existantes et qui est synonyme d'un autre rapport au savoir, à soi, aux autres : « La lutte pour la réforme de l'Université faisait ainsi sa place à sa critique radicale, permanente et organisée, par des critiques publiques de cours et la constitution dans le campus universitaire d'une "UNIVERSITÉ CRITIQUE", gérée par les étudiants, ouverte à tous, réalisant l'unité entre les luttes politiques et leur refus de l'Université ». Le texte d'*Action* se termine enfin sur le fait que les étudiants allemands « savent que leur mouvement n'a pas d'avenir durable sans une liaison véritable avec la classe ouvrière allemande » et « savent aussi qu'une telle liaison passe par un travail patient avec certaines sections syndicales et certains délégués d'entreprise ». Mais cette lutte ne signifie pas pour autant d'abandonner l'Université comme enjeu de conflit pour se lancer dans une lutte sociale plus générale ou plus déterminante ; il s'agit davantage, de façon novatrice, d'apercevoir que le problème du rapport au savoir dans l'Université ne pourra trouver de solution satisfaisante que s'il est abordé à travers le problème de la séparation sociale entre étudiants et ouvriers : « Refusant le populisme comme l'ouvriérisme, ils font aujourd'hui de l'Université le terrain de luttes spécifiques, mais aussi le point d'appui de luttes qui doivent s'étendre au-delà ». Nous verrons comment ces différents éléments – refus de la

gouvernementalité liée à l'objectivation en tant que producteur spécialisé, Université critique, jonction des luttes étudiantes et des luttes ouvrières à partir de l'Université comme point d'appui – ont été reprises par les étudiants français dans les comités d'action¹.

Pour remonter au-delà du contexte des années 68 dans ce bref relevé des antécédents historiques des comités d'action, on peut également mentionner les « comités d'usine » qui s'étaient formés spontanément à la Libération avant d'être remplacés par des « comités d'entreprise » d'un autre type par une ordonnance du gouvernement provisoire de février 1945 visant à en établir la version légale qui permettrait d'en garder le contrôle. Alors qu'il existait parmi les comités directement institués « "des comités de gestion" » et des « "comités de libération d'usine" dotés de pouvoir de décision »², l'ordonnance les réduisait à un rôle simplement consultatif³. Si l'on veut aller encore plus loin, l'historique des comités d'action renvoie également au *Komintern* qui « avait en 1935 suggéré la création de "comités d'actions" comme appuis de masse des Fronts populaires, mais il n'avait pas été suivi »⁴. Dans un texte publié dans *La Vérité* du 26 novembre 1935 et repris dans le journal de *La*

¹ Le « modèle » du « Mouvement Etudiant Allemand » est également évoquée dans un texte publié au nom des « comités d'action » dans le numéro de la revue *Partisans* de mai-juin 1968 : « Elles [les luttes] allaient trouver, sinon leur modèle, du moins un exemple de leur réalisation dans les expériences étrangères fournies par le Mouvement Etudiant Allemand notamment » (« Les Comités d'action », *Partisans*, Mai-juin 1968, n° 42, Paris, Maspero, p. 238). Cf. aussi pour le Mouvement du 22 mars, dont on verra qu'on peut le considérer comme un gros « Comité d'action », Mouvement du 22 mars, *Ce n'est qu'un début continuons le combat*, Paris, Maspero, 1968, p. 17 : « Le soir [du 22 mars 1968 précisément], il y a eu une réunion dans le bâtiment administratif, avec des discussions politiques jusqu'à 2 heures du matin, s'inspirant plus ou moins des exemples allemands de la SDS ».

² Claire Andrieu, « Gestion ouvrière et nationalisations à la libération en France », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 4, octobre 1984, p. 141 : « La diversité des comités ressortit nettement des études de cas menées à Lille, Marseille, Toulouse et Montluçon [...]. Toutes les nuances semblent avoir existé, depuis les simples "comités sociaux" hérités du régime de Vichy et dont l'activité se poursuit dans l'Aisne, jusqu'aux "comités de gestion" et aux "comités de libération d'usine" dotés de pouvoir de décision. Mais les appellations sont trompeuses et la détermination du caractère consultatif ou exécutif des comités n'est pas toujours facile. Ainsi, à Marseille, les "comités consultatifs" mis en place par le commissaire de la République Raymond Aubrac semblent avoir joué un rôle plus décisif que les "comités de gestion" que le CDL de l'Allier a institués dans les entreprises de la région de Montluçon ».

³ L'ordonnance du 22 février 1945 reconnaissait certes l'existence des comités d'usine : « Le grand mouvement qui a libéré la France de l'ennemi n'a pas été seulement un mouvement de libération nationale : il a été également un mouvement de libération sociale. [...] Aussi bien, dès la libération du pays, des comités de production ou des comités de gestion se sont-ils constitués spontanément dans de nombreuses usines ». Mais, tout en soulignant que « Le moment semble venu de légaliser et de généraliser l'existence de ces organismes », elle en limitait strictement la portée à un rôle consultatif : « Ces comités ne sont pas, dans le domaine économique, des organismes de décision. Les comités d'entreprise ne seront que consultatifs sauf en ce qui concerne la gestion des œuvres sociales ». Cf. à nouveau, sur le passage du rôle exécutif au consultatif, Claire Andrieu, « Gestion ouvrière et nationalisations à la libération en France », *art. cit.*, p. 141 : « Une évolution rapide a en outre affecté certains comités : forcément exécutifs au départ, puisqu'ils eurent à approuver la nomination du directeur responsable, ils devinrent consultatifs dans les semaines qui suivirent, soit comme à Toulouse, en raison d'un arbitrage de conciliation rendu par le commissaire de la République, soit comme à Montluçon, du fait de l'absence de mobilisation de la population sur le thème de la démocratie dans l'entreprise ».

⁴ Alain Schnapp et Pierre Vidal-Naquet, *Journal de la commune étudiante*, *op. cit.*, p. 473.

Quatrième internationale de juin 68, intitulé « Front populaire et Comités d'action », Trotski¹, dans la conjoncture française de 1935 marquée par des émeutes ouvrières à Toulon, Brest, Limoges et afin de faire pièce à la conception du Front populaire comme collaboration de classe du prolétariat avec le parti radical qui opère finalement au bénéfice des intérêts de la bourgeoisie², suggère de faire des comités d'action la « base de masse du Front populaire ». Le Front populaire « est par définition l'organisation directe et immédiate de la lutte » et afin qu'il puisse « refléter la volonté des masses en lutte », il doit s'organiser en une myriade de comités d'action locaux, à partir de bases diverses, « dans la ville, le quartier, l'usine, la caserne, la campagne » et « doit, pendant les actions de combat, élire son représentant dans les comités d'action locaux ». De cette façon, la lutte des travailleurs ne pourrait être capitalisée par le parti radical à la faveur du jeu des alliances partisans et des élections parlementaires³ : les élections dans les comités d'action « chasseraient automatiquement les affairistes bourgeois radicaux », qui ne participent pas à la lutte des travailleurs, du Front populaire. Un des intérêts du texte de Trotski est de souligner tout ce qui sépare une définition par trop objectiviste et en définitive immobiliste, de la classe, de la « disposition » spécifique et occasionnelle qui traverse les masses quand elles sont dans la « lutte », le « combat » ou l' « action ». C'est l'inclusion dans l'action qui détermine le rapport à l'organisation⁴ et même la nature de la représentation : « Il ne s'agit pas d'une représentation démocratique de toutes et de n'importe quelles masses, mais d'une représentation révolutionnaire des masses en lutte. Le comité d'action est l'appareil de la lutte. Il est inutile de chercher à déterminer d'avance les couches de travailleurs qui seront associées à la formation des comités : les contours des masses qui luttent se tracent au cours de la lutte ». C'est bien la participation à l'action qui fait la différence et non l'appartenance à telle ou telle couche de travailleurs : « Les ouvriers ne peuvent élire les comités d'action que lorsqu'ils participent eux-mêmes à une action et

¹ Léon Trotski, « Front populaire et Comités d'action », *La Vérité*, 26 novembre 1935, URL : <http://www.marxists.org/francais/trotsky/oeuvres/1935/11/lt19351126.htm>.

² *Ibid.* : « Le Front populaire est une alliance du prolétariat avec la bourgeoisie impérialiste représentée par le parti radical et d'autres débris, plus petits, de la même espèce. Cette alliance s'étend au domaine parlementaire. Dans tous les domaines, le parti radical qui conserve, lui, sa liberté d'action, limite brutalement celle du prolétariat ».

³ *Ibid.* : « l'appareil du front unique joue tout à fait consciemment le rôle qui consiste à désorganiser systématiquement les mouvements spontanés des masses ».

⁴ *Ibid.* : « Pendant la lutte à Toulon et à Brest, les ouvriers auraient sans hésitation créé une organisation locale de combat si on les avait appelés à le faire. Au lendemain de la sanglant répression de Limoges, les ouvriers et une fraction importante de la petite bourgeoisie auraient sans aucun doute manifesté leur disposition à élire des comités pour enquêter sur les événements sanglants et les empêcher à l'avenir. Pendant le mouvement qui eu lieu dans les casernes cet été, contre le "rabiote", les soldats auraient sans hésiter élu des comités d'action de compagnie, de régiment et de garnison si on leur avait indiqué cette voie. De tels cas se présentent et se présenteront à chaque pas, plus souvent à l'échelle locale, plus rarement à l'échelle nationale. Il ne faut pas manquer une seule de ces occasions ».

éprouvent donc la nécessité d'avoir une direction révolutionnaire » ; « Tous ceux qui participent à la lutte s'engagent à reconnaître leur discipline ». Enfin, Trotski termine son texte sur la distinction entre « comités d'action » et « soviets ». Si les soviets sont la forme que prennent les comités d'action lorsque la situation critique se développe jusqu'à sa conclusion révolutionnaire, les comités d'action ne peuvent pas être assimilés à des soviets (dans la conjoncture française de l'époque) qui désignent les organes du pouvoir lorsqu'il est conquis : dans le cas de la Russie de 1917, « les soviets n'ont pas du tout été pendant leurs premiers pas ce qu'ils devaient devenir par la suite, ils ont même souvent, à l'époque, porté le nom modeste de comités ouvriers ou de comités de grèves »¹. Faisons remarquer à propos de ce texte que le premier et unique numéro de la revue *Comité* publié en octobre 1968 et entièrement rédigé par Blanchot et Mascolo après la fin du Comité d'action écrivains-étudiants dont ils ont fait partie, sera précédé d'une citation de Trotski qui en est tirée: « *Le comité d'action est l'instrument même de la lutte politique* ». Au sujet de la distinction entre les comités d'action comme groupe d'initiatives pratiques et les soviets comme organes réalisés de pouvoir, Schnapp et Vidal-Naquet ajoutent précisément qu'en 1968, « ce ne sont pas les soviets de 1917 formés de délégués élus mais le soviet de Saint-Pétersbourg en 1905, qu'évoquent les "comités d'action" »². Il faut évoquer aussi les conseils d'usine à Turin en 1920 dont *Action* publie deux documents d'époque dans ses numéros 8 et 9 du 12 juin et du 13 juin 1968. Le premier est un rapport adressé en juillet 1920 au Comité exécutif de l'Internationale communiste sur les événements qui venaient de se produire à Turin (une grève ouvrière convertie en une grève générale de près de quatre millions de personnes au plus fort de son développement)³. Dans le chapeau introductif au texte, les auteurs d'*Action* précisent que « l'examen des problèmes soulevés par cette expérience [leur] semble devoir être rapproché de l'enquête sur Nantes parue à cette place dans les deux derniers numéros », Nantes où un comité de grève est parvenu à prendre le contrôle de la mairie à la fin du mois de mai et la quittera définitivement le 10 juin. Ce rapprochement est opéré toutefois « non pour établir une analogie formelle entre deux situations historiques différentes mais pour mieux développer [leur] luttes actuelles ». On peut retenir de ce premier document sur les conseils d'usine de Turin que « pour la première fois dans l'histoire on a pu en effet observer le cas d'un prolétariat qui engage la lutte, pour le contrôle de la production, sans avoir été

¹ *Ibid.*,

² Alain Schnapp et Pierre Vidal-Naquet, *Journal de la commune étudiante*, op. cit., p. 473.

³ Cf. « Une expérience de pouvoir ouvrier : les conseils d'usine à Turin en 1920 », *Action*, n° 8, 12 juin 1968, p. 4, pour les citations suivantes.

poussé à l'action par la faim ou le chômage »¹. La lutte n'a pas été le fait d'une minorité ou d'une avant-garde de la classe ouvrière mais de la masse entière des travailleurs de Turin. Les travailleurs et les paysans italiens se sont mobilisés pour soutenir les ouvriers turinois en grève, au premier rang desquels les métallurgistes. Enfin, « les ouvriers ont soutenu seuls la lutte, sans aucune aide, ni de la direction du Parti socialiste, ni de la Confédération Générale du Travail », ces deux organisations s'étant au contraire moquées d'eux en faisant leur possible pour empêcher les manifestations de solidarité à leur égard. Le deuxième document, paru dans le numéro suivant d'*Action* est un autre rapport sur les événements d'avril 1920, adressé à l'Internationale communiste par Antonio Gramsci qui entreprit peu après la fondation du Parti communiste italien (PCI)². Gramsci explique qu'à la fin de la Première Guerre mondiale, « le problème des Conseils d'usine (*Consigli di fabbrica*) » fut mis à l'ordre du jour par les forces ouvrières réunies autour de la revue l'*Ordine Nuovo* dont le premier numéro paraît en avril 1919³. Il existait déjà des petits comités ouvriers reconnus par les capitalistes et qui commençaient à mener la lutte contre le réformisme mais ils étaient contrôlés par les syndicats.

Les partisans de l'*Ordine Nuovo* mirent au premier plan dans leur propagande la transformation des comités d'entreprise et le principe que la formation des listes de candidats devaient se faire au sein des masses ouvrières et non pas descendre des cimes de la bureaucratie syndicale. Les tâches qu'ils fixèrent aux conseils d'usine furent le contrôle de la production, l'armement et la préparation militaire des masses ainsi saisies ainsi que leur préparation politique et technique. Ils ne devaient plus exercer leur ancienne fonction de chiens de garde protégeant les intérêts des classes dominantes, ni freiner les masses dans leur action contre la régie capitaliste⁴.

Les étudiants en mai-juin 1968 utiliseront souvent cette formule des « chiens de garde » des intérêts de la « bourgeoisie » chargés de contrôler les ouvriers pour décrire leur propre position⁵. En l'espace de six mois, poursuit Gramsci, des conseils d'usine furent créés dans toutes les usines et entreprises métallurgiques et les communistes devinrent majoritaires dans les syndicats. Ces conseils d'usine sont organisés sur la base de chacun des différents ateliers

¹ Dans d'autres pays européens – comme en Allemagne, en Autriche ou en Hongrie –, le mouvement des conseils s'installe sur fond d'effondrement militaire ou de désinvestissement massif du nationalisme étatique, cf. Livio Boni, « Inscription dialectique et traductibilité de la conjoncture chez le premier Gramsci : Actualité de l'*Ordine Nuovo* », *Cahiers du GRM*, n° 1, hiver 2010-2011, URL : <http://www.europphilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article57>.

² Cf. « Une expérience de pouvoir ouvrier : les conseils d'usine à Turin en 1920 – 2^{ème} partie », *Action*, n° 9, 13 juin 1968, p. 4. Comme le précise *Action*, ce texte fut publié d'abord en russe, en allemand et en français dans *L'Internationale communiste*, 1920, n° 14, puis publié de nouveau en italien sans signature dans *L'Ordine Nuovo*, quotidien, 14 mars 1921, I, n° 73.

³ Revue hebdomadaire fondée par Antonio Gramsci, Angelo Tasca, Umberto Terracini et Palmiro Togliatti en avril 1919. Pour un exposé précis de la pensée de Gramsci dans la période de l'*Ordine Nuovo*, cf. Livio Boni, « Inscription dialectique et traductibilité de la conjoncture chez le premier Gramsci : Actualité de l'*Ordine Nuovo* », *art. cit.*

⁴ « Une expérience de pouvoir ouvrier : les conseils d'usine à Turin en 1920 – 2^{ème} partie », *art. cit.*, p. 4.

⁵ En particulier le Mouvement du 22 mars dans un tract daté du 4 mai. Cf. *infra* p. 575.

de l'usine et dans chaque équipe les ouvriers élit un des leurs pour les représenter avec un mandat impératif inconditionnel, c'est-à-dire en vue de réaliser des tâches précises et avec une révocabilité à tout instant, soit « en rupture avec l'ancienne base [représentative] du système bureaucratique ». A un deuxième niveau :

L'assemblée des délégués de toute l'entreprise forme un Conseil qui élit dans son sein un comité exécutif. L'assemblée des secrétaires politiques des comités exécutifs forme le comité central des Conseils qui élit dans son sein un comité urbain d'étude pour l'organisation de la propagande, pour l'élaboration des plans de travail, pour approuver les projets et les propositions particulières émanant de chaque membre de l'ensemble du mouvement¹.

On verra qu'en mai-juin 68, la coordination des comités d'action fonctionne aussi avec les représentants de tous les différents comités d'action mais refusent de se constituer en un « comité central » qui risquerait de se substituer à l'initiative propre de chacun des comités ; elle n'a pas pour prérogative d'approuver ou de désapprouver ces initiatives ou ces projets, mais simplement de coordonner l'information et l'action entre les différents comités. Le terme de *coordination*, comme le fait remarquer un texte du journal *Action*, s'oppose à celui de *centralisation*². Les conseils turinois développèrent une importante « capacité d'action » « à tel point qu'il fut possible en cinq minutes l'arrêt de travail de 16 000 ouvriers dispersés dans 42 départements de la Fiat ». Bien que remportant de nombreux succès en chassant des agents mouchards et en nouant des rapports avec les employés et les techniciens, les conseils ne furent pas reconnus par les industriels et les bureaucraties syndicales ; ils furent même l'objet d'une « lutte contre les conseils »³ de la part des fonctionnaires syndicaux, de la direction du parti socialiste⁴ et de l'*Avanti!*⁵. Il a finalement résulté de cette séquence des conseils d'usine de 1919-1921 que « le mouvement turinois ne réussit pourtant pas à sortir de son cercle local, car l'ensemble du mécanisme bureaucratique des syndicats fut mis en mouvement pour empêcher que les masses ouvrières des autres régions d'Italie ne suive l'exemple de Turin ». Les militants des conseils d'usine furent accusés d'être des « aventuriers ». Le prolétariat de Turin resta isolé et les organes centraux du parti socialiste ne firent rien pour l'aider ; il y eut tout de même des manifestations de solidarité de la part des « masses prolétariennes » en

¹ « Une expérience de pouvoir ouvrier : les conseils d'usine à Turin en 1920 – 2^{ème} partie », *art. cit.*, p. 4.

² Cf. *Action*, n° 28, 4 octobre 1968, p. 2 : « La coordination risquerait à son tour de se révéler un concept dangereux pour l'existence des CA, dans la mesure où "coordination" évoquerait pour certains militants intervention de directions et directives, prétendues synthèses et lignes politiques qui signifierait dépérissement et mort des CA. Mais c'est que dans ce cas on essaierait d'interpréter la coordination au sens de "centralisation" qui lui est à nos yeux opposé ».

³ Intertitre ajouté par le journal *Action* dans le texte de Gramsci.

⁴ Comme nous l'avons signalé, le Parti communiste italien n'existe pas encore, il sera fondé officiellement après l'épisode des conseils, le 21 janvier 1921 à Livourne.

⁵ Journal officiel du parti socialiste italien à l'époque.

Italie¹. Gramsci tire cependant un bilan finalement positif de la grève générale de Turin et du Piémont d'avril 1920 :

Elle eut toutefois une grande importance éducative car elle montra que l'union des ouvriers et des paysans est pratiquement possible et elle réaffirma la nécessité urgente de lutter contre tout le mécanisme bureaucratique des organisations syndicales, qui constitue le plus solide soutien pour le travail opportuniste des parlementaires et des réformistes qui visent à étouffer tout mouvement révolutionnaire des travailleurs².

La leçon tirée par *Action* de l'expérience des conseils d'usine de Turin se solde donc sur la constat du rejet d'une gouvernamentalité syndicale qui est partie prenante de la gouvernamentalité parlementariste et réformiste.

Les comités d'action rappellent enfin les clubs de la Révolution française ou les comités de la Commune de Paris. Jacques Guigou et Jacques Wajnsztein font remarquer que « Ces comités ressemblaient un peu aux clubs de la révolution française et aux comités de la Commune, mais ils n'ont jamais trouvé leur forme fédérative »³. De même, note Jean-Philippe Legois : « La Révolution des clubs et des sans-culottes est effectivement une source d'inspiration pour le Mai des assemblées générales et des comités d'action, certains allant même jusqu'à parodier Saint-Just qui avait déclaré à la Convention : "le bonheur est une idée neuve en Europe" »⁴. Surtout au cours de sa discussion avec des anciens participants du Comité d'action des III^e et IV^e arrondissements de Paris, Nicolas Daum dit à son interlocuteur : « Si tu regardes ce qui s'est passé pendant la Révolution française, c'était exactement comme ça : des Comités de citoyens sans aucune organisation prenaient ce genre de décision »⁵. La multiplication à partir de l'hiver 1790 des « sociétés fraternelles » réparties en plusieurs sections dans les différents quartiers de Paris et coordonnées par un comité central, ressemble en effet à la généralisation des comités de quartier et à la mise en place de la coordination des comités d'action. Eric Hazan décrit ainsi l'organisation de la liaison du club des Cordeliers avec les sociétés fraternelles :

La grande force des Cordeliers était leur lien avec les sociétés fraternelles, clubs de quartier qui se multiplièrent à Paris à partir de l'hiver 1790. [...] il y eut bientôt des sociétés populaires dans tous les quartiers de Paris et leurs fondateurs étaient très souvent des membres des Cordeliers – la Société des amis des droits de l'homme, ennemis du despotisme, séante section de Montreuil, animée par Santerre ; la Société fraternelle de la section des Enfants-Rouges, séante aux Minimes de la Place Royale, qui

¹ Cf. « Une expérience de pouvoir ouvrier : les conseils d'usine à Turin en 1920 – 2^{ème} partie », *art. cit.*, p. 4 : « Les masses prolétariennes d'Italie manifestèrent leur solidarité avec leurs camarades turinois sous diverses formes : les cheminots de Pise, de Livourne et de Florence refusèrent de transporter les troupes destinées à Turin, les travailleurs des ports et les marins de Livourne et de Gênes sabotèrent l'activité des ports ; le prolétariat de nombreuses villes se met en grève malgré les ordres de leurs syndicats ».

² *Ibid.*

³ Jacques Guigou et Jacques Wajnsztein, *Mai 68 et le Mai rampant italien*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 95.

⁴ Jean-Philippe Legois, *Les slogans de 68*, Paris, First, 2010, p. 127. A Sciences-Po, figurait en effet le slogan : « Le bonheur est une idée neuve à Sciences-Po » (*ibid.*, p. 130).

⁵ Nicolas Daum, *Mai 68 raconté par des anonymes*, *op. cit.*, p. 19.

admettait gratuitement tous les citoyens et citoyennes sans distinction ainsi que les enfants à partir de douze ans ; la Société fraternelle des Halles, fondée par le graveur François Sergent, qui siégeait rue Mondétour ; la Société Sainte-Geneviève, place Maubert, la Société des indigents amis de la Constitution, rue Jacob... Un comité central présidé par François Robert, journaliste au *Mercure national*, coordonnait leurs activités. C'est dans ces sociétés, sans cesse soutenues par Marat et tous les démocrates, que se fit l'éducation politique du peuple parisien, de ceux qui s'appelleront bientôt les sans-culottes¹.

A propos des Cordeliers, Albert Mathiez écrit qu' « ils provoquent des dénonciations, ils entreprennent des enquêtes, ils visitent dans les prisons les patriotes opprimés, ils saisissent l'opinion par des placards. Bref, ils sont un groupement d'action et de combat »², ce qui là encore est proche de certaines activités des comités d'action en mai-juin 1968 qui contre-informent, qui font des enquêtes dans les usines, qui soutiennent les étudiants arrêtés, qui cherchent à faire réagir l'opinion par leurs affiches ou des journaux muraux autour desquels s'organisent des discussions spontanées dans les rues.

3.2.2. Les comités d'action dans les années 1968 et l'épicentre de mai-juin 1968

Une fois évoquées ces antécédents historiques des comités d'action, il nous faut à présent tenter de distinguer les phases ou les périodes principales de l'histoire des comités d'action dans les années 1968. Nous pouvons immédiatement identifier trois périodes que nous développerons par la suite :

- la première phase, de la fin 1967 à l'avant mai 1968, recouvre l'émergence des antécédents immédiats des comités d'action avec les comités Vietnam et les comités d'action lycéens et où les comités d'action sont donc limités à une partie seulement de la jeunesse scolarisée ;
- la seconde phase correspond à la crise axiale de mai-juin 1968 dont la dimension événementielle précipite une multiplication numérique très rapide du nombre des comités d'action et leur extension à de très nombreux secteurs de la vie sociale ;
- enfin la troisième phase, de l'après juin 1968 à la fin de la décennie 1970, commence par un net reflux du nombre des comités d'action à la rentrée 1968, puis par une chronologie brisée caractérisée par une difficulté de plus en plus marquée à maintenir

¹ Eric Hazan, *Une histoire de la Révolution française*, Paris, La fabrique, 2012, p. 89-90. En 1968, figurait à la Sorbonne le slogan : « Déculottez vos phrases pour être à la hauteur des sans-culottes » (Jean-Philippe Legois, *Les slogans de 68*, *op. cit.*, p. 129).

² Albert Mathiez, *Le Club des Cordeliers pendant la crise de Varennes et le massacre du Champ-de-mars*, Paris, Champion, 1910, p. 6, cité in Eric Hazan, *Une histoire de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 89. Le club de Jacobins fonctionnait lui aussi autour d'un système de renvois réciproques entre le club parisien et les multiples « sociétés filles » de province, ce qui au demeurant contredit l'image répandu du jacobinisme comme dictature centralisatrice. Hazan écrit : « Rien n'est plus absurde que la notion de "jacobinisme" comme dictature parisienne autoritaire et tatillonne : c'est une construction héritée de Thermidor, durable comme la haine de la Révolution » (*ibid.*, p. 88-89). Sur ce point, voir aussi l'article de Florence Gauthier (cité par Hazan), « Centralisme "jacobin", vraiment ? », *Utopie critique*, n° 32, 2005, p. 75-86.

une unité dans l'action pour les comités qui se sont maintenus entre 1968 et 1970 et enfin, tout au long de la décennie 1970, par la présence tenace ou l'apparition conjoncturelle de certains comités d'action dans tel ou tel secteur de l'espace social, mais qui existeront désormais de manière isolée les uns des autres sans plus qu'il y ait la possibilité de les coordonner à l'intérieur d'un mouvement d'ensemble.

Si les comités Vietnam et les comités d'action lycéens précèdent l'émergence des autres comités d'action, la crise de mai-juin 1968 n'en garde pas moins un caractère central et moteur dans l'histoire des comités d'action des années 1968, car le déploiement du *mouvement* des comités d'action y trouve son impulsion événementielle. On peut parler de « mouvement » des comités d'action dans la mesure où, comme le verra, les comités d'action se coordonnent ou, à tout le moins, tentent de se coordonner (dans une *coordination* des comités d'action) non seulement dès le mois de mai 1968, mais encore après la crise de mai-juin. Davantage, s'il nous paraît même nécessaire de parler de « mouvement », c'est que le problème de *l'unité dans l'action* des multiples comités restreints va devenir constitutif de l'histoire des comités d'action. Autrement dit, ce problème peut servir de pierre de touche pour observer des continuités ou des ruptures dans l'histoire des comités d'action. La problématique des comités d'action n'est finalement pas simple mais double :

1/ nés de la crise de l'UEC et plus généralement de la crise des formes traditionnelles – politiques et syndicales – de politisation organisée, les comités d'action se caractérisent d'abord par leur caractère « micro » (une vingtaine de personnes) et « à la base » qui doit garantir la liberté de parole et la liberté d'initiative dans l'action pour pallier au déficit démocratique qui est reproché aux partis et aux syndicats : être un contrepoint pour les salariés, qu'ils soient déjà organisés ou non, garantir une alternative face aux syndicats en particulier pendant les grèves dans les entreprises, est une dimension essentielle d'existence des comités d'action au cours de la séquence ;

2/ mais, dans la mesure où ils sont investis par de nombreux militants qui sont aussi par ailleurs membres d'organisations syndicales et politiques – surtout gauchistes –, leur problème est aussi d'éviter la groupuscularisation issue de la diversité de ces organisations – et c'est là un problème qui divise les militants gauchistes des comités d'action eux-mêmes, entre ceux qui cherchent à faire du mouvement des comités d'action une base de recrutement pour leur organisation¹ et ceux qui, au contraire, cherchent à conserver l'unité dans l'action en

¹ Cf. par exemple Denise in Nicolas Daum, *Mai 68 raconté par des anonymes, op. cit.*, p. 283 : « Les maoïstes s'étaient retirés, voyant qu'ils ne pouvaient pas manipuler les C.A., les trotskistes en titre sont partis parce que nous refusions de nous embrigader sous quelque étiquette que ce soit ».

mettant au second plan les divergences idéologiques et stratégiques. De ce point de vue, les changements de dominante entre la tendance à l'unité d'action et la tendance à la groupuscularisation sont également essentiels dans l'existence des comités d'action et il s'agit d'un problème en partie interne au gauchisme lui-même et à son autoréflexivité critique. C'est, en somme, du point de vue de cette double problématique, à la fois « basiste » et « unitaire », qu'il nous semble possible d'apprécier l'histoire des comités d'action : elle coïncide alors avec la propension du mouvement des comités d'action à maintenir ou non à la fois la dissémination démocratique et l'union pratique, c'est-à-dire la capacité des comités à ne pas être récupéré par les organisations, qui risquent de les replonger dans la bureaucratisation d'une part et dans la groupuscularisation d'autre part¹.

Pendant la crise de mai-juin 68, « à l'échelon national, la Direction centrale des renseignements généraux en estime le nombre à plus de six-cent : quatre-cent cinquante en région parisienne et cent soixante-quinze en province, parmi lesquels quarante-trois demeurent en activité à l'été 68, dont sept comités d'entreprise² et trois comités d'action étudiants-ouvriers »³. Les comités d'action subissent donc un reflux très important après l'intense activité des mois de mai et de juin. Pour autant, ils ne disparaissent pas totalement et l'histoire des comités d'action ne peut être alignée sur l'« histoire politique officielle », c'est-à-dire sur un retour à la normale après juin 1968 :

L'histoire des Comités d'action créés par les étudiants sur la base des usines et plus encore des quartiers, ne correspond pas du tout à l'histoire politique officielle. Le mouvement de coordination de ces comités, créé en mai, prend toute son ampleur dans les mois qui suivent, effaçant dans une large

¹ Cette double problématique apparaît dès la naissance des comités d'action. Le 6 mai, alors que des incidents éclatent dans le quartier latin, le tract suivant, signé « Les comités d'action », est distribué : « [...] S'organiser ensemble, dans l'unité, à la base dans les comités d'action. Beaucoup de militants s'accrochent trop facilement des divisions entre les groupes politiques. Trop d'étudiants attendent les consignes d'en haut en bougonnant parce qu'elles n'arrivent pas. N'attendons pas. Organisons-nous dans des comités d'action. Demandez au diffuseur [*de ce tract*] le contact avec les comités en formation. [...] Seuls nous ne pouvons rien, en foule nous pouvons beaucoup. [...] Vive la révolte des étudiants, vive le combat commun des étudiants et des travailleurs ». Le commentaire de Duteuil qui suit revient aussi sur cette double dimension : « Les comités d'action ont donc été, comme le Mouvement du 22 mars, un dépassement du cadre organisationnel traditionnel de la politique spécialisée, au bénéfice de pratiques immédiates, décidées en commun et dont le bilan pouvait se dresser aussi en commun. Ils rompaient de fait avec les formes d'organisation qui deviennent un *but en soi*, comme c'est presque toujours le cas des partis politiques, petits ou grands. Ils avaient la volonté de rester des *moyens* et se sont donné les outils pour y parvenir, en résistant, dans l'ensemble assez bien, aux pressions et aux magouilles des groupes d'extrême gauche » (Jean-Pierre Duteuil, *Mai 68, un mouvement politique*, La Bussière, Acratie, 2008, p. 132-133). Sur ce dernier point, l'appréhension est la même chez Nicolas Daum, *Mai 68 raconté par des anonymes, op. cit.*, p. 10 : « Quant aux mouvements qui avaient des points d'application moins spécifiques, tels les comités d'action de quartier comme celui dont il est question dans ce livre, c'est en vain que les groupuscules les ont activement noyautés sans parvenir à les instrumentaliser ».

² Cf. « Citroën : en attendant la prochaine », *Action* n° 18, 27 juin 1968, p. 4, où, dans un bref entretien, un ouvrier de chez Citroën, non syndiqué, évoque le « comité inter-entreprises » qui regroupe les différents comités d'action de sept entreprises : Rhône-Poulenc, Citroën, la SNECMA, Nord-Aviation, PTT, RATP, le Printemps et tous les grands magasins ».

³ Michelle Zancarini-Fournel et Xavier Vigna, « Les rencontres improbables dans "les années 68" », *art. cit.*, p. 169-170.

mesure les divisions sectaires qui avaient paralysé jadis l'extrême gauche étudiante et démantelant de façon généralement irréversible les structures d'organisation et d'action (déjà ébranlées) de l'UNEF¹.

L'histoire des comités d'action se poursuit donc après la crise de mai-juin, mais « c'est une autre période qui commence, pour des CA [comités d'action] qui agiront davantage dans la continuité et moins dans l'immédiateté. Des comités interentreprises tenteront de survivre ; mais ce sont surtout des comités de quartier qui feront vivre plusieurs années encore l'esprit de mai »². En somme, mai-juin 68 constitue sans aucun doute la période centrale et motrice pour les comités d'action, où ils sont les plus nombreux et les plus actifs et continuera d'être pour ceux qui se maintiendront ou ceux qui seront créés par la suite la période de référence dans laquelle puiser une dynamique subjective. A la fin du mois de juin, c'est donc une nouvelle phase de leur existence qui s'ouvre : dès son numéro 18 du 27 juin 1968, *Action* se demande ainsi, prenant acte du moment intervallaire :

Les comités d'action (ou de grève, ou de base, ou d'information) ont été, on le sait, l'une des révélations de mai. Que sont ces comités, qui regroupent-ils, quels sont leurs objectifs maintenant que la grève est terminée ? Quel fut, quel sera, quel devrait être leur rôle dans les entreprises où existent déjà des syndicats, notamment la CGT ?³

Cette périodisation en trois temps avec le rôle précurseur des comités d'action lycéens, le déploiement événementiel et massif de mai-juin 1968, puis le lent reflux multiforme de la décennie 1970 explique que nous allons nous focaliser sur l'analyse de la crise de mai-juin 1968 comme moment privilégié de « l'expérience transformatrice » de la crise de gouvernementalité des années 1968. Sans suivre expressément l'ordre chronologique, nous allons donc d'abord traiter l'histoire des comités d'action par ce qui s'est passé en amont puis en aval de mai-juin 1968.

3.2.3. *Qu'entend-on par « comité d'action » ? Limites, définition, typologie, signification, description*

Avant de commencer l'histoire des comités d'action dans les années 1968, il nous faut préciser notre objet. Quels comités vont effectivement retenir notre attention pour une histoire des comités d'action ? S'agit-il simplement de tous ceux portant le nom de « comités d'action ». On ne peut pas s'en tenir là, car, ainsi que nous l'avons déjà mentionné, certains comités se faisaient appelés « comités d'action » dans le but de concurrencer et de contrer les contre-conduites des comités d'action, notamment les « comités d'action civique » gaullistes qui cherchent parfois à saborder les grèves, comme ce fut le cas par exemple à l'ORTF début

¹ Nicole de Maupéou-Abboud, *Ouverture du ghetto étudiant*, op. cit., p. 290.

² Jean-Pierre Duteuil, *Mai 68, un mouvement politique*, op. cit., p. 160.

³ *Action*, n° 18, 27 juin 1968, p. 4.

juin 1968¹. Ceux-là, bien entendu, ne participent pas de la critique de la gouvernementalité existante et, en ce sens, ils ne relèvent pas de l'histoire des comités d'action telle que nous l'entendons. D'autres, au contraire, simplement intitulés « comités » sans la mention « d'action », appartiennent pleinement à l'histoire des comités d'action, dès lors en particulier qu'ils participent au mouvement coordonné des comités d'action tel qu'il va se mettre en place avec la formation de la Coordination des Comités d'action le 13 mai 1968. Dans chaque cas, il faut se référer aux pratiques et aux énoncés de chaque comité pour savoir s'il appartient ou non à l'ensemble critique de la gouvernementalité officielle et, dans tous les cas, le rapport à la Coordination des comités d'action et au journal *Action*² sont de bons indicateurs.

3.2.3.1. *Limites* : le Mouvement du 22 mars, un comité d'action ?

Un cas particulier mérite par ailleurs d'être spécifiquement discuté : celui du « Mouvement du 22 mars » de Nanterre. S'agit-il d'un Comité d'action ? En effet, il ne se présente ni sous la forme d'un syndicat dans lequel des membres élus représentent des intérêts professionnels, ni d'un parti politique jouant le jeu parlementaire et électoral et doté d'un programme, ni même d'une organisation gauchiste organisée autour d'une idéologie révolutionnaire et d'une avant-garde. Le principe d'existence du Mouvement du 22 mars, c'est au contraire un « accord implicite *sur des actions* »³, c'est l'action comme principe constitutif d'une politique primant sur n'importe quelle autre considération :

Ces actions étaient parallèles, mais il n'y avait pas de mouvement, plutôt une multitude d'initiatives. Le *Mouvement* du 22 mars, c'est la rencontre, le 22 mars, de tous ces étudiants qui menaient des actions chacun à leur façon. [...]. On ne s'en allait qu'après avoir décidé une action qu'on entreprenait immédiatement⁴.

Ce primat de l'action « rompt avec les formes classiques de la lutte étudiante, tract, meeting, bonjour-bonsoir-et-on-va-se-coucher »⁵ et elle est inséparable d'une nouvelle forme d'organisation politique souple, informelle, démocratique et égalitaire qui refuse l'organisation bureaucratique et hiérarchique, les distinctions entre la direction pensante et la

¹ Cf. Jean-Pierre Filiu, *Mai 68 à l'ORTF. Une radio-télévision en résistance*, Paris, Nouveau Monde éditions, 2008, p. 98.

² Les tracts des Comités d'action n'oubliant presque jamais de dire à leurs lecteurs : « Diffusez *Action* ! ».

³ Emile Copfermann (directeur éditorial chez Maspero), in *Mouvement du 22 mars, Ce n'est qu'un début, continuons le combat*, op. cit., p. 9.

⁴ *Mouvement du 22 mars*, *ibid.*, p. 15 et 16. Cf. aussi le récit de Copfermann (in *ibid.*, p. 8) évoquant la réaction des militants du Mouvement du 22 mars au projet d'écrire un livre. Ces derniers redoutent de s'en trouver séparés de l'action : [...] les militants du 22 mars se sont comptés à partir d'actions précises. Aussi l'idée même d'une sorte de réflexion distanciée *sur* et *avec* l'événement immédiat, leur semblait devoir faire apparaître cette cassure entre eux que l'action avait évitée. Enfin, sur la chose écrite : il semblait à certains qu'un livre ne constitue pas la forme la plus adaptée au but poursuivi. Plus efficaces, les tracts, affiches, discussions dans les rues, les usines, dans les quartiers *collent* bien mieux à l'action parce qu'ils la précèdent, la suscitent ou l'expliquent immédiatement ».

⁵ Emile Copfermann, in *ibid.*, p. 10.

base agissante, entre les représentants et les représentés, les chefs, les idéologies, les programmes et les plateformes. En outre, les militants qui composent le Mouvement du 22 mars sont issus d'horizons politiques divers : « Anarchistes-communistes, Jeunes communistes révolutionnaires, Étudiants socialistes unifiés, situationnistes, des "organisés" et des "inorganisés" »¹. S'ils peuvent être réunis, c'est parce que les particularités groupusculaires ne doivent pas apparaître :

Par rapport aux Comités de base, au Comité Vietnam National, à tous les machins, ce langage était nouveau, le Mouvement du 22 est né là. On était du Mouvement du 22 mars si on était anti-impérialiste, qu'on soit CVN, comité de base, pro-chinois ou n'importe quoi².

Ces particularités doivent au contraire se résorber dans l'unité de l'action. Il en résulte que le Mouvement du 22 mars se caractérise par le primat de l'action, une forme d'organisation antibureaucratique et démocratique, l'inclusion des inorganisés et le contrôle des querelles entre chapelles gauchistes. Autrement dit, il revêt tous les critères d'un comité d'action et il est, après les comités d'action lycéens, le premier comité d'action étudiant. Jean-Pierre Duteuil, un de ses anciens participants, ne s'y trompe pas : « [...] nous étions pour ces Comités d'action. Nous étions nous-mêmes un gros comité d'action, le 22-mars, sur Nanterre, regroupant bien plus de quarante personnes ! »³. De même, pour un commentateur comme Antoine Artous : « Par ailleurs apparaissent des mouvements, comme le 22 Mars à Nanterre qui, à bien des égards, occupent la place d'un comité d'action »⁴.

3.2.3.2. Définition, typologie : comités d'action ou comités de grève ?

Comment définir maintenant un comité d'action ? L'assemblée générale de la coordination des Comités d'action du 19 mai 1968 a elle-même prescrit deux critères de définition des comités d'action dans un tract :

L'assemblée générale a défini deux critères décisifs pour les comités d'action :

être des comités faits pour l'action et non des commissions de discussion ou des comités d'études de problèmes. [...];

être des comités politiques, c'est-à-dire qui ne se cantonnent pas dans l'action universitaire et corporative mais se fixent pour objectif le renversement du régime et l'ouverture d'une voie révolutionnaire de transformation de la société⁵.

¹ *Ibid.*, p. 9.

² Mouvement du 22 mars, *ibid.*, p. 17.

³ Jean-Pierre Duteuil, cité in Philippe Godard (dir.), *Soyons réalistes, demandons l'impossible !*, Paris, Syros, 2010, p. 37.

⁴ Antoine Artous, « Comités d'action », in *La France des années 1968*, *op. cit.*, p. 217. Cf. aussi Stéphanie Carré, « Le Mouvement du 22 mars : premier Comité d'action », in « Les comités d'action en mai-juin 1968 en région parisienne à travers l'étude des tracts », mémoire de maîtrise sous la direction de Christian Chevandier, Université Paris I, 2004, p. 16-23.

⁵ La coordination des Comités d'Action, « Préparer l'assemblée générale du 23 mai », Document 211, in *Journal de la commune étudiante*, *op. cit.*, p. 477.

Cette définition vaut autant pour ce qu'elle dit « positivement » des comités d'action que pour l'envers de ce qu'elle révèle, à savoir que dans l'irréductible variété des comités d'action, certains n'étaient *que* des « commissions de discussions » et des « commissions d'études de problèmes », ou encore que d'autres n'étaient *pas* des « comités politiques », mais se contentaient précisément d'une « action universitaire et corporative » en suivant une ligne réformiste plutôt que révolutionnaire. Pierre Vidal-Naquet et Alain Schnapp précisent par exemple :

En 1968 ce terme [celui de « comités d'action »] désigne les organes différents les uns des autres ; certains sont de simples groupes de réflexion, voire des commissions d'étude. Il y en a un seul à la faculté de Lettres de Besançon, plusieurs dizaines à la Sorbonne. Certains s'organisent sur la base des quartiers, d'autres sur celle des lieux d'étude ou de travail. Tous ont en principe quelque chose de commun : absence de hiérarchie, spontanéité dans la création et la dissolution, présidences tournantes. Si les « assemblées générales » ont été dans les facultés les organes législatifs de la démocratie, les comités d'action ont été les centres d'initiatives. Nés de la grève, ils ont évité qu'elle ne reste passive¹.

Il y eut aussi au cours de la séquence des comités d'action plus vastes pouvant réunir jusqu'à quatre-vingt², voire plus d'une centaine de personnes, comme ce fut le cas à Lip dans la phase la plus intense du conflit en 1973. Il ne faut donc pas manquer de souligner la diversité des comités d'action, comme le fait notamment Antoine Artous :

Les comités d'action sont souvent présentés comme la figure emblématique de Mai 68, voire comme une structure historique totalement nouvelle, inventée par le mouvement de Mai et représentant son « essence » politique et cela souvent au prix de nombreuses erreurs historiques sur ce qu'ils sont concrètement. Une fois souligné qu'ils sont effectivement un lieu important de prise de parole et d'activité pour une frange radicale du mouvement de Mai, il est sans doute plus raisonnable de souligner leur diversité³.

Artous insiste beaucoup sur le fait que de nombreux comités d'action fonctionnent en réalité comme des comités de grève. C'est le cas des comités d'action lycéens qui se multiplient dans la première moitié de l'année 1968. Cela fait apparaître selon lui « l'ambiguïté de la structure des comités d'action », « car un comité de grève a une fonction autre qu'un comité d'action. Normalement élu par une assemblée générale, il représente l'ensemble des grévistes »⁴, ce qui n'est pas le cas d'un comité d'action. En effet, un comité d'action implique que n'importe qui puisse avoir l'initiative d'une action ; il n'est donc pas représentatif et ce dans la mesure aussi où il cherche à provoquer des déplacements et à produire des rapports inédits entre des groupes dotés de représentants différents. De la même façon, s'il y a à Paris une coordination des comités d'action étudiants qui « tente de regrouper des structures qui ne sont pas issues

¹ Alain Schnapp et Pierre Vidal-Naquet, *ibid.*, p. 473.

² Cf. Denise et Nicolas Daum, *Mai 68 raconté par des anonymes*, *op. cit.*, p. 277 : « J'ai participé au CA du début jusqu'à la fin, de 68 à 72. Dans les premières assemblées, nous étions jusqu'à quatre-vingts au moins » (et, par la suite, « pendant quatre ans », « un minimum de trente présents dans les réunions hebdomadaires » (*ibid.*, p. 286).

³ Antoine Artous, « Comités d'action », in *La France des années 1968*, *op. cit.*, p. 215.

⁴ *Ibid.*, p. 216.

des facultés », le « "pouvoir étudiant" » ne s'organise pas cependant pas « via des comités d'action, mais par des assemblées générales qui élisent très souvent des comités de grève ou d'occupation et par de multiples commissions en place »¹. Enfin, dans les usines occupées, « on ne voit guère de comités d'action, le problème essentiel étant celui des comités de grève qui, par ailleurs, sont très rarement élus »². Mais, si Artous a raison de distinguer les *comités de grève* et les *comités d'action*, est-il en revanche aussi légitime de procéder à une distinction aussi tranchée entre les deux ? D'une part, sa dernière remarque sur les comités de grève dans les usines – qu'ils « sont très rarement élus » – remet en question la définition qu'il donnait plus haut du comité de grève – pour le différencier du comité d'action – comme « normalement élu par une assemblée générale » et représentant « l'ensemble des grévistes ». D'autre part et surtout, faire de cette distinction un critère analytique revient à séparer strictement ce qui, dans le mouvement des comités d'action, ne l'était pas. Ainsi, la coordination des comités d'action installée à la Sorbonne ne cherchait pas uniquement à regrouper les comités d'action en dehors des facultés mais également les comités d'action des facultés même lorsqu'ils prenaient un caractère de comité de grève en se structurant par profession ou par discipline ; elle se donnait pour objectif de soutenir la tendance « révolutionnaire » des comités en considérant qu'ils ne devaient pas s'enfermer dans une voie « réformiste ». Il n'y a donc pas la coordination des comités d'action d'un côté et les comités de grève de la faculté de l'autre. Plus encore, à l'intérieur du mouvement des comités d'action, les comités de grève et les comités d'action fonctionnent de concert : les comités d'action travailleurs-étudiants ayant notamment parmi leurs tâches de soutenir et de renforcer les grèves – en particulier lorsqu'ils estiment que les syndicats ne vont pas assez loin, voire qu'ils freinent ou nuisent à la grève – et donc de travailler parfois avec les comités de grève, que ce soit à travers des actions d'information, de liaison avec d'autres entreprises, ou encore de ravitaillement³. En ce sens, la grève (et avec elle le comité de grève), même si elle concerne un secteur particulier, des revendications précises et un groupe social déterminé, peut être un moment ou le prélude d'un mouvement d'action qui va plus loin dans la circulation entre les différentes sphères et le décroisement de la société. C'est la raison pour laquelle nous choisissons d'inclure les comités de grève dans l'histoire des comités d'action. Artous, afin de souligner la diversité et l'ambiguïté des comités d'action, se réfère

¹ *Ibid.*, p. 217.

² *Ibid.*

³ Sur le lien entre comités de grève et comités d'action, cf. par exemple *Action*, n° 24, 4 septembre 1968, p. 3 (quel que soit par ailleurs le caractère discutable du jugement sur l'existence d'un « pouvoir parallèle »): « Mai-juin a vu naître à l'ORTF comme ailleurs un embryon de pouvoir parallèle. Comités de grève et comités d'action avaient en main les leviers d'un système à moitié balayé ».

non sans raison au chapeau d'un texte des comités d'action reproduit dans le numéro sur mai-juin 1968 de la revue *Partisans*, préparée en vue de l'assemblée générale de la coordination des comités d'action du 19 mai :

[...] les Assemblées générales tenues par les CA ont révélé des divergences. L'ambiguïté de leur forme même a jusque là empêché que soit privilégiée une forme d'intervention. Certains se rapprochaient par certains aspects des Comités de grève – nombre de CA prennent comme point de départ les amphes, les facultés, c'est-à-dire partent d'une base réunie professionnellement –, d'autres se voient l'embryon d'une organisation politique. Des CA se cantonnent à une tâche de soutien matériel aux grévistes, d'autres se voient l'agit-prop d'une extension de la grève, d'autres fonctionnent comme couverture d'organisations politiques pour étendre leur influence (notamment des CA de quartier).¹

Mais la notion de « diversité » des comités d'action recouvrent deux aspects qu'il ne faut pas confondre par une amphibologie. Car d'une part, il y a la diversité au sens où il existe différents types de comités d'action liés à des tâches différentes (soutenir matériellement les grévistes, étendre la grève par l'agitation, ou – au-delà de la grève – faire venir les ouvriers à l'Université dans des comités ouvriers-étudiants), ce qui n'est pas incompatible mais peut favoriser au contraire l'unité dans l'action et la coordination de comités d'action. Unité et coordination n'impliquent pas que la forme de l'action soit identique pour tous les comités : dans un numéro de janvier 1969, un article d'*Action* soutient que la coordination des comités d'action ne pourrait se constituer qu'à travers « l'unification progressive » des différents « comités (d'action, de lutte, de base – peu importe le nom –) » « autonomes » et « au départ sans liens entre eux »². D'autre part, il y a la diversité qui relève, en effet, d'une ambiguïté liée à des stratégies contradictoires entre les comités d'action qui séparent non seulement ceux qui ont une attitude « réformiste » de ceux qui ont une attitude « révolutionnaire », mais aussi ceux qui cherchent à constituer un mouvement autonome des comités d'action de ceux qui y voient une « base de masse » pour une organisation révolutionnaire d'avant-garde. Du point de vue de cette dualité, il ne faudrait pas cependant que la nécessaire reconnaissance des incompatibilités stratégiques entre comités d'action empêche, en rigidifiant la distinction entre comités de grève et comités d'action, d'envisager leur diversité à l'intérieur d'une histoire commune dans la mesure où cette diversité est elle-même constitutive de l'histoire des comités d'action en tant qu'*histoire problématique de leur recherche d'unité dans l'action*.

3.2.3.3. *Signification* : pourquoi des comités d'action ?

Une note datée du 25 juin 1968 et intitulée « les comités d'action de quartier » décrit bien les raisons de l'existence et les caractéristiques des comités d'action en général avant de

¹ « Les Comités d'action », *art. cit.*, (*Partisans*, n° 42), p. 237.

² *Action*, n° 36, 14 janvier 1969, p. 5.

se concentrer sur les comités de quartier. En premier lieu, les comités d'action « étaient des organes faits pour l'action dans l'unité et à la base »¹ :

En ce sens, ils ne posaient pas de préalable politique autre que l'adhésion aux actions menées. Toutes les tentations visant à leur faire admettre une « plate-forme » ou une « orientation politique » n'étaient que la simple répétition des pourquoi des actions menées (et n'appelaient donc pas de discussions particulières), soit parce que ces plate-formes se voulaient une interprétation théorique des événements (et suscitaient alors des querelles aussi oiseuses que nombreuses)².

Les comités d'action refusent en somme l'ensemble des dispositifs (programmes, idéologies, théories) introduisant une distinction entre un groupe chargé des élaborations intellectuelles et un autre assujéti à la discipline pratique, distinction que partagent partis, syndicats et organisations gauchistes. Le tract explicite ensuite que le terme de « comité d'action » recouvre deux réalités différentes. D'une part, comme on vient de le voir, certains comités d'action n'étaient en réalité que des comités de grève :

Certains CA n'ont été que des "comités de grève" rebaptisés, avec une grande représentativité et des soucis professionnels dominants. Ce fut le cas dans de nombreuses professions libérales, dans les professions sociales (assistantes sociales, éducateurs etc...) et même dans certains secteurs universitaires peu politisés. Dans ce cas, les comités d'action étaient souvent la première forme d'organisation que le milieu concerné ait produite depuis longtemps : ils étaient à la fois le substitut de syndicats faibles ou inexistantes et le substitut de comités de grève³.

D'autre part, il existait, dans des secteurs plus politisés, des comités d'action allant au-delà des revendications professionnelles représentatives et qui se sont constitués moins sur fond d'absence que de crise des précédents cadres de politisation :

De même, dans des secteurs étudiants beaucoup plus politisés (lettres, sciences etc...) les comités d'action se sont créés par suite de la carence des organisations syndicales ou de masse habituelles. C'est parce que l'UNEF n'existait plus à Paris que des comités d'action « étudiants » se sont développés par discipline (c'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles le mot d'ordre de la FER « partout des comités de grève », valable dans les usines, était totalement illusoire dans les facultés parisiennes et au Quartier latin)⁴.

C'est finalement cette dualité entre des comités d'action dans des secteurs peu politisés jouant en vérité le rôle de comités de grève et de substitut à des syndicats absents d'une part et des comités d'action dans des secteurs politisés qui, plus qu'ils ne remplacent, transforment des cadres d'action rentrés en crise d'autre part, qui explique l'« ambiguïté » du « mouvement étudiant » :

¹ Note « les comités d'action de quartier », Fonds 1, Carton XXVII, Dossier 4, « comités de quartier », Centre d'histoire sociale du XX^{ème} siècle, Paris I (noté CHS), p. 1.

² *Ibid.* Le 22 juillet 1968, un tract du bulletin de liaison inter-Comités d'action de la coordination des comités d'action donne une formulation proche : « le but fondamental des Comités d'action est de définir une ligne politique commune à partir de la base », Coordination des Comités d'Action, *Bulletin de liaison inter-comités d'action* (BLICA), n° 3 (1^{ère} série), 22 juillet 1968.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

La création des comités d'action exprimait la volonté d'organisation à la base du milieu, en l'absence d'une structure de masse et la perpétuelle ambiguïté des tâches qu'ils se fixèrent, reflétait l'ambiguïté des tâches de l'action du mouvement étudiant pendant une grève générale¹.

Plus loin le tract souligne une autre raison d'existence des comités d'action que nous avons évoquée plus haut :

[...] les CA ont été profondément un refus de la division groupusculaire de l'extrême gauche révolutionnaire. Au départ, ils se sont même fondés principalement là-dessus. Leur refus des "plate-formes" ou leur crainte de "récupération" en témoignaient. Il faut s'interroger sur tout ce que signifie ce refus car en même temps on voyait les divers groupes d'extrême gauche (UJC, JCR etc...) accroître notablement leurs effectifs dans les facultés ; se sont regroupés spontanément dans le CA de nombreux militants qui, dès avant les événements, n'acceptaient pas les groupes d'extrême gauche actuels essentiellement à cause de leurs divisions, de leur sectarisme (cf. la campagne « anti-trotskiste de l'UJC pendant les quatre premières semaines !) ou de leur définition par rapport aux courants révolutionnaires internationaux (trotskistes de la FER ; Guévaristes de la JCR, Maoïstes de l'UJC, Albanais du PCMLF etc...). Significativement, il n'y avait pas de grandes différences de niveaux politiques entre les militants « non membres de groupuscules » et ceux qui en étaient membres. Le schéma qui voudrait accrédi-ter l'idée que, en Mai, il y avait les « militants d'avant-garde » membre des groupes et les militants moins politisés qui n'étaient inscrits nulle part, est un schéma faux. La capacité politique qu'ont montrée les CA en est la réfutation éclatante

En ce sens, le refus de la division groupusculaire n'était pas tant le refus des idées ou programmes politiques desdits groupuscules, ni le refus de s'organiser politiquement mais l'affirmation que la création d'une force révolutionnaire organisée ne pouvait pas se faire dans le cadre des groupes d'extrême gauche existants².

Ce n'est donc pas tant l'objectif révolutionnaire des groupuscules qui est mis en cause que la forme de leur intervention encore trop bureaucratique (« le refus des "plate-formes" ») et marquée par une culture délétère de la division. Ce point de vue est important d'une part parce qu'il confirme que le refus de la division et du sectarisme groupusculaires est constitutif de la formation des CA et d'autre part parce qu'il bat en brèche une idée assez généralement répandue sur les comités d'action selon laquelle ils réunissaient essentiellement deux catégories de personnes : des militants politisés issus des groupuscules et des militants inorganisés peu politisés. En réalité, il faut certainement, en suivant ce tract, considérer qu'il y avait aussi dans les comités d'action des personnes à la fois inorganisées et politisées, qui n'acceptaient pas les groupes d'extrême gauche dès avant les « événements ». Cela signifie-t-il pour autant que les comités d'action n'aient pas attiré au cours de la crise de mai-juin 1968 des personnes qui n'étaient pas politisées ? Non car cette dimension a elle aussi été reconnue par les participants des comités d'action eux-mêmes, comme le confirme Kristin Ross à partir d'un propos d'une ancienne participante à un comité d'action :

La création des comités d'action répondait en partie à l'objectif de canaliser au mieux la masse non organisée, non affiliée, qui était descendue dans les rues lors des bagarres et des manifestations. Comment catalyser et organiser cette foule ? La réponse ne pouvait évidemment pas s'apparenter à une structure lourde, comme l'appareil bureaucratique de l'État ou même celui d'un parti ; il s'agissait plutôt de trouver une structure souple, sans plateforme définie *a priori* et dont le mode de

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 2-3.

fonctionnement devait transcender la distinction entre direction et activités de masse. Les Comités d'action réussirent à créer, dans les usines aussi bien que dans les quartiers, des formes d'organisation différentes, sans adhésions ni élections : « *Notre fonctionnement était très différent de celui des partis traditionnels, ou des groupuscules que certains avaient connus. Nous n'avions pas d'idéologie imposée, ce qui permettait à des gens, quels qu'ils soient, de participer à cette élaboration, à ceux qui n'avaient pas l'habitude de prendre la parole comme à ceux qui n'avaient pas d'expérience politique antérieure, pas de culture politique. Ceux qui étaient plus politisés avaient ainsi l'occasion de confronter leur analyse avec le point de vue des autres [...]. Le CA réunissait des gens d'âges différents, de milieux sociaux divers* »¹.

Les comités d'action comportaient donc trois catégories de personnes : des militants politisés issus des groupuscules, des personnes inorganisées mais politisées qui ne se reconnaissaient pas dans les groupuscules et enfin des personnes inorganisées et faiblement politisées.

En somme, plusieurs raisons convergent pour expliquer la formation des comités d'action : la crise des cadres de politisation traditionnels, le refus des divisions groupusculaires, la nécessité d'une structure souple capable d'accueillir les individus peu politisés et de répondre à la vitesse des événements et la recherche d'une pratique démocratique capable d'en finir avec la coupure organisationnelle entre direction et activités de masse.

3.2.3.4. *Description* : qui participent aux comités d'action, que font-ils et comment fonctionnent-ils ?

Sur les groupes sociaux qui participaient aux comités d'action, la note du 25 juin 1968 sur « les comités d'action de quartier » précisent que trois catégories sociales s'y retrouvaient :

Universitaires/Intellectuels-artistes-Professions libérales/Ouvriers. Peu ou pas (ce qui est à noter lorsqu'on parle d'action sur un quartier) de commerçants et d'employés. La participation ouvrière a été très inégale d'un Comité d'action à l'autre, alors que les étudiants étaient dans tous les Comités (on ne parle pas ici des Comités Etudiants-Ouvriers d'Entreprise ou type de ceux qui étaient basés à Censier et qui sont d'une nature particulière)².

Même si les étudiants ont été présents dans une proportion plus importante que les ouvriers dans l'ensemble des comités d'action et dans les comités de quartier en particulier, la rencontre entre étudiants et ouvriers (mais aussi avec d'autres professions) a bien eu lieu dans les comités d'action. Les propos de Denise, une des interviewés de Daum, sur la composition du CA du III-IV^e arrondissement de Paris, vont dans le même sens : il n'y avait pas d'employés dans le CA; en revanche « il y avait aussi quelques ouvriers » et au regard de l'INSEE, un nombre relativement important d'entre nous pouvait être classé – ou a pu être

¹ Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, op. cit., p. 83. Le propos rapporté est de Denise, in Nicolas Daum, *Mai 68 raconté par des anonymes*, op. cit., p. 282.

² Note « les comités d'action de quartier », Carton XXVII, Dossier 4, « comités de quartier », CHS, p. 2.

classé ultérieurement à la sortie des études – dans les catégories de « "cadre moyen" » ou même « "supérieur" »¹.

La même note du 25 juin 1968 se poursuit par l'identification des sept tâches accomplies par les comités d'action de quartier :

Qu'ont fait les comités d'action ?

Les différentes actions entreprises ici ou là (exemples de Paris, Nantes, Marseille, Lyon) :

1/ - Contre-information quotidienne et Information de la population sur les grèves, les événements, la situation.

2/ - Ravitaillement (ou quartier ou de grévistes dans certaines boîtes).

3/ Liaison entre entreprises en grève : contacts avec les piquets et mises en relations d'usines entre elles (là encore : inexistence des unions locales des syndicats)

4/ Surveillance des prix (avant même les hausses pour les faire baisser, après les premières hausses pour les empêcher de monter)

5/ Auto-défense : plus rarement. Certains Comités d'Action ont aidé à la défense du quartier et des entreprises en grève contre les attaques des flics ou des CDR.

6/ Manifestations de rues. Par contre, les Comités d'Action n'ont pratiquement jamais constitué une unité dans les combats de rue. On n'a jamais vu tel Comité construire une barricade, tel autre restait groupé dans le combat (ou dans la fuite)...Par contre dans les rassemblements partiels, les manifestations locales des CA ont été l'outil organisateur

7/ Enfin, ces six catégories d'action ont été partout doublées, voire dominées, par des tâches d'AGITATION (tracts, meetings quotidiens, discussion devant panneaux etc.)².

La plupart des actions des comités d'action de quartier sont donc tournées vers la liaison avec les ouvriers et le renforcement des grèves d'une part et un travail d'agitation au sein de la population d'autre part. On retrouve là les actions décrites par les participants au comité d'action de quartier du III-IV^e de Paris : d'un côté liaison du comité d'action avec les luttes qui se déroulent dans les entreprises où travaillent les participants au comité d'action avec analyse de la situation, préparation et distribution d'un tract, coup de main aux luttes revendicatives des ouvriers du quartier (Chaffoteaux), participation à des manifestations (1^{er} mai) d'un côté et de l'autre réunions hebdomadaires, tracts, prises de parole publiques avec affiches manuscrites, préparation du journal mural de la rue de Bretagne où les gens sont invités à se faire écrivains publics, sauvetage à travers une alliance avec les commerçants³ du quartier du square du Temple que le député-maire du III^e Jacques Dominati voulait transformer en parking, actions culturelles comme l'invitation aux gens du quartier de venir dessiner dans le square ou dans une galerie de peinture tenue par un des membres du comité, organisations de week-ends de réflexion.

Pour terminer cette présentation des comités d'action, décrivons brièvement le fonctionnement des comités d'action. L'historien Marc Ferro a précisément écrit un bref article intitulé « Fonctionnement des comités d'action » dans lequel il prend l'exemple d'un

¹ Denise, in Nicolas Daum, *Mai 68 raconté par des anonymes, op. cit.*, p. 284.

² Note « les comités d'action de quartier », Fonds I, Carton XXVII, Dossier 4, « comités de quartier », CHS, p. 2-3.

³ Voir l'ensemble des entretiens in Nicolas Daum, *Mai 68 raconté par des anonymes, op. cit.*

comité d'action étudiant, « comité constitué pour la "liberté de la recherche" » à l'École Pratique des Hautes Etudes (EPHE) et expose la structure d'une *démocratie délégative* plus ramifiée que la *démocratie représentative parlementaire* traditionnelle :

A condition d'appartenir à l'institution qui l'abrite, chacun peut y entrer et participer aux discussions autant qu'il le désire et à chaque réunion du comité, ici quotidienne. A l'issue de chaque réunion, des constatations sont enregistrées, des témoignages et des informations recueillies ; et puis des vœux s'expriment et se discutent, par exemple sur les modalités qui président à la distribution des crédits de recherche. On se sépare et, chaque soir avant de se quitter, deux représentants de ce Comité d'action, élus par les présents, se rendent à un Comité de coordination, qui regroupe les délégués de tous les Comités d'action d'une institution¹.

Il y a, poursuit Ferro, une demi-douzaine de Comités d'action à l'EPHE sur les rapports enseignants/enseignés, sur le fonctionnement de l'école et une douzaine de délégués se retrouvent chaque soir au Comité de coordination de l'École : « Ce ne doit pas être les mêmes chaque soir car chacun ne peut pas (ou ne veut pas) assister chaque jour au même Comité d'action et, par principe, on veut éviter la bureaucratisation par de petits groupes »². Pour la participation du Comité d'action des III^e et IV^e arrondissements de Paris à la Coordination des comités d'action, Denise fait une remarque proche sur les délégués en ajoutant que si un roulement est nécessaire pour éviter toute bureaucratisation, un seul délégué à la fois doit cependant être mobile afin que la rotation ne devienne pas elle-même inversement contre-productive :

Pour notre représentation à la Coordination [parisienne] des comités d'action, j'avais suggéré un système que j'avais expérimenté à la Nouvelle Gauche : deux délégués par roulement, mais un seul mobile à la fois. Si le renouvellement est total, la liaison avec ce qui s'est déjà discuté et décidé ne se fait pas ou mal et les discussions – Dieu sait s'il y en avait – sur les mêmes sujets recommencent sans cesse. Si ce sont toujours les mêmes délégués, ils forment une députation qui finit par se couper du comité qu'elle est censée représenter. Cette forme de démocratie permet la participation aux décisions d'un maximum d'adhérents³.

A l'EPHE, le Comité de Coordination collabore avec un Comité de l'Assemblée générale qui prépare l'ordre du jour des sessions en accord avec les conclusions du Comité de coordination de la veille. Un Comité d'action politique se tient également prêt à intervenir au cours de la crise de mai-juin pour faire passer en cas de nécessité les questions de conjoncture devant le travail « corporatif » : il s'agit par exemple de décider de participer ou pas à telle manifestation appelée par telle organisation. La décision revient à l'Assemblée générale souveraine qui renvoie les modalités pratiques d'organisation à un Comité d'action qui n'existe que le temps de la manifestation ou de l'action en question (il s'agit du « comité technique », même si Ferro ne le nomme pas ainsi). Enfin, à la base de l'institution, on trouve

¹Marc Ferro, « Fonctionnement des comités d'action », *La Quinzaine littéraire* (blog), 12 mai 2008, URL : <http://laquinzaine.wordpress.com/2008/05/12/fonctionnement-des-comites-action-mai-68/>.

² *Ibid.*

³ Denise in Nicolas Daum, *Mai 68 raconté par des anonymes*, *op. cit.*, p. 285.

les comités de gestion de l'École qui correspondent aux laboratoires et aux instituts de recherche et dont les délégués sont en liaison avec le Comité de coordination qui doit faire reconnaître leur légitimité auprès de l'Assemblée générale : « Tel est le schéma qui se dessine avec, à son sommet, un Comité général des Comités d'action regroupant les délégués de tous les groupes sociaux qui se sont placés en situation révolutionnaire »¹. On retrouve d'ailleurs ce schéma d'organisation dans un document du Comité de coordination de l'EPHE publié autour du 20 mai 1968, « Proposition d'organigramme provisoire des structures actuelles »². Ferro quitte ensuite la description formelle du fonctionnement des comités et cherche à déterminer leur contenu ou leur sens politique :

Subjuguée, conquise ou saisie de nausée, la « base » a assisté à une remise en question absolue des situations acquises, de tous les statuts, des hiérarchies, de toutes les valeurs et grades, de tous les rôles et de la validité des anciennes relations d'homme à homme. Si l'on se rappelle qu'à la Sorbonne, cette « base » comprend les étudiants mais aussi les maîtres éminents, de renommée internationale qui, lorsqu'ils participent à ces assemblées tumultueuses doivent se dépouiller de leur fonction ou de leur statut pour devenir, chez eux dans leur royaume, des simples citoyens qui ne disposent pas d'un temps de parole plus grand que leurs étudiants ou leurs assistants, on imagine que la métamorphose est difficile et que beaucoup sont incapables d'opérer spontanément l'adaptation nécessaire.

C'est là une description de la *redistribution du gouvernement de soi et des autres*, opérée par les assemblées générales et les comités d'action, qui destitue les « maîtres éminents » de leurs privilèges d'exercice de la gouvernamentalité. Plus encore, le gouvernementalisation de la *res nullius* est le processus de transformation des « relations d'homme à homme » par lequel les « mandarins » (selon le vocabulaire de l'époque) s'annulent ou sont annulés – ils sont rendus *nuls* au sens de *nullius*, de *personne*, de l'impersonnel, c'est-à-dire au sens de *n'être plus personne*, d'être sans qualités – et ils « doivent se dépouiller de leur fonction ou de leur statut pour devenir, chez eux dans leur royaume, des simples citoyens [...] ». Autrement dit, ils sont rendus *indifférents* par la nouvelle rationalité qui gouverne désormais l'institution. La révolte remet en cause pour Ferro « la validité des anciennes relations d'homme à homme » ; dans la crise se produit une transmutation du rapport à la règle, du rapport à soi et du rapport aux autres. Sur le plan historique, les Comités d'action évoquent pour Ferro d'abord le contexte de « l'Algérie des années 1950 où l'Européen ignorait et méprisait l'Arabe, comme en 1968 la

¹ Marc Ferro, « Fonctionnement des comités d'action », *art. cit.*

² Comité de coordination – EPHE, vers le 20 mai 1968, « Proposition d'organigramme provisoire des structures actuelles », Document 209, in *Journal de la commune étudiante*, *op. cit.*, p. 474-475 : « **Comité d'action**. Actuellement c'est un groupe spontané qui se réunit sur une initiative privée, autour d'un thème de travail. **Comité de coordination des comités d'action**. C'est une structure qui regroupe des délégués des CA et qui tend à faire le point. **Comité technique**. C'est un groupe constitué de volontaires qui prend en charge les tâches matérielles. **Bureau**. Il est désigné pour remplir la fonction d'animation de l'AG. Il n'est pas permanent et est désigné à la veille de chaque AG. **Assemblée générale**. L'assemblée générale regroupe tous ceux qui participent à la vie de l'école, sans discrimination. Elle est souveraine pour discuter et voter les propositions que lui soumet le comité de coordination des comités d'action ».

société adulte ignorait et méprisait la jeunesse », ignorant par là mêmes les raisons que la population algérienne comme la jeunesse française avait de se révolter. Mais les événements rappellent également, outre l'Algérie, la Russie de 1917 « tant s'affirme à chaque intervention des orateurs le désir de briser, dans l'entreprise ou l'institution, le rapport gouvernants/gouvernés et le souci de rétablir une nouvelle relation des liens d'homme à homme »¹. « D'homme à homme », c'est-à-dire entre égaux que ne séparent plus les différences sociales, culturelles, ou de l'âge et cela non pas en retournant à un état de nature originaire, mais par la transformation des rapports de pouvoir dans la société. Suivant la même tonalité Suzanne, qui faisait partie du Comité d'action des III^e et IV^e arrondissements, s'exprime en ces termes :

Mais l'essentiel au CA a été de découvrir une nouvelle façon de concevoir la vie et la société. C'était une remise en cause des rapports entre les gens, de la façon de vivre chacun pour soi, de la hiérarchie, des différences de position sociale, donc de pouvoir, de la société en général. Ce qui m'a le plus intéressé, ce n'était pas tellement ces rapports au pouvoir, que je voudrais voir disparaître, mais surtout une façon différente de se vivre les uns les autres qu'il y avait au Comité d'action, c'est pour ça qu'ensuite je suis partie vivre en communauté. Tout le monde se sentait vivre sur un pied d'égalité avec tout le monde et on communiquait beaucoup les uns avec les autres².

Cependant, ce qui sépare néanmoins les discours de Marc Ferro et de Suzanne, c'est que le discours passe insensiblement chez celle-ci de la transformation des *rapports des hommes dans la société* à la transformation des *rapports des hommes en privé*, de ceux qui valent seulement à l'échelle du comité d'action, puis à celle, dépolitisée, de la communauté³. Ferro reste quant à lui sur le terrain social et politique et généralise la crise des années 1968 à l'ensemble des institutions de la gouvernamentalité :

Notre société est bloquée par l'oppression des individus chefs (de famille, d'État, d'entreprise, d'institution etc.) par celle des maîtres à penser, par celle des églises, partis, syndicats et par l'oppression anonyme de la loi, de la mode, du progrès, de l'opinion ou du gadget.

C'est donc explicitement d'une crise de gouvernamentalité dont il s'agit et de la recherche par la « révolte » d'être gouverné autrement, voie de n'être pas gouverné du tout :

En 1917 comme en 1968, rejetant instinctivement le système représentatif les étudiants et les ouvriers commencent à le mettre en cause. Pour les citoyens de la nouvelle Cité, le problème n'est pas d'être mieux gouverné ou de choisir une autre façon de l'être, mais de se gouverner soi-même⁴.

¹ Marc Ferro, « Fonctionnement des comités d'action », *art. cit.*

² Suzanne, in Nicolas Daum, *Mai 68 raconté par des anonymes*, *op. cit.*, p. 39.

³ Suivant la logique du passage, dans le rapport à l'espace public, de la protestation (*voice*) dans le comité d'action au retrait (*exit*) dans la communauté, pour reprendre les catégories d'Albert Hirschmann, *Exit, Voice, Loyalty, Responses to Decline in Firms, Organizations and States*. Cambridge, (Massachusetts), Harvard University Press, 1970. Cf. aussi Bernard Lacroix, *L'utopie communautaire*, Paris, PUF, 1981, pour une analyse critique des mécanismes sociaux qui conduisent à « l'entropie nécessaire » (p. 211) du projet communautaire et à son échec politique.

⁴ Marc Ferro, « Fonctionnement des comités d'action », *art. cit.*

Finalement, plutôt que de considérer à la manière de Suzanne, dans le passage du comité d'action à la communauté, le rapport entre la sphère sociale et la sphère éthique comme le rapport entre deux sphères séparées, Ferro envisage au contraire que c'est en investissant les rapports sociaux que cette transformation des relations d'homme à homme prend une nouvelle valeur éthique voire ontologique : « Sa révolte [celle de la société] explose, mettant en question par une contestation absolue, non pas seulement le fonctionnement de notre société, mais notre culture »¹.

4. Le dire-vrai des comités d'action comme processus de gouvernementalisation de la res nullius

4.1. Les Comités Vietnam de base (CVB) et les Comités d'action lycéens (début 1967-mai 1968)

La mobilisation des étudiants français contre la guerre du Vietnam a préfiguré la contestation de 68 : « Comités, manifestation de rue, réseaux et liens individuels, radicalisation des mots d'ordre ; l'engagement de la jeunesse intellectuelle française a fait sa répétition générale »². Comme Kristin Ross l'a souligné, le militantisme vietnamien a fait coïncider la recherche d'une dissidence vis-à-vis du PCF à celle de la création de nouvelles formes d'organisation politique. Il a également été l'occasion d'une politisation étudiante sur un enjeu extérieur à l'Université qui a permis aux étudiants de nouer des liens avec d'autres parties de la société : « les formes et les pratiques d'organisation développées autour du militantisme vietnamien, qui cherchait à se dégager de la politique conventionnelle menée par des appareils centraux, étaient donc d'une importance cruciale pour établir le lien entre le "Mai étudiant" et le "Mai ouvrier". Elles offraient aux étudiants un contact direct, concret, avec les travailleurs et avec d'autres personnes extérieures à l'université, une sorte de "travaux pratiques" ou d'exercices "de terrain", débouchant sur une série de champs politiques populaires »³. Les Comités Vietnam de base, créés 1967, se caractérisent par une manière de fonctionner en tant que groupe suivant la conception d'une autonomie à la base et non en suivant la direction d'un parti. Fidèles à la conception maoïste de la « liaison de masse » qui incite les militants à se rendre directement dans les quartiers populaires ou à la campagne pour se lier aux autres parties de la population, les CVB lancèrent régulièrement des détachements dans les quartiers ouvriers et en banlieue. Ces déplacements géographiques sont théoriquement associés par leurs militants au traitement de la coupure entre travail manuel et

¹ *Ibid.*

² Laurent Jalabert, « Aux origines de la génération 68 : les étudiants français et la guerre du Vietnam », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 55, 1997, p. 69.

³ Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, *op. cit.*, p. 96.

travail intellectuel : « Les activités de ces comités reposaient sur la reconnaissance du fait que la division entre travail intellectuel et manuel était indissociable de la projection ou du format spatial de cette même division, autrement dit du fossé séparant la ville de la campagne et même le Quartier latin des foyers ouvriers concentrés à Saint-Ouen ou en banlieue »¹. A partir du milieu de l'année 1967, commence la publication de *Victoire pour le Vietnam, le journal des comités Vietnam de base*. Celui-ci revendique « une seule façon de développer l'action : le travail à la Base, quotidien »². Un article central intitulé « 6 mois d'action » précise que dès octobre 1966 « quelques comités de soutien à la lutte du peuple vietnamien ont fait leur apparition dans les facultés et écoles à Paris et dans quelques villes de province »³. Dès le début 1967, la plupart des facultés et des lycées parisiens ont mis en place un comité de base en développant « un style de travail qui tranchait sur toutes les formes de soutien mises en œuvre auparavant » et qui se définit comme « style de masse ». Les comités se réunissent dans « l'Assemblée d'Organisation des comités de Base, réunion hebdomadaire de militants de chaque Comité »⁴. Si l'action se déroule d'abord sur la base de chaque comité qui « forme une unité militante, où les camarades se connaissent parfaitement, qui constitue un groupe très rapidement mobilisable pour une manifestation, capable de fabriquer ses drapeaux, soudé et discipliné dans le cortège »⁵, les Comités Vietnam de base se sont posés rapidement, dès le début de l'année 1967, le problème de l'unité des comités d'action : « Comment arriver à un style de travail commun, le style de masse ? Comment arriver à l'unité sur les mots d'ordre ? »⁶. C'est par l'échange de leurs expériences dans « l'Assemblée d'organisation, en menant en commun des initiatives centrales qui les unissent dans la lutte », que les comités de base ont commencé à répondre à ce problème. Une activité de coordination se met en place entre les comités avec l'organisation d'un meeting qui réunit 2500 militants le 21 février 1967 et qui est préparé par des pré-meetings entre lycéens, comme celui qui rassemble le 18 février le comités de base des lycées Lakanal, Louis-le-Grand, Henri IV-Janson, Fénelon, Buffon, Saint-Louis et entre étudiants et habitants, comme celui des comités Sciences, Grandes écoles et Marais « où deux comités étudiants et un comité de quartier [peuvent] enrichir mutuellement leur expérience »⁷. Au milieu de l'année 1967, l'Assemblée d'organisation regroupe 45 comités de base, chacun regroupant de quelques dizaines à une centaine de

¹ *Ibid.*

² Les Comités de base, éditorial, *Victoire pour le Vietnam, journal des comités Vietnam de base*, n° 1, juin 1967, p. 1.

³ Les Comités de base, « 6 mois d'action », *ibid.*, p. 3.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁶ *Ibid.* p. 6.

⁷ *Ibid.*

militants. Le style de masse consiste en une propagande militante qui opère sur la faculté ou le lycée mais surtout sur les lieux de travail et dans les quartiers par la diffusion du journal *Courriers du Vietnam* et des brochures vietnamiennes, des campagnes d'affichage, des mini-manifestations et des réunions-débats. L'Assemblée des comités met en place deux organes centraux : « le collectif d'organisation réunissant les représentants de quelques comités de base, qui ont accepté d'assurer la coordination entre les différents comités » et « le collectif de diffusion formé lui aussi de camarades des comités, qui s'occupe des commandes en textes et journaux vietnamiens et [...] tient également à la disposition des comités un matériel de propagande et de travail (photos, bibliographie commentée) »¹. A bien des égards, cette pratique de coordination des comités vietnam de base préfigure celle que les comités d'action chercheront à opérer en mai-juin 1968². S'agissant des méthodes militantes, un document préparatoire au Congrès des Comités vietnam de base qui a lieu en mars 1968 souligne l'importance de la « politique de diffusion » des comités en insistant sur la nécessité de se lier aux autres catégories de la population sur la base de leurs besoins spécifiques : « Pour les comités, avoir une politique de diffusion propre signifie tenir compte des besoins locaux des masses auxquelles on s'adresse (ouvriers, paysans, employés, femmes, étrangers, etc...) »³. Il s'agit d'utiliser tous les mediums possibles : journaux, brochures, mais aussi photos, illustrations, caricatures ; un « groupe cinéma »⁴ est mis en place et engage un projet de film sur les Comités Vietnam de base. Quant à la connaissance des besoins spécifiques des « masses », elle doit être soutenue par un travail d'enquête auprès d'elles. La résolution politique adoptée par le Congrès de mars 1968 des CVB réaffirme finalement le rôle central du « style de masse » à travers une « préoccupation constante : savoir orienter sa propagande en direction des plus larges masses, savoir parler le langage des masses, modifier ses méthodes pour être mieux compris, avoir un style de masse »⁵. Pour atteindre ces objectifs, des actions doivent être enclenchées par entreprise, par quartier, par petite ville, par faculté ou lycée, avec toujours le principe essentiel du « soutien de masse : développer sans cesse des méthodes de soutien efficace à la base »⁶.

On peut donc s'accorder avec Ross lorsqu'elle affirme que « les Comités Vietnam de base (CVB), qui furent créés en 1967 [...] furent, dans bien des cas, à l'origine des Comités

¹ *Ibid.*

² Cf. infra. p. 589 et sq.

³ Comités Vietnam de Base, *Congrès des Comités Vietnam de Base. Texte préparatoire aux travaux de la commission « Diffusion et matériel central »*, Mars 1968, p. 1 [BNF].

⁴ Cf. *ibid.*, p. 8.

⁵ Comités Vietnam de Base, *Congrès des Comités Vietnam de Base. Résolution politique*, Mars 1968, p. 8 [BNF].

⁶ *Ibid.*

d'action qui fleurirent plus tard pendant Mai, [en] éta[nt] l'organisation militante la plus représentative de ce nouveau type, puisqu'elle pratiquait précisément cette forme de délocalisation et développait un style politique en rupture complète avec la tradition »¹. A ceci près qu'il faut ajouter entre les CVB et les comités d'action la médiation des Comités d'action lycéens (CAL). Ceux-ci, comme on a déjà eu l'occasion de le noter avec Robi Morder², sont directement issus des Comités Vietnam lycéens (maoïstes ou non) dont certains se muent en CAL suite au déplacement en décembre 1967 de la politisation sur le terrain de l'éducation dans le contexte de conflits avec les administrations scolaires – *Victoire pour le Vietnam*, le journal des CVB, cesse d'ailleurs de paraître à la fin 1967. La politisation lycéenne change alors de dimension, car les « comités Vietnam [...] ne touchaient qu'une très faible minorité de lycées » et « ce n'est qu'avec l'apparition des CAL que la frange des lycéens désireux d'avoir une action militante s'est élargie, la mobilisation se faisant sur des problèmes directement perceptibles par eux »³. En effet, la nouveauté de l'action des CAL est qu'elle « n'est pas partie d'une critique *globale* et *abstraite* [du] système, mais d'une critique de ses manifestations dans tous les domaines » : « enseignement, gestion des lycées, rapport avec les professeurs »⁴. Il se produit alors une « révolution des esprits » et « la profusion d'activités culturelles, politiques, artistiques, dans les lycées occupés répond à cette volonté d'émancipation des lycéens »⁵. Leurs contre-conduites cherchent en effet dans la transversalité un moyen de libération multiple du contrôle de ces activités par une administration qui les laisse dans une situation d'irresponsabilité associée aux contraintes qu'elle impose :

[...] comme tout jeune dans la société capitaliste, le lycéen est considéré comme irresponsable ; dès lors on lui oppose une administration autoritaire, on lui fait assimiler les professeurs à des gardes-chiourmes, on lui interdit le débat politique, on ne suscite pas la création artistique... Les affiches des ateliers populaires ont marqué la révolution de mai, dans leur volonté de mêler libération sociale, politique et culturelle ; de même, les lycées ont toujours associé le cinéma, le théâtre (des troupes militantes ont fait la « tournée » des lycées occupés), la poésie, à l'engagement politique⁶.

Ce qui caractérise par conséquent les contre-conduites des CAL, c'est la tentative d'organiser une transversalité entre différents types de pratique à l'intérieur d'une même institution ; le mouvement des comités d'action, on le verra, tentera dans leur sillage de généraliser ce mode opératoire mais dans la société elle-même, au-delà donc de la seule institution scolaire et universitaire.

¹ Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, op. cit., p. 97.

² Cf. supra p. 498, n. 1.

³ Comités d'action lycéens, *Les Lycéens gardent la parole*, op. cit., p. 10.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 11-12.

C'est suite à la grève du 13 décembre 1967 menée par les organisations syndicales et suivie par huit lycées parisiens que des premiers comités aux appellations diverses (« comités de grève », « comités de défense des intérêts des lycéens », « comités d'action lycéens ») émergent, mais c'est surtout avec la manifestation du 20 janvier 1968 en réponse à l'exclusion d'un élève militant (Romain Goupil) du lycée Condorcet et appelée par un tract commun aux lycées Carnot, Condorcet, Decour, Balzac, Huchard, Lamartine, Voltaire, Charlemagne, Buffon et intitulé « Non au lycée caserne » que l'idée de « comités d'action lycéen » diffuse plus largement, avec l'établissement de contacts en province et le tirage à 600 exemplaires d'un bulletin inter-lycées, *Liaison*. En février 1968, on compte une cinquantaine de CAL à Paris et une trentaine en province, avec une participation importante de l'enseignement technique, directement concerné par le plan Fouchet d'adaptation de l'Université aux besoins du marché du travail. Le 26 février, les CAL manifestent aux côtés des professeurs en grève en demandant en particulier la « participation des élèves aux différents "conseils" à l'intérieur des établissements »¹. Mais c'est véritablement avec le mouvement d'occupation des lycées dans la deuxième moitié du mois de mai 68, faisant suite aux manifestations qui occupent largement la première aux côtés des étudiants, que les revendications des CAL vont s'approfondir. Avec elles émergent la rationalité technologique du libre usage – et donc s'ébauche la gouvernementalisation de la *res nullius* face à la gouvernementalité étatique –, comme lorsque le CAL du lycée de Chantilly propose la gestion libre des usagers des lycées – élèves et personnels – à la fois en matière de gérance financière, de choix des programmes et d'organisation de l'emploi du temps :

Dans le système actuel d'enseignement, le chef d'établissement exécute les directives qui émanent du ministère et du rectorat. Le lycée ne dispose d'aucune autonomie, ni en matière financière, ni en matière pédagogique. Néanmoins, le lycée pourrait disposer d'une marge assez large d'autonomie en matière financière, autonomie contrôlée par les usagers du lycée. Les crédits seraient évidemment accordés par l'État qui pourrait toujours déterminer les dépenses pour le fonctionnement matériel (nourriture, chauffage, etc.), mais le lycée disposerait de l'autonomie financière pour le « fonctionnement pédagogique » (matériel éducatif, dépenses d'entretien, voyages, fonctionnement de l'internat, sommes allouées pour les initiations pédagogiques, etc.). [...] L'autonomie du lycée devrait exister au niveau des programmes. Dans la situation actuelle les programmes sont déterminés arbitrairement dans leur moindre détails, et contrôlés par le corps archaïque des inspecteurs généraux. Les inspecteurs généraux devraient disparaître. La notion de programme serait remplacée par celle de niveau. Ses directives générales seraient données dans chaque discipline non au niveau national mais au niveau local. Les lignes directives de l'enseignement seraient fixées en début et en cours d'année par des conseils de professeur, par discipline et par classe. Les directives locales seraient discutées par les élèves. L'autonomie se retrouverait au niveau de l'emploi du temps².

Il s'agit de démettre les dépositaires de la gouvernementalité étatique – les chefs d'établissement, les inspecteurs généraux – de façon à s'appropriier l'organisation de l'usage

¹ *Ibid.*, p. 22.

² CAL du lycée de Chantilly, in *ibid.*, p. 45-46.

des activités qui déterminent la vie du lycée. Suivant le même mouvement d'appropriation de l'usage, le CAL du lycée Chaptal critique « les structures actuelles (conseil d'administration, conseil intérieur) subordonnées à l'arbitraire de la répartition des crédits par le ministère des Finances, [qui] privent administrateurs et professeurs de toute possibilité d'initiative »¹, et préconise la création d'un comité de cogestion composé pour partie d'élèves élus et auquel serait attribué la délibération sur les programmes et la pédagogie et le contrôle des crédits. Tous les CAL veulent donner aux lycéens la possibilité de décider de l'organisation de leur emploi du temps et du contenu de leurs enseignements : le CAL du lycée Mignet d'Aix-en-Provence propose l'organisation d'un « mi-temps pédagogique » réparti entre « le travail en cours fondamentaux dans la matinée et, en activités libres, collectives et créatrices l'après-midi »² ; celui du lycée Rodin veut introduire la danse dans l'enseignement de la musique, car « l'expression corporelle [...] a été jusqu'à présent une discipline totalement inconnue, et qui serait extrêmement bénéfique pour le développement et la personnalité de l'élève »³. Au lycée de Saint-Cloud dans les Hauts-de-Seine, on ne veut pas de l'enseignement du « français » mais qu'on lui substitue celui de la « littérature » en tant qu'elle engage le rapport au monde chacun : « Le professeur doit procéder à une clarification du texte qui amène les élèves à le prendre en considération : qu'est-ce que lire un texte si on n'essaie pas de le vivre ? »⁴ ; dans l'enseignement technique, les CAL veulent introduire l'enseignement de la culture générale pour refuser la parcellisation des connaissances et leur stricte afférence fonctionnelle à la division technique du travail. De manière générale, les CAL refusent les examens en tant qu'instrument de la sélection sociale favorisant et prône la suppression des notes et le développement des travaux collectifs, ce qui débouche sur la nécessité d'« autres types de relations enseignants-enseignés »⁵ et plus généralement sur l'introduction de « nouveaux rapports sociaux au lycée ». Ceux-ci ne visent en effet pas uniquement les rapports-professeurs-élèves – à propos desquels le CAL du lycée Octave Gréard propose d'agir « en vue de l'abolition du droit divin du professorat »⁶ –, mais également la « ségrégation sexuelle », la mixité demandée par le CAL du lycée Buffon devant « transforme[r] la nature de rapports entre garçons et filles »⁷. En somme, c'est à la fois à travers la « mixité, la

¹ CAL du lycée Chaptal, Pais, in *ibid.*, p. 54.

² CAL du lycée Mignet d'Aix-en-Provence, in *ibid.*, p. 66.

³ CAL du lycée Rodin, Paris, in *ibid.*, p. 99.

⁴ CAL du lycée de Saint-Cloud, Hauts-de-Seine, in *ibid.*, p. 81.

⁵ CAL du lycée Decour, Paris, in *ibid.*, p. 122.

⁶ CAL du lycée Octave Gréard, Paris, in *ibid.*, p. 134 : « En 1789, il y eut l'abolition du droit divin de royauté, en 1936, il y eut l'abolition du droit divin du patronat, en 1968, il nous faut agir en vue de l'abolition du droit divin du professorat ».

⁷ CAL du lycée Buffon, in *ibid.*

modification des rapports professeurs-élèves, l'animation dans les lycées, la prise en charge par les élèves eux-mêmes, qu'ils soient internes ou externes, des problèmes de discipline »¹, c'est-à-dire encore avec le contrôle des usagers eux-mêmes, qu'il est proposé de transformer les rapports sociaux². Enfin, rejoignant en cela les contre-conduites des comités d'action étudiants, les CAL affirment la volonté d'ouvrir le lycée vers l'extérieur, en réaction à l'expérience du « lycée-caserne »³, et pour mettre fin aux séparations avec les autres parties de la société :

Les lycées ne devront plus être retranchés de la vie active mais ils devront être des lieux où tous : ouvriers, paysans, cadres, jeunes et vieux, pourraient, en dehors des heures de cours, se rencontrer, discuter, créer ensemble. Les lycées ne devront plus être le point qui nous sépare des personnes actives de la société, mais le trait d'union, l'étape transitoire nous préparant à notre vie d'adulte⁴.

Le CAL du lycée Michelet dénonce à ce titre l'absence d'ouverture sur l'extérieur, le mépris du travail en équipe, l'absence de formation à la vie en collectivité ; celui du lycée La Fayette de Brioude en Haute-Loire préconisent des contacts avec le monde du travail, sur les lieux de travail (que ce soit dans le monde de l'industrie ou dans l'agriculture) et réciproquement la venue d'ouvrier, d'agriculteurs, d'apprentis et de jeunes ingénieurs au lycée, mais aussi des contacts avec d'autres lycées et collèges, « y compris ceux qui comportent des branches d'orientation différentes des lycées », ainsi qu'avec la population de la ville « au cours d'activités culturelles, sociales »⁵. La transformation des rapports sociaux verticaux dans le lycée doit donc se compléter de la transformation des rapports verticaux en dehors du lycée. Or cette rencontre au cours d'activités culturelles de tous ceux que les élèves ne sont pas destinés à rencontrer en tant que lycéens, elle aussi, autant dans sa logistique que dans son programme, doit être organisée par les élèves eux-mêmes, comme le précise le CAL du lycée

¹ *Ibid.*, p. 133.

² Sur le point précis de la discipline, le CAL du lycée Mounier à Grenoble « propose que soit tentée l'expérience d'un régime d'autodiscipline [contre le « principe d'autorité, de l'ordre et de la discipline imposée en découlant, qui a fait le prestige des lycées napoléoniens », dont le sens véritable ne saurait être confondu avec l'anarchie. Il s'agit au contraire de remplacer un ordre arbitraire imposé de l'extérieur, par un ordre reconnu du consentement de toute la collectivité, nécessaire à l'épanouissement de chacun, et par une obéissance qui ne soit pas passive mais reconnue comme nécessaire. [...] les conséquences juridiques d'un tel cadre [...] doivent faire l'objet d'une étude approfondie [...] dans le sens de l'élaboration d'un Droit nouveau » (CAL du lycée Mounier, Grenoble, in *ibid.*, p. 142-143).

³ On peut se demander si Foucault, qui s'entretient en 1971 avec des lycéens ayant milité en 1968, n'a pas eu connaissance des textes des CAL avant la rédaction de *Surveiller et punir*. Celui-ci, à propos du collège technique de la rue Quinault, est particulièrement frappant : « C'était bien un ancien couvent. Nos petites fenêtres encore protégées de barreaux font hésiter un moment entre la prison et l'asile ; mais lorsqu'on passe le seuil, à l'heure de récréations, on se demande toujours à quel ordre appartiennent ces novices vêtues de blanc qui descendent silencieusement au cloître en rang serrés... Certaines mauvaises langues soupçonnent même la directrice d'avoir largement plagié le règlement du couvent pour en faire plus rapidement celui de son établissement. C'est ce qui expliquerait certaines règles du genre : les "cheveux seront courts ou relevés en chignons... Les fards et teintures seront interdits". A cela rien à faire : tout cela pour vous dire qu'outre les écoles UBU, les internats-casernes et les lycées-prisons, il existe aussi les collèges-couvents » (cité in *ibid.*, p. 146).

⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁵ CAL du lycée La Fayette, Brioude, Haute-Loire, in *ibid.*, p. 148.

Paul Bert, tandis que celui du lycée Hoche de Meudon n'affirme pas autre chose : « les activités seront gérées par les élèves eux-mêmes. Les professeurs y participent comme guides et conseillers mais ne prennent pas en main la gestion de ces activités »¹.

En définitive, si les CVB font émerger la politique à la base, ce sont les CAL qui font apparaître les premiers, dans le contexte contraignant d'une gestion du lycée laissée à l'administration, les rudiments de la rationalité technologique du gouvernementalité par le libre usage que vont s'efforcer d'intensifier les comités d'action.

4.2. Les comités d'action en mai-juin 1968

C'est avec la crise de mai-juin 1968 que les comités d'action vont se développer, que leur nombre va très largement augmenter et qu'ils vont se constituer en un mouvement à travers une coordination des comités d'action.

4.2.1. L'émergence des comités d'action : action à la base, autonomie du rapport à la règle et unité dans l'organisation

Au lendemain du meeting du 3 mai qui voit l'arrestation de 527 personnes réunies dans la cour de la Sorbonne et la fermeture des premières facultés, le Mouvement d'action universitaire (MAU) sort deux tracts – l'un le matin, l'autre l'après-midi – qui tout en formant les premiers comités d'action, dits du 3 mai, appellent à la formation de comités d'action et à leur multiplication. Le premier intitulé « Pour que la révolte ne soit pas un feu de paille d'un jour : comment former un comité d'action » répond d'abord à la question « Pourquoi des comités d'action ? » Le tract invoque trois raisons : 1/ la nécessité d'organiser ceux qui ne se reconnaissent pas dans les organisations politiques et syndicales existantes (« la preuve a été faite que de nombreux étudiants non membres d'organisations syndicales ou politiques voulaient agir »²) ; 2/ l'inadaptation des structures de l'UNEF liée au dépassement du clivage « politique/syndical » appelé par le nouveau mode d'action étudiant de politisation à la base ; 3/ l'absence d'organisation du mouvement et la dissémination des militants en de multiples petits groupes. A travers cela, c'est non seulement la formation de comités d'action mais leur structuration dans un mouvement qui est visée, ce qu'obtiendront finalement les militants du MAU en prenant la direction de la Coordination des comités d'action à la Sorbonne à partir du 13 mai. Le tract résume : « Pour développer la révolte commencée vendredi, il faut s'organiser ensemble, à la base, en des comités d'action »³. Il répond ensuite à la deuxième

¹ CAL du lycée Hoche de Meudon, in *ibid.*

² MAU, « Pour que la révolte ne soit pas un feu de paille d'un jour : comment former un comité d'action » [4 mai 1968], Document 43, in *Journal de la commune étudiante, op. cit.*, p. 183.

³ *Ibid.*

question « comment créer un comité ? » et distingue les deux cas d'une faculté fermée ou d'une faculté qui ne serait pas encore fermée : dans tous les cas, il s'agit de prendre l'initiative, de se constituer une règle active de conduite au sein des événements : « décidez d'un tract, d'une action [...]. Engagez la masse des étudiants à s'organiser dans les comités d'action. Etablissez une permanence. Affichez votre avis sur ce qui se passe, sur ce qui doit être fait »¹. Dans le second tract de l'après-midi, les militants du MAU invitent surtout, contre la presse officielle, à « organis[er] [sa] propre information » et à « informer la population, provoquer des discussions dans les cafés, les métros, les quartiers », mais la finalité générale est la même :

Formez par discipline, au plus bas échelon, des comités d'action. Prenez l'initiative. N'attendez pas les consignes d'en haut : Faites vos tracts vous-mêmes. Contactez les comités en formation. Populariser auprès des travailleurs les objectifs du combat étudiant, gagnez leur soutien, distribuez des tracts dans les quartiers, aux métros².

Ce qui apparaît par conséquent avec la politisation par l'action à la base par opposition à la politique traditionnelle, c'est qu'il n'y a pas de ligne politique à suivre, mais chacun est au contraire amené à constituer dans l'autonomie de l'action son propre rapport à la règle, à ce qu'il convient de faire dans ce moment de crise où les règles habituellement en vigueur ne s'appliquent plus.

Dans les jours qui suivent, les militants du MAU continuent leur prosélytisme actif en faveur de la création de comités d'action, mais en accentuant, dans le contexte des affrontements répétés des étudiants avec la police, la dimension de l'organisation et de l'unité nécessaire davantage que celle de l'autonomie. Dans un tract du 5 mai, ils exhortent les étudiants, afin de répondre aux provocations du gouvernement, de la police, des instances universitaires et de la presse, « à s'organiser en comités, à riposter à tous les niveaux, partout pendant les jours qui suivent »³. Le 8 mai, sous la signature de « Les comités d'action », c'est à nouveau l'urgence de la situation et la nécessité de s'organiser à la base qui est invoquée pour justifier le besoin de comités d'action :

[...] *l'organisation n'est pas encore à la hauteur de la magnifique mobilisation qui se réalise. Les groupes politiques trop divisés, trop nombreux, ne peuvent suffire. Pourtant, il faut s'organiser dans le combat dans la rue comme pour la propagande auprès des travailleurs, pour l'organisation des amphes comme pour celle des manifestations*⁴.

Alors que perce en filigrane une critique des groupuscules gauchistes, « trop divisés et trop nombreux », la souplesse et l'unité des comités d'action sont mises en avant pour répondre à

¹ *Ibid.*, p. 184.

² MAU, « Etudiants : que faire dans les jours à venir ? » [4 mai 1968], Document 44, in *ibid.*, p. 185.

³ MAU, « Une poignée d'agitateurs ? » [5 mai 1968], Document 45, in *Journal de la commune étudiante, op. cit.*, p. 188.

⁴ Les comités d'action, « Appel des comités d'action » [8 mai 1968], Document 65, in *ibid.*, p. 212.

l'exigence d'une organisation à tous les niveaux : « La seule forme d'organisation adéquate, c'est la constitution, à la base, dans l'unité, pour l'action, des comités d'action »¹. Le tract se réfère au FNL vietnamien capable de « résiste[r] victorieusement aux attaques des impérialistes américains » « parce qu'il organise la masse de la population »² à la base. Enfin, le même jour, en signant cette fois « Les comités d'action du 3 mai » – nom des comités d'action dans lesquels se dissolvent les militants du MAU qui n'utilisent plus dès lors cette appellation –, un autre tract insiste également sur la nécessité pour les étudiants d'être « ORGANISÉS – à la base – sans *a priori* politique »³. C'est donc finalement suivant les deux critères d'autonomie à la base et d'unité dans l'action que les militants du MAU justifient leur plaidoyer en faveur des comités d'action pour répondre au contexte des premiers jours du mois de Mai 68, critiquant ce faisant doublement l'inadaptation des organisations gauchistes liée à leur bureaucratisme et leur sectarisme. Car ces deux critères sont articulés l'un à l'autre : c'est dans la mesure où on agit en toute autonomie sans « *a priori* politique », donc sans être contraint par la défense d'une idéologie et d'une ligne qui diminuent la liberté politique de l'action, qu'on peut s'unir à d'autres comités d'action et éviter ainsi de s'affaiblir par la division.

4.2.2. Le refus de la gouvernementalité « policière » de l'Université

Suite au meeting de la Sorbonne, le Mouvement du 22 mars réagit par un tract dont les premiers mots sont les suivants : « *Ratissages au quartier latin*. Presse + université + flics + patronat = répression »⁴. Il donne le ton de la vision des comités d'action étudiants des premiers jours du mois de mai 1968, très marquée par la critique de la « répression ». Mais il ne se contente pas de ce registre et cherche à donner les raisons profondes de la révolte étudiante :

Nous nous battons parce que nous refusons de devenir :

- des professeurs au service de la sélection dans l'enseignement, dont les enfants de la classe ouvrière font les frais,
- des sociologues fabricants de slogans pour les campagnes électorales gouvernementales,
- des psychologues chargés de faire « fonctionner » des « équipes » de travailleurs « selon les meilleurs intérêts des patrons »,
- des scientifiques dont le travail de recherche sera utilisé selon les intérêts exclusifs de l'économie de profit,

Nous refusons cet avenir de « chiens de garde ».

Nous refusons les cours qui nous apprennent à la devenir.

Nous refusons les examens et les titres qui récompensent ceux qui ont accepté d'entrer dans le système.

Nous refusons d'être recrutés par ces « maffias ».

Nous refusons d'améliorer l'université bourgeoise.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 213.

³ Les Comité d'action du 3 Mai, « Les Comités d'action... » [8 mai 1968], in *Partisans*, n° 42, *op. cit.*, p. 24.

⁴ Mouvement du 22 mars, « Ratissages au Quartier latin... », in *ibid.*, p. 10.

Nous voulons la transformer radicalement afin qu'elle forme désormais des intellectuels qui luttent aux côtés des travailleurs et non contre eux...

Nous voulons que les intérêts de la classe ouvrière soient défendus à l'intérieur de l'université. Ceux qui veulent nous séparer des travailleurs vont à l'encontre des intérêts de la classe ouvrière et de ceux qui veulent lutter avec elle...

Où que vous soyez, où que nous soyons mobilisons-nous tous contre la répression bourgeoise...¹

En dépit d'accents marxistes (« les intérêts de la classe ouvrière »), ce n'est pas l'exploitation qui est dénoncée mais le régime de gouvernementalité universitaire qui est refusé en tant qu'articulation de types de savoir (sociologie, psychologie, sciences), de techniques de pouvoir (les cours, les examens, les titres, les recrutements) et de formes de rapport à soi et de rapport aux autres (aux fils d'ouvriers qu'on sélectionne et dont on devient les « chiens de garde », aux gouvernants et aux patrons dont on sert les intérêts). Dans ce contexte lié à la critique de la « répression » policière cautionnée par l'Université et de « l'État policier »², la gouvernementalité universitaire peut, du point de vue du Mouvement du 22 mars, être dite « policière », à la fois au sens rancièrien de la division et de la distribution hiérarchique des parts entre étudiants et travailleurs à laquelle elle aboutit à travers les mécanismes de la sélection scolaire, mais aussi au sens où elle fait des étudiants, suivant une formule récurrente des tracts, les futurs « flics » chargés de surveiller les travailleurs³. Le Mouvement du 22 mars dénonce le dispositif universitaire en tant que réseau entre des éléments de savoir et de pouvoir qui assure par l'intermédiaire des étudiants la gouvernementalité de la « classe ouvrière » et il plaide pour « transformer radicalement » l'Université à travers des pratiques impliquant un autre type de rapport entre étudiants et travailleurs. L'anaphore « Nous refusons » ancre la crise de mai-juin 1968 dans le refus par les étudiants d'être gouvernés de cette manière-ci. Ce tract comme la pensée du « refus » peuvent être dits *a posteriori* jouer un rôle « fondateur » pour le mouvement des comités d'action: il est en effet repris dans le premier numéro du journal *Action* du 7 mai 1968, sous la forme d'un texte cependant plus développée. Cette forme plus développée intègre plus précisément le tract du Mouvement du 22 mars avec un tract du MAU du 6 mai 1968. Le refus de la gouvernementalité universitaire

¹ *Ibid.*, p. 11.

² Cf. Comité d'Action Universitaire, « Nous étions 40.000... » [8 mai 1968], in *Partisans*, n° 42, *op. cit.*, p. 20 : « A bas l'État policier ». On trouve cette formule un peu plus tard dans les tracts du Mouvement du 22 mars, après la première « nuit des barricades » le soir du 10 mai 1968. Cf. Mouvement du 22 mars, « Contre l'État policier, continuons la lutte dans la rue » [13 mai 1968], in Mouvement du 22 mars, *Mai 68. Tracts et Textes*, *op. cit.*, p. 11.

³ Cf., par exemple, Mouvement indépendant des auberges de jeunesse, « Solidarité des jeunes travailleurs aux étudiants », Document 51, in *Journal de la commune étudiante*, *op. cit.*, p. 196 : « Les étudiants refusent : d'être demain les dirigeants complices de l'exploitation capitaliste, leur avenir de flics de la bourgeoisie » ; et Comité d'action travailleurs-étudiants de la Sorbonne, « Etudiants-ouvriers » [16 mai 1968], Document 102, in *ibid.*, p. 262 : « Dans l'actuel régime universitaire, les étudiants sont dressés à devenir les cadres flics de vos usines. On veut contraindre les étudiants à devenir les oppresseurs des ouvriers. Désormais, ils refusent de jouer ce rôle ».

y est précisément articulé au refus de la gouvernementalité étatique et de sa manière de structurer la mise à disposition de la population à l'économie de marché :

Aujourd'hui les étudiants *résistent*. Leur seul crime, c'est de refuser une Université dont le seul but est de former les patrons de demain et les instruments dociles de l'économie. Leur seul crime, c'est de refuser un système social autoritaire et hiérarchique qui refuse toute opposition radicale ; c'est de refuser d'être les serveurs de ce système. [...] La jeunesse, lycéenne, étudiante, ouvrière, refuse l'avenir que lui offre la société actuelle ; elle refuse un chômage sans cesse plus menaçant ; elle refuse l'Université d'aujourd'hui qui ne lui donne qu'une formation ultraspécialisée, sans valeur, qui, sous prétexte de « sélection », réserve le savoir aux fils de la bourgeoisie, qui n'est qu'un instrument de répression contre toutes les idées non-conformes aux intérêts de la classe dominante¹.

Dans le texte d'*Action*, comme dans le tract du MAU du 6 mai, la dimension internationale de la critique de la gouvernementalité universitaire – dans son intégration à la gouvernementalité étatique – est soulignée : « [...] partout, de Berlin à Rome, les étudiants refusent d'accepter une Université qui leur est imposée et qui vise à en faire les instruments *dociles du régime*, de son économie et de l'exploitation de la population »². Le refus porte sur ce que l'État veut faire du « nous » et le MAU se sert du terme emprunté au SDS allemand d'« idiots spécialisés » pour qualifier ce dont il s'agit : « Car c'est bien cela, ce que l'on veut faire de nous : de bons exploiters, des idiots spécialisés au service du patronat. Cela, nous le refusons »³. La critique de la spécialisation et même de l'ultra-spécialisation s'approfondira donc par la suite dans la recherche de la déspecialisation.

Ce n'est donc pas seulement l'« ordre symbolique » – la reproduction des inégalités sociales induite par la hiérarchie des titres scolaires – qui est visé, mais le type de rapport à soi et de rapport à l'autre impliqué par le fonctionnement de l'Université. Dans un tract du vendredi 10 mai appelant conjointement à une manifestation avec les Comités d'action lycéens et le Mouvement du 22 mars, un tract de l'UNEF critique également l'examen comme un « instrument de sélection », « moyen de mettre en œuvre la politique de sélection », de « trier les "bons et les mauvais étudiants" » entre les enfants de la bourgeoisie et ceux de la classe ouvrière, mais aussi de « faire de nous [des étudiants] des "outils" qui augmenteront les bénéfices des entreprises »⁴. C'est donc un certain jeu de vérité, un rapport réglé de sujet à objet qui est rejeté à travers la critique de la gouvernementalité liée au savoir universitaire par l'usage duquel ses dépositaires (l'appareil universitaire d'État et les professeurs) objectivent les étudiants en « outils » au service des entreprises et les conduisent à se subjectiver dans le même temps en « chiens de garde » ou en « flics » chargés de la surveillance des ouvriers.

¹ *Action*, n° 1, 7 mai 1968, « Pourquoi nous nous battons », p. 4.

² MAU, « Travailleurs de Paris » [6 mai 1968], Document 48, in *Journal de la commune étudiante*, op. cit., p. 193.

³ *Ibid.*

⁴ UNEF, « D'un côté, la matraque... » [10 mai 1968], in *Partisans*, n° 42, op. cit., p. 31.

Ces termes (de « chiens de garde », de « flics », de « cadres » ou d' « exploitateurs » des « travailleurs » au service de la « bourgeoisie ») reviennent très fréquemment : « [...] les étudiants refusent de devenir des cadres complices et bénéficiaires de l'exploitation des travailleurs » ; « Nous ne voulons pas être les chiens de garde du Capital »¹ ; « c'est une génération entière de futurs cadres qui se refusent à être les planificateurs des besoins de la bourgeoisie et les agents de l'exploitation et de la répression des travailleurs »². L'enjeu est bien celui d'un désassujettissement dans le jeu de la politique de la vérité. Un tract du 8 mai 1968 du Comité d'Action Universitaire indique dans le même sens que « les étudiants refusent et refuseront toujours davantage d'être les futurs agents de la bourgeoisie » et que dès lors, « toujours davantage, ils se solidariseront avec les luttes des travailleurs »³. Aussi la critique de la gouvernementalité « policière » de l'Université et du rapport aux autres qu'elle implique pour les étudiants vis-à-vis des travailleurs les amène à chercher dans leurs contre-conduites à transformer ce rapport.

4.2.3. La problématisation du rapport ouvriers-étudiants (1) : solidarité dans le combat

Le problématisation du rapport étudiants-travailleurs devient essentielle avec le mois de mai 1968⁴. Elle est certes liée à la « centralité ouvrière », mais il est surtout intéressant de remarquer comment cette problématisation va se modifier au cours du mois de mai dans les pratiques des étudiants en fonction des événements. Entre les arrestations consécutives au meeting à la Sorbonne du 3 mai et la première « nuit des barricades » le soir du 10 mai 1968, c'est, dans un contexte de fermeture des facultés, la question de la « répression » et des combats de rue avec la police qui domine l'action et la réflexion des comités d'action ; de nombreux tracts dénoncent l'usage par la police de gaz – différents des gaz lacrymogènes habituels – « interdits par la Convention de Genève »⁵ et donnent des conseils pour se protéger dans les affrontements⁶. Le rapport aux travailleurs ou aux ouvriers opère d'abord

¹ Mouvement du 22 mars, « 3 Morts... » [9 mai 1968], in *Mai 68. Tracts et Textes*, op. cit., p. 8-9.

² Mouvement du 22 mars, « Continuons le combat dans la rue » [13 mai 1968], in *ibid.*, p. 10.

³ Comité d'Action Universitaire, « Nous étions 40.000... » [8 mai 1968], in *Partisans*, n° 42, op. cit., p. 31.

⁴ Comme le fait remarquer un compte rendu, paru dans le journal trotskiste *Voix ouvrière* daté du 15 mai, du meeting commun du 9 mai à la Mutualité où se sont réunies les principales organisations étudiantes : « [...] le thème qui, de toute évidence, domina le débat fut celui de la liaison nécessaire de la lutte des étudiants avec celle de la classe ouvrière. [...] Ce fut aussi pourtant celui sur lequel les différentes tendances réapparurent bien nettement. Cela n'a d'ailleurs rien d'étonnant puisque c'est le problème essentiel du mouvement étudiant dans son ensemble comme des différentes tendances et des différents groupes qui ont pris la tête de ce mouvement » (« Un meeting étudiant », Document 67, in *Journal de la commune étudiante*, op. cit., p. 217).

⁵ « Nous avons des choses très graves à vous dire » [11 mai 1968], in *Partisans*, n° 42, op. cit., p. 38.

⁶ Cf. par exemple UNEF, « Hier lundi 6 mai... » [7 mai 1968], Document 53, in *Journal de la commune étudiante*, op. cit., p. 198-199 ; Les comités d'action du 3 mai, « Gaz de guerre » [13 mai 1968], Document 74, in *ibid.*, p. 226-227 ; et Mouvement du 22 mars, « Contre les gaz » [17 mai 1968], in *Mai 68, Tracts et Textes*, op. cit., p. 15-16.

suyant une fonction d'exemplarité en référence aux grèves qui ont opposé ceux-ci aux forces de l'ordre en 1967 et au début 1968 « comme lors des grèves de Caen, Saint-Nazaire, Redon, Rhodiaceta »¹. Comme les ouvriers, les étudiants ont subi la répression policière et ont dû prouver leur capacité à se battre : « [...] les étudiants utilisent désormais les méthodes de lutte qui sont celles des secteurs les plus combattifs de la classe ouvrière »². Le rapport entre étudiants et ouvriers est donc d'abord un rapport d'analogie dans la situation et l'expérience vécue face aux forces de l'ordre. Autrement dit, il s'agit, pour l'instant, d'un rapport d'extériorité :

C'est à la lumière des luttes menées cette année par les ouvriers dans les principaux secteurs de l'industrie que nous avons appris de nouvelles méthodes de lutte et que nous avons compris la nécessité de mener notre combat hors du champ de l'université³.

Les luttes ouvrières ont donc joué un rôle formateur, presque didactique pour les étudiants.

Cependant, la participation des jeunes travailleurs aux luttes étudiantes des premiers jours de mai – ainsi que la constate notamment un tract de la Coordination parisienne des comités d'action : « Dès le lundi 6, en fin de journée, on vit des jeunes travailleurs commencer à venir se battre avec les étudiants »⁴ – implique cependant que ce rapport d'extériorité s'enrichit immédiatement d'une solidarité concrète entre étudiants et travailleurs dans les affrontements avec la police. Elle est soulignée par le Mouvement du 22 mars : « Déjà, vendredi 3 mai et lundi 6 mai, face à la répression, nous n'étions pas seuls : des travailleurs, des passants se sont joints à nous. *Il y a eu solidarité dans la lutte* »⁵. Dès lors, ce n'est plus tant l'exemplarité qui lie entre elles les luttes ouvrières et les luttes étudiantes que le fait qu'elles se confondent en un « combat unique » :

Le combat des ouvriers de Caen, le combat des ouvriers de Redon, de la Rhodiaceta, le combat des jeunes, le combat des enseignants et des étudiants, sur leurs lieux de travail, dans leurs villes, doit être un combat unique⁶.

Il en résulte que « la tâche principale et la plus urgente, est de forger les instruments d'un combat commun » en se tenant « en liaison avec les travailleurs, les étudiants, les lycéens,

¹ Mouvement du 22 mars, « Feu de paille ou début d'incendie ? Pourquoi ? » [6 mai 1968], in *ibid.*, p. 7.

² *Ibid.* Cf. aussi le tract ultérieur qui mobilise les mêmes références aux luttes ouvrières, « Constituons des comités d'action révolutionnaires » [15 mai 1968], in *ibid.*, p. 13 : « Suivant la voie tracée par les ouvriers de Caen, Mulhouse, Redon, de la Rhodia, à Paris, les étudiants, les lycéens et les travailleurs qui manifestaient contre la répression de l'État policier dans la nuit du vendredi 10 mai 1968 ont lutté dans la rue pendant plusieurs heures contre 10000 flics ».

³ Mouvement du 22 mars, « Presse + Université + Flics + patronat = répression » [7 ou 8 mai 1968], Document 66, in *Journal de la commune étudiante, op. cit.*, p. 214 (version remaniée du tract du 4 mai, « Ratissages au Quartier latin »).

⁴ Coordination de la région parisienne des comités d'action [15 mai 1968], CHS, Fonds 1, Carton XXVII, Dossier 23.

⁵ Mouvement du 22 mars, « Presse + Université + Flics + patronat = répression » [7 ou 8 mai 1968], *art. cit.*, p. 214.

⁶ Mouvement du 22 mars, « Feu de paille ou début d'incendie ? Pourquoi ? » [6 mai 1968], *art. cit.*, p. 7-8.

dans [les] quartiers, sur [les] lieux de travail »¹. Ce sentiment de solidarité combattante se renforce ensuite encore davantage après la nuit du 10 mai 1968 : « Les étudiants, les lycéens, les jeunes chômeurs et les travailleurs [ont] lutté au coude à coude derrière les barricades »². « Etudiants et ouvriers ont appris à se battre »³, ils « sont allés se battre sur les barricades »⁴. Pour le Comité d'action Etudiants-Travailleurs du Conservatoire des Arts-et-Métiers après la nuit du 10 mai, « une amitié s'est scellée sur les barricades »⁵ entre étudiants et travailleurs.

4.2.4. La problématisation du rapport ouvriers-étudiants (2) : le croisement des problèmes et les ouvriers à l'Université

Cette solidarité dans la lutte n'est cependant qu'un moment dans la problématisation du rapport étudiants-travailleurs qui va s'approfondir avec les transformations de la conjoncture. Au soir du 11 mai, alors que les grèves et occupations d'usines ont commencé en province et qu'un mot d'ordre de grève générale est lancé par l'intersyndicale pour le 13 mai, Pompidou accède aux trois revendications que l'UNEF et le SNESUP avaient mis à l'ordre du jour depuis le 7 mai : la libération des étudiants emprisonnés, l'évacuation de la Sorbonne par les forces de police et la réouverture des facultés. Dès la fin de l'après-midi du 11 mai, l'annexe Censier de la faculté des Lettres de Paris est cependant occupée par les comités d'action du 3 mai du MAU – « Nous, comités d'action du 3 mai, occupons depuis samedi 17 h le Centre Censier de la fac des Lettres de Paris »⁶ – qui lancent le mot d'ordre d'occupation des facultés – « Préparez-vous à occuper les facs. Organisez-vous en comités d'action »⁷. Ils voient dans cette nouvelle situation la possibilité d'explorer la problématisation du rapport étudiant-travailleur :

Les travailleurs ne connaissent pas assez les problèmes de l'Enseignement et de l'Université, pour la bonne raison que la société capitaliste a toujours bien pris garde d'en éloigner les couches travailleuses.

Pour remédier à cela, nous vous invitons à discuter, demander des informations et des explications aux étudiants, lycéens, enseignants.

Par ailleurs, les enseignants ne connaissent pas assez les problèmes des travailleurs.

Il importe que dans l'action comme dans la discussion, puisse se développer une unité réelle entre les uns et les autres. Cette unité ne se fera que si nous continuons à agir et à parler démocratiquement⁸.

¹ *Ibid.*, p. 8.

² Mouvement du 22 mars, « Continuons le combat dans la rue » [13 mai 1968], in *Mai 68. Tracts et Textes*, *op. cit.*, p. 10.

³ Mouvement du 22 mars, « Contre l'État policier, continuons la lutte dans la rue » [13 mai 1968], *art. cit.*, p. 11.

⁴ Les comités d'action du 3 mai, « Information sur l'occupation du Censier » [10 mai 1968], in *Partisans*, n° 42, *op. cit.*, p. 37.

⁵ Comité d'action Etudiants-Travailleurs (Arts-et-Métiers), « Le Conservatoire du Peuple avec l'Université du Peuple » [16 mai 1968], in *ibid.*, p. 65.

⁶ Les comités d'action du 3 mai, « Information sur l'occupation de Censier. Appel général à la population » [12 mai 1968], Document 82, in *Journal de la commune étudiante*, *op. cit.*, p. 233.

⁷ *Ibid.*, p. 234.

⁸ *Ibid.*, p. 233-234.

L'originalité des comités d'action vis-à-vis d'autres groupes qui, à l'instar des maoïstes de l'UJC-ml et de ses « comités de défense contre la répression », se donnaient pour tâche de « servir le peuple »¹ et de se rendre directement auprès des usines en se battant « aux côtés des ouvriers et sous leur direction »², a été de problématiser le rapport entre étudiants et travailleurs à partir du croisement réciproque des problèmes des uns et des autres. Si la critique de la gouvernementalité universitaire nécessite comme nous l'avons vu la transformation du rapport des étudiants aux travailleurs, il faut partir du fait que cette transformation est elle-même rendue problématique par les effets de séparation, de cloisonnement et de méconnaissance réciproque induits par son exercice. Les ouvriers ne connaissent pas les problèmes relatifs à l'enseignement universitaire comme les étudiants ne connaissent pas les problèmes des ouvriers. Ces difficultés doivent être dépassées dans l'action et la discussion commune afin de faire émerger un nouveau type de rapport entre étudiants et travailleurs. C'est cet objectif, bien plus que la croyance fondamentale dans le rôle révolutionnaire de la classe ouvrière, qui justifie la nécessité de la multiplication des contacts entre étudiants et ouvriers. Il s'ensuit une conception très différente de celle de la stratégie ouvriériste quant au rapport entre étudiants et travailleurs qui doit être organisé : il s'agira moins en effet de servir et de s'en remettre à la direction de la classe ouvrière que de s'engager dans un ensemble de pratiques de décroisement réciproque destinées à émousser les différences, à dédifférencier ces deux catégories de population que sont les étudiants et les ouvriers.

Dans le double contexte de la réouverture des facultés et des premières occupations d'usine – notamment celle de Sud-Aviation à Nantes le 14 mai –, se développent rapidement un grand nombre de comités d'action « ouvriers-étudiants » ou « travailleurs-étudiants » qui en appellent à des rencontres et à un dialogue et une action communes. La transformation de la problématisation du rapport entre étudiants et travailleurs se marque alors notamment par une adresse directe aux travailleurs dans les tracts, comme celui qui est destiné le 13 mai par les Comités d'action ouvriers-étudiants de Censier aux travailleurs de l'usine Rhône-Poulenc à Vitry qui viennent de se mettre en grève³ et dont certains, y compris des militants CFDT, se

¹ Selon le titre du journal de cette organisation.

² Comités de défense contre la répression, « Allons vers les travailleurs » [7 mai 1968], Document 58, in *ibid.*, p. 204.

³ Selon l'article du numéro 2 des *Cahiers de mai* consacré à l'usine Rhône-Poulenc de Vitry, « la grande grève du 13 mai [...] est suivie à environ 50%, les cadres n'y participant pas et les agents de maîtrise y participant avec réticence ». Cf. *Cahiers de mai*, n° 2, 1-15 juillet 1968, p. 9.

rendront effectivement à Censier¹: « Travailleurs de chez Rhône-Poulenc, [...]. Jusqu'ici on nous avait imposé une éducation bourgeoise dont nous ne pouvions contester le contenu. Cela nous préparait à être des futurs cadres et les instruments de votre exploitation »². Les militants du comité d'action insistent sur le niveau de leur contestation qui ne porte pas sur les réformes à l'intérieur de la rationalité gouvernementale existante, mais sur rationalité gouvernementale elle-même :

Nous n'avons pas simplement revendiqué plus de locaux, plus de crédits, plus de professeurs, nous nous sommes demandé : pourquoi ces locaux, pourquoi ces crédits, pourquoi ces professeurs – Nous avons contesté le but même de l'enseignement³.

Or c'est bien à ce niveau de la règle générale de la rationalité gouvernementale qu'il y a une communauté de problèmes entre étudiants et ouvriers :

Il y a entre vos problèmes et les nôtres des ressemblances profondes. Qui décide des normes et des cadences ? Qui décide des buts de la production ? Partout, la règle est la même, on ne nous demande que d'exécuter les ordres de la hiérarchie. Nous voulons être informés de la lutte que vous menez. Votre combat est le nôtre⁴.

La contestation en ce sens porte bien sur le rapport à la règle : étudiants comme ouvriers refusent d'être les exécutants d'un apprentissage scolaire ou d'un travail productif imposé par d'autres et aspirent à un apprentissage et à un travail libres. De ce tract, on trouve une variante intéressante datant du 14 mai 1968 (le lendemain), adressée cette fois aux « travailleurs parisiens » et signé par le Comité d'action « luttes ouvrière et étudiantes ». Dans cette version, la critique de la règle d'exécution ne vise pas seulement les responsables universitaires et patronaux, mais aussi les autres formes d'organisation politique :

Partout la règle est la même, on ne vous demande que d'exécuter les ordres de la hiérarchie. Syndicats et partis d'opposition ne nous proposent jamais quelque chose de fondamentalement différent. C'est toujours une minorité qui décide à votre place dans la production comme dans la société. Et pour vos luttes, est-ce vraiment vous qui décidez à la base ?⁵

La gouvernementalité syndicale et la gouvernementalité partidaire sont donc critiquées ici au même titre que la gouvernementalité universitaire et la gouvernementalité usinière : toutes imposent une hiérarchie entre des décideurs et des exécutants. De ce point de vue, il y a donc une critique de la rationalité gouvernementale propre aux comités d'action.

Si le Mouvement du 22 mars, de son côté, appelle toujours à « continu[er] le combat dans la rue » dans la veine de sa critique de « l'État policier », il aperçoit cependant à partir du

¹ Comme le rappellent Michelle Zancarini-Fournel et Xavier Vigna à partir des archives de la CFDT. Cf. « Les rencontres improbables dans les "années 1968" », *art. cit.*, p. 169.

² Les Comités d'action ouvriers-étudiants, « Travailleurs de Rhône-Poulenc » [14 mai 1968], in *Partisans*, n° 42, *op. cit.*, p. 50.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Les comités d'action luttes ouvrières et étudiantes, « Travailleurs parisiens » [14 mai 1968], in « La Sorbonne par elle-même. Mai-juin 68 », *op. cit.*, p. 101.

15 mai que le rapport entre étudiants et travailleurs doit être développé sur de nouvelles bases :

Le 13 mai, étudiants et ouvriers se sont retrouvés dans la rue, ont entamé ensemble une discussion politique et pour la poursuivre, ont occupé en permanence les Facultés de l'Université de Paris. Depuis, les grèves avec occupation d'usine se multiplient¹.

S'agissant de l'occupation des facultés de Paris et de la Sorbonne en particulier, les étudiants réunis en assemblée générale le 13 mai ont en effet décidé que « l'Université de Paris est déclarée université autonome populaire et ouverte en permanence, jour et nuit, à tous les travailleurs »². L'ouverture la nuit génère une discordance temporelle – l'Université est habituellement fermée le soir après la fin des cours – qui permet à ceux qui lui sont extérieurs de s'y rendre. Les travailleurs ne sont en outre pas seulement invités à venir regarder ce qui se passe mais à participer activement à la gestion même de l'Université : « L'Université de Paris sera désormais gérée par les comités d'occupation et de gestion constitués par les travailleurs, les étudiants et les enseignants »³. Le décloisonnement doit donc aller jusqu'à la participation à la gestion du domaine des autres. Un texte établi par les commissions « ouvriers-étudiants » de la Sorbonne dans la nuit du 13 au 14 mai évoque un « dialogue difficile mais fructueux entre travailleurs et étudiants à la Sorbonne » en quoi il voit un « *point très positif* »⁴. Les circulations ne sont pas cependant pas limités aux étudiants et aux travailleurs : un tract appelle les enseignants du primaire et du secondaire à venir « débattre avec les travailleurs et les étudiants » car « la participation active de chacun des enseignants est nécessaire au renforcement de l'action de tous »⁵.

Dans ce contexte, les Comités d'action ouvriers-étudiants adresse un nouveau tract aux « Camarades travailleurs » le 16 mai 1968 qui reprend encore en partie le tract précédent pour les travailleurs de Rhône-Poulenc mais en insistant sur la nouveauté liée à l'occupation de la Sorbonne : « Après une semaine de pavés, de CRS et de gaz de combat, les étudiants de Paris ont occupé la Sorbonne. Elle est devenue l'Université autonome et populaire de Paris »⁶. Faisons remarquer à ce titre que le 11 mai, par l'intermédiaire de son « Conseil étudiant »

¹ Mouvement du 22 mars, « Constituons des comités d'action révolutionnaires » [15 mai 1968], in *Mai 68. Tracts et Textes, op. cit.*, p. 13.

² AGE (Assemblée générale étudiante) de la Sorbonne, « La Sorbonne est ouverte en permanence aux travailleurs » [13 mai 1968], Document 93, in *Journal de la commune étudiante, op. cit.*, p. 248.

³ *Ibid.*

⁴ Commissions ouvriers-étudiants de la Sorbonne, « Texte établi conjointement par des commissions ouvriers-étudiants dans la nuit du 13-14 mai 1968 occupant la Sorbonne », [13-14 mai 1968], Document 94, in *ibid.*, p. 248. A Toulouse, les travailleurs sont également à se rendre à la Faculté des sciences. Cf. Mouvement du 25 avril, « Faculté des sciences de Toulouse » [14 mai 1968], Document 96, in *ibid.*, p. 249-250.

⁵ Tract anonyme (mais appelant à « formez des comités d'action »), « Appel aux enseignants du primaire et du secondaire » [13-14 mai 1968], in « La Sorbonne par elle-même. Mai-juin 68 », *op. cit.*, p. 109.

⁶ Les Comités d'action ouvriers-étudiants, « Camarades travailleurs » [16 mai 1968], Document 101, in *Journal de la commune étudiante, op. cit.*, p. 260.

constitué le 9 mai – formule modelée sur celle de « conseil ouvrier » –, l’Université de Strasbourg s’était déjà déclarée autonome avec pour buts le développement « en dehors des contraintes gouvernementales et administratives, [d’]une critique fondamentale de l’Université » par les étudiants et les professeurs et « l’aménagement progressif de son autonomie »¹ qui indique un engagement dans un processus de dégovernmentalisation de l’État. Le Conseil étudiant appelait « toutes les universités de France à prendre la même décision et à proclamer leur autonomie respective refusant ainsi toute autorité du pouvoir actuel »². Suivant cette même orientation, les Comités d’action ouvriers-étudiants de la Sorbonne précisent que l’autonomie : « Cela veut dire : 1/ Nous y sommes chez nous, nous y AVONS PRIS LE POUVOIR, nous n’admettons plus les ordres imposés d’en haut. 2/ Nous refusons l’éducation qu’ils nous imposaient car nous refusons de devenir vos futurs chefs exploités »³. Mais ils ajoutent, approfondissant la problématisation du rapport étudiants-travailleurs : « 3/ Dès maintenant la Sorbonne appartient aussi aux ouvriers : nous prenons ensemble les décisions d’action. 4/ Nous y voulons la présence d’ouvriers et s’ils nous le demandent nous organiserons des cours sur les questions qui les intéressent et sur tout l’enseignement secondaire dans les usines le soir »⁴. Il s’agit donc moins de compter sur l’identité de la classe ouvrière comme classe révolutionnaire que d’amener les ouvriers, sinon à se déprendre d’eux-mêmes, du moins à se déplacer vis-à-vis de leur position sociale par l’apprentissage d’un savoir qui les rapprocherait des étudiants. Cela va donc au-delà d’une réforme idéologique du contenu des enseignements liée à une critique du « savoir de classe » en visant la possibilité de l’accès des ouvriers eux-mêmes à la pratique du savoir. Cette recherche d’un processus égalitaire implique en outre, plutôt que de se mettre sous la direction de la classe ouvrière, de prendre « ensemble les décisions d’action ». Les comités d’action ouvriers-étudiants insistent alors à nouveau sur l’identité entre les problèmes des uns et des autres et la nécessité de transformer la « règle » de fonctionnement des universités et des usines :

Il y a entre vos problèmes et les nôtres des ressemblances certaines : emplois et débouchés, normes et cadences, libertés syndicales, autogestion. [...] Partout la règle est la même, n’exécutons pas servilement les ordres d’une minorité qui ne pense qu’à nous diriger pour mieux nous exploiter. Camarades travailleurs, rejoignez-nous à l’Université. Accueillez les étudiants dans vos entreprises comme on vous accueille à la Sorbonne. Unissons-nous dans les comités d’action ouvriers-étudiants⁵.

¹ Le Conseil étudiant de l’Université autonome de Strasbourg, « Autonomie de l’Université de Strasbourg » [11 mai 1968], Document 88, in *ibid.*, p. 241.

² *Ibid.*, p. 240.

³ Les Comités d’action ouvriers-étudiants, « Camarades travailleurs » [16 mai 1968], tract cité, p. 260.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 261.

La circulation dans l'espace social ne doit donc pas s'opérer seulement par le déplacement des ouvriers vers l'Université, mais réciproquement dans les deux sens, c'est-à-dire aussi par le déplacement des étudiants vers les usines afin qu'ils se confrontent eux aussi aux problèmes des travailleurs en se déprenant de leur condition étudiante.

C'est en somme à travers un ensemble de pratiques à la fois « verticales » de refus de l'autorité, de dé-hiérarchisation et de redistribution du pouvoir à l'intérieur de l'institution et « horizontales » de refus de participer à l'encadrement des ouvriers, de décloisonnement et de dé-spécialisation via une circulation dans d'autres espaces sociaux qu'opèrent les comités d'action afin de dépasser les difficultés de compréhension réciproque entre ouvriers et étudiants par l'arasement de leurs différences.

4.2.5. La problématisation du rapport ouvriers-étudiants (3) : la coordination des comités d'action et la définition de l'Université comme « base rouge » d'action en direction des usines

Alors que les ouvriers sont incités à se rendre dans les facultés, l'organisation en retour de la pratique des comités d'action en direction des usines coïncide avec la formation d'une Coordination des comités d'action. La multiplication des comités d'action à l'intérieur comme à l'extérieur des Universités provoque en effet le besoin croissant d'une organisation d'ensemble capable d'affronter les difficultés à la fois théoriques et pratiques que pose leur diversité. En gestation à partir du 6 mai, la Coordination des Comités d'action se met véritablement en place à partir du 13 mai : elle siège de façon permanente dans un premier temps à la Sorbonne, Escalier C, 1^{er} étage, salle Lalande, puis à partir des 23-25 mai, à l'institution de Psychologie, 28 rue Serpente. Une réunion y rassemble tous les jours à 14 heures les délégués des différents comités d'action et, à partir du 18 mai, la Coordination publie un bulletin ronéoté, *Information Action*, dédié à informer les différents comités des actions entreprises par chacun d'eux de façon à faciliter leur coordination¹.

Dès le 14 mai 1968, la nouvelle Coordination des comités d'action lance un appel qui tente de diagnostiquer « l'incertitude du moment » afin de définir une orientation pour les comités d'action qui tentent de se constituer en mouvement. Le cœur du diagnostic posé par la Coordination est le suivant :

Cette période d'incertitude est la conséquence naturelle des deux caractéristiques essentielles du mouvement : son inorganisation et sa faiblesse programmatique. En même temps qu'il nous garantisse contre la sclérose de pensée et le sectarisme de bien des groupes d'extrême gauche, ces deux éléments risquent de conduire l'ensemble du mouvement si on n'y prend pas garde².

¹ Cf. Michelle Perrot, Madeleine Rebérioux, Jean Maitron, « La Sorbonne par elle-même. Mai-juin 68 », *op. cit.*, p. 250-251.

² La Coordination des Comités d'action, « Appel » [14 mai 1968], in *ibid.*, p. 247.

La Coordination se donne pour tâche de résoudre le problème de l'isolement et de la dispersion des comités d'action en les dotant d'une organisation, en l'espèce d'une coordination unitaire. Mais le problème de l'unité des comités d'action n'est pas uniquement celui de l'organisation : il s'agit aussi de leur donner une ligne programmatique capable de leur conférer une force politique. Toute la problématique de la Coordination et du mouvement des Comités d'action se situe alors dans la tentative de définir un chemin permettant de dépasser la forme d'organisation des groupuscules gauchistes – « la sclérose de pensée et le sectarisme de bien des groupes d'extrême gauche » – sans retomber pour autant dans le réformisme. Autrement dit, il s'agit de faire advenir une voie révolutionnaire générée par l'action unitaire des comités à la base davantage que par le travail de conception d'une théorie et d'une stratégie révolutionnaire liées à un groupe déterminé. L'appel de la Coordination des comités d'action distingue « deux courants » :

D'un côté, ceux qui veulent profiter de la « crise universitaire » pour faire opérer par le gouvernement en place des « réformes universitaires ». Ce sont souvent les mêmes qui s'accommoderaient facilement de voir l'occupation de la Sorbonne tourner au dérisoire folklore d'antan. De l'autre côté, ceux qui, la semaine des barricades, ont fait resurgir l'espérance de l'action révolutionnaire. Ceux-là veulent le renversement du régime plus que la « cogestion de l'Université », l'alliance avec les ouvriers plus que l'alliance avec les « grands profs » qui hier se déclaraient nos ennemis et se montrent aujourd'hui doux et tendres. L'occupation de la Rhodiaca, mardi matin, celle de Sud-Aviation à Nantes, aujourd'hui, montrent la voie¹.

L'objectif de la Coordination des Comités d'action est bien de constituer le mouvement des comités d'action au bénéfice de « l'action révolutionnaire » par le biais de l'« alliance avec les ouvriers ». Il ne s'agit pas pour autant « d'opposer schématiquement » les « revendications politiques générales » aux « revendications universitaires », car « toutes sont légitimes et nécessaires », mais de « hiérarchiser leur importance »² en privilégiant les buts politiques. La Coordination veut ainsi trancher « à propos du lieu de l'action » car les deux courants s'opposent aussi à son sujet : alors que le courant réformiste accepte « de s'enfoncer dans les facultés pour y reprendre une "vie normale améliorée" », le courant révolutionnaire veut « transformer [les] facultés reconquises en base d'action tournée vers l'extérieur »³. Le tract reprend alors la brève histoire de la problématisation des comités d'action au mois de mai :

Contre les flics, il fallait dire « La Sorbonne aux étudiants ». Maintenant que nous l'avons il faut crier « La Sorbonne aux travailleurs ». Nous devons utiliser nos facultés conquises comme la base rouge où s'organise le mouvement, d'où partent les groupes de propagande vers la banlieue et les quartiers populaires, où se dresse journallement le bilan de la lutte. Maintenant il faut : aller vers la classe ouvrière⁴.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 248.

⁴ *Ibid.*

La stratégie proposée par la Coordination des Comités d'action ne revient pas à diviser la temporalité du mouvement des comités d'action en deux moments – moment étudiant de « la semaine des barricades » et moment ouvrier depuis la réouverture des facultés – pour opérer un point de bascule vers l'action en direction de la classe ouvrière, rejoignant finalement la stratégie de la FER ou de l'UJC-ml. Car il s'agit toujours d'affirmer « La Sorbonne aux travailleurs » en faisant participer les ouvriers aux comités ouvriers-étudiants avec à l'horizon la possibilité pour eux d'accéder à un savoir universitaire transformé et la déprise de leur identité ouvrière. Mais il faut dans le même temps organiser le trajet inverse des étudiants vers les usines et il faut pour cela partir de l'Université comme « base rouge ». S'il faut d'une part aller vers les usines, c'est d'abord pour dépasser le cadre réformiste du syndicalisme universitaire de type classique qui en défendant des intérêts spécifiquement étudiants fait de l'Université un mode clos séparé du reste de la société. On ne peut poser la question étudiante d'un point de vue révolutionnaire qu'en la rendant inséparable d'une transformation générale de la société qui suppose de se tourner vers l'acteur qui y est considéré comme central : la classe ouvrière. S'il faut, d'autre part, partir de l'Université, c'est précisément pour marquer qu'on n'abandonne pas la question étudiante au profit de la question ouvrière, mais que l'investissement dans la seconde appartient au règlement de la première. Surtout, le processus d'établissement du contact avec les ouvriers en vue d'une action commune doit opérer à partir de l'Université, des luttes étudiantes et de la condition étudiante et non pas depuis n'importe quel point, parce que la disparition de la distance entre les étudiants et les ouvriers, entre les problèmes de l'Université et ceux de l'usine, est précisément l'enjeu des pratiques de décroisement. Il faut « aller vers la classe ouvrière », affirme la Coordination des comités d'action, « non pas pour l'organiser nous-mêmes » – ce qui implique aussi de rompre avec la pratique léniniste de l'avant-garde révolutionnaire encore active dans une partie de l'extrême gauche révolutionnaire – mais pour « aller rétablir la vérité sur notre lutte » et surtout « pour aller y apprendre la vérité concrète de ce que nous ne savons que par des livres : l'exploitation du travail »¹. Tout comme les ouvriers doivent se rendre dans les facultés faire l'expérience du savoir universitaire pour comprendre les problèmes des étudiants, les étudiants doivent se rendre dans les usines et se déprendre de leur condition étudiante en se transformant eux-mêmes à travers l'expérience de la vérité de l'exploitation.

A l'intérieur même du courant révolutionnaire des Comités d'action, la Coordination distingue « trois courants [qui] s'expriment sur la question de l'organisation » :

¹ *Ibid.*

Les premiers entendent ne profiter de la situation que pour renforcer leur propre groupe sans se rendre compte que si la masse refuse d'y entrer ce n'est pas uniquement en raison de sa faible politisation, mais parce qu'elles refusent leurs querelles sectaires ou leur parlementarisme opportuniste. D'autres proposent d'organiser le moins possible de façon à garder au mouvement sa spontanéité créatrice. Ces camarades se trompent aussi car ils ne comprennent pas que s'il est possible de s'organiser spontanément à 500 pour faire une barricade, il est totalement impossible de renverser le régime avec les mêmes moyens. Il faut s'organiser à la base, dans l'action pour l'action¹.

Dans leur description du premier courant, les membres de la Coordination visent les organisations gauchistes qui, à l'instar de la JCR qui y est la mieux implantée, ont aussi – quand elles ne créent pas elles-mêmes les leurs – leurs militants dans les comités d'action² et qui tentent plus ou moins directement d'en faire la base de masse de leur organisation. La Coordination des Comités d'action met en garde ici contre ce qu'elle considère comme une tentative de structuration par le haut des comités d'action en rappelant qu'ils se sont précisément constitués contre les divisions groupusculaires et le parlementarisme des organisations politiques traditionnelles. La description du deuxième courant vise en revanche le Mouvement du 22 mars qui entend laisser aux comités la plus grande liberté d'initiative à la base. Face à cette conception de la « spontanéité créatrice » du mouvement, la Coordination soutient le besoin d'une organisation, au minimum technique – informant entre eux les différents comités sur leurs activités respectives – au maximum politique – définissant une ligne programmatique commune, mais qui émane de la base des comités d'action. Elle ne cessera d'ailleurs du reste d'hésiter et d'osciller elle-même entre une coordination technique et une coordination politique des comités d'action.

Le premier tract de la Coordination des comités d'action se termine par l'appel à former « partout des comités d'action » et par une brève description :

Leur forme [celle des comités d'action] peut être diverse : la base disciplinaire, la base de petits quartiers, la base de lieu de travail etc. Mais ils ont en commun ceci : ce sont des unités de faible dimension : de 10 à 30 personnes, car s'ils sont faits pour la discussion, ils sont surtout faits pour l'action. Quand il y a une assemblée de 200 personnes, scindez-là en dix comités !³

Si cette description reprend celle des premiers tracts du début du mois de mai appelant à la constitution de comités d'action, elle développe cependant la dimension de l'action coordonnée de chaque comité qui doit : se réunir tous les un ou deux jours, envoyer un délégué à la réunion journalière de la Coordination à 14 heures à la Sorbonne (ou à 18 heures pour ceux qui ne pourraient pas à 14 h), prendre « contact avec les Comités voisins (par exemple : tous les Comités XV^e ou tous les Comités "Instituteurs" ou tous les Comités

¹ *Ibid.*

² C'est le cas aussi, mais dans une moindre mesure, de l'UJC-ml, du PSU et même du PCF.

³ *Ibid.*

"Sciences" etc.) pour établir une coordination intermédiaire »¹, réaliser sa propre initiative et la signer, donner son avis sur la marche à suivre et l'afficher, participer aux débats dans les amphithéâtres et aux commissions dans les facultés mais sans confondre ces activités avec la pratique autonome de l'organisation de l'action dans le comité². Aussi le mouvement des Comités d'action se constitue-t-il à partir du 13 mai à travers la projection de l'action coordonnée des comités, la coordination étant ainsi conçue d'abord comme le produit de l'action à la base des comités.

4.2.6. L'institution du « mouvement unifié des Comités d'action »

Avec l'émergence de la Coordination, le mouvement des Comités d'action se constitue en se dotant d'instances, d'une organisation, en cherchant à se définir et à se donner une plateforme politique. Dans ce but sont mises en place les Assemblées générales des Comités d'action, qui se déroulent à partir du dernier tiers du mois de mai (le 19, le 23 et le 27 mai), puis en juin. Elles sont souveraines vis-à-vis de la Coordination qui en est désormais l'émanation. A la première, celle du 19 mai 1968, 200 délégués sont présents pour représenter 148 comités d'action. Des comités d'action de quartier de Paris ou de la région parisienne (comme celui du 5^e arrondissement ou celui de Corbeil), des comités d'action constitués sur la base du lieu de travail (le comité d'action de l'hôpital Necker), sur la base de la discipline dans les facultés (le comité d'action Lettres classiques et modernes 1 et 3) et des comités d'actions ouvriers-étudiants localisés dans les facultés mais aussi dans les usines (comité d'action de Renault et de Citroën). Le compte rendu de l'assemblée précise que « ces 148 comités ne sont qu'une partie des multiples CA créés depuis le 3 mai dans toute la France et particulièrement dans la région parisienne » si bien que « la coordination mise en place à l'issue de l'Assemblée ne représente pas, loin de là, tous les comités d'action existants »³. L'objectif des jours suivants est par conséquent de chercher à « regrouper le maximum de Comités d'action dans la même Coordination ». De façon à asseoir l'unité du mouvement des Comités d'action, l'Assemblée générale définit « deux critères décisifs pour les comités d'action »⁴ :

Etre des comités faits pour l'action et non des commissions de discussion ou des comités d'études de problèmes. Pour cela, les comités ne sont pas des comités trop vastes (10 à 30 personnes) et choisissent leur point d'intervention de façon précise.

Etre des comités politiques, c'est-à-dire qui ne se cantonnent pas dans l'action universitaire ou corporative, mais se fixent pour objectif le renversement du régime et l'ouverture d'une voie

¹ *Ibid.*

² Cf. *ibid.*, p. 249.

³ La Coordination des Comités d'action, « Préparer l'assemblée générale du 23 mai » [21 mai 1968], in *ibid.*, p. 253.

⁴ Que nous avons déjà évoqués plus haut pour proposer une définition des comités d'action. Cf. *infra* p. 555.

révolutionnaire de transformation de la société. Cet objectif ne peut, bien évidemment, suffire à lui seul, mais son affirmation donne leur cohérence à tous les autres objectifs particuliers (salaires, examens, réformes universitaires, pouvoir syndical, libertés politiques etc.).

Tous les comités qui se reconnaissent dans ces deux critères devraient pouvoir se coordonner avec les 148 CA présents à l'Assemblée du jeudi 19 mai. C'est pourquoi le jeudi 23 mai sera une date capitale pour la constitution d'un mouvement unifié des comités d'action¹.

A travers ces critères, l'Assemblée générale et la Coordination cherchent à renforcer la tendance « révolutionnaire » contre la tendance « réformiste » dans les comités d'action. Cependant, si l'unité semble acquise sur ce point parmi les comités représentés, le compte rendu fait état de « points de vue différents [...] apparus au sein de l'Assemblée comme dans les contacts que les militants ont pu avoir lundi [le 20 mai] avec les militants travaillant dans les comités non encore coordonnés »². D'où une série de problèmes que devra prendre en charge l'Assemblée du 23 mai : 1/ Comment définir « le minimum de base politique commune à l'ensemble des comités d'action ? » : celui-ci « ne peut de toute façon être un programme tout constitué, comme en ont les partis », mais il ne peut être « qu'un ensemble de propositions politiques relatives à l'action », un ensemble d'« attitude[s] » construites et décidées dans l'action : l'« attitude à avoir à l'égard de la CGT et de ses militants dans les usines, à l'égard des « Comités d'action pour un gouvernement populaire créés par le PCF » à partir du 21 mai, sur la question de savoir s'il faut ou non favoriser des comités d'action ouvriers dans les usines occupées, s'il faut abandonner ou non le terrain de combat des universités en risquant de « laisser le monopole des propositions universitaires au courant réformiste », dans quels termes il faut poser « le problème du régime » : en opposant le socialisme au capitalisme, ou en revendiquant le départ du général de Gaulle contre son maintien. L'unité du mouvement des comités d'action doit donc se faire non pas à partir d'un programme mais se constituer sur la base de la communauté des attitudes adoptées dans l'action. 2/ Une autre série de questions se posent ensuite relativement à l'opportunité ou non de laisser à la Coordination des comités d'action « un minimum d'action politique autonome » : « peut-elle lancer des appels, donner des consignes de manifestation » ou doit-elle se contenter au contraire d'un travail d'information ? S'il doit s'agir « d'une coordination politique et non uniquement technique, se pose le problème du contrôle régulier par les Comités d'action du travail des militants chargés de la coordination ». Il faudrait alors, suggère l'Assemblée, « mettre en place une instance intermédiaire regroupant chacune de 20 à 50 comités du même secteur géographique, professionnel, disciplinaire ou autre ». 3/ Les questions portent également sur l'objectif central du mouvement : doit-il se concentrer sur les

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 254.

usines et « le problème du pouvoir de la classe ouvrière sur les moyens de production » ou sur « le problème du pouvoir politique d'État » qui se pose et se règle « dans la rue »¹. Enfin, le compte rendu de l'Assemblée du 19 mai mentionne plusieurs problèmes à examiner par l'Assemblée du 23 mai : « le problème des collectes de soutien aux grévistes », « le problèmes des meetings et petites manifestations dans les quartiers et les communes de banlieue », « le problème des discussions et du travail commun étudiants-ouvriers dans les usines » et « le problème des liaisons techniques (du fait de la grève) entre les comités »². C'est, en somme, plus à travers une somme de problèmes que de solutions que se constitue le mouvement des Comités d'action avec la première Assemblée générale des Comités d'action du 19 mai.

Suite à celle-ci, est rédigée une « plate-forme politique proposée à l'Assemblée générale du 23 mai » qui a lieu à 14h à l'Institut d'art, rue Michelet dans le 6^{ème} arrondissement de Paris. Elle est adoptée dans un contexte de grande méfiance vis-à-vis des directions des grandes centrales syndicales alors que, suite à une rencontre, la CGT et la CFDT se sont déclarées la veille, le 22 mai, prêtes à négocier avec le gouvernement³ : « *considérant* que nous ne saurions accepter dans un tel rapport de force la capitulation des direction syndicales », « *considérant* que les accords conclus entre les directions syndicales sont, de plus, en retrait total par rapport aux revendications mises en avant dans les usines mêmes par les ouvriers »⁴, elle définit, à travers une série de sept points, une base politique minimale qui est marquée en général par son refus de la politique parlementaire, laquelle fait son retour en force dans le dernier tiers du mois de mai : 1/ « le refus du régime gaulliste » et « l'instauration d'un gouvernement des travailleurs », 2/ « l'internationalisme prolétarien [...] l'unité d'action et la solidarité avec les travailleurs étrangers en France »⁵, 3/, l' « extension des organes direct de lutte, CA, Comités de Grèves implantés dans les usines, quartiers, lycées, CET [Collèges d'enseignement technique], Facultés », 4/ « le refus de tout accord [...] entérinant le régime gaulliste », 5/ « l'importance accordée aux formes de luttes extraparlémentaires », 6/ « la nécessité de prévoir et d'organiser l'autodéfense des militants », 7/ « la nécessité d'une coordination nationale des comités d'action » avec des propositions afférentes à la désignation du journal *Action* comme journal des Comités d'action « avec si possible des correspondants dans les usines » et l'élection « d'un collectif provisoire chargé :

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 255.

³ Cf. « Déclaration commune CGT et CFDT » [22 mai 1968], in *Partisans*, n° 42, *op. cit.*, p. 93-94.

⁴ Assemblée générale des Comités d'action, « Plate-forme politique proposée à l'Assemblée générale du 23 mai » [23 mai 1968], Document 212, in *Journal de la Commune étudiante*, *op. cit.*, p. 479.

⁵ *Ibid.*

de réaliser les tâches présentes de coordination et l'organisation de la manifestation du vendredi 24 mai 1968 » et « d'organiser, pour le lundi 27 mai 1968, une AG des CA où les délégués seront mandatés sur la base de ce projet pour dégager une plateforme minimum définissant les objectifs des CA », à savoir l'élection sur cette base d'une « direction révocable et "mutable" » et la précision des « modalités d'organisation et de coordination des CA »¹. Si cette dernière précision montre que le principe de révocabilité faisait partie de la pratique démocratique des comités d'action et si on trouve fréquemment dans les tracts la référence à la « démocratie directe », l'organisation de la Coordination des comités d'action contredit cependant l'idée que les comités d'action seraient synonymes de 1/« refus de la délégation » ou encore de 2/« mandat impératif »². 1/ Dans le compte rendu de l'Assemblée générale du 19 mai, l'Assemblée générale précise que ne seront considérés comme « comités d'action aptes à être représentés » seuls les comités « ayant eu au moins une réunion » et « ayant désigné eux-mêmes leurs deux délégués et si possible, ayant déjà eu une initiative publique ou entrepris une action »³. Alors même que les comités d'action n'ont cessé d'affirmer le primat de l'action, c'est la délégation qui est ici une condition *sine qua non* pour être un comité d'action alors que l'absence d'initiative ou d'action publique n'est pas rédhibitoire. 2/ En outre, évoquant les points issus de la discussion de l'Assemblée du 19, le compte rendu souligne qu' « il faudrait que chaque comité d'action ait pu discuter une fois au moins de ces différents points afin que ses délégués aient un avis représentatif »⁴. Aussi le terme de mandat « impératif » n'est-il jamais clairement évoqué.

Dans la foulée de l'Assemblée générale du 23 mai et comme le stipulait une proposition de la plateforme adoptée, « les modalités d'organisation et de coordination des CA » sont précisées sous un ensemble de propositions. Trois niveaux d'organisation sont définis : 1/ les comités d'action, 2/ le district et 3/ la coordination. 1/ Les comités d'action sont « l'instance de décision politique », ils sont autonomes et non soumis à une « discipline d'action »⁵. Le principe de révocabilité est affirmée à nouveau : « Un comité d'action, quand il envoie un délégué dans une réunion le mandate. Chaque délégué est bien évidemment

¹ *Ibid.*, p. 480.

² Cf. Boris Gobille, *Mai 68, op. cit.*, p. 29 : « [...] ils [les comités d'action] reprennent certains des principes inspirés de la tradition anarchiste et des marxismes hétérodoxes : critique antiautoritaire, démocratie directe, mandat impératif, révocabilité et refus de la délégation, libération de la parole, spontanéité, refus de la hiérarchisation et de l'institutionnalisation ».

³ La Coordination des Comités d'action, « Préparer l'assemblée générale du 23 mai » [21 mai 1968], *art. cit.*, p. 255.

⁴ *Ibid.*

⁵ La Coordination des comités d'action [23-25 mai], in « La Sorbonne par elle-même. Mai-juin 1968 », *op. cit.*, p. 256.

révocable à tout moment »¹. 2/ Le district est le niveau de rassemblement territorial des comités (« Les comités de quartier et d'entreprise sont regroupés en districts. Chaque district est maître de sa propre organisation »). Chaque district a deux grandes fonctions : la première, la principale, est « d'aider à l'implantation de nouveaux comités » à partir du principe selon lequel c'est à l'échelon du district, « c'est-à-dire du contact de comité à comité » que doit se régler le problème lorsqu'un comité a besoin de l'aide d'un autre pour l'organisation d'une manifestation, d'un meeting, d'une action etc. ; la seconde fonction du district est l'élection d' « une structure intermédiaire, un cadre de discussions et de consultations entre comités, notamment pour la préparation des Assemblées générales ou l'organisation d'initiatives communes ». 3/ La Coordination est le dernier niveau d'organisation des Comités d'action. Elle « est désignée par l'Assemblée générale » et doit rester « fonctionnelle » sans « prétendre à une direction politique ». Elle a pour tâches principales a/ de « faire circuler l'information et mettre pratiquement en rapport » les comités isolés avec les autres et de façon générale tous les comités entre eux, b/ de fournir à la disposition des comités « un ensemble de moyens : moyens matériels, spectacles de rue, tracts, affiches etc. » et c/ de « répartir certaines tâches entre les Comités (par ex. à partir de demandes de boîtes en grève pour soutenir le piquet) ». Enfin, sans intervenir politiquement, « l'équipe de coordination pourra également, en accord avec une réunion journalière de militants mandatés par chaque district, prendre des décisions d'action du type : appel ou organisation d'une manifestation »². En définitive, à travers la mise en place de ces différentes instances, la complexification de son organisation et l'adoption d'une plateforme politique commune par les comités d'action, c'est aussi l'idée qui leur est associée du refus de l'institutionnalisation qui est battue en brèche par l'ensemble de ces démarches pratiques visant à unifier le mouvement des Comités d'action.

Un tract rédigé juste après l'annonce par de Gaulle de la dissolution de l'assemblée nationale et intitulé « En avant vers un mouvement national des comités d'action » remet en contexte l'organisation d'un mouvement unifié des comités d'action. Il s'agit de constituer une force alternative vis-à-vis de ceux, comme les communistes, qui « sont prêts à tout subordonner aux perspectives électorales »³. Autrement dit, l'objectif est de construire une force visant la transformation du pouvoir sans passer par les mécanismes représentatifs institués alors même que de Gaulle tente de reprendre en main le conflit en le transférant sur le plan électoral *via* la tenue des élections législatives de la fin juin – un autre tract du comité

¹ *Ibid.*, p. 257.

² *Ibid.*

³ Les comités d'action [30 mai-3 juin 1968], « En avant vers un mouvement national des comités d'action », F Δ1061/11 (2) [BDIC], p. 1.

d'action révolutionnaire ouvriers-étudiants développe d'ailleurs au même moment, à un niveau plus théorique, une « critique de la démocratie législative » qui débouche sur la proposition d'un système électoral alternatif articulé sur la coordination des comités d'action¹. L'objectif d'une coordination des comités d'action est d'éviter « le reflux qui semble s'amorcer » et de faire rebondir les luttes en contrant « les manœuvres des directions ouvrières qui engagent le mouvement sur la voie de la démobilisation », en préconisant « des objectifs de lutte et des mots d'ordre qui favoriseront le surgissement dans les quartiers et les usines d'organes de contre-pouvoir ouvrier » appuyés sur le rassemblement des « Comités de

¹ Comités d'action révolutionnaire ouvriers-étudiants [1968, sans précision, mais mentionne « l'Assemblée, qui vient d'être dissoute »], « Critique de la démocratie législative », Δ1061/11 (2). L'Assemblée nationale est critiquée pour sa « "non représentativité" » parce que « ce mouvement est non seulement apparu en dehors d'elle mais même contre elle » et pour son « incapacité » parce qu'« elle n'a pas voulu comprendre le problème qui lui était posé ». Les comités d'action peuvent y voir alors « l'aboutissement d'un phénomène irréversible traduisant le caractère faux et vicié de la caution de la "représentativité" des Députés : le vote » (p. 1). La question de l'abaissement de l'âge du vote de 21 à 18 ans ne résout pas notamment le « problème » de la « responsabilité politique » puisque le fait d'arriver à l'âge de 21 ou de 18 ans ne garantit en rien « un regard sur la vie du pays égal à celui d'un actif membre d'un comité de base ». C'est cependant moins le principe du vote qui est rejeté en bloc que la pratique du vote à « bulletins secrets » qui permet au député de se défaire de ses responsabilités vis-à-vis de ses électeurs. C'est donc la « démocratie législative » au sens strict qui est critiquée, plutôt que la démocratie électorale au sens large. Le texte propose en effet une solution alternative à travers la « méthode des votes successifs » sur la base du comité d'action : « Le premier échelon se place au niveau du Comité d'Action révolutionnaire, celui ne devant pas comporter plus de trente membres. Dans un tel groupe, une discussion constructive, une solidarité effectives sont possibles. Les résultats obtenus pas les différents Comités devront être synthétisés sur le plan national [p. 2]. Pour cela une étroite coordination est nécessaire. Pour la rendre efficace et possible, il faut accepter la notion d'élection pyramidale permettant de désigner des Comités de quartier, puis de villes, puis de régions, le sommet de la pyramide étant un Comité national d'environ trente membres ». Trois règles sont ensuite énoncées afin d'« éviter la réformation d'une bureaucratie » : « 1/ A tous les niveaux de la pyramide, les membres doivent être révocables immédiatement ; 2/ Dans chaque Comité les tâches doivent être rotatives pour chaque membre ; 3/ De plus un renouvellement partiel, tournant, doit être prévu à des intervalles de l'ordre du mois. UN RESPONSABLE DOIT ETRE PLEINEMENT CONSCIENT QUE SEULE SON ACTION PEUT JUSTIFIER SES RESPONSABILITÉS ». C'est donc la capacité à la responsabilité sociale de chacun qui doit permettre de déconcentrer les pouvoirs de l'État, de le dégouvernementaliser. Cette structure politique pyramidale assise sur la méthode des votes successifs doit permettre de faire naître une nouvelle légalité émanant « d'une contestation permanente, vivante et créatrice » en substituant à « la légalité bourgeoise, moyen subtil de pression de la classe ouvrière [...] la légalité des travailleurs et des étudiants qui s'est imposée dans la rue au cours des dernières manifestations » et en ajoutant que « cette légalité s'exprime sous la forme des Comités d'Action munis de la coordination décrite précédemment ». Cette nouvelle légalité ne pourra s'imposer cependant que dans une démarche qui refuse le cadre légal existant. Celui-ci est décrit sous la forme d'un véritable dispositif général de gouvernementalité formant un réseau entre l'économie, le gouvernement, les syndicats, les usines, les loisirs, les recherches scientifiques, le foyer et jusqu'à la chambre à coucher : « les intérêts du grand capital concentrent l'économie nationale. Le gouvernement joue le rôle de stimulant, de soutien et de force de contrôle, les cols bleus s'assimilent aux cols blancs, les syndicalistes dirigeant les usines, les loisirs et les aspirations des différentes classes deviennent uniformes, il existe une harmonie pré-établie entre les recherches scientifiques et les objectifs nationaux ; enfin la maison est envahie par l'opinion publique et la chambre à coucher est ouverte aux communications de masse » (p. 3). En outre, il n'y a plus de différence entre les programmes des partis, ceux-ci n'assument plus leur fonction de représentation des intérêts divergents et font bloc en cas de menace pour l'ordre établi de sorte que le tract en vient à dénoncer le « caractère scandaleusement anti-démocratique du parlementarisme ». Il faut donc « substituer au droit de vote classique entièrement vicié car mis au profit du capitalisme, un droit de vote appliqué à des Comités très restreints, ce vote se faisant à main levée ». C'est bien finalement la capacité de responsabilité sociale qui permet de redistribuer les rapports de pouvoir en remplaçant le « sacro-saint axiome de l'égalité des droits de l'homme par l'axiome révolutionnaire de nécessité d'avoir les mêmes devoirs des camarades pour les mêmes droits ». Cette « critique de la démocratie législative » se terminent alors sur le mot d'ordre suivant : « Les élections n'auront pas lieu ».

grève », des « Comités locaux » et des « Conseils ouvriers ». Ceux-ci auront à prendre en charge le ravitaillement et à le répartir, « à organiser une infra-structure matérielle dans les quartiers et les localités, afin que la paralysie économique n'entrave pas le bon déroulement de la lutte des travailleurs »¹. Les comités d'action, pour l'heure, ne sont pas « une structure réelle de double pouvoir » mais il faut prolonger le plus possible le niveau d'organisation des comités de contre-pouvoir de sorte qu'à l'occasion de nouvelles crises révolutionnaires à venir, cette expérience puisse être remémorée et approfondie. Pour rendre ce projet possible, c'est la coordination entre les comités d'action qui est la tâche principale de l'heure :

Les Comités d'action, tels qu'ils existent actuellement, ne constituent pas des « soviets ». Ils regroupent, pour la plupart, des militants d'avant-garde qui entendent lutter contre le régime capitaliste et non seulement contre le gouvernement gaulliste. Ces Comités peuvent devenir l'instrument politique qui permettra le surgissement des organes de pouvoir ouvrier. Il faut pour cela qu'ils se coordonnent réellement et se donnent une direction politique responsable. De cela, la plupart des militants sont aujourd'hui conscients.

Le tract pour un « mouvement national des comités d'action » appelle finalement à la multiplication et à la fédération des comités d'action, à l'organisation du pouvoir ouvrier dans les entreprises et les localités, à la « nationalisation des entreprises occupées », à « leur gestion démocratique par les comités de travailleurs » et à « l'exercice du pouvoir direct des travailleurs organisés sur les lieux de leur existence sociale »². C'est avec la stratégie de déplacement des luttes, au tournant de mai et juin 1968, vers le terrain parlementaire, que la nécessité de la coordination des comités d'action se fait plus urgente.

Le « projet de plate-forme politique des comités d'action » discuté au cours de l'Assemblée générale de la Coordination du 2 juin reprend l'ensemble des dispositions antérieures. Certains aspects semblent cependant prendre plus de relief. Le texte insiste, alors que la politique de type parlementaire réoccupe toujours davantage le devant de la scène, sur les formes de luttes extraparlimentaires en faisant valoir que les luttes des comités d'action ne suivent pas « le rythme de la vie politique traditionnelle et parlementaire avec ses défilés, ses pétitions, ses motions de censure et ses campagnes électorales »³. Ce n'est pas par de « vaines négociations », par des « commissions » ni « par une action se limitant aux divers mots d'ordre revendicatifs » des différentes couches sociales, mais « en se battant », « en occupant tous les lieux de travail » « par la lutte directe, violente s'il le faut » que « des perspectives radicalement nouvelles » ont pu s'ouvrir « à un niveau politique d'ensemble », en ralliant

¹ Les comités d'action [30 mai-3 juin 1968], « En avant vers un mouvement national des comités d'action », F Δ1061/11 (2) [BDIC], p. 1.

² *Ibid.*, p. 2.

³ Assemblée générale des comités d'action, « Projet de plate-forme politique des comités d'action » [Discuté à l'AG du 2 juin, probablement antérieur au 30 mai], Document 214, in *Journal de la commune étudiante*, op. cit., p. 482.

« les couches moyennes et l'ensemble des travailleurs ». Un tract du comité d'action Censier daté du 22 mai prescrivait déjà qu' « il ne s'agit pas de revendiquer davantage de ceci ou de cela [, il] s'agit de revendiquer autre chose »¹, posant bien la nécessité d'un horizon positif d'altérité. S'agissant des organisations syndicales, le texte précise que « la critique des directions syndicales n'implique pas la critique de l'organisation en syndicats mais seulement : la nécessité du contrôle effectif des directions par les travailleurs ; l'insuffisance de ce type d'organisation pour répondre à la situation de crise du pouvoir »², ce qui revient à dire que les syndicats ne sont pas suffisamment extérieurs à la gouvernamentalité officielle et que la crise générale de la gouvernamentalité exige l'effort de concevoir de toutes nouvelles organisations, ce en quoi consiste précisément tout l'effort des comités d'action. Ceux-ci sont explicitement définis comme un mouvement :

*Les Comités d'Action ne sont pas un parti politique, mais un mouvement regroupant des militants d'origines syndicales et politiques diverses. Ils sont issus du mouvement unitaire actuel où l'esprit sectaire et bureaucratique a été exclu et où la plus grande démocratie doit exister. Les Comités d'Action sont l'expression sur le plan politique du besoin démocratique fondamental des masses qui s'expriment aujourd'hui*³.

Après celle de la gouvernamentalité syndicale, la critique de la gouvernamentalité partiariaire est donc également mise en avant. Les différents points de l'accord politique minimum entre les comités d'action sont repris avec quelques modifications, notamment celle soulignant que « les Comités d'action visent non à jouer un rôle électoral ou parlementaire comme visent à le faire les partis politiques traditionnels » mais à favoriser la mise en place « d'organismes de combat [...] du type comités de grèves élus par les assemblées de travailleurs »⁴. A un moment où le front de la lutte est davantage tourné vers les usines occupées et les travailleurs en grève, le texte définit enfin les objectifs des comités d'action notamment par « la participation active à la lutte contre le pouvoir » en favorisant « les liaisons directes entre comités de grève », en assurant « l'information d'entreprise à entreprise », « en faisant connaître les décisions des travailleurs en grève et en « collaborant activement à une éventuelle prise en charge des moyens de production par les travailleurs »⁵. Tout comme les comités ont soutenu la participation des ouvriers à la gestion de l'Université, de même ils appellent à la participation des étudiants à la prise en charge des moyens de production avec

¹ Comité d'action Censier, « Tract du 22 mai » [22 mai 1968], in « La Sorbonne par elle-même. Mai-juin 1968 », *op. cit.*, p. 250.

² Sentiment de « crise du pouvoir » qui est renforcé à ce moment là par le constat de la disparition du général de Gaulle.

³ Assemblée générale des comités d'action, « Projet de plate-forme politique des comités d'action », *art. cit.*, p. 483.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

les travailleurs. Un texte synthétique du CLIF (Comité de liaison inter-facultés) de la Sorbonne consécutif à l'Assemblée générale du 2 juin reprendra à nouveau les mêmes éléments s'agissant à la fois de la définition des comités d'action – avec cette précision que « les Comités d'action ont pour but de dépasser le stade des revendications syndicales traditionnelles »¹ – et des points relatifs à la plate-forme politique commune. En somme, les objectifs du mouvement d'unification des comités d'action s'établissent et se stabilisent entre la mi-mai et la fin mai autour d'un projet alternatif à la gouvernamentalité politique traditionnelle des syndicats et des partis tout en connaissant cependant des inflexions liées aux transformations conjoncturelles.

4.2.7. *L'horizon de la res nullius*

Du 13 au 20 mai 1968, alors que se développe l'organisation du mouvement unifié des comités d'action, le contexte de l'intensification de l'occupation des facultés d'une part et de celle des usines d'autre part, est favorable à la pensée de l'« alliage » entre ouvriers et étudiants². Comme on l'a déjà souligné, cet « alliage » est réfléchi à partir d'un double mouvement de déplacement des ouvriers vers les universités et des étudiants vers les usines, qui est corrélé à un double mouvement de dés-identification réciproque des uns par la rencontre des autres. Le comité d'action de Censier « Nous sommes en marche » est l'un de ceux qui est allé le plus loin dans la pensée du nouveau rapport étudiants-ouvriers impliqué par ces contre-conduites. Il publie plusieurs séries de « thèses » qui sont affichées sur les murs de la Sorbonne à la fin de la première semaine d'occupation [vers le 20 mai] et qui sont alors connues sous le nom de « Charte de la Sorbonne »³. Comme le précisent Michelle Perrot, Madeleine Rebérioux et Jean Maitron, leur style manuscrit est inspiré des Comités Vietnam de base et « la mise en forme de "thèses" évoque une pratique ancienne de la Société française

¹ CLIF Sorbonne, « Synthèse information Sorbonne n° 1 » [4 juin 1968], in « La Sorbonne par elle-même. Mai-juin 1968 », p. 258.

² Comme le rappelle Kristin Ross (*Mai 68 et ses vies ultérieures*, *op. cit.*, p. 76), le terme d'« alliage » est de Jacques Baynac qui le distingue de celui d'« alliance ». Cf. Jacques Baynac, *Mai retrouvé*, *op. cit.*, p. 122. Jacques Guigou et Jacques Wajnsztein (*Mai 68 et le Mai rampant italien*, *op. cit.*, p. 87) en développent la portée : « Des tracts appellent à des meetings étudiants-ouvriers, à un "alliage" entre les deux mouvements plus qu'une alliance et pour cela, il faut ouvrir les usines occupées. Cette notion d'alliage est intéressante car elle tente de poser les rapports étudiants-ouvriers en dehors du cadre habituel de la jonction artificielle de mouvements séparés et différents qui seraient justement obligés de passer "alliance". L'alliage renvoie, lui, à une sorte de mouvement en fusion dans lequel les protagonistes abandonnent leurs positions particulières de départ pour aller vers autre chose. Cela implique aussi d'abandonner l'idée d'une primauté d'un groupe par rapport à un autre comme c'est en général le cas quand les "révolutionnaires envisagent les rapports entre mouvement étudiant et mouvement ouvrier" ».

³ Cf. Alain Schnapp et Pierre Vidal-Naquet, *Journal de la commune étudiante*, *op. cit.*, p. 641, n. 62.

de Philosophie et, par-delà les siècles, la Réforme religieuse du XVI^e siècle »¹ – cette dernière remarque allant dans le sens du rapprochement généalogique opéré par Foucault entre la Réforme et les contre-conduites des années 68.

Si la première série de thèses intitulée « Amnistie des yeux crevés »² est la plus souvent reprise, les membres du Comité d'action « Nous sommes en marche », réunis sur la base de ce texte « dès le lendemain des premières barricades de mai »³, ont cependant produit plusieurs ensembles de « thèses » et de « propositions » portant sur de multiples thèmes : l' « avant-projet d'une révolution culturelle et sociale » ; « Activité, travail, révolution » ; « Consommation et production » ; « Tiers-monde » ; « Culture, travail, sexualité » ; « Réforme de l'université, réforme de l'enseignement, réforme de la société » ; « Propositions préliminaires pour une révolution culturelle » ; « Autonomie, pouvoir et révolution sociale » ; « Autonomie, famille et société » ; « Autogestion et planification » ; « Propositions pour une éducation permanente » ; « Structures mentales et révolution culturelle » ; « Mécanismes d'aliénation et de désaliénation » ; « Silence et violence » ; « Sexualité, procréation, couple, famille » ; « Sexualité, couple, famille » ; « Autocritique » ; « Propriété et structures mentales » ; « Propriété et législation » et « Propriété, droit, culture ».

L'ensemble de ces textes est présenté par le comité d'action comme un « manifeste » au sens où il considère qu'une « idéologie ne peut être que *pensée* et *action* réunies et refuse de se cantonner, soit dans "l'analyse fine", soit dans l'"agitation aveugle" ». Cette articulation de la pensée et de l'action dans la pratique théorique est elle-même réfléchie comme un acquis des luttes de mai 1968 : « A travers le mouvement de mai et grâce à lui, un certain nombre de positions sont devenues définitivement désuètes ; en particulier "l'intellectualisme spectateur", puisant son objectivité dans son absence d'engagement politique »⁴. L'incipit de la série de thèses « Amnistie des yeux crevés » insiste à nouveau sur la conjonction de la pensée et de l'action qui est une nécessité pour la pratique théorique dès lors qu'elle est engagée dans une conjoncture dont elle est partie prenante :

¹ Michelle Perrot, Madeleine Rebérioux, Jean Maitron, « La Sorbonne par elle-même. Mai-juin 1968 », *op. cit.*, p. 238. Sur les « thèses » de la Réforme religieuse du XVI^e siècle, cf. par exemple Norman Cohn, *Les fanatiques de l'apocalypse*, *op. cit.*, p. 341 : « En 1517, il [Martin Luther] placarda ses thèses célèbres vitupérant le commerce des indulgences à la porte de l'Eglise de Wittenberg ».

² En référence aux effets des gaz lacrymogènes sur les étudiants qui rendaient temporairement et, dans quelques cas, définitivement aveugles.

³ Comité d'action Censier « Nous sommes en marche », *Nous sommes en marche. Manifeste du comité d'action Censier*, Paris, Seuil, 1968, p. 1. Le texte « Amnistie des yeux crevés » est daté du 13 mai 1968. Cf. *ibid.*, p. 9.

⁴ *Ibid.*, p. 1. Cf. aussi *ibid.*, p. 55 : « Refusons le principe selon lequel la connaissance objective serait tout extérieure à son objet. *Il n'y a de connaissance que dans l'engagement* ».

Les barricades sont nécessaires, elles ne sont pas suffisantes. Les tracts ne sauraient tenir lieu de pensée politique, ni les slogans de réalisations. Le texte qui suit se veut une amorce de programme. Il se veut une base de pensée et d'action. Il n'est pas une doctrine, ni même un manifeste. Mais il doit le devenir¹.

Ainsi que le souligne également l' « avant-projet d'une révolution culturelle et sociale », cette inséparabilité de la pensée et de l'action s'alimentant dans un même mouvement, ce n'est rien d'autre que la révolution elle-même : « Une révolution n'est pas un projet. Elle est une dynamique propre qui s'impose d'elle-même, un mouvement créant sa propre idéologie et ses modes d'action dans un même processus révolutionnaire »². Plus loin à nouveau, les postulats 23 et 24 du même texte identifient le changement véritable avec la transformation corrélative des modes d'action et des modes de pensée, la transformation isolée des uns ou des autres restant sans effet :

Postulat 23. Croire que l'on peut changer les structures de la société en changeant les structures de l'esprit ou les modes de pensée est une douce illusion. [...].

Postulat 24. Croire que changer les structures de la société changera les modes de pensée et les structures mentales archaïques est une autre illusion³. Il faut changer les unes par les autres et les deux en même temps, sous peine de ne changer ni les unes ni les autres⁴.

En somme, ces textes du Comité d'action « Nous sommes en marche » réfléchissent leur pensée et leur action au sein de l'actualité d'une « révolution » dont ils contribuent à déterminer le cours.

4.2.7.1. Le règne de l'homme sans qualités

L' « Amnistie aux yeux crevés » est centrée sur la problématisation du rapport ouvriers-étudiants et tire toutes les conséquences du double trajet des ouvriers vers l'université et des étudiants vers les usines qui a été réfléchi dans les comités d'action au cours de la première partie du mois de mai 1968. Les étudiants qui ont lutté contre la gouvernementalité étatisée du savoir à l'Université, contre la sélection, le mandarinat, les programmes surannés, les examens et pour un libre usage du savoir à travers la transformation des rapports entre étudiants et professeurs, la gestion autonome de l'Université, la participation à l'élaboration du contenu des enseignements et la décision quant aux modalités de validation des apprentissages, s'aperçoivent que le savoir ne peut être libéré de sa tutelle étatique pour être accaparé par les étudiants comme ses nouveaux détenteurs privilégiés et spécialisés: « Etudiants, il faut être lucides et ne pas accepter d'être récupérés, assimilés ou compris avec nos petits problèmes de "mineurs", de privilégiés, de *mauvaise conscience de*

¹ *Ibid.*, p. 3.

² *Ibid.*, p. 9.

³ Cf. aussi *ibid.*, p. 31 et 46 : « Les utopistes sont ceux qui croient qu'en se contentant de changer les structures sociales, on changera l'esprit des hommes ».

⁴ *Ibid.*, p. 11.

"non-prolétaires" »¹, ainsi que le recherche la stratégie gouvernementale. Aussi est critiquée la situation résultant d'une transformation uniquement verticale des rapports de pouvoir et d'un libre accès au savoir limité à ceux qui peuvent atteindre l'Université :

Thèse 1. [...] Nous sommes des privilégiés, non économiquement, mais parce que nous seuls avons le temps et la possibilité physique et matérielle de prendre conscience de notre état et de celui de la société. Non-prolétaires, nous le sommes. Mais surtout, nous sommes des consommateurs passifs et improductifs de biens et de cultures².

La transformation isolée de l'Université risque donc de maintenir la séparation entre les producteurs de biens que sont les travailleurs et les consommateurs passifs de culture que sont les étudiants. Or « l'université ne peut se réformer toute seule et devenir un îlot "libre" et socialisant dans une société de sélection économique, sociale et culturelle »³. Pour que l'usage du savoir devienne réellement libre et que « les étudiants cessent d'être des privilégiés de la culture et de futurs exploités »⁴, ils doivent d'abord s'auto-contester en tant que population étudiante ayant un accès privilégié et spécialisé au savoir :

Thèse 1. Il n'y a plus de problème étudiant. L'étudiant est une notion périmée. [...] *Thèse 2.* [...] Ne nous laissons pas enfermer dans une pseudo-classe d'étudiants avec ses problèmes d'intégration économiques et sociaux. [...] *Thèse 3.* [...] *Supprimons-nous* : devenons des travailleurs pour que les travailleurs deviennent des privilégiés, des ayant droit au *choix de leur propre destin*. *Thèse 4.* Nous sommes dorénavant des travailleurs comme les autres. [...] *Thèse 5.* *Etudiants, cessons d'être des parasites provisoires futurs exploités et consommateurs privilégiés. Soyons dès maintenant des producteurs véritables de biens et de culture, de services et de savoirs*⁵.

Il s'agit donc de se désassujettir en tant qu' « étudiants » tout en devenant des « travailleurs comme les autres » et à condition que, dans le même temps, les travailleurs eux-mêmes s'investissent dans un processus d'apprentissage de savoir et se déprennent à leur tour de leur condition de « prolétaires » : « *Prolétaire supprime-toi. Deviens un vrai travailleur et il n'y aura plus de bourgeois, mais seulement des travailleurs* »⁶. Etudiants et prolétaires ont donc à devenir les uns comme les autres des « travailleurs » à travers des processus singuliers, de participation au travail non spécialisé pour les étudiants et, à l'inverse, de participation au savoir spécialisé pour les prolétaires, jusqu'à ne plus se différencier :

Thèse 30. [...] *Nous ne voulons être que de jeunes travailleurs.* Et cela, nous pouvons le proposer aux milliers de jeunes travailleurs, intellectuels ou manuels, jeunes ou vieux, pour qu'ils puissent être comme nous et nous comme eux.

Il n'y a plus que des « travailleurs » ou, comme le dit également le texte, que des « étudiants-travailleurs » (ou des « travailleurs-étudiants»). Le régime de véridiction autour duquel le

¹ *Ibid.*, p. 3.

² *Ibid.*, p. 4.

³ *Ibid.*, p. 30.

⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 6-7.

Comité d'action « Nous sommes en marche » pense l'indexation de sa manière de se gouverner est celui de la *res nullius* à l'horizon de laquelle les différents groupes sociaux sont indistincts et ceux qui les composent anonymes. Il peut ainsi se définir comme « un simple mouvement anonyme, devant donner naissance à des centaines d'autres comités d'action du même type et à l'engagement irréversible de milliers de militants »¹. Ajoutons qu'est frappante la manière dont la lutte est réfléchie comme une lutte contre une forme d'assujettissement et comme le passage d'une position d'objet du gouvernement des populations à l'affirmation d'une altérité du « nous » à travers des pratiques de gouvernement de soi et des autres :

*Thèse 10. [...] Soyons ce que nous sommes et voulons devenir et non ce que l'on nous fait être malgré nous. [...] Quelques crédits et augmentations ne changeront rien à notre état actuel d'objets passifs face aux pouvoirs politiques, économiques, techniques. [...] Thèse 16. Soyons autre chose [...]. Soyons de véritables acteurs ! [...] Thèse 19. Prenons nos responsabilités envers nous-mêmes et envers les autres. [...] Thèse 30. [...] Nous ne voulons être que de jeunes travailleurs*².

L'ontologie historique de nous-mêmes accuse ainsi le mouvement de bascule des catégories de populations associées aux techniques et aux savoirs gouvernementaux – « étudiants », « travailleurs », « ce que l'on nous fait être malgré nous » – vers la production aléthurgique³ dans la lutte du « nous » des travailleurs indistincts : « *Travailleurs révolutionnaires de tous les pays, la nouvelle société est déjà là avec nous, pourvu que nous n'arrêtons pas la lutte, c'est-à-dire pourvu que nous continuions à être et à devenir nous-mêmes, des travailleurs libres dans une société libre* »⁴.

Le texte « Activité, travail, révolution » développe les opérations transformatrices à travers lesquelles étudiants et travailleurs peuvent se rendre indistincts. Il insiste sur la distinction entre le caractère nécessaire de la division technique du travail et le caractère au contraire superflu de la division sociale institutionnalisée et hiérarchisée du travail. Celle-ci figurait déjà au demeurant dans l'« Amnistie des yeux crevés » :

*Thèse 22. Travailleurs de toutes natures, ne nous laissons pas duper. Ne confondons pas division technique du travail et division hiérarchique des autorités et des pouvoirs. La première est nécessaire, la seconde est superflue et doit être remplacée par un échange égalitaire de nos forces de travail et de nos services au sein d'une société libérée*⁵.

¹ *Ibid.*, p. 2.

² *Ibid.*, p. 5-8.

³ Le texte insiste sur la nécessité de s'appropriier dans la lutte la vérité du manifeste pour se produire soi-même en tant que sujet nouveau : « *Une fois de plus, il nous faut abolir tous les privilèges, toutes les barrières cachées et pour cela, il nous faudra lutter de toutes nos forces et par tous les moyens [...]. Relisez cet appel encore et encore. Devenez-en l'auteur. Corrigez-le et recopiez-le. Diffusez-le à des millions d'exemplaires. Affichez-le. Et quand nous serons tous ses auteurs, le vieux monde s'écroulera et fera place à l'union des travailleurs de tous les pays !* ».

⁴ *Ibid.*, p. 12. L'écho du *Manifeste du parti communiste* de Marx et Engels est flagrant.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

« La division fonctionnelle du travail n'est pas aliénante en elle-même », mais « elle le devient quand elle est institutionnalisée et accompagnée d'une division sociale hiérarchisée et valorisée, quand spécialité, compétence, responsabilité et autorité sont confondues dans une même échelle »¹. Autrement dit, il est nécessaire que les hommes en société organisent différentes tâches techniques, mais il est « aliénant » que les mêmes hommes effectuent toujours les mêmes tâches et que s'instituent socialement la séparation entre le travail spécialisé et le travail non spécialisé : « La spécialisation du travail est une exigence technique et fonctionnelle. Elle devient aliénante quand le travail non spécialisé est institué socialement en spécialité »². Il faut donc que les étudiants contestent leur qualité d'intellectuel en accomplissant des tâches non spécialisées :

*Proposition 15. Tout le monde doit devenir balayeur à temps partiel pour qu'il n'y ait plus de balayeur à temps complet. Proposition 16. Tous les travailleurs spécialisés doivent participer au travail social non spécialisé pour que tous les travailleurs puissent devenir spécialisés. Proposition 17. Chaque individu doit devenir détenteur d'une compétence réelle, pour que celle-ci ne soit plus le privilège d'une minorité. Proposition 18. La division du travail spécialisé sera alors le fondement de l'égalité de tous les travailleurs, solidaires dans l'échange nécessaire et libre de leurs services et de leur force de travail productive et sociale*³.

L'objectif est de faire advenir des êtres humains égaux par un échange au cours duquel les étudiants, qui n'étaient jusqu'ici que des consommateurs passifs de culture, développent leur force de travail productive tandis que les travailleurs, qui n'étaient que des producteurs de biens, développent leur qualité d'intellectuel spécialisé. Le texte « Réforme de l'université, réforme de l'enseignement, réforme de la société » approfondit en particulier la dimension d'ouverture du savoir aux travailleurs non spécialisés : « *Article 5. Tout travailleur privé jusqu'à maintenant de savoir est sommé, quels que soient son éducation actuelle et son âge, de devenir un enseigné et bientôt un enseignant afin de choisir son propre destin* »⁴. Pour faciliter l'accès des ouvriers au savoir intellectuel et des étudiants au savoir-faire pratique des travailleurs quand il s'agit d'un savoir-faire spécialisé, tout porteur d'un savoir, d'un savoir-faire ou d'une culture est tenu, comme l'évoquait déjà l' « Amnistie des yeux crevés », de « rend[re] immédiatement à la société, sous forme d'encadrement, ce que la société leur a donné à titre de privilège individuel »⁵, l'échange des services et de la force de travail étant ainsi à la fois égalitaire et solidaire :

Article 1. Déclaration des droits des travailleurs : (ex-étudiants, ex-professeurs, ex-ouvriers) « Tout détenteur d'un savoir-savoir-faire-culture est tenu de rendre en tant qu'individu, ce qu'il a reçu à titre de privilège de la société, pour que ce savoir ne soit plus à partir d'aujourd'hui un nouveau privilège de

¹ *Ibid.*, p. 14.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 14-15.

⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁵ *Ibid.*, p. 4.

classe dirigeante qui, malgré les bonnes volontés et le messianisme individuel, ne peut qu'aliéner et exploiter l'ensemble des travailleurs »¹.

Dans cet horizon de la *res nullius*, il n'y a plus de travailleurs ni d'enseignés ou d'enseignants, mais un seul statut, celui de « *travailleurs-enseignants-enseignés* » : « Tout individu producteur et consommateur de biens et de culture n'est défini que par le statut de *travailleur-enseignant-enseigné*, quelle que soit sa position dans le processus de production et quel que soit le type de production à laquelle il participe »². Aucune institution ne peut plus dès lors être accaparée par une catégorie particulière de la population : il n'y a plus que des « unité[s] locale[s] éducative[s] (usine, entreprise écoles ex-primaire, secondaire, supérieure) [...] gérée[s] par l'ensemble des *travailleurs-enseignants-enseignés* »³. Ce qui caractérise en propre le régime publique de véridiction de la *res nullius*, c'est que nulle différence ne peut être établie entre ses membres au regard de la chose publique : « Les besoins de chacun sont identiques quoique divers dans la mesure où aucun travailleur-enseignant-enseigné ne saurait être privilégié d'une quelconque manière, ni économiquement, ni politiquement, ni culturellement »⁴.

La nécessité de la division technique du travail d'un côté mais l'affirmation de son indivisibilité sociale de l'autre implique la division individuelle de l'activité : « chaque producteur-consommateur doit redéfinir la division de son activité *temporellement* et *socialement* au sein de l'unité qu'il aura choisie en fonction de sa formation passée et future »⁵. Au sein de chaque « unité locale éducative » ou de chaque « unité sociale active [...] définie géographiquement et fonctionnellement comme une unité de production-consommation de "biens" et de "savoirs" de toutes natures »⁶, tout individu circule entre des tâches spécialisées et non spécialisées, entre production et consommation, entre apprentissage de savoir ou de savoir-faire, transmission et création de savoir : « Tout le monde étudiera si tout le monde produit, consomme et étudie en même temps »⁷. Les textes du Comité d'action « Nous sommes en marche » sont marqués par la critique de toutes les divisions qui contribuent à créer des séparations et des différences entre les hommes : « *Toutes les divisions précédentes du travail sont supprimées. Ville-campagne/intellectuel-manuel/travail-loisir/nécessaire-superflu* »⁸. L'affirmation du libre usage du travail portée par la double

¹ *Ibid.*, p. 27.

² *Ibid.*, p. 28.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 28-29.

⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 4.

⁸ *Ibid.*, p. 14.

critique verticale de la hiérarchie au sein d'un domaine déterminé et horizontale de sélection et d'exclusion entre plusieurs domaines, est l'expression foncière d'une volonté d'égalité : « Il ne saurait plus y avoir d'inégalité d'aucun ordre entre les différentes "spécialités". Les différences elles-mêmes ne sauraient être abolies. Les différences de valeur et d'avantages qui en découlent doivent l'être radicalement »¹. En tant qu'elles sont liées à la division technique du travail, il continue de subsister des différences fonctionnelles au sein des unités productives et éducatives ; ce sont elles qui expliquent qu'il y ait des besoins à la fois « divers » tels que pris temporellement dans le moment liée à une activité déterminé du processus d'indivision, mais « identiques » du point de vue de l'ensemble du processus ; ce sont elles aussi qui justifient que d'un individu à l'autre et suivant le passé de chacun, les trajets à l'intérieur de « l'unité différenciée de l'activité humaine »² soient des trajets *singuliers* : pour advenir tous comme « travailleur-enseignant-enseigné », les travailleurs, les enseignés ou les enseignants ont à accomplir un trajet propre à chacun. Mais du point de vue social des activités impliquant le rapport aux autres dans la vie en société, les différences cristallisant avantages, distinctions ou séparations doivent être supprimées, de sorte qu'à l'horizon de la *res nullius* s'enclenche un processus égalitaire et solidaire d'indifférenciation et d'indistinction visant *le règne de l'homme sans qualités* :

Personne ne peut accéder à l'autonomie sans avoir appris à marcher. Que ceux qui savent déjà marcher apprennent d'abord comment l'enseigner. Que ceux qui savent marcher et enseigner l'apprennent aux autres. Et tout simplement pour que l'homme puisse devenir lui-même³.

Pour autant, « l'idéologie révolutionnaire n'est pas un "humanisme" »⁴ car l'homme n'est pas un absolu mais « une entité vide si elle n'est pensée à la fois sous le triple rapport : *homme-nature-société* »⁵. Par conséquent, « si le but est l'émergence de "véritables rapports humains", il ne saurait être question de partir d'eux, d'une part parce qu'ils n'existent pas, d'autre part parce que notre imagination aliénée ne nous permet pas de les entrevoir, sans que cette imagination ne soit elle-même aliénante, comme tout idéalisme »⁶. En revanche, ces « véritables rapports humains » sont « à créer et à imaginer en même temps dans un processus de désaliénation actif »⁷. Autrement dit, il ne s'agit pas de partir d'un humanisme idéal comme essence de l'homme à réaliser, car cette essence humaine que partageraient tous les hommes au-delà de leurs différences contingentes apparentes n'existe pas. A l'exact opposé,

¹ *Ibid.*, p. 15.

² *Ibid.*, p. 16.

³ *Ibid.*, p. 34.

⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁶ *Ibid.*, p. 12

⁷ *Ibid.*

il faut partir de ces différences liées aux rapports que l'homme entretient à la nature et à la société – différences liées aux tâches techniques, aux positions sociales hiérarchiques et aux inégalités culturelles relatives au savoir – pour créer en les démontant de « véritables rapports humains ». En définitive, pour le Comité d'action de Censier, le rapport humain n'est pas comme dans la position humaniste ce qu'il s'agit d'atteindre en niant abstraitement des différences – qu'elles soient sociales, culturelles, raciales ou sexuelles – considérées comme artificielles, mais ce qu'il s'agit de produire dans un processus actif de dédifférenciation, dans la déprise pratique de ces différences considérées à l'inverse comme constitutives des effets négatifs des rapports entre les hommes. C'est seulement de cette façon que « l'homme peut devenir lui-même ». Ce qui est finalement promu par le manifeste « Nous sommes en marche » en ce sens, c'est *l'homme sans l'humanisme*.

Tout ce trajet critique accompli par la contestation dans les comités d'action et en particulier dans les comités d'action étudiants-travailleurs, a trouvé dans l'articulation de la critique de l'enseignement sur la critique de la société la voie possible de transformation réciproque de l'une par l'autre : « Repenser l'enseignement, c'est repenser la société et les transformer tous deux l'un par l'autre »¹. Il faut remarquer que, dès 1974, Nicole de Maupéou-Abboud avait formulé toutes les conséquences de cette nouvelle attitude théorico-pratique quant à l'histoire des modes de l'action politique étudiante. Elle fait valoir qu'avec la crise de mai-juin 1968, « la problématique de la fonction de l'université dans le système de division technique et sociale du travail, sur laquelle avaient disserté laborieusement les militants révolutionnaires pendant les années précédentes, se trouva dès lors formulée dans des termes nouveaux, clairs, immédiatement réalisables »² : d'une part, « les Universités occupées devinrent, de façon plus ou moins achevée et complète, des lieux politiques totalement ouverts, où les étudiants, travaillant au corps à corps avec d'autres groupes sociaux et professionnels, descellèrent autant qu'ils le purent les faux savoirs sociaux (idéologies) élaborés par les experts et placés hors de portée des travailleurs, en même temps qu'ils s'employaient à faire apparaître et à démystifier les idéologies de profession, l'idée même de profession intellectuelle et de scientisme social »³. Ce que les étudiants et les travailleurs ont commencé à mettre en cause, c'est donc un certain jeu de vérité lié aux savoirs universitaires en tant que « savoirs sociaux », produisant des effets de partage entre catégories sociales en imposant un rapport réglé entre un processus de subjectivation des étudiants et d'objectivation

¹ *Ibid.*, p. 30.

² Nicole de Maupéou-Abboud, *Ouverture du ghetto étudiant*, *op. cit.*, p. 293-294.

³ *Ibid.*, p. 294.

des travailleurs qui faisant des premiers des cadres chargés de donner des instructions qu'exécuteraient les seconds. En visant la « création de savoir »¹ dans un processus commun de réflexion, c'est à un autre partage du vrai et du faux et par conséquent à un tout autre champ d'expérience des rapports étudiant-travailleurs qu'ils ouvraient : « En faisant de l'université un lieu sans frontière où étaient analysées, critiquées, théorisées par tous, étudiants et non étudiants, les idéologies et les pratiques de tous les groupes sociaux et professionnels (y compris les leur propres), les militants étudiants de mai 1968 réalisaient en acte, dans les facultés occupées, dans les Comités d'action étudiants-ouvriers, une idée formulée jadis par le courant le plus radical de la gauche syndicale : pour devenir révolutionnaire et avoir une pratique révolutionnaire articulée avec celle du mouvement ouvrier, les étudiants doivent *se nier en tant qu'étudiants, en tant qu'intellectuels*, c'est-à-dire faire éclater leur statut d'apprentis-idéologues "chiens de garde" de la société capitaliste, transférer leur capacité critique dans l'autre camp, celui des travailleurs, y devenir des ferments pour une lutte idéologique qui ne serait pas dissociée d'une lutte économique et politique contre le capitalisme, se fondre dans un intellectuel collectif dont ils ne s'approprieraient pas la direction »². D'autre part, les Universités se voulurent « autant que possible, "bases rouges" c'est-à-dire centre d'élaboration théorique d'une pratique de lutte ouvrière et étudiante (l'une et l'autre se complétant) débordant le cadre universitaire » car « la logique de la critique de l'Université pour elle-même exigeait que le travail politique ayant pour cadre l'université soit insurrectionnel, c'est-à-dire soit associé à un refus radical de toute alternative réformiste »³. Cet ensemble théorico-pratique notamment inspiré « par le thème majeur de la polémique sino-soviétique à l'heure de la révolution culturelle chinoise », à savoir l'abolition de la différence entre travail manuel et travail intellectuel, a remis en question les deux formes principales de l'action politique étudiante : « le syndicalisme universitaire d'extrême gauche » basé sur la notion d'« intérêts étudiants légitimes » et faisant des luttes universitaires des luttes liées au groupe des étudiants pensé comme une classe à part avec ses intérêts propres et « le politisme étudiant d'extrême gauche » typique des groupuscules gauchistes qui consiste « dans la position d'intellectuels, ralliés certes de cœur à la lutte du prolétariat mais accaparant le privilège de la théorisation politique et dissertant doctement des fins et des moyens de la révolution sans mettre en cause leur

¹ Comité d'action Censier « Nous sommes en marche », *Nous sommes en marche. Manifeste du comité d'action Censier*, op. cit., p. 16.

² Nicole de Maupéou-Abboud, *Ouverture du ghetto étudiant*, op. cit., p. 293-294.

³ *Ibid.*, p. 294.

condition d'intellectuels »¹. La jonction de la critique de l'université et de la critique de la société, l'horizon d'un libre usage du savoir non seulement pour les étudiants mais pour tous au cours de la crise de mai-juin 1968, a permis en effet « la critique de la fonction sociale et politique des intellectuels » et « la prise de conscience de l'illégitimité de l'accaparement de la conscience critique de la société par les intellectuels séparés et spécialisés »² aboutissant à la recherche d'une expérience intellectuelle commune avec les ouvriers et à l'autocontestation des étudiants en tant qu'intellectuels spécialisés. Ce processus créateur de pensées et de pratiques innovantes a produit « un nouveau type de rapports, qui certes ne fut qu'une esquisse vite brouillée », mais « préfigura une société à la fois délestée du poids des systèmes de division et de hiérarchisation sociale basés sur le savoir et des mécanismes institutionnels figeant les rapports tant des travailleurs intellectuels que des travailleurs manuels » de sorte que « si utopie il y eut, elle ne resta pas dans le domaine du rêve : pendant quelques semaines elle fut vécue au niveau des relations sociales réelles »³.

4.2.7.2. Vers la gouvernementalité socialiste de la *res nullius*

Mais ces nouveaux rapports ne se limitent pas aux relations entre étudiants et travailleurs et ce nouveau régime de gouvernementalité de la société ne se limite pas à la sphère du travail. A plusieurs reprises, les textes du manifeste du Comité d'action « Nous sommes en marche » se prononcent pour l'émergence d'une « société libre », cela dont nous avons fait l'hypothèse sous le nom du régime de la *res nullius*, c'est-à-dire encore du régime du libre usage ou du libre accès. Certes d'abord dans le domaine du travail : « [...] l'abolition du travail aliénant et son remplacement par une activité libre et nécessaire sont les piliers de la révolution en cours »⁴. Le travail peut devenir une « activité nécessaire et libre » par un combat à la fois vertical et horizontal, qui non seulement supprime la hiérarchie en permettant d'accéder à l'autonomie dans son travail – « l'autonomie est la négation de toutes les structures verticales »⁵ –, mais défait aussi les mécanismes d'exclusion culturelle à travers une « éducation permanente » qui assure l'égalité conférant à chacun le libre choix de son activité. De même, « la culture ne peut être qu'une activité nécessaire et libre »⁶ et « la sexualité est une activité nécessaire et libre »⁷. Ces prises de positions renvoient à ce que nous avons

¹ *Ibid.*, p. 297.

² *Ibid.*, p. 297-298.

³ *Ibid.*, p. 300.

⁴ Comité d'action Censier « Nous sommes en marche », *Nous sommes en marche. Manifeste du comité d'action Censier*, *op. cit.*, p. 12.

⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁷ *Ibid.*, p. 68.

appelé plus haut la problématisation de la « liberté sociale », c'est-à-dire de l'identité sociale comme destin ou comme choix libre qui n'est réellement possible que dans un régime du libre accès aux activités et du libre usage des instruments constitutifs de ces activités. L'objectif de la « révolution » est plusieurs fois énoncé comme celui de pouvoir « choisir son propre destin » : elle doit garantir « le pouvoir réel pour chacun et pour tous de choisir son propre destin, de le contrôler, de le transformer pour que cette possibilité ne soit plus le privilège d'une minorité »¹.

La « culture » ne peut être comprise comme « *divertissement* ou *distraction* » qui viendrait compenser le travail, comme une « activité compensatoire pour une minorité de privilégiés », ni comme « "création pure" de ceux qui en ont le temps et la possibilité, opposée à la consommation passive de ceux qui en sont privés »². En somme, la culture ne peut être une activité séparée : « Si la culture vient après le pain, elle ne sera jamais le pain quotidien de chacun »³. Il s'agit d'abolir « la culture-spécialité solidaire de la culture-marchandise »⁴. Pour faire cesser la culture comme séparation privilégiée, il faut qu'elle devienne « nécessaire » en étant « incluse dans tous les modes de production et de consommation à titre de constituant » car « elle n'est rien si elle est "en plus" », « elle est tout si rien n'est sans elle »⁵. Elle devient libre dans la mesure où elle devient nécessaire à toute activité : « L'homme est de part en part *culture, travail, sexualité*, dans une même activité nécessaire et libre »⁶. Incluse dans toutes les activités, la culture redonne vie au langage qui avait pris une connotation purement technique dans l'information et la communication : « La *culture*, le *langage*, l'*histoire* sont solidaires les uns des autres et constitutifs de tous les modes de production, de consommation, de création, de notre humanité en tant que destin librement et effectivement choisi »⁷. La culture « implique la recréation de toute une société : un monde, un homme nouveau »⁸ et il y a de la culture partout : « Que toute usine, entreprise etc., devienne un théâtre », comme ce fut le cas lorsque des pièces furent jouées dans des usines en mai 1968. La culture « est désormais l'ensemble de toutes les activités nécessaires et libres et fait elle-même partie de cet ensemble »⁹. Elle est comme le travail un domaine où doivent s'opérer des transformations pour permettre le passage du régime de la division sociale, de la

¹ *Ibid.*, p. 11.

² *Ibid.*, p. 23.

³ *Ibid.*, p. 24.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 27.

res socialis hiérarchique à la *res nullius* égalitaire. Si la culture est tout, elle n'est plus rien de séparé et il n'y a plus de différences culturelles entre les hommes sans qualité de la *res nullius*.

Sur le plan de la sexualité et des rapports entre hommes et femmes, la distinction dans la sphère du travail entre la légitimité de la division technique des tâches et l'illégitimité de l'institutionnalisation de leurs différences sociales hiérarchiques est transposée sur le plan de la sexualité : en effet, « si les fonctions de l'homme et de la femme dans l'acte sexuel sont différentes », « toute extension de cette différence aux autres relations, instaurant une division et une hiérarchisation dans le travail nécessaire à la survie des deux autonomies du couple, est un abus de pouvoir de la société ou de l'un ou l'autre des partenaires »¹. Par conséquent, de même que la division technique ne doit pas être le prétexte à l'établissement d'inégalités sociales et culturelles liées au travail salarié, la différence sexuelle ne doit pas être le prétexte aux inégalités sociales et culturelles liées au travail domestique et non marchand. Dès lors, « il faut que tous soient "ménagères" à temps partiel pour qu'il n'y ait pas de ménagères à temps complet »². Ainsi le travail ménager ne sera plus le lieu de la manifestation des différences entre les hommes et les femmes. Or pour l'heure, la sexualité est encore aliénée : elle participe au « système oppressif actuel » lié à un « capitalisme de la sexualité institutionnalisant les échanges sexuels », organisant « les détournements de l'énergie sexuelle » à travers « ces institutions [...] d'ordre légal » que sont « le couple, le mariage-divorce, la procréation », elles-mêmes soumises à un « ordre des valeurs avec la féminité, la stérilité, la virginité, la passivité, l'activité, la virilité, l'impuissance »³. Ces « notions idéologiques » de « Maturité, Virilité, Féminité, Maternité » « permettent de séparer les hommes des femmes, les doux des violents, les conquérants des méditants, les jeunes des adultes, les initiés des non-initiés, de les opposer les uns aux autres pour faire triompher partout, à chaque seconde et jusque dans l'intimité des corps, un rapport de dépendance, de violence et d'oppression »⁴. Autrement dit, par l'entremise de ce système institutionnel spécifique se produit « de la division, de la spécialisation et de la hiérarchisation de l'individu, dans la sexualité comme dans le travail »⁵. Notons qu'on est bien plus proche dans ces textes de 1968 du « dispositif de sexualité » que décrira Foucault en 1976 – quoique les notions de

¹ *Ibid.*, p. 69.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 68.

⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁵ *Ibid.*, p. 68.

« sexualité » et de « sexe » ne soient pas problématisées comme telles – que de « l’hypothèse répressive » sur la sexualité :

La famille est un problème politique. L’éducation sexuelle est un problème politique. Le couple pose des problèmes politiques. La production d’enfants pose des problèmes politiques. [...] *Sexualité et reproduction* ont toujours été confondues dans une même ignorance de leur mécanisme et de leur finalité. *L’individu* méconnaissant totalement la pression sociale sur lui exercée, se flatte prématurément de sa liberté sexuelle, pendant que, froids et imperturbables, les hommes de science analysent ses aliénations, ses manies et ses répétitions. *L’individu* se vante régulièrement de sa maîtrise et de sa responsabilité dans la procréation, pendant que les mêmes statisticiens notent sans sourciller l’augmentation accélérée des enfants du hasard et de l’inconscience. L’idéologie scientifique entretient l’individu et les couples dans cette inconscience au moyen de la pilulomanie et de la piqûromanie, tartes à la crème de la contraception et solution avancée à la hâte pour empêcher les individus de poser le véritable problème¹.

A travers la connaissance des « manies » et des « répétitions » psychiques d’une part et celle des rythmes de la natalité et des moyens de la gérer de l’autre, le savoir sur la sexualité permet de contrôler et de réguler par des techniques de pouvoir les comportement sexuels, autant à l’échelle individuelle qu’à l’échelle globale de la population².

Ils s’agit alors de s’appuyer sur le nouveau rapport à la sexualité et les nouvelles pratiques sexuelles pour repenser le rapport entre les sexes : « La sexualité, n’engageant que le corps d’un individu autonome, est libre de toute contrainte sociale »³. Sexualité et reproduction sont strictement dissociées : « elles sont deux choses totalement différentes » et « elles engagent des responsabilités strictement différentes »⁴. La sexualité est « une activité nécessaire et libre » de la « personne humaine » : « Toute éducation sexuelle doit se fonder sur la double affirmation que la sexualité est une activité nécessaire et libre dès le premier âge et que la personne humaine est à la fois Homme, Femme, Enfant »⁵. Au regard de la « sexualité », il ne doit pas y avoir de distinction entre « Homme », « Femme » et « Enfant », c’est-à-dire de distinction entre les sexes, mais seulement la « personne humaine » sans qualité sexuelle. Autrement dit, les pratiques liées aux plaisirs corporels – « le rapport

¹ *Ibid.*, p. 59 et p. 65-66.

² On peut rapprocher ces extraits du passage suivant de Foucault dans *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 191-192 : « Sur ce fond, peut se comprendre l’importance prise par le sexe comme enjeu politique. C’est qu’il est à la charnière des deux axes le long desquels s’est développée toute la technologie politique de la vie. D’un côté, il relève des disciplines du corps : dressage, intensification et distribution des forces, ajustement et économie des énergies. De l’autre, il relève de la régulation des populations, par tous les effets globaux qu’il induit. Il s’insère simultanément sur les deux registres ; il donne lieu à des surveillances infinitésimales, à des contrôles de tous les instants, à des aménagements spatiaux d’une extrême méticulosité, à des examens médicaux ou psychologiques indéfinis, à tout un micro-pouvoir sur le corps ; mais il donne lieu aussi à des mesures massives, à des estimations statistiques, à des interventions qui visent le corps social tout entier ou des groupes pris dans leur ensemble. Le sexe est accès à la fois à la vie du corps et à la vie de l’espèce. On se sert de lui comme matrice des disciplines et comme principe des régulations ».

³ *Ibid.*, p. 66.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 65.

homme-femme n'étant pas exclusif »¹ – ne manifestent rien d'autre que le corps indistinct de la « personne humaine » sans qu'intervienne les différences entre les sexes qui sont liées au système institutionnel de la sexualité, organisateur de la hiérarchisation sociale des identités humaines : « La sexualité d'un couple met en jeu deux corps qui sont à la fois Homme, Femme, Enfant. C'est cette richesse de la personne qui transforme une sexualité autrefois divisée et aliénée par la famille, en jeu, travail, loisir, culture, savoir et savoir-faire » et en ajoutant que « si la sexualité fait intervenir plus de deux corps, cela demande seulement un peu plus de savoir, de travail et de savoir-faire »². Contre la sexualité masculine, la sexualité féminine ou la sexualité infantile, il n'y a qu'une « sexualité humaine » qui est « toute à inventer »³. Contre les statisticiens et autres « spécialistes de telle ou telle science »⁴ – « psychanalyse, psychothérapie, socio-thérapie, psychiatrie, ne sont aujourd'hui que des moyens de ramener des individus égarés dans le cadre fabriqué par la société et hors duquel ils lui sont inutiles »⁵ – « nos personnalités seules, dans l'enchevêtrement multiple d'une contestation permanente, produiront la science de la sexualité humaine »⁶. Cette contre-science de la sexualité humaine s'oppose donc aux savoirs spécialisés des scientifiques sur la sexualité. Suivant une logique conforme à cette vision de la « sexualité humaine » sans distinction de sexe, le « féminisme », en tant qu'il est étroitement compris comme une entreprise de valorisation de l'identité féminine, d'acquisition de privilèges pour la femme », est critiqué : « Le mouvement féministe, parti d'une authentique contestation de la société patriarcale, a finalement contribué à l'achèvement de l'aliénation féminine. Fascinées par une image idéalisée de la virilité, de ses apanages, avantages et privilèges, les femmes ont tout simplement cumulé les charges traditionnelles de leurs fonctions aliénées et les responsabilités tout aussi aliénantes du fonctionnariat masculin »⁷.

Dans le domaine de la reproduction – distingué donc de celui de la sexualité – on retrouve la même volonté de supprimer les différenciations identitaires liées au sexe pour se fondre dans la neutralité de l'anonyme. Les textes du Comité « Nous sommes en marche » soutiennent que la reproduction « engage la responsabilité collective »⁸ de la société qui a « le devoir d'établir et d'entretenir les structures d'accueil et d'éducation de l'enfant, ainsi que de

¹ *Ibid.*, p. 66.

² *Ibid.*, p. 67.

³ *Ibid.*, p. 61.

⁴ *Ibid.*, p. 62.

⁵ *Ibid.* p. 54.

⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁷ *Ibid.*, p. 63-64.

⁸ *Ibid.*, p. 66.

préciser les fonctions que les procréateurs peuvent ou doivent occuper parmi ces structures »¹. Jusqu'à en tirer les conséquences radicales selon lesquelles « c'est le groupe qui se reproduit » dans la personne qui est mise au monde et « tout individu est apte à s'occuper des enfants »². C'est la notion de « famille » qui est ainsi défaite en tant qu'institution de hiérarchisation des identités et jusqu'à la notion d' « enfant » est elle-même mise en cause :

Il n'y ni père ni mère. Le père et la mère sont intégrés dans la personnalité. Tout individu étant complet – à la fois Homme, Femme, Enfant – n'a plus aucune raison de désirer un enfant pour lui-même. [...] La propriété de personne est plus qu'un vol : c'est un viol. La possession est condamnée. Qu'on laisse vivre et mourir les « maris » et les « femmes », les « fils » et les « filles », les « pères » et les « mères », les « frères » et les « sœurs » : mais personne ne peut plus dire « mon » ou « ma »³.

C'est donc toujours la *res nullius* qui constitue l'horizon des pratiques de la sexualité et de la reproduction : la Chose de « personne », non seulement au sens où elle se matérialise dans des institutions où il n'y a que des personnes humaines sans distinction d'identités sexuelles parce qu'elles les contiennent toutes en chacune d'elles, mais aussi au sens où elle est publique sans que personne n'en puisse avoir la propriété si bien que rien de ce qui s'y trouve ne puisse être appropriable (les « enfants » ne sont la « propriété de personne »). Ce dernier trait montrant au demeurant que le processus ascendant de gouvernementalisation de la *res nullius* commence nécessairement par l' « annulation » de choses locales, de la même façon que le processus de gouvernementalisation de la *res socialis* avait procédé d'abord par la « socialisation » de choses locales.

Cela nous conduit à terminer l'exposition de la pensée du Comité d'action de Censier « Nous sommes en marche » par ses réflexions relatives à la « propriété », à la « législation » et au « droit ». Le texte « Propriété et structures mentales » distingue entre la « propriété » comme « sentiment » de ce qui m'appartient et la « propriété » comme « chose », c'est-à-dire comme « état juridique » :

La propriété qui est un sentiment et qui est devenu une chose, est un des plus beaux exemples d'aliénation mentale, de conditionnement sclérosant des structures psychiques. Il est en effet extrêmement difficile de bouleverser suffisamment ses méthodes de pensée pour prendre conscience de l'origine conditionnelle et affective de la propriété⁴.

Afin de faire comprendre le passage de la propriété-sentiment à la propriété-chose, le texte distingue entre « l'appropriation » au sens strict comme absorption, assimilation, intégration d'un « produit alimentaire » ou d'un « produit culturel » qui « supprime l'intermédiaire du rapport à l'objet » et la « propriété » comme « relation affective de l'homme à l'objet » qui prend « le chemin de l'appropriation » d'un objet qui cependant n'est pas strictement

¹ *Ibid.*, p. 67.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 72.

appropriable au sens de l'absorption. C'est pour faire face à cette contradiction entre le sentiment de propriété et l'impossibilité de l'appropriation qui génère l'angoisse de la dépossession que la propriété juridique a été instituée :

Ainsi en donnant dans la législation une justification logique, rationnelle, formalisée et légaliste à la relation sentimentale qui nous lie à certaines choses, on a transformé en chose la relation affective elle-même. On lui a donné un sens, un nom, une catégorie juridique « propriété », qui est la plus grande supercherie de tous les temps, car elle n'a aucun fondement. On a statué quelque chose d'essentiellement mouvant¹.

En somme, la législation et le droit ont jusqu'ici servi à « entériner les processus d'appropriation et d'accaparement » afin de protéger le sentiment de propriété, en donnant une existence juridique objective à des « structures de fait »² associées au sentiment de possession. Les textes « Propriété et législation » et « Propriété, droit, culture » introduisent cependant un troisième sens du terme « propriété » : « La propriété se définit fondamentalement comme libre possibilité d'utilisation d'un objet par un individu ou un groupe social. Cette utilisation entraîne une responsabilité du possesseur par rapport à l'objet utilisé »³. Ce qu'institue alors le droit de propriété, c'est la distinction entre la propriété formelle et l'utilisation réelle, soit la possibilité de déléguer ou de transmettre à d'autres l'usage de la chose sans que soit remise en cause la propriété et donc la liberté d'utilisation du propriétaire : « Dans les systèmes sociaux oppressifs, tel que le système capitaliste, cette libre possibilité d'utilisation peut être soit déléguée, soit transmise indépendamment de son utilisation sans aliéner fondamentalement la propriété elle-même »⁴. Inversement, celui à qui on délègue l'utilisation effective de la chose ne peut cependant en faire un usage libre : « L'objet échappe ainsi à son utilisateur »⁵ et la « la distinction ainsi établie entre la propriété formelle et la possibilité réelle d'utilisation permet au propriétaire formel, par le biais de la monopolisation des moyens de production, d'exercer un pouvoir oppressif sur les utilisateurs réels »⁶.

Contre le droit de propriété privée et la propriété formelle entendus en ce sens, ces textes – dans le contexte du mouvement des « occupations » où se pose la question de la propriété des lieux occupés et des biens utilisés – proposent la généralisation du libre usage pour tous, soit la coïncidence de la propriété en tant que libre possibilité d'utilisation d'un objet et son usage effectif :

¹ *Ibid.*, p. 74.

² *Ibid.*, p. 76.

³ *Ibid.*, p. 78.

⁴ *Ibid.*, p. 78-79.

⁵ *Ibid.*, p. 79.

⁶ *Ibid.*

Thèse 3. Rien n'appartient à personne. *Thèse 4.* Tout le monde est responsable de tout, car chacun peut utiliser chaque chose, pourvu que personne ne soit le flic de l'autre. Biens de production et de consommation sont indissociables ; ils sont utilisés par les travailleurs qui en disposent librement.

Nous avons vu plus haut que si le droit romain et après lui le droit civil français définissent la *res nullius* comme un « bien sans maître » susceptible d'appropriation, il est cependant possible de définir avec Stéphane Chauvier le régime de la *res nullius* comme un régime juridique complet basé sur le libre usage suspensif du droit des autres à utiliser la chose le temps que dure l'usage effectif¹. Or, sans être nommé comme tel, c'est ce régime de juridiction qui est très clairement défini par le Comité d'action de Censier dans le texte « Propriété, droit, culture » :

Proposition 12. Dès que l'utilisateur renonce à sa possibilité d'utilisation ou ne peut plus l'exercer, l'objet ne lui appartient plus. Il est à la disposition de tout autre utilisateur. *Proposition 13.* Tant que l'utilisateur exerce réellement sa possibilité d'utilisation, l'objet lui appartient de fait et il peut en disposer suivant ses besoins. On doit pouvoir réaliser une circulation aussi grande que possible des objets de consommation pour éviter une fixation aliénante de l'homme sur l'objet. *Proposition 14.* L'utilisateur des biens de production étant la communauté tout entière, la propriété particulière de ces biens, soit par un individu, soit par un groupe social, est supprimée².

C'est à la société ou à la communauté qui devient propriétaire des biens de définir démocratiquement les modalités d'organisation et les rythmes d'alternance de l'usage libre et autonome des biens par chacun et tous : « C'est à la communauté d'en organiser l'utilisation à travers l'organisme de coordination et de liaison. Ce sont les différentes unités de production-consommation qui les utilisent, suivant leurs compétences, pour le compte de la société dans son ensemble »³. Ce qui apparaît dans ces prescriptions, ce n'est donc rien moins qu'un régime alternatif de juridiction : « Le droit, comme cadre formel où s'institutionnalise la propriété, sa délégation et sa transmission, est remplacé par une réglementation organisant la meilleure utilisation possible des objets par rapport à l'individu ou par rapport à la communauté. Cette réglementation deviendra inutile à mesure que l'homme se débarrassera du sentiment aliénant de propriété »⁴. C'est donc exactement le procès de gouvernementalisation de la *res nullius* qui est réfléchi dans ces propositions. Dans leurs contre-conduites au sein du mouvement des occupations, les Comités d'action font l'expérience d'un nouveau rapport aux objets sur lequel ils s'appuient pour définir un nouveau « droit des gouvernés », le *droit du libre usage*. Expérience qui comporte en outre une dimension de « spiritualité politique », de transformation du sujet par lui-même qui est incluse dans le rapport de l'homme à l'objet : « En fait, ce rapport est constitué par la valeur ajoutée à

¹ Cf. supra p. 515.

² *Ibid.*, p. 80.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 79-80.

la valeur intrinsèque de l'objet par le fait même de son utilisation et également par la transformation que l'utilisation de l'objet opère sur l'utilisateur lui-même », ce rapport étant « étranger au sentiment de propriété »¹. Alors qu'avec l'institutionnalisation du droit de propriété, la différenciation entre propriétaires et utilisateurs est ressentie comme une séparation de classe, l'expérience des usagers dans le régime du libre usage implique – pour reprendre une formule qui revient à plusieurs reprises dans les textes – qu'ils se « sabord[ent] en tant qu'individus conditionnés par une classe »² et s'émancipent en devenant des hommes sans qualité de classe. En définitive, ce qui apparaît par l'événementialisation des pratiques des Comités d'action, c'est un autre régime de juridiction et de véridiction définissant un autre jeu de vérité, un nouveau rapport réglé du sujet et de l'objet qui est résumé dans ce qui pourrait être la devise de la *res nullius* : « Rien n'appartient à personne ».

S'agissant de la gouvernementalité de la *res nullius*, il faut souligner enfin qu'elle est une forme de gouvernementalité socialiste. Si les formes de la gouvernementalité libérale s'organisent à partir de l'exercice des libertés individuelles, les formes de la gouvernementalité socialiste émergent au contraire à partir d'un choix démocratique des individus réunis en groupe : « La confusion entre le fait d'être groupés et la notion de société a transféré la notion de personnalité sur le seul individu faisant oublier *que la personnalité ne peut s'épanouir qu'au sein du groupe* »³. Dans le cas de la gouvernementalité de la *res nullius*, le groupe de base est l'unité de production-consommation (une usine, une école, un hôpital etc.) cogérée par l'ensemble des travailleurs-enseignants-enseignés. De manière générale, la possibilité d'une transformation de la rationalité gouvernementale implique d'abord de refuser le dispositif de savoir et de pouvoir lié à la gouvernementalité en cours : « Nous ne voulons pas plus être gouvernés passivement par les lois de la *science* que par celles de l'économie ou les *impératifs* de la technique »⁴. La mise en place d'une gouvernementalité de type socialiste implique ensuite la définition démocratique par le groupe social d'une règle d'indexation des pratiques gouvernementales qui détermine les objectifs de l'organisation économique :

Nous refusons que nos structures sociales ne soient que le "reflet" de ces structures économiques. Nous voulons nos propres structures sociales et que des structures économiques nouvelles s'y adaptent. [...] Travailleurs, désormais toute décision d'échange, toute relation économique et culturelle, toute planification seront subordonnées à un choix politique et culturel et ne dépendront nullement de l'objectif économique à courte vue qu'est la recherche du profit⁵.

¹ *Ibid.*, p. 79.

² *Ibid.* p. 33 et p. 46.

³ *Ibid.*, p. 49.

⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁵ *Ibid.*, p. 77 et p. 43.

Pour la gouvernementalité de la *res nullius*, la règle d'indexation des pratiques gouvernementales est ce qu'on peut appeler la « règle d'autonomie », car il s'agit d'intervenir dans l'économie de façon à ce que chaque unité de cogestion puisse produire pour elle-même dans le cadre de son interdépendance avec les autres unités de base qu'elle aura déterminée, les besoins matériels et culturels garantissant son autonomie :

La planification, si elle doit partir des besoins matériels existant dans le régime actuel, considérera en premier lieu, en les privilégiant, tous les besoins relatifs à la mise en place d'une éducation permanente, partout et pour tous. L'éducation et la formation permanente ont pour but, dans un premier temps, de permettre l'accession à l'autonomie et à l'autogestion de tous ceux qui ont vécu depuis leur naissance dans la dépendance infantile à l'égard d'un chef ou d'un subordonné, sur le lieu de travail, en famille, ou dans les organisations politiques et syndicales¹.

Travail, famille, organisations politiques et syndicales, toutes les instances de la gouvernementalité officielle sont transformables. La *res nullius* fonctionne autour de l'organisation d'un lien entre les unités autonomes de base des travailleurs et un organisme planificateur chargé de centraliser les informations relatives à leurs besoins d'autonomie afin de permettre la coordination entre elles de toutes les unités: « L'accession progressive des unités autonomes de travail – contrôlant la production et la consommation – à l'autonomie de gestion et de décision économique exige parallèlement la mise en place d'un organisme coordinateur planificateur »². La définition des besoins relève strictement de la décision libre et démocratique des travailleurs réunis dans le groupe de base de l'unité qu'ils cogèrent :

Cette cogestion implique une planification informative de tous les besoins sociaux et individuels. Les besoins sont conçus comme le résultat d'un choix libre de tous les travailleurs à tous les niveaux de production-consommation. Ce choix est possible et réel grâce à l'éducation permanente incluse dans l'activité travailleuse³.

Les informations relatives aux besoins matériels et culturels de chaque unité autonome de travail sont transmises à l'organisme coordinateur-planificateur. Celui-ci effectue un recensement de l'ensemble des besoins matériels et culturels définis par toutes les unités autonomes ainsi que des possibilités de production à l'intérieur du pays. Il fait des prévisions « sur l'évolution des moyens de production des sources d'énergie et des matières premières », « sur les modifications et les mutations des besoins en fonction de la démographie et de l'évolution des choix politiques et des étapes de la révolution culturelle », il recense les « modes d'échange, d'achat, de commercialisation actuels et possibles avec les autres pays »⁴ et retourne ensuite ces informations à l'ensemble des unités autonomes de travail. Si un désaccord apparaît entre les unités autogérées, « la où les unités autogérées devront revoir

¹ *Ibid.*, p. 40.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ *Ibid.*, p. 41.

radicalement leur rapport sur la base des nécessités libres qui les lient dans leur interdépendance sociale, culturelle et économique »¹. Cependant, l'organisme planificateur ne joue jamais qu'un rôle de coordination et « *le pouvoir de décision revient toujours en définitive, à chaque unité autogérée, qui est constamment informée des possibilités d'ensemble de la production et des besoins* »².

En somme, toute gouvernementalité reposant sur l'articulation d'une technique de gouvernement des autres et d'une technique de soi, la gouvernementalité socialiste de la *res nullius* repose sur l'articulation de techniques de gouvernementalité indexées à une « règle d'autonomie » et de techniques de soi visant l'anonymisation de soi à travers son investissement dans un collectif d'hommes sans qualités.

4.2.8. Le Comité d'action pour la révolution dans l'Eglise (CARE)

C'est l'appel du 21 mai, intitulé « Appel aux chrétiens », à l'initiative de l'abbé Robert Davezies, qui est à l'origine du CARE. Il est signé par Jacques Beaumont, Georges Casalis, André Dumas, Janine Grière, Paul Ricoeur, Louis Simon, Louis Baslé, Paul Blanquart, Marie-Dominique Chenu, Robert Davezies, André Laurentin, Georges Montaron, Robert de Montvalon et Bernard Schreiner. On y retrouve les éléments de problématisation de la « liberté sociale » et d'abord le refus de l'instrumentalisation par la gouvernementalité officielle et l'affirmation de l'autonomie des gouvernés, d'abord dans le milieu étudiant : « L'action des étudiants exprime le refus des jeunes des Universités, des Écoles et des Lycées, de voir leur intelligence utilisée pour le service d'une société qu'ils contestent et leur volonté de participer à la définition et à la conduite de leur propre formation »³. Mais ce mouvement d'autodétermination ne saurait être isolé ; il vaut aussi pour les travailleurs et, par conséquent, engage la liaison des différentes forces sociales entre elles pour obtenir, ce qui passe par la dégovernmentalisation de l'État, une autodétermination dans tous les domaines : « L'action des travailleurs exprime leur volonté d'obtenir, par un processus qu'ils déterminent eux-mêmes, en liaison avec les autres forces de progrès de ce pays et selon des modalités à définir, le pouvoir de décision dans les entreprises et dans l'État »⁴. C'est donc un processus qui doit se produire aussi dans l'Eglise : « [...] la présence des chrétiens à la révolution suppose et requiert la présence de la révolution à l'Eglise, à ses modes de vie et à ses habitudes de

¹ *Ibid.*, p. 78.

² *Ibid.*, p. 42.

³ « Appel aux chrétiens », mardi 21 mai 1968, reproduit dans Robert Davezies, *Mai 68, la rue dans l'Eglise*, op. cit., p. 13.

⁴ *Ibid.*

pensée, dans leurs expressions tant collectives qu'individuelles »¹. Les signataires de l'appel espèrent ainsi en se regroupant et en prenant des initiatives pouvoir « créer les conditions de ce renouveau de l'existence chrétienne »².

La première action concrète des signataires de l'appel du 21 mai est la création d'un amphithéâtre permanent au centre Saint-Yves, où siège l'aumônerie catholique des étudiants en droit et en sciences économiques confiée aux dominicains sous la direction d'Henri Burin des Rozières. Les curieux sont accueillis par la banderole : « Etudiants, travailleurs, la révolution et les chrétiens : amphi permanent à partir de 12 heures ». Comme le précise un article du journal *Le Monde* daté du vendredi 31 mai 1968, le pasteur Casalis, le pasteur Mathiot, l'abbé Davezies ou le Père Blanquart en sont des « auditeurs discrets »³. Un extrait d'une conférence de celui-ci figure sur les murs du Centre Saint-Yves : « Il s'agit d'effacer le tragique divorce entre la foi chrétienne et les forces révolutionnaires d'émancipation humaine ». A cours des discussions, un intervenant affirme que « Critiquer l'Eglise, c'est nous critiquer nous-mêmes »⁴, indiquant bien la nécessité de transformer la manière dont les chrétiens sont subjectivés dans l'Eglise.

Ce sont les participants de cet amphithéâtre qui ont décidé de créer la « Commission de travail Révolution dans l'Eglise » dont les membres allaient créer le CARE. La Commission va formuler deux critiques essentielles portant sur les sacrements, la première sur l'ordre, le sacerdoce des prêtres, l'organisation dans l'Eglise, la seconde sur le baptême, l'entrée dans l'Eglise. La critique sur l'ordre est venue d'un prêtre franciscain en voie de rétablissement dans l'état laïc, considérant que l'ordre met à mal la cohérence entre la vie et l'Evangile. L'ordre fait de l'Eglise une « secte » qui coupe la relation immédiate qu'il doit y avoir entre la vie et l'Evangile⁵. La critique du baptême visait le fait qu'étant donné l'importance du baptême, celui-ci ne devrait pas être donné aux enfants, mais seulement en toute conscience, à l'âge adulte. Un participant à la Commission, Jean-Pierre B., critique par ailleurs les propositions « réformistes » qui voudraient donner un rôle aux laïcs dans l'Eglise : « On a l'Eglise des clercs et nous avons à bâtir la cité des hommes, non l'Eglise des laïcs »⁶.

¹ *Ibid.*, p. 14.

² *Ibid.*

³ « Les étudiants chrétiens tiennent un amphi permanent au quartier latin », *Le Monde*, 31 mai 1968, cité in *ibid.*, p. 16.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. Jean-Pierre B., interviewé par Robert Davezies, in *ibid.*, p. 23. Davezies a conduit une série d'entretiens, reproduits dans *Mai 68, la rue dans l'Eglise*, avec des chrétiens engagés dans le mouvement de mai-juin 68 entre le 8 et 19 juillet 1968. Il précise que « la majorité des camarades qui interviennent dans ce document appartiennent à ce comité d'action [le Comité d'action pour la révolution dans l'Eglise] » (*ibid.*, p. 18).

⁶ Jean-Pierre B., in *ibid.*, p. 24.

Plutôt que de créer un groupe séparé supplémentaire (« l'Eglise des laïcs »), il s'agit au contraire d'abolir les différences à l'extérieur comme à l'intérieur de l'Eglise. La notion des « hommes » (« la cité des hommes ») ou de « l'homme » est la notion clé qui dans les années 68 va désigner ce mouvement de départicularisation et de subjectivation d'une humanité rendue indistincte et générique par son action. L'homme dont il s'agit, on ne peut pas en donner la définition et donc en livrer l'essence, il ne peut être que le résultat d'un processus entrelacé de pensée, d'action, d'expérience et de « révision de vie » :

Tu vois, ce qu'il faudrait finalement, c'est donner la chance à un tas d'hommes, principalement les prolétaires, de vivre. Quand je dis de vivre, je veux dire premièrement d'être responsables de leur éducation, de leur propre formation, deuxièmement d'être responsables de leur production, dans leur usine, dans leur lieu de travail. C'est là le but de la révolution de demain. L'homme qui sortira de cette révolution, nous pouvons dénier à quiconque le droit d'en faire l'image, d'en avoir aujourd'hui un projet, parce que ce serait du même coup refuser ce qui fait la force des événements actuels, refuser la réalité des victoires que nous avons remportées, proclamant : pas de théorie, pas d'absolu qui ne puisse être d'abord vécu, qui ne soit tiré d'une pratique, d'une vie, d'une expérience, qui ne soit sans cesse transformé par l'autocritique, la révision de vie. On ne peut pas faire de schéma de l'homme¹.

Pour Jean-Pierre B., il ne s'agit pas de remplacer l'Eglise par une autre Eglise plus juste : une autre Eglise serait encore un corps séparé, un « ghetto » parmi les hommes. On retrouve de sa part le type de formulation des étudiants de Censier qui concevaient leur rapport aux autres à partir de la nécessité de se supprimer en tant qu'étudiants : « Être chrétien pour moi demain, c'est premièrement ne pas être un chrétien. Non seulement, je ne veux pas faire l'Eglise, mais encore je ne veux pas faire de chrétiens »². La meilleure manière d'être chrétien est donc de se nier en tant que chrétien pour se rendre indistinct en formant une communauté avec tous les autres hommes. Il n'y a pas de transformation de l'Eglise possible si les chrétiens restent entre eux, s'ils ne se transforment pas eux-mêmes en se liant avec des non-chrétiens :

[...] si cette révolution se réalisait avec le seul peuple chrétien, elle prendrait un sens totalement différent. La grosse erreur des chrétiens, c'est de rester entre eux, de s'enfermer dans un ghetto. Si l'on veut faire la révolution dans l'Eglise avec les seuls chrétiens sans tenir compte de ces éléments révolutionnaires que sont le peuple en général et son avant-garde révolutionnaire en particulier, la révolution dans l'Eglise ne se fera pas. La révolution dans l'Eglise n'est pas la seule affaire des chrétiens, c'est l'affaire des hommes³.

La transformation de la société et la transformation institutionnelle de l'Eglise sont bien deux champs d'action spécifiques, mais c'est seulement en décroissant l'Eglise par la liaison avec ceux qui n'appartiennent pas à l'Eglise que l'on pourra transformer l'Eglise de l'intérieur.

Un des faits les plus marquants du CARE est l'intervention de ses membres le dimanche 2 juin avant le début de la messe de l'Eglise Saint-Séverin, dans le quartier Latin.

¹ *Ibid.*, p. 34.

² *Ibid.*, p. 31.

³ *Ibid.*

Ils envahissent l'Eglise en brandissant des pancartes sur lesquelles on peut lire « Eglise libre », « La vérité ne se protège pas », ou encore « dans l'Eglise, un salut ? » et distribuent des tracts. Sur l'un d'entre eux, se trouve une citation attribuée à Monseigneur Marty, sur laquelle on peut lire : « Il nous faut accueillir les requêtes profondes qui, aujourd'hui, jaillissent de la masse des travailleurs comme du monde des jeunes et rejoignent celles de bien d'autres hommes »¹. Dans un autre tract signé de la « Commission de travail "Révolution dans l'Eglise" », adressé aux « Chrétiens de confessions diverses », c'est-à-dire sans distinction de confession, les contestataires chrétiens affirment leur refus de « la coupure scandaleuse entre le culte et la politique, entre le sommeil liturgique et l'action révolutionnaire, entre les croyants-enfants et leurs "pères" : curés et pasteurs »². Le rapport entre croyants d'un côté et curés et pasteurs de l'autre, est donc assimilé avec humour à la subordination du rapport entre enfants et parents. C'est surtout un droit nouveau qui est affirmé, « le droit de tout croyant au pouvoir de décision dans sa communauté, à l'expression libre de sa foi »³. Cela revient à affirmer un libre usage de sa foi contre la monopolisation de sa définition par les « mandarins » de la « caste sacerdotale ». Demandant le remplacement de la messe par un débat, les contestataires acceptent finalement de quitter l'église après vingt minutes de discussion, alors que les fidèles qui le souhaiteraient sont conviés à prendre contact avec eux à l'extérieur de l'Eglise.

Le deuxième fait marquant du CARE a lieu l'après-midi du même dimanche 2 juin avec la célébration liturgique d'une Eucharistie communautaire rue de Vaugirard, avec la participation de prêtres, de pasteurs et de laïcs et réunissant donc des catholiques et des protestants. « Soixante et un catholiques et protestants (laïcs en majorité, prêtres, pasteurs, séminaristes, étudiants en théologie) se sont réunis pour une célébration eucharistique d'un caractère communautaire »⁴. La célébration a comporté le chant du psaume LXXII, la lecture d'un passage des Actes des apôtres, une prière d'intercession centré sur les événements, un vieux canon de l'Eglise, un commentaire eucharistique de Paul Ricoeur, le don de la communion avec du pain ordinaire que chacun se passait de main en main, des agapes. Une

¹ Cité in *ibid.*, p. 18.

² Commission de travail « Révolution dans l'Eglise », cité in *ibid.*, p. 19.

³ Cf. supra p. 521, n. 1.

⁴ « A Paris, une célébration eucharistique communautaire avec la participation de prêtres, de pasteurs et de laïcs », *Le Monde*, 4 juin 1968, cité in Robert Davezies, *Mai 68, la rue dans l'Eglise*, op. cit., p. 37. On compte parmi eux « Jacques Beaumont, membre du conseil de la Fédération protestante ; G. Casalis, professeur à la faculté de théologie protestante de Paris ; R. Parmentier, membre du conseil de la 3^e région de l'Eglise réformée de France ; J. Lochar, secrétaire général de Christianisme social ; G. Velten, de la Mission populaire ; l'abbé Raullet, curé de Notre-Dame à Livry-Gargan ; les abbés André Laurentin et Robert Davezies ; les abbés Jacques Dupont et Ferdinand Champain, vicaires à Saint-Jean Baptiste de Belleville ; Joseph Canal, de la mission de France ; Jean Godard, vicaire au Bon Pasteur ; J.-M. Trillard, vicaire à Saint-Jean de Montmartre » (*ibid.*).

lettre signée par les participants a enfin été envoyée dans la soirée à Mgr Marty, archevêque de Paris et au pasteur Charles Westphal, président de la fédération protestante de France. La lettre insiste sur la volonté de rompre la séparation de ceux qui se sont souvent retrouvés dans les luttes politiques qu'ils ont menées au nom de l'Évangile :

Nous avons, à des titres divers, participé ensemble, depuis des années et notamment au cours de ces dernières semaines, aux luttes politiques de notre temps et nous y avons vérifié la portée révolutionnaire de l'Évangile. Conscients de notre profonde communion dans la foi, nous avons été poussés à célébrer par un signe commun nos nombreuses rencontres au milieu du peuple des ouvriers et des étudiants luttant pour sa liberté : il nous fallait vivre cette fête de la rencontre universelle dans l'action de grâces et l'espérance et ne pas le faire séparément mais ensemble¹.

Par ce geste de communion, les signataires précisent qu'ils n'entendent pas se séparer de leurs « communautés respectives », toute en affirmant que « l'unité réelle des chrétiens dépasse aujourd'hui les frontières confessionnelles » dans la mesure où « les événements vécus ensemble depuis des années et récemment dans la rue nous ont fait avancer vers l'unité plus que beaucoup de nos rencontres œcuméniques autour de tables de discussion théologique »². C'est donc à la fois en vertu du libre usage de leur foi, mais aussi en vertu des actes politiques communs qui ont été posés au nom de la foi elle-même que ces chrétiens ont été amenés à dépasser les différences confessionnelles pour affirmer l'unité des chrétiens. En somme, l'attitude critique du Comité d'action pour la révolution dans l'Église relève elle aussi du processus de gouvernementalisation de la *res nullius* : d'une part, les chrétiens critiques contestent l'usage contraint de la foi par les représentants de l'ordre sacerdotal en affirmant le libre usage de celle-ci et, d'autre part, ce libre usage les amène à s'affranchir de leur identité religieuse, soit en dépassant dans l'unité chrétienne leurs différences confessionnelles, soit en allant même jusqu'à nier leur identité de chrétien pour, dans ce qui revient à l'affirmation d'une chrétienté sans chrétienté, s'égaliser à la dimension générique de l'homme.

4.2.9. Le Comité d'action des footballeurs

Alors que c'est par l'appel du 21 mai que s'est déclenché le processus d'action du CARE, c'est au matin du 22 mai qu'un groupe de footballeurs occupent les locaux de la Fédération française de football. Comme le fait remarquer Alfred Wahl, cette action s'inscrit dans le mouvement de contestation et d'occupation qui a vu aussi le 21 mai l'occupation des bureaux de l'Ordre des médecins, comme ceux de l'Ordre des architectes et ceux de la Société des gens de lettres « au nom du rejet de tous ceux qui détiennent un pouvoir »³. Le milieu du football ne représente donc pas un milieu clos à l'intérieur de la société. Les déterminants

¹ Lettre citée in *ibid.*, p. 38.

² *Ibid.*

³ Alfred Wahl, « Le mai 68 des footballeurs français », *art. cit.*, p. 73.

économico-sociales de l'époque n'ont du reste rien à voir avec ce qu'ils peuvent être aujourd'hui. Si les footballeurs sont considérés comme des privilégiés qui vivent de leur passion sans travailler, François-René Simon, Alain Leiblang et Faouzi Mahjoub rappellent qu'un avant-centre du Racing Club de Paris comme Thadée Cisowski gagnait 400 francs par mois en 1961, soit seulement « 20% de plus que le smic de l'époque »¹. Pendant la décennie 1960, plusieurs conflits opposent la Fédération française de football et les joueurs – l'Union nationale des footballeurs professionnels (UNFP) naît en 1961 – qui sont menés par des figures de proue comme Just Fontaine ou Raymond Kopa. Conflits qui portent sur les salaires, mais surtout sur le statut des joueurs professionnels, qui sont à la merci des Présidents de clubs, lesquels ont tout pouvoir de décision sur les transferts – Kopa pouvant dénoncer en 1963 le statut d'« esclaves » des joueurs, qui n'ont pas la liberté du salarié de pouvoir vendre leur force de travail, mais sans obtenir gain de cause. Dans ces conflits, les joueurs sont toujours soutenus par un organe de presse atypique (vis-à-vis de *France Football* ou de *L'Équipe*) lié au PCF, *Miroir du football*, avec à sa tête François Thébaud, qui aborde tous les aspects du football – « "technique, tactique, économique, politique, moral, philosophique, esthétique" »² et « conteste les grands principes et les options de la direction du football français dans le cadre d'une critique général de la société »³. Or c'est l'équipe rédactionnelle de ce mensuel sportif – avec, outre François Thébaud, Francis le Goulven, Maurice Ragonneau et Jean Norval – qui constitue le groupe instigateur qui, avec entre une quarantaine et une centaine de joueurs selon les sources, va occuper la Fédération le 22 mai 1968 en séquestrant Pierre Delaunay, le secrétaire général et Georges Boulogne, l'instructeur national. La quasi-totalité de ces joueurs sont amateurs, si ce n'est deux joueurs professionnels, André Mérelle et Michel Oriot.

Le manifeste distribué le premier jour de l'occupation s'intitule « Le football aux footballeurs » et est sous-titré « Le tract-programme du comité d'action des footballeurs ». Il affirme son inscription dans les luttes de mai-juin 68 : « Footballeurs appartenant à divers clubs de la région parisienne, nous avons décidé d'occuper aujourd'hui le siège de la Fédération Française de Football. Comme les ouvriers occupent leurs usines, comme les étudiants occupent leurs facultés »⁴. Suivant en cela le processus de la gouvernementalisation de la *res nullius*, ils veulent « rendre aux 600 000 footballeurs français et à leur millions

¹ François-René Simon, Alain Leiblang, Faouzi Mahjoub, *Les enragés du football*, op. cit., p. 16.

² François Thébaud, *Le Temps du Miroir, une autre idée du football et du journalisme*, Albatros, 1982, cité in *ibid.*, p. 20.

³ Alfred Wahl, « Le mai 68 des footballeurs », *art. cit.*, p. 74.

⁴ Le Comité d'action des footballeurs, « le football aux footballeurs ! », Fonds I, Carton XXVII, Dossier 11, « comité d'action du football », p. 1 [CHS].

d'amis ce qui leur appartient : le football dont les pontifes de la Fédération les ont expropriés pour servir leurs intérêts égoïstes de profiteurs du sport ». La main mise des dignitaires de la Fédération sur le football est donc dénoncée et ils sont accusés de l'avoir soumis à « la tutelle d'un Gouvernement naturellement hostile au sport populaire par essence ». L'objectif de l'occupation est donc de destituer la minorité des titulaires de l'autorité sur le football pour en rendre l'usage à ceux qui le pratiquent, pour rendre « le football aux footballeurs ». Les occupants exigent « LA SUPPRESSION : de la limitation arbitraire de la saison de football, de la licence B¹, du contrat esclavagiste des joueurs professionnels » et « LA DESTITUTION IMMEDIATE (par voie de référendum des 600 000 footballeurs, contrôlé par les footballeurs) des profiteurs du football et des insulteurs du football »². Les dirigeants de la Fédération sont en effets critiqués pour faire des « profits substantiels » sur le football tout en le dénigrant, le tract visant personnellement sur ce sujet Louis Dugauguez, l'entraîneur de l'équipe de France de l'époque, qui avait jugé que les footballeurs français étaient dans tous les domaines inférieurs aux étrangers. Suivant le mouvement qui conduit à l'horizon de la *res nullius*, la destitution des titulaires de l'autorité doit s'accompagner d'un mouvement de réappropriation du football par ses usagers, l'usage seul pouvant justifier la « propriété » :

Pour que le Football reste votre propriété, nous vous appelons à vous rendre sans délai devant le siège de la Fédération, redevenu votre maison, 60, avenue d'Iéna à Paris. Tous unis nous ferons à nouveau du Football ce qu'il n'aurait jamais dû cesser d'être : le sport de la joie, le sport du monde de demain que tous les travailleurs ont commencé à construire³.

Le comité d'action des footballeurs n'en demande pas moins des subventions d'État qui puissent permettre de remplacer l'actuel financement du football par les investissements privés des présidents de clubs. Les deux joueurs professionnels du Red Star, Mérelle et Oriot, soulignent l'effet de démocratisation d'une telle mesure car « certains joueurs pourraient également participer à la direction du club »⁴. Comme le remarque Jean Wahl, c'est aussi la conception de la pratique du jeu elle-même telle qu'elle s'inscrit dans un vaste dispositif de gouvernementalité qui est visée par le tract dans la mise en cause directe de Louis Dugauguez et de Georges Boulogne – l'instructeur national qui, en tant que tel, détermine les usages en termes de conception du jeu :

C'est Georges Boulogne qui formalise progressivement les conceptions globales de ce qu'il appelle le football moderne. L'objectif central consiste à rechercher l'adaptation de la pratique du jeu français aux règles de fonctionnement de l'économie moderne et à la compétition internationale en ce domaine ; ce

¹ Qui, précise le tract, « en interdisant pratiquement les changements de clubs sauf au profit des grands clubs, constitue une atteinte intolérable à la liberté des joueurs et aux intérêts des petits clubs » (*Ibid.*, p. 2).

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Mérelle et Oriot, *France-Football*, 11 juin 1968, cité in Jean Wahl, « Le mai 68 des footballeurs français », *art. cit.*, p. 76.

qui suppose une véritable révolution. Le « football » doit cesser d'être une « activité ludique » pour devenir une « activité éducative ». Boulogne entend par là que le football n'est plus une simple distraction, ni un jeu, c'est-à-dire un moyen de se détendre agréablement, où le pratiquant recherche avant tout le plaisir. [...] Par l'engagement physique et moral, il doit préparer la jeunesse française à affronter la concurrence sociale. Boulogne calque sur le football les concepts qui ont cours dans la pensée économique du temps et qui s'appellent croissance, industrialisation, performance, etc. Il voit le football comme un moyen de préparer la France à se mesurer avec des atouts améliorés à la lutte économique internationale. Cette orientation conduit à renoncer au jeu improvisé, brillant, fondé sur les initiatives individuelles et qui fut celui organisé par Albert Batteux, à Reims, et quelques autres techniciens. Il doit céder la place à un jeu plus rigoureux, plus axé sur la défense et donc moins spectaculaire¹.

La question du contrôle de l'usage du football dans la dimension même du type de jeu pratiqué est donc un enjeu du conflit suscité par l'action du comité des footballeurs qui révèle ainsi que cette dimension est intégrée au dispositif footballistique d'ensemble en tant qu'il est lui-même une pièce des rapports économiques et interétatiques mondiaux.

4.3. Le reflux des comités d'action (fin 1968-fin 1980)

4.3.1. Unité et groupuscularisation des comités d'action étudiants (septembre 1968-septembre 1970)

4.3.1.1. L'organisation des universités populaires à l'été 1968

Dès l'été 1968 sont organisées des « universités populaires » notamment à Paris dans lesquelles les comités d'action sont actifs. Deux tendances s'y distinguent : 1/ Une première tendance plutôt « réformiste » qui prône la cogestion et la réforme de l'Université dans le cadre de la société existante *via* « la mise au point des structures paritaires, la redéfinition des contenus et des méthodes de l'enseignement ». Il s'agit d'expérimenter au présent « le caractère "libre" de l'Université » telle qu'on veut la voir fonctionner en permanence sans « lui donner son sens profond »². 2/ La seconde tendance plutôt « révolutionnaire » insiste quant à elle sur « l'utilisation de l'Université comme l'un des lieux privilégiés de l'action et de la réflexion politique dans le prolongement du mouvement de mai-juin ». La réforme de l'Université passe au second plan dans la mesure où il n'est pas possible d'en obtenir une transformation radicale dans le cadre de la société capitaliste actuelle. Les objectifs immédiatement possibles sont alors « l'installation d'une critique permanente de l'Université, la conquête de certains pouvoirs de contrôle (droits aux débats politiques, contrôle des centres de pouvoir etc.), le frein opposé aux idéologies capitalistes secrétées par l'institution ». Pendant les premiers mois, il s'agit de donner à l'Université populaire « comme objectif de stopper l'université officielle et de promouvoir un centre démocratique d'élaboration

¹ Jean Wahl, *ibid.*, p.

² *Action*, n° 18, 27 juin 1968, « Universités populaires à Paris, premiers départs », p. 3. Faisons remarquer que ce dernier jugement du journal sous-entend l'idée qu'il y a un « sens profond » du « caractère "libre" de l'Université » et qu'à ce titre la deuxième tendance qui a ses faveurs ne peut que s'en rapprocher davantage.

politique, de dépasser les limites de l'Université en créant un lien permanent de rencontre entre travailleurs et étudiants »¹. Aussi les divisions – en particulier entre « réformisme » et « révolution » – qui ont traversé le mouvement des comités d'action en mai-juin 1968 continuent-elles à opérer, mais, dans le même temps, la pratique née de ces deux mois de crise – la jonction avec les ouvriers et l'autocontestation des étudiants en tant qu'intellectuels à travers une recherche pour transformer l'Université en l'ouvrant aux non-étudiants – continue de s'exercer. Par exemple à Nice, « l'Université populaire internationale d'été » cherche à poursuivre le travail commencé en commission pendant la grève par des « militants étudiants et non-étudiants » tout en s'ouvrant à des « camarades étrangers (en particulier Italiens et Allemands) » et « à tout militant désireux d'y travailler »². En outre, toujours pendant l'été et en lien avec l'organisation des universités populaires, le « Mouvement pour le soutien aux luttes du peuple » (maoïste) entreprend une longue marche rassemblant étudiants, travailleurs, lycéens à la fois à pied et en train et se rend dans plusieurs villes et villages de France mais aussi sur les lieux de vacances, avec l'objectif – comme les gardes rouges en Chine pendant la révolution culturelle – de former des comités populaires rassemblant ouvriers et paysans³. A l'automne, les universités populaires se poursuivent en particulier à travers l'impulsion des comités de quartier comme dans le 13^e arrondissement à Paris.

4.3.1.2. La rentrée active des comités d'action

Pendant l'année universitaire 1968-1969, la problématique de l'unité dans l'action des différents comités d'action et les tentatives de coordination des comités valent toujours. Selon *Action*, à la rentrée de septembre 1968, plus de cinquante comités d'action sont encore en activité à Paris⁴. A la Halle aux Vins, 1200 étudiants en sciences se réunissent en assemblée générale dans un amphithéâtre ; l'exercice du gouvernement du libre usage est toujours d'actualité : « Ils ont affirmé ainsi leur volonté d'utiliser librement les locaux universitaires. La Commission Centrale Provisoire a appelé étudiants et enseignants à reformer immédiatement les comités de base nés en mai pour lutter contre la répression administrative »⁵. A l'ORTF (Office de Radiodiffusion-Télévision Française), après la grève qui a rassemblé jusqu'à 12000 personnes qui lui étaient rattachées entre le 17 mai et le 23 juin 1968, la reprise du contrôle par le pouvoir gaulliste à la fin juin est ferme. Selon *Action*, 102 journalistes sont licenciés, l'information est contrôlée et des gaullistes sont mis en place à tous

¹ *Ibid.*

² Cf. *Action*, n° 19, 28 juin 1968, p. 3.

³ Cf. *Action*, n° 20, 1^{er} juillet 1968, « Longue marche de la jeunesse », p. 3.

⁴ Cf. *Action*, n° 24, 4 septembre 1968, p. 2.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 3.

les échelons de la direction de l'organisme¹. Le 4 septembre, l'organisation « Autonomie et liberté », formée à partir d'éléments du Comité d'Action lui-même né de la grève, mais aussi de grévistes déçus de l'absence de réactions syndicales devant le licenciement d'une centaine de journalistes par le pouvoir gaulliste, tente de créer des comités de base dans chaque centre ORTF et de les relier à l'ensemble du mouvement des comités d'action. Le 4 septembre, ce groupe organise un meeting rue d'Assas au cours duquel les journalistes licenciés présentent un contre-journal télévisé (le « premier journal télévisé critique »²) consistant d'abord en une « écoute du JT gouvernemental », puis dans l'apport d'une contre-information réunie par le comité d'action et enfin dans un débat critique avec le public présent au meeting : « Cette expérience est faite pour être reprise dans tous le pays par les Comités d'action »³. Pour la conférence de presse du général de Gaulle du 11 septembre 1968, accompagnée cette fois de salariés de Hachette et de Citroën, Autonomie et liberté organise dans la même veine des visionnages critiques en public ou « séances collectives de télévision révolutionnaire »⁴. Aux Nouvelles Messageries de la Presse Parisienne (NMPP) possédés à près de 50% par Hachette et qui diffusent la quasi-totalité de la presse parisienne, après qu'un comité d'action intersyndical a obtenu une augmentation de 55% des marges des salariés après une grève de trois jours en mai-juin et assuré une diffusion des publications en dehors des NMPP pour se transformer finalement en une Organisation de la Diffusion des Editions de Presse et Publications (ODEPP), une lutte continue d'être menée en octobre notamment par le « comité des apprentis révolutionnaires du Livre, en rapport avec le CAET [comité d'action de l'enseignement technique] et le comité de base des NMPP qui publie Voie nouvelle »⁵. Le comité de rédaction du journal *Action* mène lui-même une campagne contre les NMPP et Hachette pour « pose[r] le problème de l'information » en luttant notamment auprès de

¹ Cf. *Action*, n° 28, 4 octobre 1968, « A l'O.R.T.F. l'épuration est accomplie », p. 3 : « Le journal et les magazines d'actualité sont étroitement contrôlés et censurés pour tout ce qui intéresse directement le gouvernement, la politique intérieure. A tous les échelons sont mis en place des gaullistes convaincus pour lesquels la question de l'objectivité de l'information ne se pose pas. Les quelques journalistes grévistes qui ont repris le travail se trouvent dans une situation intenable ».

² Cf. Jean-Pierre Filiu, *Mai 68 à l'ORTF*, op. cit., p. 120.

³ *Action*, n° 24, 4 septembre 1968, p. 3.

⁴ Cf. *Action*, n° 28, 4 octobre 1968, p. 4 : « Ainsi des groupes de militants dans les lycées, les maisons de jeunes, les librairies sympathisantes pourront organiser des séances collectives de télévision révolutionnaire ».

⁵ Cf. *Action*, n° 29, 11 octobre 1968, « Hachette-la-pieuvre », p. 4. En 1972, un militant de la CFDT, Gabriel Enkiri, publie un ouvrage précisément intitulé *Hachette, la pieuvre* qui dénonce le contrôle omnipotent de l'entreprise sur tout le monde de l'impression, de l'édition et de la diffusion du livre et de la presse. Cf. Gabriel Enkiri, *Hachette, la pieuvre, témoignage d'un militant CFDT*, Paris, éditions Gît-le-cœur, 1972. Bibia Pavard rapporte en lien avec cet ouvrage un témoignage d'Antoinette Fouque qui affirme que les éditions « Des femmes » se sont construites explicitement contre ce modèle monopolistique incarné à l'époque par Hachette. Cf. Bibia Pavard, *Les éditions des femmes. Histoires des premières années (1972-1979)*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 62.

l'ODEPP pour le contrôle de la diffusion¹. Il incite à rapporter les journaux qui ne plaisent pas (en s'attaquant en particulier au journal *France soir*²) aux marchands pour nuire financièrement au groupe Hachette obligé de rembourser à ces derniers leurs invendus et surtout à se réapproprier et à contrôler l'information en commentant publiquement de manière critique les « journaux bourgeois » et en affichant *Action* à côté des kiosques³, tandis qu'une partie de la rédaction du numéro 30 (une double page sur l'accord Fiat-Citroën) est laissée au Comité d'Action Citroën⁴. Dans les lycées, l'agitation reprend à la rentrée par le biais des Comités d'Actions Lycéens qui organisent des meetings comme aux lycées Jacques Decour, Turgot ou Henri IV à Paris fin septembre, donnant lieu pour certains d'entre eux à l'intervention des forces de l'ordre appelées par le proviseur.

Les lycées, déclarent les Comités d'Action Lycéens, doivent devenir les centres culturels et politiques des quartiers et jouer le rôle de ces maisons de jeunesse dont on parle depuis si longtemps. Les lycéens prendront le droit d'invitation et ouvriront le lycée aux travailleurs, aux étudiants, à la jeunesse en général. Les lycéens organisés en assemblée générale voteront leurs décisions pratiques et en imposeront l'usage en attendant une autogestion véritable. L'organisation des lycées doit être le travail des élèves et des professeurs organisés en conseil de contrôle, possédant le droit de veto vis-à-vis de toutes les décisions académiques et chargés d'imposer les résolutions⁵.

Là encore, il s'agit pour les lycéens de prendre en charge leur activité de façon autonome d'une part et d'ouvrir le lycée à l'extérieur et aux non-lycéens en vue de résorber les différences avec les autres catégories de la population d'autre part. Aussi se poursuit-il donc partiellement à la rentrée ce qu'*Action* a appelé fin juillet la « force du mouvement de mai », à savoir « l'initiative prise librement, à tous les niveaux, par les masses »⁶. Les comités d'action étudiants-travailleurs sont également actifs. Chez Verger-Delporte, une entreprise d'équipement de construction, le comité d'action étudiants-travailleurs du 14^e arrondissement de Paris est contacté par les travailleurs suite à plusieurs licenciements. Des réunions, des discussions, la rédaction de tracts et la confection d'affiches sont organisées.

4.3.1.3. La forme des comités d'action en question après la crise de mai-juin

En cette rentrée universitaire, les différents groupes gauchistes qui ont été dissous le 12 juin par le gouvernement (la FER, l'UJCML, la JCR) se reconstituent sous de nouveaux noms (Alliance des Jeunes pour le Socialisme [AJS], Marxistes-Léninistes [M.-L.] de diverses

¹ Cf. *Action*, n° 31, 25 octobre 1968, p. 4.

² Cf. *Action*, n° 30, 18 octobre 1968, p. 4, « Chaque journal rendu : un pavé lancé contre le mensonge. Si vos journaux ne vous plaisent pas rendez-les au marchand ».

³ Cf. *Action*, n° 29, 11 octobre 1968, p. 4 et *Action*, n° 30, 18 octobre 1968, p. 4. La direction de *France soir* a réagi en invitant le comité de rédaction d'*Action* à faire un stage dans son journal.

⁴ Cf. *Action*, n° 30, 18 octobre 1968, p. 2-3.

⁵ Les Comités d'Action Lycéens cités in *ibid.*, p. 3.

⁶ *Action*, n° 23, 23 juillet 1968, p. 2.

tendances, Ligue Communiste) et s'efforcent « de reconquérir l'audience de la base étudiante et de composer avec les nouvelles structures du militantisme en mai-juin 1968 : les Comités d'action »¹. C'est dans ce contexte que les dirigeants PSU de l'UNEF constituent un Collectif national afin de rénover l'organisation étudiante dont les cadres d'action ont été dépassés par les nouvelles pratiques de mai et juin 1968. Trois tendances vont s'affronter au sein de l'UNEF au cours du Congrès de Marseille de décembre 1968 : une qui vise la reconstruction de l'UNEF comme syndicat défendant les intérêts des étudiants, une autre qui veut le remplacement de l'UNEF par une structure fédérative des Comités d'action (étudiants-travailleurs) et une qui désire la transformation de l'UNEF en une antenne étudiante d'une organisation révolutionnaire². Les militants des Comités d'action, anticipant qu'un réel débat politique ne pourra avoir lieu entre ces tendances divergentes, se réunissent parallèlement en une Assemblée générale des Comités d'Action. Celle-ci devait être l'occasion « d'un échange d'expériences entre militants de différentes régions, afin de se donner les moyens de se coordonner progressivement et de poursuivre le débat »³. Le problème de l'unité d'action et de la coordination des différents comités d'action reste alors central :

Il fallait non que le débat se cristallise en fonction d'oppositions groupusculaires abstraites, mais qu'il soit alimenté par des expériences pratiques. [...] la mise en place d'une telle coordination nationale – et c'est en ce sens qu'intervinrent les militants des CA – ne pourra être que le fruit d'un long débat et d'une unification progressive à la base : mai a régénéré le mouvement étudiant, provoquant partout la création de comités (d'action, de lutte, de base – peu importe le nom –) autonomes, au départ sans lien entre eux, travaillant à la base [...]. Ces comités ont pris des formes différentes et, depuis mai, leurs effectifs ont été fluctuants. Leur coordination n'est pas un problème bureaucratique, se résolvant par le parachutage d'une quelconque direction, qui ne pourrait que leur être étrangère : [...]. C'est objectivement le rôle qu'a joué, de mai à décembre, la « direction » PSU de l'UNEF. C'est de cela que les militants des CA ne voulaient plus : car l'existence d'une telle direction parachutée n'est pas seulement une mystification, elle est aussi – dans cette mesure – un frein à l'unification progressive du mouvement⁴.

Le problème est bien pour ces multiples comités, au départ « sans lien entre eux », de former un « nous » sans introduire une autorité extérieure, d'unifier progressivement le mouvement par l'application d'une vérité commune dans des expériences pratiques généralisées à la base. Pour les militants des Comités d'Action, l'UEC est discréditée par sa « volonté participationniste » et la direction du PSU par son « activisme bureaucratique ». Tout en étant issus de différents groupes gauchistes (ou étant parfois sans appartenance particulière), les militants des Comités d'Action tentent de soustraire leurs différences afin de disposer un horizon partageable :

¹ Nicole de Maupéou-Abboud, *Ouverture du ghetto étudiant*, op. cit., p. 327.

² Cf. Alain Monchablon, *Histoire de l'UNEF de 1956 à 1968*, Paris, PUF, 1983.

³ Cf. *Action*, n° 36, 14 janvier 1969, p. 5

⁴ *Ibid.*

Quant aux Comités d'Action, ou Associations Générales Etudiantes qui se manifestèrent dans le même sens, il serait faux de les présenter comme un bloc homogène. Les militants de ce courant étaient d'origines diverses, « groupes » et « sans groupes », militants ML et militants de *Rouge*¹ de toutes obédiences : ils manifestèrent leur unité en refusant les pratiques bureaucratiques des autres courants et en commençant de définir la voie dans laquelle le mouvement de mai devait s'engager pour s'unifier².

Il faut souligner ici la formule de « mouvement de mai » qui traduit cependant moins une réalité que le *problème* que les militants des comités d'action héritent de la crise de mai-juin, soit le problème de l'unité dans l'action et de la soustraction des différences groupusculaires à travers le refus des pratiques bureaucratiques. Elle n'en est pas moins la marque de l'*actualité du problème de l'unité* qui a travaillé les différents courants contestataires issus de la crise de mai-juin et, par conséquent, au sens d'une existence problématique, le « mouvement de mai » ou le « mouvement des comités d'action » n'est pas un vain mot.

L'Assemblée des comités d'action a permis de progresser dans ce sens. Les polémiques procédurières y étaient absentes et les comités d'action le montrèrent en quittant le congrès avant la fin du dernier huis clos pour manifester le refus de rentrer dans le jeu bureaucratique dans lequel PSU, UEC et AJC trouvaient l'occasion de faire semblant d'exister. [...] il faut être conscient que si Marseille fut un premier pas, tous les problèmes ne sont pas pour autant résolus : des divergences subsistent : toutes les pratiques groupusculaires ne sont pas d'un seul coup disparues : certains continuent toujours de voir en secret le mouvement de masse comme un terrain de recrutement. Toujours est-il que le débat est ouvert, conçu, non comme une joute oratoire où s'affrontent les tribuns mais comme le produit d'une pratique militante à la base qui, seule, peut sanctionner la validité des discours et fonder une stratégie pour le mouvement de mai³.

S'agissant des comités d'action, c'est donc la préservation de la volonté de soutenir le processus d'unification par une pratique militante à la base qui ressort du Congrès de Marseille. Quant aux rapports entre les différentes tendances, la tendance qui cherche à reconstruire un syndicalisme étudiant rénové, donc en occultant l'« ouverture » du mouvement étudiant au-delà de l'université et les tentatives de jonction entre luttes étudiantes et luttes ouvrières, est évincée, mais aucune majorité ne parvient à se dégager entre les deux autres tendances. Le mouvement des comités d'action reste cependant encore très actif et entend se centrer sur la jonction des étudiants et des ouvriers dans les comités d'action étudiants-travailleurs.

4.3.1.4. La lutte des comités d'action contre la loi de participation à l'Université en 1968-1969

L'année 1968-1969 est intense sur le plan de la mobilisation à travers la lutte contre le projet gaulliste de « participation » des étudiants à la « cogestion » des facultés qui implique que l'Université continue d'être un enjeu important des contre-conduites. La manière dont le pouvoir gaulliste problématise la crise de mai-juin 1968 pour lui donner une réponse en

¹ Journal de la Ligue Communiste.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

termes de « société à participation »¹ et de gouvernement par la participation, s'affronte, dans un jeu de vérité, à la problématisation réfléchie en particulier par les comités d'action qui affirme la vérité du libre usage, le gouvernement par le libre usage. Car la « participation » ne paraît pas devoir à leurs yeux transformer les rapports de pouvoir dans l'Université :

La Réforme (la Loi Faure sur l'Enseignement supérieur) ne nous donne pas satisfaction. On parle de « participation », mais seulement sur des points secondaires (organisation pratique, horaires etc.) ou vagues (programmes, examens). Rien sur des points importants et précis : on décide des implantations universitaires, mais hors de tout contrôle des étudiants ; rien sur la possibilité qui doit leur être donnée de renvoyer à ses chères études au bout de quelques mois le professeur qui fait preuve de son incapacité. On parle de supprimer le bachotage, mais les examens successifs demeurent (ex. 1^{ère} année) ; on envisage de détruire les féodalités, mais l'agrégation reste en place et la Thèse de Doctorat inchangée².

Cette possibilité laissée aux étudiants de co-délibérer sur certains aspects qui restent encadrés – quelle que soit la décision sur laquelle débouche la délibération –, leur semble insuffisante au regard des deux dimensions essentielles du libre usage que sont l'autonomie totale quant à la définition de leur rapport au savoir (aussi bien au niveau des contenus que sur le plan de la forme de l'apprentissage) et l'ouverture garantie de l'Université aux autres catégories de la population :

La Réforme d'Edgar Faure ne peut pas répondre au double but que nous assignons à l'Université : critique permanente de la Société, centre de formation pour les catégories de la population qui n'y ont pas actuellement accès. Bref, une Université critique au service des travailleurs. Au moment où cette exigence doit se traduire en mot d'ordre, cela veut dire : tout le monde a le droit d'entrer à l'Université, que ce soit pour y travailler comme il l'entend pendant ou après les heures de cours³.

La loi Edgar Faure n'est du reste qu'une tentative *réactive* pour « re-problématiser » la crise de l'Université contre la problématisation étudiante de mai-juin et l'affirmation de l'usage libre de la raison qui visait à la débureaucratiser et à permettre aux usagers eux-mêmes d'organiser son fonctionnement plutôt qu'être soumis à la réglementation de l'État relayée par ses fonctionnaires :

Il faut effectivement revenir un peu en arrière pour dévoiler le jeu du pouvoir. En Mai et en Juin, étudiants et enseignants occupent leurs facultés, déboulonnent l'appareil archaïque autoritaire et bureaucratique qu'est l'Université. Dans la plupart des établissements ils affirment que dorénavant chaque université sera autonome, sera gérée par ses usagers (étudiants et enseignants) et qu'y règnera une entière liberté d'expression politique et syndicale. Et puis commence l'opération Edgar Faure⁴.

Cette « opération Edgar Faure » est du reste immédiatement identifiée par les étudiants comme une entreprise de détournement de leurs mots d'ordre d' « autonomie », de « cogestion » et de « liberté d'expression » qui sont interprétés par des mesures réductrices ne remettant pas en cause les pouvoirs constitués. Les « conseils de l'Université » prévus par la loi et cogérés par les étudiants et les enseignants demeurent par exemple, aux yeux des

¹ Sur la formule de « société à participation » utilisée par de Gaulle, cf. supra p. 472.

² *Action*, n° 29, 11 octobre 1968, « La mariée n'est pas trop belle », p. 2.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, « Loi d'orientation : histoire d'un bluff », p. 2.

étudiants, impuissants devant l'autorité des recteurs et des représentants de l'État dans l'Université¹. Les comités d'action comprennent qu'il s'agit pour le gouvernement de tenter de les enfermer dans une lutte strictement universitaire et cherchent au contraire à maintenir la double référence à une *lutte extra-universitaire menée depuis le terrain universitaire*, c'est-à-dire qui dépasse le champ de l'Université tout en l'incluant. La lutte contre la « participation » est étendue à toutes les villes où il y a des comités d'action :

- A *Besançon*, selon la rhétorique que l'on retrouve dans de nombreux tracts des comités d'action, le gouvernement est dénoncé pour brandir « la carotte de la participation en même temps que la matraque »². Le projet gaulliste de « participation » est critiqué dans son ensemble, dans sa vision large de nouvelle rationalité gouvernementale pour la société française, aussi bien dans les entreprises qu'à l'Université et pour les conséquences sur les travailleurs, les syndicats et les étudiants :

La participation pour la classe ouvrière signifie d'une part l'enchaînement des travailleurs à la machine capitaliste par l'association capital-travail, association purement formelle puisque les conditions d'exploitation des travailleurs restent inchangées ; d'autre part la mise au pas des organisations syndicales par leur intégration dans les élections générales d'entreprise, les privant ainsi de tous moyens de lutte en les soumettant à la loi bourgeoise de la majorité.

Dans le milieu étudiant la participation vise deux objectifs. D'une part le pouvoir gaulliste donne l'illusion aux étudiants qu'ils vont enfin pouvoir gérer leurs universités. Mais c'est là une manœuvre démagogique puisque les choix essentiels (financiers, orientation, nomination...) restent du ressort du gouvernement et que la représentation étudiante est telle que toute contestation politique au sein des instances élues y soit minoritaire et ne puisse perturber la fonction sociale de l'université. D'autre part, le gouvernement espère, en prenant ces mesures qualifiées de "révolutionnaires" pour la circonstance, séparer les "enragés" de la masse étudiante et les livrer en toute tranquillité à la répression. La très célèbre loi d'orientation s'intègre donc dans la politique générale du gouvernement³.

Là encore, la loi Faure d'orientation est critiquée pour ne pas laisser les étudiants faire usage de l'Université comme ils l'entendent en empêchant toute remise en cause de sa « fonction sociale », de son inscription à l'intérieur du système de gouvernementalité fondé sur la préservation des grands équilibres sociaux entre les cadres recrutés à l'Université et les ouvriers. Un autre tract de la même période, également distribué sur le campus de l'université de Franche-Comté à Besançon, intitulé « Pour la création d'un comité d'action », dénonce la

¹ *Ibid.*, « M. Edgar Faure, homme politique avisé estime que la révolution de Mai a révélé de quel mal profond souffre l'Université. Il se propose d'être le grand manitou de sa reconversion et reprend plein d'audace, les mots devenus magiques d'autonomie, de cogestion, de liberté d'expression. [...] M. Faure, décidément très réaliste, sait composer. Il émascule la plupart de "ses principes". L'autonomie de l'Université ? Il la réduit à l'existence de conseils de l'Université, consultatifs et impuissants face à l'autorité des recteurs, représentants de l'État et toujours nommés par lui. La cogestion de l'enseignement ? Sous la pression de l'UDR et des mandarins, Edgar Faure la supprime pour tout ce qui concerne les problèmes en tant soit peu importants : le recrutement des enseignants, la répartition des enseignements, l'organisation des examens ».

² Cf. Comité d'action – lettres (Faculté des lettres), « Pour l'organisation du mouvement étudiant. Rétrospective », 14 novembre 1968, in Bernard Grand, *Mai 68, les tracts de la révolte*, Paris, Publibook, 2008, p. 161 (Ce livre réunit cent quatorze tracts parus tout au long des deux années 1967-68 et 1968-69 à l'université de Franche-Comté, plus particulièrement au campus de la Bouloie, à Besançon).

³ *Ibid.*, p. 162.

politique gouvernementale pour l'université en faisant retour sur la transformation des luttes étudiantes permise par la crise de mai-juin. Avant « Mai », les luttes étudiantes sont coordonnées par les organisations étudiantes qui fonctionnent comme des syndicats dotés d'un bureau, d'un conseil administratif avec des membres élus chaque année sur leurs programmes et qui rassemblent leurs militants et définissent leurs actions autour de revendications spécifiquement étudiantes.

Mai a bouleversé tous ces schémas, toutes ces habitudes. Le mouvement étudiant, [...], ayant opéré la jonction avec de nombreux jeunes travailleurs, imposait un échec cuisant au régime gaulliste. [...]. Nous constaterons [...] que le mouvement étudiant a, dans la plupart des cas, délaissé les traditionnelles organisations, s'est regroupé dans la lutte en comité de grève, comité d'action, seules structures qui permettaient d'éviter la paralysie propre aux organisations de type parlementaire, en associant directement tous les militants à l'élaboration des formes d'action, des mots d'ordre...¹

Du point de vue de ces nouvelles formes d'organisation et des nouvelles revendications qui lui sont liées, « tout ce qui a été accordé par le gouvernement à l'université (loi d'orientation) n'a aucune mesure avec ce qui était exigé » et se résume à des « baudruches dégonflées que l'on agite devant [les] yeux : autonomie (par rapport à qui ?), cogestion (de quoi, comment ?), participation (à quoi ?)... »². Devant la situation nouvelle de reprise en main de la société par le gaullisme, le tract propose « la construction d'un comité d'action dont la fonction principale sera de réaliser l'unité d'action à la base sur tous les problèmes auxquels sera confronté le mouvement étudiant » et entend inscrire ce comité dans la coordination des comités d'action :

Pour éviter que les décisions ne soient prises par un bureau élu une fois pour toutes, le comité d'action se réunira en assemblée générale pour décider des actions qu'il entreprendra. Une permanence technique sera mise en place pour résoudre les tâches pratiques mais ses membres seront révocables à chaque instant. Une liaison sera établie avec les autres CA et toutes les forces vives avec lesquelles le CA jugera bon de s'associer. La fédération des CA semble devoir permettre une coordination adéquate. Le CA assurera l'information la plus large des étudiants, il ne connaîtra aucun domaine "réservé" qu'il se refusera à étudier. [...] Cette forme d'organisation que nous proposons à la discussion des militants semblera à certains ambiguë : absence de ligne politique ou syndicale définie précisément, refus de nommer des "responsables" ayant une fonction précise, un grade... mais le CA ne se veut ni parti politique ni syndicat étudiant. La situation politique actuelle nous assigne des tâches importantes : lutte contre la volonté de récupération du mouvement de mai, lutte contre la répression sans cesse annoncée et qui sévit déjà dans les usines, les lycées [...]³.

Cet exemple bisontin montre finalement qu'en plus de la mobilisation des comités d'action qui se sont maintenus, la situation de la rentrée universitaire de l'automne 1968 et la critique de la « participation » gaulliste a pu également être propice à la formation de nouveaux comités d'action.

¹ Cf. « Pour la création d'un comité d'action » (tract non daté), in *ibid.*, p. 190.

² *Ibid.*, p. 190-191.

³ *Ibid.*, p. 191-192.

- A Dijon, dans leur journal *Résister*, les Comités d'Action Dijonnais critiquent en 1969 la « participation » dans la mesure où elle « a pour but de rendre les étudiants complices des décisions prises par les autorités universitaires »¹. L'objectif de la réforme est selon eux d'empêcher à l'avenir ce qui s'est produit en mai-juin 1968 en coupant les étudiants du reste de la population :

Le principe de la participation est simple : il consiste à donner une responsabilité parfaitement illusoire aux étudiants dans les conseils de facultés (puisque la voix prépondérante est donnée au président = 1 professeur). Ainsi appeler les étudiants à participer c'est les appeler à maintenir eux-mêmes dans les facultés l'ordre bourgeois. Fondamentalement, rien n'est changé, sauf une chose, les étudiants ne pourront plus se révolter, car ils auront accepté de jouer le jeu².

En plus de couper les étudiants du reste de la population et de leur donner un pouvoir illusoire à l'intérieur de l'Université, la « participation » est également dénoncée pour inciter les étudiants à se conduire de manière légaliste à travers des élections et des bulletins secrets qui n'ont « jamais fait peur à la bourgeoisie »³. Les étudiants seront ainsi « conditionnés » et « bien "éduqués" » pour jouer leur rôle de « futurs cadres dont la bourgeoisie a besoin » et « répandre partout et surtout dans les usines l'idéologie miracle de la participation, miracle pour la bourgeoisie, car elle pourra ainsi éviter les nouvelles explosions colères des masses »⁴. Tout en prenant pour cible la loi sur la participation, c'est toujours la gouvernementalité conduisant les étudiants à devenir des cadres contrôlant les ouvriers qui est refusée⁵. Evoquant aussi la situation particulière de la Faculté de Dijon, les Comités d'Action Dijonnais affirment que la « participation » elle-même est bafouée dès lors que les Unités d'enseignement et de recherche (UER), chargées de réorganiser la formation pédagogique et scientifique en fonction des débouchés ont été mises en place par décret ministériel en ignorant « les avis et réserves émis par les commissions paritaires »⁶ d'étudiants et d'enseignants qui s'étaient réunis⁷. Finalement, la loi Faure continue d'aller à l'encontre de ce contre quoi les étudiants se sont battus et en mai et juin, à savoir l'adaptation de l'université à l'économie capitaliste : sur cette question, la lutte contre le contenu idéologique « bourgeois » des disciplines enseignées doit être poursuivie. Le numéro des Comités d'Action Dijonnais se termine alors ainsi : « Dans une société de classe l'enseignement est de classe. Non à la participation ! ».

¹ *Résister*, journal des Comités d'Action Dijonnais, 1969, p. 3.

² *Ibid.*, p. 4.

³ *Ibid.*, p. 5.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. *ibid.*, p. 7 : « cadres = gardes-chiourmes des travailleurs ».

⁶ *Ibid.*

⁷ Cf. *ibid.* : « Il ressort de l'exemple de Dijon que si le ministère a imposé avec tant d'empressement les UER sans tenir compte des intéressés, c'est-à-dire les étudiants et les enseignants, c'est pour masquer le fait que ces nouveaux cadres de la "participation" sont des cadres vides ».

- Dans la région de Nanterre, les comités d'action étudiants-travailleurs affirment à la une du premier numéro de leur journal en février 1969 que « les étudiants se battent contre cette falsification de mai : la participation au capitalisme en crise »¹. Dans un texte intitulé « Pourquoi les étudiants refusent de participer », les arguments avancés contre la loi Faure sont similaires à ceux des autres comités d'action : les revendications d' « autonomie » et de « participation » sont « reprises et déformées ». Ainsi « l'autonomie, ce sont maintenant les universités décentralisées dont le travail est planifié selon les besoins de l'industrie régionale »². Dans le contexte de mise en place dans les facultés de la loi Faure où la police et les CRS viennent en renfort pour assurer le bon déroulement des élections aux conseils paritaires, la « participation » est accusée de faire partie du « double système participation/répression ». Quant à juger son contenu propre, elle est qualifiée de « participation-bidon » : les étudiants siégeant au conseil universitaire ne disposent pas d'un réel pouvoir de décision et quand bien même le conseil universitaire prendrait des « mesures "subversives" », l'article 18 de la loi permet encore au recteur de lui confisquer son pouvoir ; enfin l'État vote toujours le budget et il peut rejeter les statuts votés dans les UER. La loi n'est donc pas à la hauteur des exigences de « mai » où « on a conquis une forme d'expression politique libre, de masse (affiches, meetings, discussions où tout le monde dit ce qu'il pense et où les véritables problèmes sont posés) ». De plus, elle ne contient rien « sur le savoir lui-même ». Or c'est précisément « le système qui fait du savoir le monopole de la bourgeoisie », le fait qu' « il y ait les ouvriers qui travaillent et les bourgeois qui sachent », qui est refusé par les étudiants. Doit par conséquent être remis en question « tout ce qui permet de perpétuer la division entre travail manuel et intellectuel » – les idées contenues dans les cours, les examens sélectifs, les méthodes d'enseignement – si les étudiants veulent devenir autre chose que « les chiens de garde du capitalisme chargés de mieux exploiter les travailleurs ». Libre usage du savoir défini par les étudiants eux-mêmes, accès des ouvriers au savoir universitaire et refus de subordonner les ouvriers, tel sont les principes qui continuent de guider la conduite des comités d'action. Sur le plan des applications du savoir, l'idéologie humaniste (de « la Liberté, l'Égalité, la Fraternité, l'Homme et la Science ») qui masque la « réalité » de ses usages, est également dénoncée (« la guerre du Vietnam, les ingénieurs chimistes qui sont formés pour fabriquer les gaz qui brûleront les vietnamiens »). Les Comités d'action étudiants-travailleurs de la région de Nanterre précisent finalement que la mise en place de la

¹ *Travailleurs-étudiants*, n° 1, Février 1969, Journal des comités d'action étudiants-travailleurs de la région de Nanterre, p. 1.

² *Ibid.*, p. 4.

participation à l'Université via les élections des conseils paritaires est un test avant de lancer la participation pour les travailleurs dans l'entreprise et concluent : « A la tentative de détourner notre lutte par la participation, notre réponse est claire. Le boycott, refus de la collaboration »¹.

- A Marseille, les comités d'action étudiants-travailleurs insistent sur les « batailles de la rentrée » à l'Université, sur les actions qui sont menées comme au CPEM à Paris pour perturber les examens en imposant à l'administration de composer « en groupes » et « à livre ouvert ». A la Faculté de Sciences à Marseille, la mobilisation des étudiants a empêché le doyen de réunir l'ancien conseil de l'université. Les professeurs « réactionnaires » sont critiqués mais aussi ceux qui se sont montrés plus ouverts sans pour autant soutenir le mouvement et dont l'attitude résume, selon les comités d'action, la démarche manœuvrière de la loi Faure :

Les autres, ceux qui se sont montrés « pour le dialogue, contre la rupture » en Mai et Juin, préfèrent nous tendre un piège : la loi cadre leur en fournit l'occasion : « chers étudiants nous avons enfin pris vos justes revendications, il faut effectivement révolutionner l'université... Alors PARTICIPEZ donc avec nous à construire une merveille de petite université moderne » (et alors vous serez entre nos mains ne pouvant plus lutter contre une université que vous aurez aidé à construire vous-mêmes !). Non, le piège est trop gros, nous n'y tomberons pas, Messieurs !²

Ils voient donc dans la « participation » une stratégie pour amener les étudiants à cautionner la construction d'une université nouvelle dont ils auront été partie prenante, sans pour autant leur donner une liberté d'action suffisante pour qu'ils puissent imposer leurs choix.

- Dans la banlieue nord de Paris enfin, les Comités d'Action affirment que les étudiants se doivent d'expliquer « leurs luttes contre les connaissances pourries que la bourgeoisie veut leur inculquer » et montrer « ce qu'est la participation et son échec à l'université »³. En page 2 du journal, une caricature représente un conseil d'administration universitaire : on y voit un étudiant entouré d'un membre du CNPF⁴ sur sa gauche et d'un CRS sur sa droite, le dessin étant accompagné de la légende « il participe ! »⁵.

Evoquons enfin qu'au premier trimestre 1969, des militants des comités d'action de la Sorbonne, de Vincennes et de Nanterre publient en commun, aux éditions Maspero, un fascicule d'une trentaine de pages intitulé *Après Mai 68, les plans de la bourgeoisie et le*

¹ *Ibid.* pour l'ensemble des citations précédentes.

² *Mai 68. Notre lutte continue*, Journal des Comités d'Action étudiants-travailleurs Marseille-Région, n° 1, vendredi 1^{er} novembre, p. 7.

³ *Poing levé*, Journal des Comités d'Action de la banlieue nord de Paris, n° 2, avril 1969, p. 1.

⁴ Conseil national du patronat français.

⁵ Sur le problème de la participation dans les années 68 et l'affrontement entre la gouvernementalité participative de type gaulliste et la gouvernementalité participative étudiante, on se permet de renvoyer également à Pierre Sauvêtre, « La problématisation de la participation à travers l'histoire de la gouvernementalité », *Participations. Revue de sciences sociales sur la démocratie et la citoyenneté*, n°6, 2013/2, p. 35-63 (à paraître).

mouvement révolutionnaire, de facture marxiste-léniniste, autrement dit maoïste. A partir d'une analyse marxiste de la situation, ils identifient la « contradiction absolue entre travail manuel et travail intellectuel et les moyens qui lui permettent de se perpétuer (système des examens sélectifs, production et reproduction sociale du savoir, appropriation ou exclusion de ce savoir par les méthodes de l'enseignement) » comme la contradiction fondamentale entre bourgeoisie et prolétariat et en déduisent que l'Université est « l'enjeu de la lutte des classes »¹. De ce point de vue, le projet de « participation » leur apparaît comme une manière de rationaliser la gestion capitaliste en se débarrassant des méthodes inefficaces et en augmentant la productivité :

Premièrement, donner l'illusion aux cadres et aux travailleurs qu'il sera mis fin à l'anarchie de la production et de la gestion par la participation, c'est-à-dire la décentralisation du pouvoir de décision, l'éparpillement du « despotisme », deuxièmement par ce fait même accroître le rendement, la productivité, c'est-à-dire développer et perfectionner son appareil productif. La participation est un élément déterminant du procès bourgeois de rationalisation et de planification. En ce sens, la participation n'est pas seulement et principalement un mythe idéologique à résonance fasciste, mais un moyen décisif pour que le capitalisme français puisse enfin se gérer de manière rationnelle (management) pour pouvoir affronter la concurrence interimpérialiste. De ce point de vue, il est décisif pour la bourgeoisie que l'idéologie de la participation triomphe à l'Université pour que les bienfaits économiques de la participation se réalisent dans l'entreprise. La bataille de l'expansion et du franc se joue aussi dans les facultés et les lycées².

Face à cette situation, la faiblesse du mouvement de mai a été selon eux de manquer d'une « théorie d'avant-garde ». Mais au-delà de la phraséologie maoïste, ces militants des comités d'action de la Sorbonne, Vincennes et Nanterre s'inscrivent cependant dans la voie des comités d'action. Ils reconnaissent d'abord que l'acquis du mouvement de mai a été « l'action en commun avec le même but et la même idéologie (qu'il ne faut pas confondre avec les différentes "sédimentations" doctrinales engendrées inévitablement par l'histoire du mouvement ouvrier révolutionnaire [...] »³. Surtout, ils revendiquent le double aspect qui caractérise la problématique *du mouvement des comités d'action* tel qu'il tente d'échapper à la groupuscularisation : la « décentralisation de l'action », « l'antibureaucratisme » d'une part et, d'autre part et dans le même temps, la recherche d'une « orientation commune », « l'unité » dans l'action :

[...] préserver la décentralisation des actions, des initiatives, acquis fondamental des comités d'action, tout en donnant une orientation commune pour tous les militants. Alors on pourra sortir des débats groupusculaires, répondre à la double exigence des militants : l'unité et l'antibureaucratisme⁴.

¹ Militants des comités d'action Sorbonne, Vincennes, Nanterre, *Après Mai 68 : les plans de la bourgeoisie et le mouvement révolutionnaire*, Paris, Maspero, 1969, p. 7.

² *Ibid.*, p. 12.

³ *Ibid.*, p. 27-28.

⁴ *Ibid.*, p. 29.

En ce début d'année 1969, les particularités doctrinales ne semblent pas incompatibles avec la participation dans le mouvement d'ensemble des comités d'action.

4.3.2. *La groupuscularisation du mouvement des comités d'action (1969-1970)*

Si la bataille contre la « participation » a préservé l'unité du mouvement des Comités d'Action au premier semestre de l'année universitaire 1968-1969, c'est parce qu'elle a permis la continuité dans l'activation de la politisation issue de mai-juin 1968 quant à la double dimension entremêlée de la critique interne de l'Université à travers l'aspiration à l'autonomie de ses usagers d'une part et de la décentration des luttes étudiantes *via* la jonction avec les luttes ouvrières d'autre part. La « participation » gaulliste est en effet perçue par les comités d'action comme une manière de re-cloisonner les luttes étudiantes sur le terrain strictement universitaire. Elle est ainsi combattue à la fois pour le caractère caricatural de la démocratie universitaire qu'elle prétend mettre en œuvre mais aussi en raison de ce qui est perçu comme une volonté de briser les liaisons étudiants-ouvriers, d'où une contestation impliquant le maintien de la double dimension de contrôle des usagers et de décroisement que comportait la politisation de mai-juin. Cependant, certains groupes de militants ont pu être tentés de répondre à cette volonté de re-cloisonnement par la volonté inverse de refuser radicalement le terrain de l'université comme enjeu de lutte. C'est le cas du « Comité de base pour l'abolition du salariat et la destruction de l'université », maoïste, qui se regroupe à Vincennes autour de personnalités comme Jean-Marc Salmon, Jean-Paul Dollé ou André Glucksmann. Il affiche clairement son but dans un tract :

La destruction de l'Université n'est pas une action ponctuelle, correspondant à un test imposé par le gouvernement, mais un long processus. Ce mouvement passe par la compréhension, par les masses étudiantes, de l'inanité de l'Université, de son système d'examens, de l'inutilité de son enseignement pervers¹.

« Il ne s'agit pas que l'Université fonctionne autrement ; il s'agit de la détruire », commentent Hervé Hamon et Patrick Rotman². A travers cette orientation, le comité de base semble anticiper sur la tendance – qui allait se développer parmi les groupes maoïstes au cours de l'année universitaire 1969-1970 – à abandonner le terrain universitaire « pour s'occuper

¹ Comité de base pour l'abolition du salariat et la destruction de l'université, cité in Hervé Hamon et Patrick Rotman, *Génération, 2. Les années de poudre*, op. cit., p. 58.

² *Ibid.* Hamon et Rotman attribuent à Salmon, Dollé et Glucksmann la paternité de la brochure *Après Mai 68, les plans de la bourgeoisie et le mouvement révolutionnaire*, que nous venons d'évoquer. Cependant, la mention sur la brochure « rédigé par des militants des comités d'action Sorbonne, Vincennes, Nanterre » indique que l'origine de sa composition est plus large. Du coup il ne paraît pas nécessaire comme le font Hamon et Rotman d'assimiler les thèses de cette brochure avec celle du « comité de base pour l'abolition du salariat et la destruction de l'Université ». Ainsi, la thèse de la « destruction de l'université » ne se trouve pas énoncée en tant que telle dans la brochure comme elle l'est dans le tract du comité de base, contrairement à ce qu'affirment Hamon et Rotman. La teneur de la brochure, qui marque son appartenance au mouvement des comités d'action, nous apparaît donc différente.

exclusivement de soutien à des luttes ouvrières ou à divers mouvements populaires (luttes des travailleurs des bidonvilles, luttes des mal logés) [...]. Leur travail militant exclut plus que jamais la lutte idéologique et la recherche de structures de politisation sur le "front de l'école" »¹. La parution à partir du mois de mai 1969 du bimestriel *L'École de Mai*, journal spécifiquement consacré aux luttes liées au système scolaire et à l'enseignement et qui regroupe des « comités de lutte contre l'école bourgeoise et des comités d'action des travailleurs de l'enseignement » est moins le signe d'une intensification du combat pour changer l'école au sein des comités d'action que de la nécessité ressentie de relancer l'action particulière dans un lieu de plus en plus délaissé par l'ensemble du mouvement des comités d'action :

L'explosion de Mai et les luttes menées depuis ont assez montré l'importance de l'École comme terrain de lutte, même si le terrain principal se trouve dans les usines².

Il n'y a donc plus une *lutte transversale d'ensemble* qui cherche à articuler de façon originale luttes scolaires et luttes ouvrières à travers un double mouvement réciproque et croisé de décentrement, mais davantage une *lutte divisée* entre un « terrain principal », celui des usines et le front secondaire de l'école. La diminution des groupes politiques en général et des comités d'action en particulier qui travaillent sur le champ des institutions universitaires va avoir un impact important sur le mouvement des comités d'action, qui se recentre progressivement autour des comités de quartier. Ces derniers étaient restés unis pendant l'été 1968 dans le cadre de l'organisation des universités populaires autour du traitement du problème de l'égalité intellectuelle entre étudiants et non-étudiants. Mais, dès la fin du mois de janvier 1969, le bulletin de liaison inter-comités d'action de la Coordination des Comités d'Action, qui rassemble alors essentiellement des Comités de quartier, s'interroge en ces termes :

Bilan de l'existence des CA. Pourquoi les militants ne viennent-ils plus ? Ne va-t-on vers une groupuscularisation des CA ?

Il faudrait que chaque CA donne son avis sur ce problème et rédige un papier dans le BLICA à ce sujet³.

L'abandon relatif des thèmes de la lutte universitaire et l'incapacité à asseoir le mouvement des comités d'action dans le cadre de l'UNEF vont précipiter la groupuscularisation des

¹ Nicole de Maupéou-Abboud, *Ouverture du ghetto étudiant*, op. cit., p. 333. Suite à l'énoncé de la position du comité de base de Salmon, Glucksmann et Dollé sur la « destruction de l'université », Hamon et Rotman ajoutent également : « Les fidèles de la Gauche prolétarienne adoptent des positions analogues » (cf. *Génération*, 2. *Les années de poudre*, op. cit., p. 58 »).

² *L'École de Mai*, n° 1 (bimestriel), Mai 1969, Journal des comités de lutte contre l'école bourgeoise et des comités d'action des travailleurs de l'enseignement, p. 1.

³ Coordination des Comités d'Action, *Bulletin de liaison inter-comités d'action* (BLICA), n° 2 (série 2), semaine du 27 janvier au 3 février 1969, p. 1. Les Comités d'action présents à la réunion parisienne de la Coordination des Comités d'Action sont les suivants : 3^{ème}, 4^{ème}, 5^{ème}, Maubert, 6^{ème}, 9^{ème}, 12^{ème}, 14^{ème}, 18^{ème}, Massy, Kremlin-Bicêtre et CA Spectacle.

comités d'action. La prépondérance progressive de l'activité de soutien des luttes ouvrières est en effet propice au retour des différences doctrinales, car c'est autour du rapport aux ouvriers que ces différences idéologiques se sont construites historiquement et qu'elles se matérialisent. Pour Nicole de Maupéou-Abboud, « les Comités d'action de quartier dans lesquels de nouveaux types de liaison étudiants-travailleurs s'étaient développés en mai-juin 68 et qui s'étaient maintenus tant bien que mal dans certains centres privilégiés au cours de l'année universitaire 1969-1970, étaient devenus, à la fin de cette année, des fiefs de groupuscules »¹. En ce sens, cette année 1969-1970 marque la fin, à proprement parler, du mouvement des comités d'action. Mais les signes des difficultés du mouvement à maintenir son unité étaient donc déjà présents dès les premiers mois de l'année 1969. Au moment des élections présidentielles de juin 1969, le journal *Action* cesse de paraître, entraînant avec lui l'arrêt de nombreuses publications des comités d'action. Par la suite, l'année universitaire 1969-1970 est marquée par une transformation de la politique universitaire, l'action du nouveau ministre de l'Education Nationale Olivier Guichard mettant de côté les réformes tournées vers la démocratisation et la « participation » et vise davantage la construction d'une Université technocratique, ce qui se traduit à la rentrée par une augmentation des droits d'inscription universitaires et du prix des loyers dans les résidences universitaires. En outre, les étudiants dénoncent un renforcement de la politique « répressive » du gouvernement. La bataille politique à l'Université va alors se traduire au cours de l'année surtout par des affrontements violents entre les étudiants gauchistes et la police (en particulier à Nanterre et à Vincennes), par des règlements de compte entre maoïstes (ou « Mao-Spontex »²) et communistes, ou par la manifestation des divergences des méthodes d'intervention entre les trotskistes de La Ligue communiste et les maoïstes de la Gauche Prolétarienne³. Dans ce contexte, l'action étudiante a tendance à se cristalliser sur les conditions de la vie étudiante à l'Université alors que dans le même temps est revendiqué le caractère primordial de l'action en direction des usines. Plutôt qu'un abandon massif de la politisation du champ universitaire, c'est d'une particularisation de la participation étudiante aux luttes universitaires d'un côté et aux luttes ouvrières de l'autre, qui s'insinue, l'articulation entre les deux qui était mise au premier plan par les Comités d'Action venant à faire défaut. De manière générale, l'année 1969-1970 fait apparaître que la groupuscularisation gauchiste reprend le pas sur la recherche d'unité dans le mouvement des comités d'action qui avait permis en 1968-1969 de canaliser la

¹ Nicole de Maupéou-Abboud, *Ouverture du ghetto étudiant*, op. cit., p. 334-335.

² C'est-à-dire maoïstes et spontanéistes dans le vocabulaire de l'époque.

³ Qui a été créée en septembre 1968 et regroupe notamment les anciens de l'UJC (m-l).

première¹. Le *mouvement* des comités d'action prend donc fin avec l'année 1970. Cela ne coïncide pas avec la fin de l'histoire des comités d'action qui se poursuit tout au long de la décennie 1970, mais *sous une forme disséminée*.

4.4. L'éparpillement des comités d'action (1970-1980)

Pendant la décennie 1970, les comités d'action vont continuer à exister mais à l'état d'éparpillement, orphelins d'un mouvement d'ensemble. Il est possible de distinguer trois modalités d'existence différentes liées à cette dissémination des comités d'action. 1/ La première implique un *processus de dépolitisation* des comités d'action : tel comité d'action continue d'exister, mais à l'état isolé, il se transforme en une « réunion de copains »². 2/ Le comité d'action se maintient mais en se structurant et poursuit une action sur une longue durée mais sectorielle et peu ou prou contrainte à prendre un tour réformiste (cas du Comité d'action des prisonniers entre 1972 et 1980³). 3/ La troisième modalité d'existence est celle de l'irruption épisodique : un comité d'action joue conjoncturellement un rôle actif à la faveur d'un conflit local et sa durée de vie est entièrement relative à celle du conflit lui-même (cas du Comité d'Action de Lip, du mouvement des comités de soldats⁴).

4.4.1. Les comités d'action d'entreprise et l'expérience des Cahiers de Mai (1968-1972)

Aussi n'est-ce pas un hasard si l'expérience des comités d'action d'entreprise menée autour de l'hebdomadaire des *Cahiers de mai* prend son essor en 1970 au moment où se désagrège le mouvement des comités d'action étudiants. Le délaissement de l'espace de l'université implique un recentrement des contre-conduites sur l'espace de l'usine et

¹ Cf. Nicole de Maupéou-Abboud, *Ouverture du ghetto étudiant*, *op. cit.*, p. 340, qui résume très bien cette période : « Bien que sensibles déjà au cours de la phase de reflux politique de juin 1968, les clivages existants entre les courants de l'extrême gauche étudiante ne s'étaient pas approfondis et, en 1968-1969, un climat de relative unité ou de tolérance réciproque s'était développé dans les comités de liaison étudiants-travailleurs et les comités d'action de quartier ; de même un effort de coordination avait été entrepris au sein du Collectif National UNEF à la fin de l'année 1968 par les différents groupuscules ou courants qui avaient accepté d'essayer de reconstruire un syndicat étudiant. Mais, au premier trimestre de l'année 1970, les dissensions s'affirmèrent plus brutalement, s'alimentant de divergences d'appréciation quant aux méthodes d'intervention violentes utilisées par les mao-spontex dans l'Université. Dans ce lieu, de même que dans les comités de quartier, une redistribution s'opéra suivant les lignes de force du système groupusculaire, séparant des groupes de militants qui avaient jusqu'alors réussi tant bien que mal à conjuguer leurs forces dans des actions quotidiennes ».

² Cf. René, in Nicolas Daum, *Mai 68 raconté par des anonymes*, *op. cit.*, p. 241 : « [...] au fil du temps, ça s'est un peu liquéfié, comme le Comité d'action, qui marchait bien au début, peu à peu s'est désintégré, on était de moins en moins nombreux, nos activités étaient de plus en plus clairsemées, les réunions devenaient de plus en plus des réunions de copains ».

³ Cf. Christophe Soulié, *Liberté sur paroles. Contribution à l'histoire du comité d'action des prisonniers (1972-1980)*, *op. cit.*

⁴ Dans la mesure où il ne présente pas de singularité supplémentaire quant à cette typologie, nous choisissons de ne pas traiter ici en détail des comités de soldats. Cf. Jean-Marie Harribey, « Comités et syndicat de soldats : une épreuve pour la gauche syndicale et politique », in Jean-Claude Gillet et Michel Mousel (dir.) *Parti et mouvement social, Le chantier ouvert par le PSU*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 309-319.

l'expérience des *Cahiers de mai*¹ réalise ce décentrement pour le compte des comités d'action. Son originalité se trouve dans une tentative de déplacement vis-à-vis du rapport – jugée trop directif – que les groupuscules gauchistes ont aux ouvriers² : toute l'entreprise des militants des *Cahiers* est ainsi orientée vers la recherche de l'autonomie ouvrière, et cela pour cette raison même que ses membres sont issus du gauchisme³ et aspirent à une redéfinition de ce rapport.

Comme l'explique Jacques Wajnsztein, « la pratique des comités d'action initiée en mai-juin 68 va en effet déboucher sur un nouveau type de relation à la classe ouvrière »⁴. Puisque les comités d'action ont manifesté l'existence d'une politique à la base, alors l'unité de la classe doit être le produit de l'action ouvrière à la base et non un l'apport extérieur d'une direction intellectuelle. Or, si la crise de mai-juin a ouvert les conditions pour un libre usage des actions et des paroles ouvrières, la retombée du mouvement exige de pouvoir recréer ces conditions. C'est ce que vise le rôle conféré par les *Cahiers de mai* à l'enquête ouvrière dont l'usage diffère aussi bien de celui des *Quaderni Rossi* en Italie au même moment que de celui de la sociologie industrielle alors en plein développement car il ne s'agit d'enquêter ni sur les transformations du capital ni sur les conditions de la production en tant qu'elles seraient optimisables mais de confier la direction de l'enquête aux ouvriers eux-mêmes de façon qu'apparaisse à travers elle l'expérience et la pensée ouvrières⁵. Pour Jacques Wajnsztein et Jean-Louis Jarrige au demeurant, l'enquête « joue le rôle politique de la reformation de la classe ouvrière et œuvre à la réalisation de l'unité de la classe »⁶ ce qui n'est pas sans apposer finalement une détermination extérieure à la pensée ouvrière. Ainsi qu'ils sont d'ailleurs finalement amenés à le reconnaître, et comme la *Gauche prolétarienne* doit en faire elle aussi

¹ Sur ce que désigne le nom des *Cahiers de mai*, cf. « Le fonds des Cahiers de Mai », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, vol. 24, n° 24, 1991, p. 13-14 : « L'appellation *Cahiers de mai* recouvre une grande variété d'activités militantes : un journal, une association, une librairie, des films, l'organisation de comités de soutien... Grande variété aussi d'implantations géographiques : cependant les militants s'organisent surtout autour des deux centres de Paris et de Lyon, puis secondairement de Besançon durant la période Lip ».

² Sur ce point, cf. Jean-Louis Jarrige et Jacques Wajnsztein, « Bilan critique de l'activité des *Cahiers de Mai* », *Temps critiques*, 14 juin 2011, URL : http://tempscritiques.free.fr/IMG/pdf/bilan_critique_de_l_activite_des_cahiers_de_mai.pdf : « Une anecdote racontée par D. Anselme permet de comprendre la différence entre l'optique des *Cahiers de Mai* et celle des groupes gauchistes. Dans une discussion en petit comité qui met en présence d'un côté, D. Anselme, principale figure (non médiatisée) des *Cahiers* et de l'autre Roland Castro de *VLR* (Vive la révolution) et [Jean-Pierre] Le Dantec de la *Gauche Prolétarienne*, ces deux derniers font assaut de révolutionnarisme et Anselme de leur poser la question qui tue : "mais qui vous a fait révolutionnaire ?" ».

³ Du PCF pour Daniel Anselme, de la CGT comme ceux amenés par le menuisier Henri Fournié, de l'ancienne gauche syndicale pour Jean-Marcel Bouguereau, Marc Kravetz et Jean-Louis Peninou, du PSU pour Bernard Fromentin et Yves Lichtenberger, du communisme libertaire pour Daniel Colson et Jacques Wajnsztein, du maoïsme enfin pour Daniel Lindenberg et Bruno Queysanne

⁴ Jean-Louis Jarrige et Jacques Wajnsztein, « Bilan critique de l'activité des *Cahiers de Mai* », *art. cit.*

⁵ Cf. « Le rôle politique de l'enquête », *Cahiers de mai*, n°22, juillet 1970.

⁶ Jean-Louis Jarrige et Jacques Wajnsztein, « Bilan critique de l'activité des *Cahiers de Mai* », *art. cit.*

le constat, « il y a une véritable difficulté pratique à rencontrer directement cette parole ouvrière brute tant recherchée »¹. Celle-ci ne se donne en effet jamais que dans un écart vis-à-vis de ses conditions sociales de possibilité et vouloir faire coïncider la liberté de la parole ouvrière avec l'assomption de l'autonomie ouvrière, c'était encore assigner les ouvriers à l'identité prévue par l'autre, fût-ce dans des conditions où ils dirigent eux-mêmes la conduite de leur expérience et dans un contexte de critique de l'avant-garde et de la théorie de la conscience de classe assignée de l'extérieur.

Par conséquent les *Cahiers de mai* auront tendance à favoriser les regroupements sectoriels qui donneront lieu à des groupes et journaux comme *Action-Cheminot* et *Action PTT*, et les tentatives de liaison horizontale, quand elles opéreront, ne le feront qu'entre grèves ouvrières, de sorte qu'elles resteront limitées vis-à-vis de l'horizon d'indifférenciation général qui avait été un moment projeté à travers la gouvernementalisation de la *res nullius*².

4.4.2. L'année 1973, l'archipel des comités d'action : LIP et les Comités Larzac

4.4.2.1. Le Comité d'action Lip : vers la « communauté » de l' « homme »

L'année 1972 marque donc un nouveau moment de reflux dans l'histoire des Comités d'Action. A partir de là, les Comités d'Action ne vont plus être présent dans les grèves que sur un *mode épisodique et exceptionnel*. C'est le cas à Lip à partir d'avril 1973 : « [...] la présence d'un comité d'action à Lip a de quoi surprendre, car même dans les grèves les plus dures de l'époque, on en trouve pas d'autre exemple »³. Suite aux difficultés économiques connues par l'entreprise, le président directeur général Jacques Saintesprit donne sa démission, abandonnant ses salariés⁴ et le tribunal administratif de Besançon nomme deux administrateurs, ce qui donne lieu au déclenchement du conflit le 17 avril. Un Comité d'Action est mis sur pied le 20. Il va jouer un rôle central au cours du conflit : *L'Est républicain* du 30 octobre 1973 écrit ainsi que « personne ne nie qu'à Besançon le Comité d'Action fut l'élément moteur du conflit et à l'origine de toutes les initiatives – vente des montres, cache du "trésor de guerre", occupation, séquestration, marche du 29 septembre –

¹ Ibid.

² Les *Cahiers de Mai* mériteraient de bien plus amples développements que nous réservons à une étude ultérieure strictement consacrée aux comités d'action. Dans le cadre où nous les évoquons ici, il ne s'agissait pas de les étudier en détail mais simplement de marquer en quoi ils correspondaient à une forme contre-conduite limitée dans sa prétention à ouvrir une rationalité gouvernementale alternative eu égard au processus de gouvernementalisation de la *res nullius* émergé en mai-juin 1968.

³ Jacques Guigou et Jacques Wajnsztein, *Mai 68 et le Mai rampant italien*, op. cit., p. 184.

⁴ Ce qui aura pour effet de légitimer la lutte aux yeux de l'opinion.

sans compter son activité dans la popularisation de la lutte »¹. Rappelons en effet qu'après le 17 avril, l'action commence à se développer à l'intérieur de l'usine : les cadences sont réduites et des affiches sont réalisées dans tous les ateliers. A partir du 10 juin, l'usine est occupée de façon permanente. Le 12 juin, alors que les administrateurs sont présents à Lip et annoncent que les salaires ne seront plus versés, les micros branchés dans la salle de réunion répercutent leur parole aux salariés dans l'usine ; ceux-ci décident de séquestrer provisoirement ceux-là et finissent par découvrir l'existence d'un plan de licenciement. Les administrateurs sont libérés par les forces de l'ordre dans la soirée. C'est alors qu'il est entrepris de cacher dans la nuit un stock de montres d'une valeur de plus d'un milliard d'anciens francs (le « trésor de guerre ») afin de disposer d'un moyen de pression. Par la suite, l'Assemblée générale des salariés du 18 juin décide de reprendre la production de montres en lançant un mot d'ordre resté emblématique : « C'est possible : on fabrique, on vend, on se paie ». Les salariés commencent deux jours plus tard les ventes de montres et, le 2 août, ils se distribuent une première paie dite « sauvage ». Ils organisent aussi des convois pour obtenir le soutien de la population, d'abord celle de Besançon, où se situe l'usine du quartier de Palente, mais aussi à Paris et dans d'autres régions de France. Le 29 septembre, une marche sur Besançon est organisée qui rassemble plus de 100 000 manifestants (une jonction se produit notamment avec les militants de la lutte du Larzac qui se battent contre l'extension du camp militaire). Sur le plan des négociations, l'État tente de mettre en place un plan de reprise mais celui-ci est rejeté par la majorité des salariés de Lip en octobre car il laisse sans emploi plus de deux cent personnes ; c'est finalement en janvier 1974 qu'un plan de sauvetage aboutit grâce notamment à l'intervention de Michel Rocard alors secrétaire général du PSU : le personnel est repris et l'entreprise redémarre.

Pour Jean Raguénès, un prêtre ouvrier dominicain particulièrement actif dans l'animation du Comité d'Action, celui-ci n'a pas joué un rôle antisyndical, pas plus qu'il n'a été une nouvelle forme d'expression syndicale : « Il a été avant tout une méthode et un lieu démocratique de débat »². S'il est né avec la grève – le « Comité d'Action » étant le nom que se donne le comité de grève à partir du 18 juin 1973 –, quatre de ses principaux animateurs étaient déjà réunis depuis l'automne 1972 dans un « comité embryonnaire » issu de la section syndicale de la CFDT³. Aussi pour Jacques Guigou et Jacques Wajnsztein, « cette présence [celle du Comité d'Action] est due en partie à la stratégie particulière de la CFDT qui

¹ *L'Est Républicain*, 30 octobre 1973, cité in Jean Divo, *L'affaire Lip et les catholiques de Franche-Comté*, Yens Sur Morges, éditions Cabédita, 2003, p. 97, n. 102.

² Jean Raguénès, *De Mai 68 à Lip. Un dominicain au cœur des luttes*, Paris, Karthala, 2008, p. 174.

³ Cf. Jean Divo, *L'affaire Lip et les catholiques de Franche-Comté*, *op. cit.*, p. 93.

consistait à faire vivre des espaces autonomes de lutte dans sa concurrence avec la CGT »¹. Cette « approbation donnée à la création du Comité d'action » n'en reste pas moins « rare » selon Xavier Vigna : « Elle atteste de la volonté d'approfondir la dimension démocratique du mouvement, par une participation plus large, par une démocratisation de la prise de parole et des prises de responsabilité et témoigne d'une conscience aigüe des limites du fonctionnement syndical »². Cela explique que cette attitude ouverte de la section locale n'ait pas été sans tensions avec les instances fédérales et confédérales et cela de façon latente dès 1974, mais de façon manifeste à partir de 1976 avec le second conflit Lip³. Au cours de la mobilisation, les interventions de la CFDT et du Comité d'action resteront convergentes. La création du Comité d'action en association avec l'Assemblée générale des salariés permet à celle-ci d'avoir du poids en devenant l'instance décisionnelle. Les différentes commissions qui sont mises en place et dans lesquelles s'investissent les travailleurs, leur permettent de prendre la parole et garantissent un certain contrôle par la base. La commission « Popularisation » va par exemple, avec le soutien des *Cahiers de Mai*, réussir à faire paraître le bulletin d'information *Lip Unité* de façon régulière, tout au long de la phase d'intensification du conflit dans la deuxième partie de l'année 1973⁴. Le Comité d'Action joue donc en somme vis-à-vis du syndicat un rôle d'ouverture démocratique à travers la prise de décision par les travailleurs. Ceux-ci lui en sont redevables, ainsi Monique :

Je me souviens que c'est au Comité d'Action que nous avons pu le mieux nous exprimer. [...] Nous les Lip avons eu de la chance d'avoir Charles Piaget à la CFDT ; il est honnête avant tout. [...] C'est sans doute grâce à lui et à l'influence de Jean Raguénès que nous avons ainsi pu nous exprimer dans le Comité d'Action ou aux assemblées générales »⁵.

Pour Raguénès, il s'agissait surtout de faire du Comité d'Action le lieu d'une « production d'idées et de décisions collectives » :

De même que Socrate, par sa « maïeutique » cherchait à faire jaillir chez son interlocuteur l'idée non exprimée et pour ainsi dire refoulée, de la même façon, le Comité d'action, ajustant cette méthode au collectif, invitait ses membres à réfléchir à prendre la parole. Les idées des uns amplifiant ou corrigeant celle des autres, ce travail aboutissait le plus souvent à une décision collective et unanime. Les décisions les plus importantes, depuis l'occupation de l'usine jusqu'à la remise en route des chaînes d'horlogerie, ont été prises ainsi⁶.

Dans les termes du prêtre ouvrier, tel qu'il rapporte son expérience en 2008, « la raison d'être du Comité d'action a toujours été le collectif. Ce qui signifie la communauté dans sa totalité,

¹ Jacques Guigou et Jacques Wajnsztein, *Mai 68 et le Mai rampant italien*, op. cit., p. 184.

² Xavier Vigna, *L'Insubordination ouvrière dans les années 1968*, op. cit., p. 254.

³ Cf. *ibid.*, p. 254-256.

⁴ Et le bulletin existera jusqu'en 1983.

⁵ Monique, in *Lip au féminin*, Paris, Syros, 1977, p. 28 et 30.

⁶ Jean Raguénès, *De Mai 68 à Lip. Un dominicain au cœur des luttes*, op. cit., p. 174-175.

section syndicales incluses »¹ – la CFDT et la CGT, en dépit de désaccords passagers, ayant finalement réussi à collaborer. Dans le feu des événements, dans un entretien à *Politique-Hebdo* du 15 juin 1973, Raguénès avançait déjà la centralité de la notion de « communauté », qui se substituait à celle « prolétariat », mais aussi à celle d' « individu », dans la conduite de la lutte. Ainsi à propos de la décision de remettre en route les chaînes de fabrication des montres :

Donc nous étions deux, nous étions trois, nous étions quinze. Il ne faut pas faire une lecture de l'histoire élitiste où c'est un individu ou le prolétariat qui fait l'histoire. Ici c'est un fait, c'est une dynamique communautaire qui fait l'histoire. L'idée est rentrée dans le cœur et la tête de chacun progressivement. Elle a été reconnue par tous. Et de fait c'est une décision collective qui a subi une préparation extrêmement intéressante².

La communauté n'est cependant pas un donné déjà là pour le dominicain. La fonction du Comité d'Action, associé aux sections syndicales, est précisément de parvenir à surmonter les séparations dans l'usine entre les différents ateliers afin de constituer une communauté unie dans l'action :

Un phénomène important était en train de gagner l'ensemble de l'usine. Quelque chose de nouveau naissait. Alors que jusque là, comme dans la plupart des entreprises, le cloisonnement et la séparation entre les ateliers étaient de rigueur et les infractions à cette règle sévèrement réprimées par les chefs, voilà que progressivement les barrières commençaient à tomber les unes après les autres. On passait d'un atelier à l'autre, on se parlait spontanément, on apprenait à se connaître et à échanger, à donner son opinion sur la situation. Les ouvriers de la mécanique, les plus syndiqués, n'hésitaient plus à franchir le saint des saints de l'atelier d'horlogerie pour aller convaincre leurs collègues en blouses blanches. La parole partagée avait pris le relais du dessin³ et désormais rien ne pourrait l'arrêter.

La nouvelle usine, sous l'impulsion des travailleurs en lutte, prenait forme. Sous l'impulsion des syndicats et du Comité d'action, de nouvelles règles internes étaient établies, moins contraignantes que les anciennes. Des habitudes naissaient. Des commissions voyaient le jour : pour la garde de jour et de nuit, le nettoyage des locaux, l'élaboration et l'impression des tracts, la manif à préparer. L'assemblée générale quotidienne, dans la salle du restaurant, à neuf heures, était le moment obligé du rassemblement de toute la communauté. Avant cette heure, les sections syndicales et le Comité d'action se réunissaient séparément, puis tous ensemble afin de préparer l'AG. La grande liturgie communautaire commençait à forger son style⁴.

L'établissement, dans l'espace-temps de la grève, de « nouvelles règles internes », de nouveaux rapports aux autres et à soi-même, transforment l'expérience séparée de la division du travail en usine en une expérience communautaire. L'expérience de Lip relève de ce que nous avons appelé la gouvernementalisation de la *res nullius*, soit le procès de débureaucratization, de dé-spécification et de dés-identification sociales dans l'affirmation d'un être-ensemble impersonnel ou anonyme. Les travailleurs cherchent à mettre fin aux séparations et aux hiérarchies en se fondant dans la communauté et entreprennent la dé-

¹ *Ibid.*, p. 175.

² Jean Raguénès, cité in Jean Divo, *L'affaire Lip et les catholiques de Franche-Comté*, op. cit., p. 94.

³ Ce passage en suit un autre dans lequel Raguénès évoquait comment l'ensemble des ateliers s'étaient mis spontanément à confectionner et dessiner des affiches.

⁴ Jean Raguénès, *De Mai 68 à Lip. Un dominicain au cœur des luttes*, op. cit., p. 141-142.

bureaucratisation à travers la tentative de l'autogestion. Ainsi, l'une des propositions du Comité d'Action, « le salaire égal pour tous », c'est-à-dire la revendication d'un salaire identique quel que soit le poste occupé, participe de la projection de la *res nullius* sur le plan économique. A cet égard, elle n'est pas « classiste » comme l'est la revendication ouvrière « à travail égal, salaire égal » énoncée en mai-juin 68¹. Suivant cette orientation, la communauté des Lip est une « communauté de grévistes » et non une « communauté ouvrière »² centrée sur la classe. Dans les termes de Raguénès, ce n'est pas « le prolétariat » mais « une dynamique communautaire qui fait l'histoire ». C'est pour cette raison que tout en ayant été paradoxalement leur plus importante intervention politique, la lutte des Lip coïncide avec la fin de l'expérience des *Cahiers de Mai*, car elle contredit leur vision de la lutte ouvrière comme assomption de l'*autonomie de la classe* en lutte. De même, l'opposition *classe contre classe* prônée par les maoïstes de la Gauche prolétarienne et le rôle d'élément intellectuel moteur qu'ils accordent à la minorité des militants révolutionnaires buttent sur l'unité de la communauté des grévistes de Lip³. Le 6 juillet 1973, l'horizon de la *res nullius* transparait à

¹ Cf. supra p. 513, n. 2. Xavier Vigna a raison de faire remarquer cependant que quand la formule devient « travail égal, salaire égal », l'énoncé signifie alors que le travail est le même pour tous et que sa division, certes effective dans la parcellisation, ne correspond cependant à aucune hiérarchisation qui pourrait fonder un écart salarial. L'énoncé dont le sens, comme à Flins en 1973 (la même année que Lip) est alors « tous pareils », rejoint alors celui de « salaire égal pour tous » à Lip.

² Jacques Guigou et Jacques Wajnsztein, *Mai 68 et le Mai rampant italien*, op. cit., p. 182. Néanmoins, lorsque Guigou et Wajnsztein explicitent cette distinction par le fait que « le clivage n'est pas celui, hiérarchique, de la division du travail [...] mais entre grévistes et non grévistes, [...] » (*ibid.*), leur lecture semble erronée car la lutte des Lip ne visait pas seulement la prise de responsabilité de la communauté des travailleurs à travers l'autogestion, mais bien aussi la critique des hiérarchies liées à la division du travail, comme l'atteste ce témoignage de Roland Vittot, un des dirigeants de la section CFDT de Lip : « La preuve est faite avec l'expérience qu'on a fait chez LIP avec les commissions [...] que chacun est capable de faire autre chose, d'un échelon supérieur à ce qu'il fait. La polyvalence, qu'une personne ne soit pas figée, toujours à son poste, à faire seulement une partie brisée du travail toute sa vie, ou tout au long des semaines, des mois, d'années. [...] C'est cela qu'on réclamait dans le système de classification : que chacun puisse tenir un autre poste, qu'il y ait un roulement, car celui qui est capable de tenir ce poste-ci est capable de tenir celui-là. [...] Nous, nous avons toujours réclamé un système de classification en fonction de la personne, non en fonction de la machine », Roland Vittot, in Charles Piaget, *LIP, Charles Piaget et les Lip racontent*, Paris, Stock, 1973, p. 133-134, cité in Xavier Vigna, *L'Insubordination ouvrière dans les années 1968*, op. cit., p. 180-181. Le commentaire de Vigna met en outre l'accent sur la présence, même au sein d'un discours hétérogène, d'une critique radicale de la hiérarchie : « [...] Vittot inscrit cette découverte [l'expérience de la grève productive] dans la lutte pour une révision des classifications que mène au même moment son organisation syndicale. Mais, dans le même temps, son propos renferme une dimension hétérogène et va plus loin. C'est d'ailleurs le mot de "polyvalence" qui sert d'embrayeur à cette inflexion : il permet de dénoncer la mutilation qu'entraîne la parcellisation du travail à laquelle est substituée une organisation différente. Vittot sait bien en effet qu'une grille de classification fixe une hiérarchie et ordonne les travailleurs les uns par rapport aux autres. C'est cet ordre qui a été subverti par le roulement ou la rotation des postes à Lip. La rotation des postes s'oppose à la classification, en ce qu'elle ruine toute hiérarchie définitive et satisfait plutôt l'égalitarisme ouvrier traditionnel. L'expérience de Lip se situe ainsi à l'intersection de deux discours ou aspirations hétérogènes : l'un qui porte sur les classifications qu'il s'agit de réordonner en faisant droit aux OS, l'autre sur la rotation des postes qui refuse tout classement. L'intérêt du propos est par conséquent de faire entendre ces deux discours hétérogènes, dont l'un renferme une critique radicale des classifications auxquelles un autre système est substitué » (*ibid.*, p. 181).

³ La GP s'auto-dissout définitivement en 1973 à l'issue d'un long débat interne animé par le noyau dirigeant et notamment après le constat de son inutilité dans la lutte des Lip. Cf. le témoignage de Benny Lévy, le chef de la

nouveau dans un tract signé par la centrale syndicale CFDT et le Comité d'Action : « Cette lutte démontre qu'une autre Société est possible, une Société égalitaire où tous les travailleurs prendront en mains leurs affaires »¹. On retrouve également la dés-identification sociale inhérente à cette forme du gouvernement de soi et des autres dans une formulation d'un entretien donnée par Jean Raguénès à *Libération* le 1^{er} novembre 1973, dans laquelle on reconnaît aussi la philosophie chrétienne du prêtre dominicain :

Mai 68, en tant que mouvement étudiant, je m'en fous. Lip, en tant que mouvement ouvrier, je m'en fous. [...] Mais, au travers de ces actes, comme Mai 68, comme Lip, on fait prendre conscience aux hommes, à des groupements humains de l'ineptie de nos sociétés. Nous les aidons à contester le conformisme. Je me bats pour l'homme².

Si « Lip », pas plus que « Mai 68 », ne doivent trouver leur raison d'être dans la promotion des intérêts d'une catégorie sociale ou professionnelle (le « mouvement étudiant » ou le « mouvement ouvrier »), c'est précisément parce que ce sont actes dans lesquels les « groupements humains » prennent conscience que, dans cet état social, ils ne peuvent pas se réaliser en tant qu' « homme ». « Je me bats pour l'homme » dit Raguénès. L'homme n'est pas déjà là, il n'est pas ce noyau essentiel que chacun d'entre nous peut atteindre dès qu'il gratte la croûte sociale de son identité d'étudiant ou d'ouvrier. La foi chrétienne est ici indexée sur le combat politique : l'homme est l'avenir que l'on peut atteindre une fois qu'on s'est battu pour transformer l' « ineptie » des rapports sociaux. Pour le prêtre-ouvrier, « Mai 68 » est un « "soulèvement de l'esprit" »³ – formule qu'il emprunte à Maurice Clavel :

Pour moi, Mai 68 restera à jamais un cri d'espoir, de révolte et de liberté : non à une société qui dépossède l'individu de sa substance et le rabaisse au niveau d'une existence pauvre ; oui à une société qui rend à chacun sa dignité, sa liberté et son rôle d'acteur à part entière⁴.

De ce point de vue, il apparaît légitime de dire pour Raguénès, qui s'y réfère, ce que Foucault dit de Clavel et de sa foi dans le « soulèvement » en tant qu'il est lui-même un *soulèvement de la foi* : « Il s'agissait pour lui de faire de l'homme d'aujourd'hui quelque chose d'aussi douteux que l'était devenue depuis Kant, la métaphysique. Et cela, non pour le réduire encore

GP, rapporté par Hervé Hamon et Patrick Rotman, *Génération, 2. Les années de poudre*, op. cit., p. 490-491 : « Plusieurs fois, pourtant, le comité d'action a failli se marginaliser, céder à la tentation des gauchistes traditionnels. Mais, au bout du compte, la communauté des Lip exerce une activité intellectuelle politique qui n'est plus le propre d'une minorité d'hommes. [...] Je vois dans l'événement Lip l'agonie de notre discours révolutionnaire. [...] Ce que Lip met en cause, c'est notre raison d'être ». Cf. aussi Xavier Vigna, *L'Insubordination ouvrière dans les années 1968*, op. cit., p. 253, qui évoque une autocritique de deux établis maoïstes à Lip dès 1970 au cours d'une grève. Ils se rendent compte que les syndicalistes (en particulier Piaget) « sont assez aimés des ouvriers » et que la grève ou la reprise du travail sont décidés en considération de l'ensemble des travailleurs (« Piaget conseille la reprise parce que tout le monde n'est pas en grève »), ce qui va à l'encontre de leur conception ouvriériste et anti-syndicaliste.

¹ Cité in Jean Divo, *L'affaire Lip et les catholiques de Franche-Comté*, op. cit., p. 24.

² Jean Raguénès, cité in *ibid.*, p. 96-97.

³ Jean Raguénès, *De Mai 68 à Lip. Un dominicain au cœur des luttes*, op. cit., p. 243.

⁴ *Ibid.*, p. 69.

et l'enfoncer plus loin dans la nature, mais pour l'ouvrir au contraire à tous les événements qui pourraient le saisir d'en haut »¹. Mai 68 et Lip sont aussi pour Raguénès des événements dont les acteurs ont l'occasion, en se saisissant d'un souffle spirituel capable de les porter au-delà d'eux-mêmes, de faire advenir l'homme qu'ils ne sont pas encore.

4.4.2.2. Les Comités Larzac : une nouvelle coordination des comités d'action ?

Dès 1971, avant même que ne commence la lutte des LIP, a lieu au Larzac la première manifestation d'envergure contre l'extension du camp militaire à l'instigation du ministre Michel Debré, puis, début 1972, se constitue le premier comité Larzac à Rodez, suivi fin avril de ceux de Millau et Paris après que 103 agriculteurs (sur 107) propriétaires concernés par le périmètre d'extension du camp aient signé entre eux un engagement d'achat de toute propriété du périmètre se trouvant en vente afin d'empêcher qu'aucun agriculteur ne puisse être chassé contre son gré – le « serment des 103 ». Ces comités, dont un bon nombre sont créés à l'automne 1972, diffusent des informations concernant le Larzac dans toute la France, organisent de grands rassemblements en 1973 et 1974, et participent activement aux initiatives comme la rencontre pour « monter » à Paris en tracteurs des paysans du Larzac et des « paysans travailleurs » du courant de Bernard Lambert début 1973². Ils sont issus de la réunion de forces multiples : de militants de la Gauche ouvrière et paysanne du PSU, d'antimilitaristes, de maoïstes et de trotskistes, de groupes anarchistes, de groupes de luttes identitaires bretons, occitans, basques, de syndiqués de la CFDT et de la CGT, de syndicalistes paysans qui créeront la Confédération paysanne, d'avocats et de juges, de militants lycéens et de groupe féministes. A travers cette convergence, c'est une lutte d'« unité populaire » qui veut se constituer avec le Larzac : la stratégie consiste dans un rassemblement de toutes les forces mobilisées dans des luttes diverses en vue de les focaliser sur une seule. Au-delà des Comités Larzac eux-mêmes, « vont ainsi se retrouver ensemble les groupes du Comité de Sauvegarde du Larzac, de la non-violence du Mouvement d'Action Non violente (MAN), des communautés de l'Arche de Lanza del Vasto³, du Comité de Défense du Larzac de Millau, des Comités Larzac de toute la France, des luttes ouvrières d'actualité, dont celle de LIP, du Syndicat de la Magistrature, de comités lycéens, de femmes, d'immigrés, d'organisations d'extrême gauche et de l'écologie politique naissante, dont les

¹ Michel Foucault, « Vivre autrement le temps », *art. cit.*, p. 788.

² Cf. Comités Larzac, *Larzac, un enjeu national. Brochure réalisée par les Comités Larzac*, Millau, 1977.

³ Les communautés de l'Arche ont été fondées en 1948 par Lanza del Vasto sur le modèle des ashrams de Gandhi en Inde, dans l'esprit du mouvement pacifiste et non violent d'après-guerre. Cf. en particulier Joseph Lanza del Vasto, *Technique de la non-violence* [1971], Paris, Gallimard, 1988.

Comités d'Opposition au Développement des Centrales Nucléaires, etc. »¹. Mais si la lutte pour la défense du Larzac a su réunir habilement des groupes différents en faisant pencher en leur faveur le rapport de force avec le gouvernement, elle ne doit cependant pas être confondue avec une tentative réussie de « coordination du mouvement des comités d'action », en dépit du fait qu'on retrouve les mêmes éléments formels d'une construction d'une coordination avec l'organisation de réunions institutionnalisées entre comités et la publication d'un bulletin de liaison puis d'un journal – *Gardarem lo Larzac* (« Nous garderons le Larzac » en occitan) . Car il s'agit moins de coordonner la démultiplication à la base d'actions œuvrant partout pour la réalisation globale d'une même rationalité gouvernementale, que d'unifier en lissant des forces à l'origine disparates et hétérogènes autour d'un objectif qui devient représentable – et qui pourra être accompli par la représentativité de Mitterrand décidant en 1981 l'abandon du projet – mais sans pour autant que cette unité ne corresponde à un même projet partagé pour se gouverner autrement. En ce sens, la lutte du Larzac est annonciatrice d'une stratégie de type « union de la gauche » rabattant les contre-conduites sur les problèmes de force liés à la souveraineté et qui, sans la recherche commune de l'exercice d'une gouvernementalité alternative, facilite le retour de la délégation de la politique à l'État à travers la représentation d'une union circonstanciée entre des forces qui ne signifie par leur unité du point de vue de la stratégie et de la pratique gouvernementale : « A l'été 1981, quand l'État et l'armée n'ont plus été l'adversaire principal, l'unité du Larzac a éclaté en une mosaïque d'associations et de groupes »².

Pour autant, si on peut bien faire l'hypothèse que dans le cas du Larzac la dimension de la souveraineté l'a emporté sur celle de la gouvernementalité – ces deux dimensions étant historiquement toujours mêlées l'une à l'autre –, le bilan quant aux contre-conduites est loin d'être nul si l'on songe en particulier à l'usage qui a été fait du GFA (Groupement foncier agricole) sur le plan de la propriété. Créé à l'origine pour faciliter la transmission familiale des exploitations agricoles dans un cadre capitaliste, le GFA – qui consiste dans l'association d'actionnaires propriétaires de terres qu'ils louent ensuite aux agriculteurs – a été détourné par les 103 agriculteurs propriétaires défendant le Larzac et leurs soutiens militants pour racheter les terres qui risquaient d'être expropriées par l'armée :

Le légiste qui, en 1970, a créé le GFA, n'avait certainement pas prévu l'utilisation qui en a été faite sur le Larzac. A l'origine une nécessité : celle de freiner sinon d'empêcher les achats amiables de terrain par les domaines, dont les employés font, depuis 1973, du porte à porte auprès des propriétaires non exploitants. D'où l'idée de procéder à un contre-achat à l'amiable en groupant des capitaux disponibles

¹ Alain Desjardin, « La lutte du Larzac », in Jean-Claude Gillet et Michel Mousel, *Parti et mouvement social. Le chantier ouvert par le PSU, op. cit.*, p. 104.

² Alain Desjardin, « La lutte du Larzac », *art. cit.*, p. 109.

des sympathisants. L'idée fait son chemin, et les paysans propriétaires acceptent de donner des parcelles pour constituer le GFA Larzac I qui voit le jour le 12 décembre 1973¹.

L'usage qui est fait ici du GFA revient d'une certaine manière à socialiser le capital associé pour empêcher la privatisation des terres par l'État. Il s'agit d'éviter que ces terres soient destinées à un usage strictement militaire et, en ce sens, la pratique du GFA par les agriculteurs du Larzac a encore partie liée avec la rationalité gouvernementale par le libre usage.

Conclusion du chapitre 5

L'événementialisation de l'ensemble pratique des comités d'action pendant les années 1968 permet de le faire apparaître comme un régime différent de véridiction et de juridiction. A l'intérieur de la problématisation singulière de la liberté sociale, les comités d'action élaborent concurremment aux événements l'énonciation collective – dans la mesure où elle est produite par le rassemblement matériel d'un « nous » – d'une vérité qui devient l'horizon de référence de leurs conduites. On a identifié dans la *res nullius* comme horizon d'indifférenciation servie par le gouvernement du libre usage en tant que forme du rapport à soi et aux autres la vérité autre qui se dégageait des énoncés en situation de conflit des comités d'action. A un niveau « archéologique », le régime de véridiction de la *res nullius* consiste en un mode de partage du vrai et du faux qui fait de l'ouverture du libre usage le critère de la pratique gouvernementale : il s'agit de se gouverner soi-même et de gouverner les autres de façon à ce que chacun et tous puissent avoir librement accès et faire libre usage de n'importe quelle activité sociale. Le libre usage comme type technologique de rationalité et la *res nullius* comme vérité sont associés à l'anonyme ou à l'impersonnel comme forme de subjectivation, dans la mesure où il faut se déprendre de l'identité qui nous rapporte spécifiquement à un domaine de choses ou à une activité pour pouvoir effectivement en ouvrir le libre accès aux autres : plus d'étudiants pour que tous puissent étudier, plus d'écrivains pour que tous puissent écrire. Sans avoir pu être institutionnalisé, le régime de la *res nullius* correspond à un régime juridique complet fondé sur l'organisation démocratique par la collectivité de la propriété sur la base de l'usage : j'ai la disposition de telle chose tant que j'en use et j'en laisse la disposition à l'autre dès que s'achève l'usage, ceci étant que *les règles du libre usage* doivent être définies librement par la collectivité à partir de procédures

¹ *Gardarem lo Larzac*, Journal réalisé par des paysans du Larzac, des membres des comités millavois de défense du Larzac et des comités Larzac, « GFA Larzac : un capital militant », n°1, juin 1975, p. 2. Pour une histoire détaillée des GFA dans le Larzac, voir aussi Alexandre Alland, *Le Larzac et après. L'étude d'un mouvement social innovateur*, Paris, L'harmattan, 1995.

démocratiques. S'il n'a pas été institutionnalisé, le libre usage relève néanmoins de ce que Foucault appelle le « droit des gouvernés » au sens d'un droit qui dérive de la pratique des gouvernés, de formes juridiques soutenues par des type technologiques de rationalité gouvernementale : le gouvernement du libre usage est alors le processus pragmatique (au sens de la *praxis*) préalable à la cristallisation de la *res nullius* dans l'institution juridique, et il est en ce sens le véhicule du processus instituant de la *res nullius* comme régime de véridiction/juridiction.

Au niveau « généalogique », c'est à travers des pratiques verticales de déposition des titulaires de l'autorité et des pratiques horizontales de décroissement par la rencontre des autres parties de la société séparées par la constitution du social hétérogène que s'est déployé le processus de gouvernementalisation de la *res nullius*. Dans tous les comités d'action que nous avons étudiés, on a pu remarquer que cette logique de la pratique était à l'œuvre. Cela suffit-il à affirmer l'existence d'un régime de véridiction/juridiction pour tous les comités d'action ? C'est la tentative des comités d'action de s'organiser en une coordination des comités d'action qui permet de répondre favorablement à cette question. La vérité vaut pour le mouvement unifié des comités d'action et n'est donc pas réductible à une valeur simplement homologique entre les différents comités d'action. La tentative de coordination des comités d'action dans un mouvement unifié qui émerge en mai 68 reste un horizon de la pratique des comités d'action à la fin 1968 et pendant l'année 1969, mais le recloisonnement progressif de l'espace social, resserrant toujours plus les zones de rencontres hétérogènes et de désépécification possibles, conduit à recentrer les comités d'action sur des objectifs propres et des pratiques intérieures à l'organisation de chaque comité qui aboutissent à une groupuscularisation du mouvement des comités d'action au cours de l'année 1970. Durant les années 1970, l'horizon de la *res nullius* surgira encore de nouveau autour d'espaces locaux et de séquences intermittentes comme à Lip, mais l'état général d'isolement et de dissémination des comités d'action encore actifs rendra impossible toute montée politique à une échelle plus élevée des aspirations à la *res nullius*.

Du point de vue de la généalogie de l'État, la gouvernementalisation de la *res nullius* a coïncidé avec un processus de dégovernmentalisation partiel de l'État dans la mesure où les contre-conduites se sont portées sur les points de contrôle par l'État de l'usage des activités sociales, autrement dit sur les dispositifs et les mécanismes organisant au plan social le contrôle de telle ou telle activité par l'État, en voulant lui substituer l'organisation directe des usagers de l'activité : c'est l'usage qui doit donner droit à l'organisation de l'activité et non la légitimité souveraine. Lorsqu'on parle, un peu vite, de « démocratie directe » ou de

« rousseauisme » pour les années 68, on a tendance à confondre la démocratie directe comme forme de régime politique souverain – opposé à la démocratie représentative –, qui n’était pas à l’ordre du jour, avec la prise en charge autonome des activités, sur le plan strictement social, par les usagers et les participants expropriant les titulaires de la propriété et/ou de l’autorité, ce qui n’est tout de même pas la même chose. Ceci étant, eu égard à la *res socialis*, la *res nullius* correspond à un processus plus profond de démocratisation de la démocratie – si l’on veut bien considérer, à nouveau, que le degré de démocratisation de la démocratie est relatif à la forme de véridiction qui structure les pratiques gouvernementales. On se souvient que nous avons fait remarquer que la gouvernementalisation de la *res socialis*, en tant qu’elle demande à la société de délibérer sur les domaines qui doivent faire l’objet d’une supportation sociale transférentielle des activités individuelles, implique déjà, à travers la démocratie sociale, la démocratisation de la démocratie. La *res nullius* va cependant encore plus loin, puisque la délibération démocratique ne doit pas porter uniquement sur la désignation des espaces qui doivent être socialisées, mais sur les procédures d’organisation de la socialisation des espaces, soit, autrement, dit, sur la *socialisation de l’organisation de la socialisation* de ces espaces. Cela nous permet en outre de conclure sur le type de déplacement que la gouvernementalisation de la *res nullius* a cherché à opérer vis-à-vis de la *res socialis*. Il est aussi imprécis qu’inexact de dire que « Mai 68 » s’est fait contre « l’État social » : l’étude de l’ensemble pratique circonscrit des comités d’actions dans les années 68 nous permet d’apercevoir au contraire que leurs contre-conduites, dont la crise de la gouvernementalité libérale-sociale est la condition, ont visé une *gouvernementalité sociale totale* en cherchant à soustraire l’intervention de l’État dans l’organisation de la socialisation des activités pour la confier au collectif d’usagers. Ce dont il s’agissait de se débarrasser dans la gouvernementalité de l’État social, ce n’était pas donc pas du « social », mais de l’État, en tant que sa pratique gouvernementale était constitutive, dans la dimension des politiques de population, d’une séparation entre des groupes sociaux politiquement constitués à travers des formes de subjectivation hétérogènes. L’entreprise des comités d’action a donc voulu faire « sauter » les mécanismes séparateurs de l’État par l’appropriation sociale de l’usage en vue de le libérer *via* son organisation démocratique par le collectif égalitaire anonyme. Pour autant, il faut remarquer que les comités d’action ont, semble-t-il, hésiter, dans leur rapport à l’État, entre le congédiement pur et simple et la possibilité d’un État garant des conditions sociales de possibilité du libre usage – comme c’est le cas par exemple de nombreux comités d’action culturels (dans le théâtre, le cinéma, etc.) qui se sont toujours référé à une gestion *publique* de la culture –, c’est-à-dire d’un État qui, par ses redistributions et ses subventions,

continuerait de garantir la viabilité économique des activités mais sans intervenir sur leur organisation entièrement laissée à l'autonomie des usagers.

Quoi qu'il en soit, les accents marxistes du discours étudiant ne doivent pas induire en erreur en faisant sur dimension de rupture des contre-conduites de 68 avec la gouvernamentalité sociale antérieure : car on est loin d'une contestation qui se serait appuyée sur la situation d'exception de la classe ouvrière au regard du corps social pour lui faire porter toute la charge révolutionnaire ; depuis la situation paradoxale de la rencontre entre la tendance homogénéisante du social et la tendance séparatrice des politiques de population que nous avons identifiée au chapitre précédent, le mouvement de révolte a été au contraire mis en branle par le rapprochement des différentes classes sociales, et de la classe ouvrière en particulier, dans la généralisation du salariat, afin de pousser jusqu'au bout la logique d'homogénéisation et d'égalisation du social intégrateur. On voulait être ensemble, anonymes et égaux.

Chapitre 6. Parcours philosophique de la pensée de l'impersonnel

Comme nous l'avons vu dans la première partie, une partie de la philosophie pour Foucault s'inscrit dans le fil d'une philosophie de l'actualité, en s'emparant de la différence introduite « aujourd'hui » « par rapport à hier ». L'objet de cette section est de montrer comment l'émergence d'un nouvel usage de la raison libre par les protagonistes des années 1968 a pu nourrir des reprises philosophiques chez Blanchot, Deleuze & Guattari et Rancière. Autrement dit, il s'agit d'analyser le dire-vrai, la *parrêsia* philosophique comme un transfert de la *parrêsia* politique et, en l'occurrence, de la *parrêsia* politique des années 1968 ; la *parrêsia* philosophique consiste en effet dans l'inscription des conséquences philosophiques de la *parrêsia* politique dans la conjoncture qui suit immédiatement celle où la *parrêsia* politique a émergé – qu'on songe par exemple aux textes de Kant ou Hegel sur la Révolution française¹. La *parrêsia* philosophique cherche ainsi, à travers la rationalisation dans le *logos* philosophique des effets de vérité produits par la nouveauté de la pratique politique, à conduire la conduite de ceux qui sont à son écoute dans la conjoncture relative à une crise de gouvernementalité. Cela revient à aborder les textes philosophiques à partir du « dehors » de la *parrêsia* politique et à reconnaître l'existence de *configurations problématiques et stratégiques* dans lesquelles les interventions philosophiques se réfléchissent elles-mêmes à partir des problèmes et des vérités qui ont été formulés en conjoncture par la pensée (non-philosophique) inhérente à la pratique politique. En ce sens, pour certains philosophes qu'il revient d'identifier, il y a une pensée politique sous-jacente à la pensée philosophique. Citons à nouveau le passage du cours de 1983 qui guide ici notre réflexion :

Le dire vrai philosophique n'est pas la rationalité politique, mais il est essentiel pour une rationalité politique d'être dans un certain rapport, à déterminer, avec le dire-vrai philosophique, comme il est important pour un dire vrai philosophique de faire l'épreuve de sa réalité par rapport à une pratique politique².

Dans chacun des cas étudiés, il nous reviendra de déterminer le principe suivant lequel la pensée philosophique mesure son dire-vrai à la réalité d'une pratique politique : est-ce au nom d'une conception des droits, de la démocratie, de la vérité, de la justice sociale etc. ? Remarquons que le dire-vrai ou la vérité philosophique en question (l'impersonnel dans le cas des années 68) ne se confond pas avec le principe à partir duquel se mesure le dire vrai (une conception des droits, de la démocratie, de la vérité, de l'égalité etc.). Dans le cas de 68, les choses sont cependant encore un peu plus complexes pour certains auteurs que nous allons

¹ Cf. Kant, « Le conflit des facultés », in *Opuscules sur l'histoire*, op. cit., p. 203-221 ; Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit.

² Cf. supra p. 356.

étudier car, dans les cas de Deleuze et Guattari d'une part et de Rancière d'autre part, le principe de leur dire-vrai philosophique est lui-même tiré de 68. En ce sens, on peut parler de 68 comme d'un événement inaugural, *archi-politique* ou *archéo-politique*¹, au sens de l'événement historique à partir duquel se détermine le principe général d'une conception de la politique dont on éprouve ensuite la vérité sur d'autres événements politiques².

Eu égard aux années 1968, il n'y a aucune prétention à l'exhaustivité dans les auteurs que nous avons sélectionnés et on ne préjuge en aucun cas que le même type de résultat pourrait être obtenu dans d'autres cas. Il s'agit seulement de montrer, dans le cas de plusieurs philosophes dont on pourra dire *a posteriori* qu'ils appartiennent à la tradition de l'*Aufklärung* telle que la définit Foucault, comment ils cherchent à penser à partir de l'« actualité » de 68, au sens de la différence philosophique ouverte par l'événement. Les quatre penseurs ici mobilisés le sont ainsi au titre de leur participation à une « pensée 68 », mais pas dans le sens où l'entendent dans leur livre Luc Ferry et Alain Renaut. Ils ne sont pas les inspirateurs d'une pensée qui aurait influencé les protagonistes de mai-juin 68 ou des années 1968 ; ils ne sont pas non plus convoqués parce qu'ils auraient cherché à donner un sens aux événements de 1968 – il faudrait alors mentionner une foule d'auteurs³. En revanche, ils ont tenté de transposer et de faire jouer comme *dire-vrai* sur le plan de la pensée philosophique, la forme de rationalité que les acteurs des contre-conduites des années 1968 ont fait émerger. « Pensée 68 », tel que nous l'employons, n'a pas le sens de pensée « de 68 » ou « sur 68 », mais beaucoup plus de pensée « avec 68 ». C'est ainsi que Blanchot peut faire remarquer qu'« écrire *sur*, cela est, de toute manière, sans convenance » et que « nous n'écrirons donc jamais sur ce qui eut lieu, n'eut pas lieu en Mai »⁴ ; que Deleuze dit de son côté qu'il a fait « avec Mai 68 » « une sorte de passage à la politique » ; que Rancière peut reconnaître que Mai 68 a été pour lui un « réveil brutal ». Le rapport de ces philosophes à 68 implique quelque chose qui est de l'ordre de ce qu'Alain Badiou appelle une « fidélité à l'événement » comme procédure de discernement d'une existence liée au nom de l'événement et tentative d'en porter le devenir post-événementiel⁵, autrement dit le repérage d'une vérité de

¹ Le terme d'« archipolitique » est utilisé par Jacques Rancière dans *La Méésentente*, *op. cit.* Nous ne nous référons en rien cependant à cet usage ici, c'est pourquoi nous ajoutons « ou archéopolitique ».

² La Révolution française de 1789 en est bien entendu un autre. Dans le cas d'Etienne Balibar par exemple, c'est la Révolution française qui est à la racine de son concept d'« égaliberté » comme principe du dire-vrai philosophique auquel il rapporte la réalité des autres événements politiques.

³ Pour une tentative de ce type, cf. Serge Audier, *La pensée anti-68*, *op. cit.*

⁴ Maurice Blanchot, « Tracts, affiches, bulletins », *Comité*, n° 1, octobre 1968, repris in Maurice Blanchot, *Écrits politiques. Guerre d'Algérie, Mai 68 etc. (1958-1993)*, Paris, Lignes-Léo Scheer, 2003, p. 118.

⁵ Cf. Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, p. 544 : « Fidélité, procédure de fidélité : procédure par laquelle on discerne, dans une situation, les multiples dont l'existence est liée au nom de l'événement qu'une

l'événement et l'inscription de cette vérité dans la séquence ultérieure à l'événement. En définitive, si la « pensée 68 » a un sens, ce ne peut être que celui-ci : la manière dont l'expérience de 68 est réfléchie et portée dans les mouvements intérieurs d'une pensée philosophique.

L'enjeu sous-jacent à ces réflexions est aussi celui du rapport entre la pensée non-philosophique et la pensée philosophique. Pour Deleuze et Guattari, « le rapport constitutif de la philosophie avec la non-philosophie » est de l'ordre du « devenir » comme « zone d'échange » où quelque chose passe de la non-philosophie à la philosophie et inversement :

Le devenir est toujours double et c'est ce double devenir qui constitue le peuple à venir et la nouvelle terre. Le philosophe doit devenir non-philosophe, pour que la non-philosophie devienne la terre et le peuple de la philosophie. [...] Le peuple est intérieur au penseur, parce que c'est un « devenir-peuple », pour autant que le penseur est intérieur au peuple comme devenir non moins illimité¹.

Dans le cas des années 68, la projection de l'horizon de la *res nullius* – d'une chose soutenue par la rationalité gouvernementale du libre usage qui, dans l'autonomie et la circulation réciproque des pratiques, rend les « citoyens-sujets »² égaux et indistincts, propulsant le devenir d'un peuple anonyme d'hommes sans qualités, en un mot, la « passion de l'indifférence »³ – se retrouve ainsi, fût-ce sous des formes différentes, chez les philosophes que nous allons étudier. Leur geste philosophique opère un transfert, à l'intérieur du « plan d'immanence » de la philosophie⁴, des nouveautés de la pensée qui surgissent du

intervention a mis en circulation. La fidélité distingue et rassemble le devenir de ce qui est connexe au nom de l'événement. Elle est un quasi-état postévénementiel ».

¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 105.

² Le terme est d'Etienne Balibar. Cf. *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, op. cit.

³ Pour reprendre une formule de Blanchot à propos de Robert Musil. Cf. Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, p. 184-193.

⁴ Pour reprendre ce concept deleuzien. Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 39-40 et 44: « Le plan d'immanence n'est pas un concept pensé ni pensable, mais l'image de la pensée, l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s'orienter dans la pensée... [...] Le plan d'immanence est comme une coupe du chaos et agit comme un crible ». Voir aussi la mise en perspective de ce concept par François Zourabichvili, *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 58-59, qui signale que Deleuze entend par « Raison » (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 74) le moment d'instauration du plan, qui s'opère même plus exactement par de multiples actes d'instauration et que Deleuze appelle (dans *Périclès et Verdi, la philosophie de François Châtelet*, Paris, Minuit, 1988, p. 7-9 et 15) un « processus de rationalisation » : « On notera que Deleuze appelle Raison ce moment intuitif du plan. Ce n'est pas seulement par boutade ou par provocation, mais pour marquer qu'on ne saurait concevoir de raison unique originaire : si raison il y a, elle relève pleinement d'une instauration, ou plutôt d'actes multiples d'instauration, dits "processus de rationalisation". Perpétuellement bifurquante, elle n'existe pas hors de rationalités distinctes qui renvoient chacune à un acte de fondation forcément irrationnel, mais qui n'en témoigne pas moins d'une nécessité d'un autre ordre : la pensée qui croit se posséder elle-même ou qui projette cet idéal dans un avenir indéfini ne peut que s'en remettre à la transcendance, à des croyances qui dépassent le donné et qui se soustraient à l'épreuve même de penser : "La raison, c'est toujours une raison taillée dans l'irrationnel...". [...] La conséquence ultime de ce concept de plan d'immanence, on le devine, est qu'il n'y a de vérité que créée. En sorte que, là encore, ce critère de vérité, qui n'intervient que dans le rapport du plan au concept, du problème à sa solution, se subordonne à celui de l'intéressant, de l'important, du remarquable – ce que Deleuze appelait auparavant "porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes eux-mêmes". On ne confondra donc pas la critique et la subordination deleuziennes du concept de vérité avec une supposée indifférence de Deleuze à la

dehors de la philosophie, en retraite les données, ici de type politique, en les déplaçant sur les coordonnées de ce « plan », comme espace propre de raccordement de ses concepts qu'instaure chaque philosophe, suivant sa conception personnelle de l'histoire de la philosophie ou de la pensée. Il s'agit donc d'essayer de suivre comment la raison de l'anonyme, de l'impersonnel, de l'indifférence, de l'indiscernable ou de l'indistinct, dont les acteurs des comités d'action ont fait la vérité des contre-conduites de 68, a été réinvestie philosophiquement et avec quelle destination, dans la conjoncture de l'après-68 en France.

1. Blanchot : l'impersonnel comme « hantologie » et le peuple anonyme

1.1. Mai 68 : l'anonyme prend la parole

Nous avons déjà évoqué Blanchot pour sa participation au Comité d'action écrivain-étudiant. Il est par la suite toujours resté fidèle à 1968 qu'il tient pour une expérience de l'anonyme ou de l'impersonnel, mieux pour le règne des hommes anonymes et impersonnels. Ainsi écrit-il dans son texte d'hommage à Foucault, « Michel Foucault tel que je l'imagine » :

Quoique disent les détracteurs de Mai, ce fut un beau moment, lorsque chacun pouvait parler à l'autre, anonyme, impersonnel, accueilli sans autre justification que d'être un autre homme¹.

Aucune forme de différenciation, aucun type de distinction ne séparent plus les hommes qui se parlent les uns aux autres en qualité d'anonyme ou d'impersonnel, c'est-à-dire sans qualité, comme l'affirme *La Communauté inavouable* en 1983 :

Mai 68 a montré que, sans projet, sans conjuration, pouvait, dans la soudaineté d'une rencontre heureuse, comme une fête qui bouleverserait les formes sociales admises ou espérées, s'affirmer (s'affirmer par les formes usuelles de l'affirmation) la *communication explosive*, l'ouverture qui permettait à chacun, sans distinction d'âge, de sexe ou de culture, de frayer avec le premier venu, comme avec un être déjà aimé, précisément parce qu'il était le familier-inconnu².

Cette rencontre de l'autre ne s'opère pas en vertu d'un lien social (elle « boulevers[e] les formes sociales admises ou espérées ») ni même d'un lien humain, non plus en qualité de

question de la vérité » (toutes les citations entre guillemets sont de Deleuze). Sur ces deux aspects du concept de vérité et du rapport du vrai et du faux aux problèmes, on ne peut constater qu'un rapprochement avec Foucault lorsqu'il définit une « problématisation » comme « l'ensemble des pratiques discursives et non discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée » (cf. supra p. 56). Le rapprochement devient encore plus net dans la mesure où Deleuze ajoute que les concepts du plan d'immanence « renvoient eux-mêmes à une compréhension non-conceptuelle » (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 43), ce qui « signifie que la philosophie ne peut pas se contenter d'être comprise seulement de manière philosophique ou conceptuelle, mais s'adresse aussi aux non-philosophes, dans son essence » (*ibid.*). Il y a, en définitive, une compréhension « non-philosophique » et non conceptuelle du processus de rationalisation à travers lequel le philosophe instaure son propre plan d'immanence philosophique en opérant des coupes successives sur le chaos. « Non-philosophique » n'implique pas cependant que cette pensée ne soit pas du registre de la pensée. Au contraire, la philosophie traduit en termes de concepts au niveau du plan d'immanence la pensée non-philosophique et non conceptuelle.

¹ Maurice Blanchot, « Michel Foucault tel que je l'imagine » [1986], in *Une Voix venue d'ailleurs*, Paris, Gallimard, 2002, p. 109.

² Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983, p. 52.

« personne » ou de « sujet », mais par la participation ou la simple présence de chacun au « mouvement fraternellement anonyme et impersonnel », par quoi l'autre est à la fois familier par sa présence commune mais étranger car la singularité anonyme est aussi l'effacement du moi. Cela ne va pas du reste sans « difficulté » pour les « manifestants » en question, en particulier ceux des comités d'action dont Blanchot a fait partie :

Difficulté d'être des comités d'action sans action, ou des cercles d'amis qui désavouaient leur amitié antérieure pour en appeler à l'*amitié* (la camaraderie sans préalable) qui véhiculait l'exigence d'être là, non comme personne ou comme sujet, mais comme manifestants du mouvement fraternellement anonyme et impersonnel¹.

Le rapport entre les hommes, lequel est sans rapport, n'étant rapporté à rien d'autre qu'à celui du mouvement anonyme est celui de l'*amitié* au sens d'une « camaraderie sans préalable », appelée par l'immédiateté de l'« être là » et se distingue des « cercles d'amis », c'est-à-dire des affinités électives antérieures, la difficulté venant alors du maintien simultanée de ces deux registres du rapport à autrui². Au-delà de cette difficulté cependant la « rupture du temps » de la « révolution » de 68, sa « possibilité réelle »³, sa transgression qui fait s'effondrer la loi, c'est le recueillement *dans une parole humaine*, dans une communauté concrète, de l'expérience propre de la littérature, de l'écriture, qu'est la pensée du neutre ou de l'anonyme :

Chacun se reconnaissait dans les paroles anonymes qui s'inscrivaient sur les murs et qui finalement, même s'il arrivait qu'elles fussent élaborées en commun, ne s'annonçaient jamais comme parole d'auteur, étant de tous et pour tous, dans leurs formulations contradictoires⁴.

Il est particulièrement intéressant de comparer ces formulations sur le mouvement anonyme à celle écrite dix ans plus tôt pour la revue *Le 14 juillet* dans le combat contre la prise de pouvoir par de Gaulle.

Quand nous refusons, nous refusons par un mouvement sans mépris, sans exaltation et anonyme, autant qu'il se peut, car le pouvoir de refuser ne s'accomplit pas à partir de nous-mêmes, ni en notre seul nom, mais à partir d'un commencement très pauvre qui appartient d'abord à ceux qui ne peuvent pas parler⁵.

¹ *Ibid.*, p. 55.

² Blanchot le redira dans *Pour l'amitié* [1996], Paris, Farrago, 2001, p. 14 : « Malgré nos précautions, dans les comités d'action et ailleurs, nous continuons de susciter des réserves, parce que l'amitié ne fait pas place à la camaraderie. Nous tutoyons les camarades, mais en tant qu'amis nous ne nous tutoyons pas ». Il y a donc deux manières hétérogènes d'être aux autres qui se maintiennent : l'amitié (élective) avec son vouvoiement et le tutoiement anonyme de la camaraderie, c'est-à-dire de l'amitié sans préalable. Christophe Bident précise à ce titre qu'au cours des événements de mai-juin 1968, Blanchot « scrute l'événement, observe les mouvements des corps et le corps des graffitis, écrit des tracts, tutoie toute le monde, sauf ses amis », *Maurice Blanchot, partenaire invisible. Essai biographique*, Paris, Champ Vallon, 1998, p. 471.

³ Maurice Blanchot, « Rupture du temps : Révolution », *Comité*, n° 1, octobre 1968, repris in *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 127.

⁴ Maurice Blanchot, *Les Intellectuels en question* [1984], Paris, Fourbis 1996, p. 60. « Les Intellectuels en question » était déjà paru sous forme d'un long article en mars 1984 dans la revue *Le Débat*.

⁵ Maurice Blanchot, « Le refus », *Le 14 juillet*, n° 2 [1958], repris in Maurice Blanchot, *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 12.

Ce qui en 1958 ne pouvait que se dire « à partir de nous-mêmes » et au nom de « ceux qui ne peuvent pas parler » est maintenant « de tous et pour tous », par le fait que « ceux qui ne peuvent parler » ont pris « *la liberté de parole* ». Mai 1968

a laisser se manifester, en dehors de tout intérêt utilitaire, une possibilité d'être ensemble qui rendait à tous le droit à l'égalité dans la fraternité par *la liberté de parole* que soulevait chacun. Chacun avait quelque chose à dire, parfois à écrire (sur les murs) ; quoi donc ? Cela importait peu. Le Dire primait le dit. La poésie était quotidienne. La communication « spontanée », en ce sens qu'elle paraissait sans retenue, n'était rien d'autre que la communication avec elle-même, transparente, immanente, malgré les débats, combats, controverses, où l'intelligence calculatrice s'exprimait moins que l'effervescence presque pure (en tout cas, sans mépris, sans hauteur ni bassesse), – c'est pourquoi on pouvait pressentir que, l'autorité renversée ou plutôt négligée, se déclarait une manière encore jamais vue de *communisme* que nulle idéologie n'était à même de récupérer ou de revendiquer¹.

En d'autres termes, Blanchot voit dans la parole révolutionnaire de Mai la forme directement vérifiée de cette « écriture », qui n'est expérience que d'elle-même et pour elle-même, mouvement de refus affirmatif en perpétuelle contestation de soi-même, ne s'instituant jamais, se défaisant toujours en se faisant, se ressassant et parcourant indéfiniment son espace dans sa recherche éperdue de l'impossible et qu'il nomme aussi « littérature »².

1.2. L'exigence politique sous-jacente à l'exigence poétique

Cette « pensée du dehors » qu'est la littérature, selon la formule de Foucault³, devient en 68 une « utopie immédiatement réalisée »⁴ dans « "la foule anonyme et sans nombre, du peuple en manifestation spontanée" (Georges Préli) »⁵ à travers sa parole bourdonnante, illimitée, « immanente », où le « Dire prime sur le dit », sans « tentatives sérieuses de réformes », « échappant » à toutes les « analyses » sociologiques, ne « commanda[nt] plus rien, pas même à soi-même, contemplant sans la voir son inexplicable ruine », « ignorant ses limites », « avec l'impossible comme seul défi »⁶. Si une communauté politique, un « nous », peut ainsi agir pour être ainsi disposée à cette « pensée du neutre » « ne relevant ni des conditions objectives ni des dispositions subjectives »⁷, cela signifie qu'il n'est pas possible de séparer hermétiquement chez Blanchot les *textes politiques* d'un côté et les *textes*

¹ Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, op. cit., p. 52-53.

² Cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, op. cit., p. 473-474 : « [...] il y voit aussi comme la vérité, immédiatement matérialisée sur les murs, dans les mains, dans les voix, du mouvement d'abandon, de dispersion, de fuite et d'oubli qu'est l'écriture – "ce devenir autre qu'elle est". Il y observe, tant qu'il le peut, car leur finalité est dans leur dissémination et le plus souvent dans leur perte, la vérité préfigurée de la mort de l'auteur (d'un certain dépeçage public), le devenir de l'œuvre, l'abolition du nom, l'arasement de la mémoire. Ces textes sont comme la conscience impersonnelle d'un échange qui ne s'arrête à aucun mot d'ordre.

³ Cf. Michel Foucault, « La pensée du dehors » [1966], *DE I*, n° 38, p. 546-567 ; cf. aussi « Sur les façons d'écrire l'histoire » [1967], *DE I*, n° 48, p. 621 : « La littérature est ainsi ce que constitue le dehors de toute œuvre, ce qui ravine tout langage écrit et laisse sur tout texte la marque vide d'une griffe ».

⁴ Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, op. cit., p. 54.

⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁷ Maurice Blanchot, « René Char et la pensée du neutre », in *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 440.

*littéraires*¹ de l'autre. Ce qu'il s'agit donc d'interroger, pour comprendre la manière dont Blanchot opère la reprise dans sa pensée du dire-vrai de 68 sur l'impersonnel, c'est *le rapport à la politique des écrits non-politiques* de Blanchot. A ce propos, si la réponse qui consisterait à dire qu'il existe dans ses écrits non politiques une « philosophie politique » de Blanchot qui s'articulerait sur des concepts comme ceux de « loi », de « souveraineté », de « transgression », de « communisme » etc., autrement dit qu'il y aurait chez lui une conception *du politique*, n'est pas contestable, elle est cependant insuffisante². Dans le texte écrit pour *Comité* intitulé « Lire Marx », Blanchot définit « la littérature » comme « l'exigence d'écrire, lorsqu'elle prend en charge toutes les forces et formes de dissolution, de transformation »³. En outre, dans une lettre à Roger Laporte de 1984 récemment publiée par Jean-Luc Nancy, Blanchot explique qu'il a « toujours eu une certaine passion politique » : « la chose publique me provoque souvent. Et la pensée politique est peut-être toujours à découvrir »⁴. Et il précise surtout que « de même qu'on découvre dans Mallarmé une exigence politique implicite qui est sous-jacente à son exigence poétique (Alain Badiou y fait souvent allusion), de même celui qui se lie à l'écriture doit se priver de toutes les assurances qu'une pensée politique préétablie peut procurer »⁵. Pour Blanchot, qui parle ici non pas seulement de Mallarmé mais de lui-même⁶, il s'agit donc moins d'établir une pensée *du politique*, qu'en *rapport avec la politique*, en ayant toujours à l'horizon de son écriture la « chose publique », laquelle est sans cesse rapportée à l'exigence de la littérature comme expérience incessante de dissolution et de transformation de ce que nous sommes, expérience d'une « pensée qui se tient hors de toute subjectivité pour en faire surgir comme de l'extérieur les limites, en énoncer la fin, en faire scintiller la dispersion et n'en recueillir que l'invincible absence »⁷. La « chose publique » doit être jaugée selon sa capacité à faire droit au discours anonyme et à l'expérience du dehors : est-ce que telle ou telle politique nous pousse vers l'inconnu sans

¹ Dans le cas de Blanchot, « littéraire » ne peut déjà pas renvoyer à la discipline académique avec son objet déterminé, tant la critique, l'exigence poétique et la recherche philosophique se mêlent chez lui.

² Cf. par exemple, Lars Lyer, *Blanchot's communism. Art, philosophy and the political*, New York, Palgrave Macmillan, 2004. Cf. aussi Georges Préli, *La Force du dehors. Extériorité, limite et non-pouvoir à partir de Maurice Blanchot*, Paris, Encres, 1978, p. 93 : « C'est donc du politique comme essence – ou creuset – qu'il est question. L'écriture essentiellement littéraire de Blanchot est aussi une écriture essentiellement politique ».

³ Maurice Blanchot, « Lire Marx », *Comité*, n° 1, octobre 1968, repris in *Écrits politiques, op. cit.*, p. 137.

⁴ Maurice Blanchot, « Lettre de Maurice Blanchot à Roger Laporte du 22 décembre 1984 », in Jean-Luc Nancy, *Maurice Blanchot. Passion politique, lettre-récit*, Paris, Galilée, 2011, p. 62.

⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁶ Cf. Georges Préli, *La Force du dehors, op. cit.*, p. 93 : « [...] ce n'est pas la pensée politique déclarée de Blanchot que l'on veut évoquer (celle-ci, qui a évolué, s'exprime d'ailleurs dans des textes à caractère politique et dans des prises de position sans ambiguïté) : c'est au contraire en deçà d'une telle explication que se déploie dans l'œuvre de Blanchot une "sous-jacence" politique qui semble fuir toute saisie, toute définition ».

⁷ Michel Foucault, « La pensée du dehors », *art. cit.*, p. 549.

avoir elle-même de dessein connu et restant par là dévouée à l'inconnu¹, est-ce qu'elle déplace nos limites sans avoir elle-même de limite ou de règle, redoublant par là l'exigence de l'illimité et de l'impossible, ou nous contraint-elle au contraire à l'imposition d'une limite déterminée ?²

Comment nommer alors le principe du dire-vrai philosophique de Blanchot à l'aune duquel il rapporte la réalité de la pratique politique à sa pensée ? Celui-ci relève d'un certain droit à la dissolution que Blanchot appelle dans un texte célèbre, écrit en 1947-1948, « le droit à la mort »³. C'est ainsi au nom d'une conception du droit, aussi éloignée fût-elle de ce qu'on entend habituellement par droit, que Blanchot exerce son dire-vrai philosophique dans son rapport à la pratique politique effective. Dès 1945, dans un article qui rendait hommage au surréalisme, « Réflexions sur le surréalisme », également repris dans *La part du feu*, Blanchot définissait le rapport de la littérature à la politique à travers le mouvement d'une littérature qui, entièrement tournée vers elle-même, n'en déborderait pas moins *par cette auto-focalisation même* au-delà d'elle-même vers l'engagement et l'agir politique : « En somme, la littérature doit avoir une efficace et un sens extra-littéraires, c'est-à-dire ne pas renoncer à ses moyens littéraires et elle doit être libre, c'est-à-dire engagée »⁴. Un article sur Char de 1946, figurant lui aussi dans l'ouvrage de 1949, donne à entendre aussi la même « subordination du fait politique à la souveraineté littéraire »⁵ : la poésie y est définie comme « présence de tout, recherche de la totalité » et, pour cette raison, elle « nous met aussi en rapport avec tout ce qui dans le monde est souveraineté » si bien qu'en définitive, « la lutte du partisan dans le monde »⁶ relève elle-même de la poésie (cela implique que parmi le ou les événements « archéo-politique(s) » qui ont servi à Blanchot à définir le principe de son dire-vrai philosophique, il y a des événements antérieurs parmi lesquels figurent la Résistance⁷). Dix

¹ « L'exigence du rapport à l'inconnu » est thématifiée à partir d'un vers de Char : « *Comment vivre sans inconnu devant soi ?* ». Cf. Maurice Blanchot, « René Char et la pensée du neutre », *art. cit.*, p. 439-450.

² Blanchot fait ainsi remarquer que « par certains côtés, la politique nazie fut abyssale ; elle appelait le néant pour tous ceux qui ne se confrontaient pas à ses règles (sa conception raciale de l'humanité), mais elle ne se mettait jamais en question », Maurice Blanchot, « Lettre de Maurice Blanchot à Roger Laporte du 22 décembre 1984 », *art. cit.*, p. 61-62. Le nazisme n'est donc abyssal et n'appelle au néant qu'à raison de sa règle raciale et de sa non mise en question ; il ne porte donc pas la « force de dehors » (Préli), mais il porte à l'illimité la terreur de la limitation raciale.

³ Cf. Maurice Blanchot, « La littérature et le droit à la mort » [1948], in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 305-345.

⁴ Maurice Blanchot, « Réflexions sur le surréalisme » [1945], in *ibid.*, p. 101-102. Le texte cherche à se démarquer de la conception sartrienne de l'engagement.

⁵ Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, *op. cit.*, p. 244.

⁶ Maurice Blanchot, « René Char » [1946], *La part du feu*, *op. cit.*, p. 112.

⁷ Ce pourquoi nous l'exceptions plus haut (cf. supra p. 655) des trois autres philosophes (Deleuze & Guattari et Rancière) que nous allons examiner et pour lesquels ce sont les années 68 qui font plus directement figure de séquence événementielle archéo-politique. Selon les auteurs, il n'y a pas nécessairement un seul événement archéopolitique qui va servir de référence à l'élaboration du dire-vrai philosophique, les événements pouvant se

ans après la publication de *La part du feu*, dans *Le livre à venir*, Blanchot rendra de nouveau hommage au surréalisme en citant un passage de Mascolo se terminant par l'affirmation que « lui seul, entre les deux guerres, a su poser, avec une rigueur que rien ne permet de dire dépassée, des exigences qui sont à la fois celles de la pure pensée et celles de la part immédiate de l'homme. Lui seul a su, avec une ténacité inlassable, rappeler que *révolution et poésie ne font qu'un* »¹. En 1965, dans « L'insurrection, la folie d'écrire », Blanchot voit précisément à l'œuvre dans la pensée de Sade la rencontre entre la pure raison (raison analytique, rigoureuse jusqu'à l'excès) et « cette part obscure » de l'homme, c'est-à-dire encore le temps où « coïncident [...] la révolution et la philosophie dans les fers, ces deux hiatus d'histoire », Sade percevant lui-même dans la révolution du peuple français « pulvérisant ces monuments d'horreur, ces bastilles infâmes » une sensibilité au cri de la « philosophie dans les fers »². Aussi la politique est-elle toujours rapportée à sa capacité à répondre à la puissance destructrice de la littérature, à l'exigence infinie d'écrire.

Je crois que le mot de coïncidence est le plus juste. Avec Sade – et à un très haut point de vérité paradoxale – nous avons le premier exemple (mais y en eut-il un second ?) de la manière dont écrire, la liberté d'écrire, peut coïncider avec le mouvement de la liberté réelle, quand celle-ci entre en crise et provoque une vacance d'histoire. Coïncidence qui n'est pas identification. Et les motifs de Sade ne sont pas ceux qui ont mis en branle la puissance révolutionnaire. Ils les contredisent même. Et pourtant, sans eux, la folle démesure qu'ont représentée le nom, la vie et la vérité de Sade, la révolution eût été privée d'une part de sa Raison³.

Là encore, loin de l'engagement sartrien, l'écriture coïncide paradoxalement d'autant mieux avec les forces de la révolution qu'elle s'attache à ses propres exigences. La révolution entre en coïncidence avec la pensée ou la littérature, elle-même « folie d'écrire, mouvement infini, interminable, incessant »⁴ lorsque l'homme prend « conscience du pouvoir infini de destruction, c'est-à-dire de négation, par lequel sans cesse elle [la nature] se fait et se défait », lorsqu'il atteint à « ce pouvoir de dissolution qu'[il] porte en soi comme son avenir et qui est l'allégresse de l'outrage (rien de sombre finalement, rien que de superbe et de riant dans cette approche du suprême moment orageux), besoin de dépassement qui est le cœur même de la

cumuler, s'alimenter réciproquement pour préciser le dire vrai philosophique à l'aune duquel une pensée va s'éprouver à la réalité politique. Dans le cas de Blanchot, il faut bien entendu mentionner la mobilisation en faveur des actes de désertion et d'insoumission pendant la guerre d'Algérie, Blanchot ayant été un rédacteur en 1960 de la « Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie », dite aussi *Manifeste des 121*. Sur cet épisode, cf. en particulier Etienne Balibar, « Blanchot l'insoumis », *Citoyen Sujet, op. cit.*, p. 435-461.

¹ Maurice Blanchot, *Le livre à venir, op. cit.*, p. 338, n. 1.

² Maurice Blanchot, « L'insurrection, la folie d'écrire » [1965], *L'Entretien infini, op. cit.*, p. 329. Le passage entier cité par Blanchot qui illustre très bien sa conception des rapports entre littérature et politique est le suivant : « *Heureux français, vous l'avez senti en pulvérisant ces monuments d'horreur, ces bastilles infâmes d'où la philosophie dans les fers vous criait ceci, avant que de se douter de l'énergie qui vous ferait briser les chaînes par lesquelles sa voix était étouffée* » (Sade, in *ibid.*, n. 1).

³ *Ibid.*, p. 330.

⁴ *Ibid.*, p. 341.

raison, laquelle est certes dangereuse, terrible et, à proprement parler, la terreur même, mais dont il n'y a rien de néfaste à attendre, à une condition cependant : "ne jamais manquer de la force nécessaire à franchir les dernières bornes" »¹. Sur « Mai 68 », Blanchot, avec les mêmes accents, écrit que, dans l'arrêt ou le suspens révolutionnaire du temps, « la société de part en part se défait »², ajoutant à la dissolution propre à l'expérience révolutionnaire celle du temps lui-même : « D'où ici et là, aujourd'hui, demain, d'autres tireront peut-être un nouveau et fort pouvoir de détruire. *Demain, ce fut Mai : le pouvoir infini de détruire-construire* »³. A nouveau dans « L'insurrection, la folie d'écrire », Blanchot affirme le « droit à la mort » du « peuple », qui n'est autre que son « droit à l'existence », sur lequel il est « impossible de transiger » et qui implique que les lois ne doivent jamais prétendre « améliorer » les hommes, qu'elles ne doivent jamais agir « sur la vie même »⁴. Ecrivant trois ans plus tard dans *Comité* sur la révolte tchécoslovaque du début 1968 et la répression armée de l'URSS et rapprochant celle-là de « Mai 68 », il invoque « la possibilité révolutionnaire » à laquelle les Tchèques « comme nous » et comme d'autres communistes dans le bloc de l'est soumis au joug soviétique, « ont consacré leur droit de vivre et de mourir »⁵. La politique a, en somme, à répondre au droit à la mort, à l'écriture comme affirmation contestataire infinie, à la littérature comme mouvement illimité du dire⁶, par un « état permanent » d' « insurrection » (Sade) qui est à la fois un état de « perpétuel ébranlement » et un « état de constitution permanente » (Blanchot) par lequel l'homme, pour affirmer sa vie même, ne cesse de se dissoudre et de transgresser infiniment les limites que lui imposent le pouvoir et la loi – c'est cela l'exigence politique sous-jacente à l'exigence poétique de Blanchot. Littérature et politique coïncident – sans pour autant fusionner l'une dans l'autre et combler leur écart – dans la contestation infinie du sens et de la loi. Suivant cette conception, il est important de mentionner le texte de *Comité* « Lire Marx » (le seul de la revue qui ait été repris dans *L'amitié* en 1971 sous le titre « Les trois paroles de Marx ») dans lequel Blanchot, distinguant 1/ la parole du « logos

¹ *Ibid.*, p. 337.

² Maurice Blanchot, « Rupture du temps : révolution », *art. cit.*, p. 127.

³ Maurice Blanchot, « La mort politique », *Comité*, n° 1, octobre 1968, repris dans *Écrits politiques, op. cit.*, p. 110.

⁴ Maurice Blanchot, « L'insurrection, la folie d'écrire », *art. cit.*, p. 335. On peut supposer que Foucault a pu avoir l'intuition de la conception du biopouvoir à partir d'un tel passage, le biopouvoir étant ce qui prétend améliorer les hommes en agissant sur la vie même.

⁵ Maurice Blanchot, « Pour le camarade Castro », *Comité*, n° 1, octobre 1968, repris dans *Écrits politiques, op. cit.*, p. 130. Le texte est une critique de l'approbation par Castro de l'intervention de l'URSS en Tchécoslovaquie.

⁶ Maurice Blanchot, « L'insurrection, la folie d'écrire », *art. cit.*, p. 342 : « Car c'est bien la vérité de Sade : une vérité d'autant plus dangereuse qu'elle est claire, lucidement proposées, simplement exprimée – précisément à la dernière page des *Prospérités du vice* et sous la forme la plus lisible : A QUELQUE POINT QU'EN FRÉMISSENT LES HOMMES, LA PHILOSOPHIE DOIT TOUT DIRE. [...] : tout dire, il faut tout dire, la liberté est la liberté de tout dire, ce mouvement illimité qui est la tentation de la raison, son vœu secret, sa folie ».

philosophique », 2/ la « parole politique » et 3/ la parole du « discours scientifique », définit la deuxième sous les mêmes traits de la « révolution en permanence »¹ :

La deuxième parole est politique : elle est brève et directe, plus que brève et plus que directe, car elle court-circuite toute parole. Elle ne porte plus un sens, mais un appel, une violence, une décision de rupture. Elle ne dit rien à proprement parler, elle est l'urgence de ce qu'elle annonce, liée à une exigence impatiente et toujours excessive, puisque l'excès est sa seule mesure : ainsi appelant à la lutte et même (ce que nous nous empressions d'oublier) postulant « la terreur révolutionnaire », recommandant « la révolution en permanence » et toujours désignant la révolution non pas comme une nécessité à terme, mais comme imminence, car c'est le trait de la révolution de ne pas offrir de délai, si elle ouvre et traverse le temps, se donnant à vivre comme une exigence toujours présente².

Par rapport à celui de *Comité*, le texte repris dans *L'amitié* ajoute la note suivante à la fin de ce paragraphe : « Cela fut manifeste et d'une manière éclatante, en Mai 68 »³. Si l'infini politique répond ainsi à l'infini littéraire, Blanchot peut affirmer inversement, dans « la littérature et le droit à la mort », que l'écriture ne peut qu'être tendue vers les exigences de la révolution : « Tout écrivain qui, par le fait même d'écrire, n'est pas conduit à penser : je suis la révolution, seule la liberté me fait écrire, en réalité n'écrit pas »⁴. La littérature en tant qu'expérience du dehors et de l'excès n'en reste pas moins toujours à l'initiative dans le rapport à la politique⁵. Dans « la littérature et le droit à la mort », elle est définie à cinq

¹ Balibar renvoie à l' « Adresse du Comité directeur à la Ligue [des Communistes] de Mars 1850 » de Marx et d'Engels qui déclarent le « devoir » de « rendre la révolution permanente ». Cf. Etienne Balibar, « Blanchot l'insoumis », *art. cit.*, p. 457.

² Maurice Blanchot, « Lire Marx », *art. cit.*

³ Maurice Blanchot, « Les trois paroles de Marx », *L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p. 116. Cf. aussi Maurice Blanchot, « En état de guerre », *Comité*, n° 1, octobre 1968, repris dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 101, où Blanchot évoque à nouveau « la révolution en permanence » chez Marx, laquelle est en train de reparaître alors qu'elle s'était perdue dans nos sociétés dites tranquilles : « Lorsque Marx recommande comme cri de combat la révolution en permanence, quand il demande que les ouvriers soient armés, puis organisés en garde prolétarienne autonome, quand il les encourage à constituer (par voie d'élection), à côté des groupements officiels, des formations illégales, tantôt secrètes, tantôt publiques, soit sous forme de conseils municipaux, soit par des clubs ou des comités ouvriers, c'est bien cette situation de guerre qu'il a en vue et qui doit être la vérité quotidienne, la possibilité à vivre et à réfléchir. Cette vérité, incontestablement, s'est perdue, du moins dans nos sociétés dites tranquilles ».

⁴ Maurice Blanchot, « La littérature et le droit à la mort » [1947-1948], *La part du feu*, *op. cit.*, p. 324.

⁵ Dans son texte sur Blanchot, Etienne Balibar relie explicitement l'affirmation du droit à l'insoumission pendant la guerre d'Algérie au dire-vrai philosophique (ou littéraire, si l'on préfère, dans le cas précis de Blanchot) du droit à la mort (sans utiliser cependant cette terminologie foucauldienne). Plus précisément, le *Manifeste des 121* de 1960 est rapporté à deux textes : « la littérature et le droit à la mort » et « l'insurrection, la folie d'écrire » : « Dans les deux cas notons-le il s'agit de la littérature, ou d'une forme extrême qu'elle peut revêtir et du rapport paradoxal – voisinage immédiat et écart irréductible, conjonction et disjonction si l'on veut – qui la rapporte à des moments extrêmes de la politique. Il s'agit de faire que le poétique, au sens large, recèle l'unique possibilité d'exprimer ce qui, dans la politique, l'excède elle-même, ou excède sa normalité, justement parce qu'il n'est pas comme tel purement "politique" » (Etienne Balibar, « Blanchot l'insoumis », *Citoyen Sujet*, *op. cit.*, p. 452). Balibar développe plusieurs possibilités de compréhension du rapport du droit à l'insoumission au droit à la mort. D'abord, « on ne peut que suggérer que la mort, ou la mort choisie, est la figure ultime de l'insoumission » (*ibid.*). Réciproquement : « l'insoumission n'a le sens d'une affirmation absolue de la liberté que dans la mesure où elle va jusqu'à la mort, ou s'inclut dans l'horizon de la mort. Non pas seulement au sens du danger de mort qu'affronte un "maître", mais au sens du châtement mortel – ou équivalent – qu'accepte par avance celui qui, en revendiquant le droit contre le droit (ce qui est éminemment le cas du révolutionnaire) se définit comme un criminel du point de vue de l'ordre établi. [...] On pourrait aller jusqu'à poser que l'insoumission devient au sens fort un droit si et seulement si elle constitue un moment du droit à la mort, si elle est ancrée dans une acception

reprises par la même formule hégélienne de « la vie qui porte en elle la mort » et par là ne fait que viser le « néant de la mort » mais jamais comme point d'arrêt final, le mouvement infini de la vie mourante – l'autocontestation illimitée du sens posé – ne pouvant aboutir qu'à *la mort de la mort même*, c'est-à-dire à l'impossibilité de la mort donc à une impossibilité absolue¹ : « Tel est ce "point d'instabilité" visé par la littérature, l'irruption de ce que Blanchot nommera ensuite le "mourir" au sein même du langage, de l'être du langage, de l'être donc et non plus seulement de l'expérience »². Cette « ontologisation » (passage de l'expérience à l'être) de l'impersonnel ou de l'anonyme annonce déjà la pensée du neutre. L'être du langage devient lui-même, sous l'effet de la littérature, ce mouvement anonyme *insensé* et qui n'arrive à *rien*, « force capricieuse et impersonnelle qui ne dit rien, ne révèle rien et se contente d'annoncer, par son refus de rien dire, qu'elle vient de la nuit et qu'elle retourne à la nuit »³. S'il s'agit donc de l'être, c'est cependant un être qui refuse la logique de l'identité autant que celle de la contradiction, qui est lui-même à *la limite de l'être*, relevant selon les mots de Foucault, du « principe de contestation⁴ » :

de mort qui va jusqu'à la revendiquer comme un "droit" » (*ibid.*, p. 453-454). Mais cette double réciprocity n'est pas complètement satisfaisante pour Balibar. Le droit à l'insoumission (Balibar se réfère alors à « L'insurrection, la folie d'écrire ») comme droit à la mort, tel qu'il est à l'œuvre en particulier chez Sade, c'est un « processus constituant qui n'a de réalité qu'à la condition de s'arrêter jamais, de n'avoir pas de fin » (*ibid.*, p. 456), « un mouvement d'émancipation qui intériorise à sa propre infinité, "hégéliennement", ses conditions historiques et ses obstacles » (*ibid.*), qui suspend la loi et « s'identifie radicalement à l'acte constituant, car seul il inscrit une insoumission absolue au cœur même de l'insurrection, condition pour qu'elle devienne, si elle le peut, un "état permanent" » (*ibid.*, p. 459). Enfin « cette insoumission ne consiste pas nécessairement dans le fait de désobéir à toute loi, mais elle consiste dans le fait de "tout dire"[, c]e qui ne dépend pas – ou pas seulement – d'une législation relative à la liberté d'opinion ou d'expression, mais plus fondamentalement d'une capacité d'écriture dans l'horizon de la mort, c'est-à-dire de l'impersonnalité, on pourrait aussi dire de l'universalité, par-delà les *convenances*, qui sont par définition constituées, particulières, restrictives » (*ibid.*). Dans cette dernière phrase, Balibar joue sur le premier titre du texte de la préface à *Français, encore un effort...de Sade* paru chez Pauvert en 1965, « L'inconvenance majeure » (avant qu'il ne soit repris dans *L'Entretien infini* sous le titre « L'insurrection, la folie d'écrire »). Balibar conclut sur l'insoumission que « c'est là le fondement "transgressif" du droit, à ceci près que ce fondement ne fonde rien, en tout cas ne consolide rien, mais mine toujours déjà la prétention de solidité absolue de ce qu'il fonde », ce en quoi il se rapporte au *droit à la mort*.

¹ Le droit à la mort, la mort impossible et le mourir sont articulés dans « le grand refus » [1959], repris dans *L'entretien infini*, *op. cit.*, p. 64 à partir d'une citation d'Hölderlin : « "Car c'est mourir que je veux et c'est un droit pour l'homme", c'est de cette même source, mais cette fois originellement scellée et se refusant à toute ressource, que "l'impossibilité" est originaire : là où mourir, c'est, perdant le temps où l'on peut encore prendre fin, s'engager dans le présent infini de la mort impossible à mourir, présent vers lequel l'expérience de la souffrance est manifestement orientée, elle qui ne nous laisse plus le temps d'y mettre un terme, fût-ce en mourant, ayant ainsi perdu la mort comme terme ».

² Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, *op. cit.*, p. 246.

³ Maurice Blanchot, « La littérature et le droit à la mort », *art. cit.*, p. 333.

⁴ On n'a pas remarqué à notre connaissance que ce mot de « contestation », qui sert si souvent à définir les années 68 (Cf. Geneviève Dreyfus-Armand, Robert Frank, Marie-Françoise Lévy et Michelle Zancarini-Fournel, *Les années 68. Le temps de la contestation*, *op. cit.*), était attaché à la pensée de Blanchot. Dans ce registre du rapport de Blanchot à la « pensée 68 » (cette fois non pas au sens deleuzien où nous l'entendons d'une doublure de la pensée du peuple par la philosophie, mais de la pensée dont certains acteurs de 68 se sont revendiqués), Balibar souligne l'emprunt par Herbert Marcuse du motif blanchotien du « grand refus » dans la conclusion de *L'homme unidimensionnel*. Cf. Etienne Balibar, « Blanchot l'insoumis », *art. cit.*, p. 443, n. 1 : « Il conviendrait d'étudier le "relais" de cette expression par Herbert Marcuse qui l'introduit en 1964 dans la conclusion de *One*

Cette philosophie de l'affirmation non positive, c'est-à-dire de l'épreuve de la limite, c'est elle, je crois, que Blanchot a défini par le principe de contestation. Il ne s'agit pas là d'une négation généralisée, mais d'une affirmation qui n'affirme rien : en pleine rupture de transitivité. La contestation n'est pas l'effort de la pensée pour nier des existences ou des valeurs, c'est le geste qui reconduit chacune d'elles à ses limites et par là à la Limite où s'accomplit la décision ontologique : contester, c'est aller jusqu'au cœur vide où l'être atteint sa limite et où la limite définit l'être¹.

Comment nommer alors cette ontologie paradoxale de la limite de l'être, de ce que Blanchot appelle « l'être anonyme, impersonnel »², à travers des formulations qui évoquent un héritage infidèle de Heidegger³ et dont il appelle dans la politique révolutionnaire l'affirmation disjointe ? Il est remarquable à ce sujet qu'en étudiant Marx et son discours sur le spectre, pour lequel il va forger le terme d' « hantologie » – « logique de la hantise » « plus ample et plus puissante qu'une pensée de l'être »⁴, discours sur l'être du spectre et la spectralité de l'être, qui n'est ni présent ni absent, ni vivant ni mort, par quoi « il ne relève pas de l'ontologie, discours sur l'être de l'étant ou sur l'essence de la vie ou de la mort », « irréductible [...] à [...] l'ontologie, la théologie, l'onto-théologie positive ou négative »⁵, mais dont « l'ontologie » au contraire cherche la « conjuration » « dans un mouvement d'exorcisme »⁶ et par quoi l'hantologie n'est finalement pas un discours (une ontologie régionale et singulière) sur l'être du spectre, mais la logique (auto-)déconstructrice inhérente à toute ontologie et à tout concept⁷ –, Derrida va s'appuyer assez longuement sur

Dimensional Man pour synthétiser l'opposition radicale à la société capitaliste avancée dont les mécanismes répressifs ont neutralisé toutes les forces d'opposition interne (*the Great Refusal*). Elle deviendra ainsi le mot d'ordre des mouvements étudiants révolutionnaires qui, en Allemagne en particulier, préparent la révolte de 68. Marcuse cite alors Blanchot pour son article de 1958 auquel il confère une portée générale (opposant la forme pure de la négation à la forme pure de la domination) : "Ce que nous refusons n'est pas sans valeur ni sans importance. C'est bien à cause de cela que le refus est nécessaire. Il y a une raison que nous n'accepterons plus, il y a une apparence de sagesse qui nous fait horreur, il y a une offre d'accord et de conciliation que nous n'entendons pas. Une rupture s'est produite. Nous avons été ramenés à cette franchise qui ne tolère pas la complicité" (Blanchot, "le refus", cité par Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, tr. fr. M. Wittig, Paris, Minuit, 1968, p. 279) ». Cf. aussi Marco Rampano Bazzan, « La politisation des étudiants anti-autoritaires. Emergence des "espaces publics oppositionnels" et "mentalité guérilla" à Berlin-Ouest », *Cahiers du GRM*, n° 3, printemps 2012, URL : <http://www.europphilosophie-editions.eu/fr/spip.php?rubrique27>. Voir aussi Jean-Marc Lachaud, « Du "Grand Refus" selon Herbert Marcuse », *Actuel Marx*, n° 45, 2009/1, p. 137-148.

¹ Michel Foucault, « Préface à la transgression » [1963], *DE I*, n° 13, p. 266.

² Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, op. cit., p. 28.

³ Blanchot parle aussi de « présence neutre, impersonnelle » (*ibid.*, p. 30), de « pure présence anonyme » (*Le livre à venir*, op. cit., p. 225, n. 1), de « lumière impersonnelle » (« La littérature et le droit à la mort », *art. cit.*, p. 318).

⁴ Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 31.

⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁶ *Ibid.*, p. 255.

⁷ *Ibid.* : « Hanter ne veut pas dire être présent et il faut introduire la hantise dans la construction même d'un concept. De tout concept, à commencer par les concepts d'être et de temps. Voilà ce que nous appellerions, ici, une hantologie. L'ontologie ne s'y oppose que dans un mouvement d'exorcisme. L'ontologie est une conjuration ». (Derrida réfléchit à cet endroit au « fétichisme de la marchandise » chez Marx et à son « caractère mystique »).

« Les trois paroles de Marx » de Blanchot et, citant en particulier le paragraphe sur la parole politique et « la révolution en permanence »¹, il écrit :

Mais l'ici-maintenant [celui de l'appel à la révolution], cela ne se replie ni dans l'immédiateté, ni dans l'identité réappropriable du présent, encore moins dans celle de la présence à soi. Si « appel », « violence », « rupture », « imminence » et « urgence » sont, dans le paragraphe suivant, les mots de Blanchot, l'exigence qu'il dit « toujours présente », doit implicitement, nous semble-t-il, se trouver affectée par la même rupture ou la même dislocation, le même « court-circuit ». Elle ne peut être toujours présente, elle *peut être*, seulement, *s'il y en a*, elle ne peut être que possible, elle doit même rester dans le *peut-être* pour rester exigence. Faute de quoi elle redeviendrait présence, c'est-à-dire substance, existence, essence, *permanence*, nullement l'exigence ou l'urgence *excessive* dont Blanchot parle si justement. La « révolution en permanence » suppose la rupture de ce qui la lie en permanence à la présence substantielle et plus généralement à toute ontologie : [suit le texte de Blanchot]².

Une « révolution en permanence » ne peut être liée à la permanence d'aucune substance, pas même – surtout pas, si elle veut rester une exigence – à la substance de la révolution. En ce sens et si l'exigence de la révolution est de coïncider dans son écart propre, avec la puissance anonyme de la littérature, alors on peut dire de cet être anonyme lui-même qu'il ne relève pas d'une ontologie, mais d'une « hantologie », d'un « devenir dont l'impulsion même détruit ce qu'il forme »³. N'est-ce pas au demeurant ce que formule très clairement *Le pas au-delà* : « Comment donc en venir à cet anonymat dont le seul mode d'approche est la *hantise*, obsession incertaine qui toujours dépossède ? »⁴. L'anonyme, dont 68 incarne le recueillement dans la parole humaine, se situe alors pour Blanchot à un niveau qu'on peut dire « hantologique ».

1.3. L'anonyme et la « dissolution du fait social »

Blanchot, dans *La communauté inavouable*, cite l'ouvrage de Georges Préli, *La Force du dehors*⁵. Préli s'est particulièrement intéressé à la portée politique de l'œuvre littéraire de Blanchot qui se réalise selon lui sous le terme de « non-pouvoir ». Il lit Blanchot à partir de la montée de l'« anonymat » dans la culture et dans l'histoire modernes :

Les œuvres de Mallarmé, Nietzsche, Kafka, Rilke, en mettant à jour la pensée de l'anonyme, répondaient par-dessus les siècles à l'œuvre de Sade – en dépit des différences. [...] [U]ne très grande

¹ Que nous venons de citer (cf. supra p. 664).

² Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 62. Sur les rapports entre Blanchot et Derrida, voir notamment Jérémie Majorel, *Maurice Blanchot, Herméneutique et déconstruction*, Paris, Honoré Champion, 2013.

³ Pierre Macherey, « Le Marx intempêtif de Derrida », URL : <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20052006/macherey02112005cadreprincipal.html> : « [...] Derrida, lorsqu'il emprunte la voie des fantômes et préconise, en alternative à la méthode positive de l'ontologie, celle de l'hantologie, notion autour de laquelle tourne tout le discours tenu dans *Spectres de Marx*, serait donc davantage hégélien, penseur d'un devenir dont l'impulsion même détruit ce qu'il forme, en conséquence de l'indissociabilité première de l'être et du néant ». Cf. aussi sur cette dimension chez Blanchot, Georges Préli, *La Force du dehors*, op. cit., p. 18 : « A égale distance de son état d'existence et de son anéantissement, elle [l'œuvre de Blanchot] doit trancher, pour être, sur un fond d'étrangeté, pure extériorité qui, n'étant pas simplement rien, n'est pas non plus quelque chose ».

⁴ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, p. 54.

⁵ Cf. supra p. 659.

partie de l'œuvre de Blanchot peut se lire à la lumière d'une pensée de l'impersonnel. On pourrait soutenir que Blanchot fait de l'anonyme une des substances les plus permanentes de son œuvre. L'anonyme s'y trouve défini comme poussée : depuis toujours une telle pensée exercerait une pression dans notre culture. [...]. A travers les termes de dehors, d'incessant, c'est cette notion de l'anonyme qui s'exprime dans l'œuvre de Blanchot, au point d'avoir avec eux un sens à peu près équivalent, compte tenu de certaines modalités d'emploi¹.

L'œuvre de Blanchot elle-même s'inscrit dans cette « poussée » de l'anonyme mais elle y introduit de nouveaux présupposés qui ne se confondent ni avec « l'aversion de Rilke » ni avec « l'adhésion mallarméenne ». Chez lui, l'anonyme se constitue comme désir, comme exigence de l'homme qui est en même temps le risque, l'abîme où il se perd :

Le dehors est aussi à entendre comme puissance – de désir –, mais dans la mesure où, impuissante par elle-même, elle exige de l'homme, pour s'exercer, un appui où il risque son intégrité, elle aurait été jusqu'à présent tenue à l'écart de l'histoire².

Cette puissance du dehors portée par l'être du langage, qui dans l'écriture agit pour l'homme comme une force d'expropriation de lui-même beaucoup plus que d'appropriation du monde par lui³, n'étant le langage de personne, rumeur anonyme du « On », du « Il », aussi enveloppante qu'étrangère pour les « Je » qui s'effacent et se défigurent en elle⁴, dans le temps vide de l'absence, sans présent et sans présence, est une force de dissolution de l'humanisme de l'homme dont la puissance de désintégration est elle-même sans cesse jugulée par le retour de la limite, du même, de la stabilité des formes distinctes et compartimentées, de la loi, du code, du signifiant. La pensée de Blanchot peut être lue pour Préli à travers le jeu du dehors et de la limite :

Toujours soumise à des processus de captation, de subjugation, de strangulation, qui l'ont maintenue dans des limites prescrites – presque politiquement –, cette puissance du dehors, – cette parole de l'incessant –, aujourd'hui encore, mais pour se donner à entendre cette fois, dans la littérature, mais pas seulement dans la littérature, doit être limitée, mise au silence. Le couple d'opposition dehors/limite semble être un instrument – un code – de lecture de l'œuvre, suffisamment souple pour admettre toutes orientations, autorisant même sa propre désagrégation lorsque, écartant le deuxième terme, il laisse le dehors se produire seul, en dehors de toute limitation, sous l'espèce de l'absence d'œuvre⁵.

Dehors et limite ne constituent pas pour autant les pôles d'une opposition dualiste : si le discours de l'anonyme est refoulé par l'écriture dans la marque signifiante d'une parole

¹ Georges Préli, *La Force du dehors*, *op. cit.*, p. 8-9.

² *Ibid.*, p. 9.

³ En vertu de l'irréductibilité du mot et de la chose, du sujet de l'énoncé et du sujet de l'énonciation. Cf. *ibid.*, p. 19 : « Dès que je nomme un objet, il disparaît ; quand je dis "maintenant", ce mot renvoie à tous les "maintenant", à son concept et ce "maintenant-ci" est pulvérisé, – insaisissable par le langage. [...] Plus encore, quand je parle, je ne suis plus, puisque le "je parle" fait référence à ce je qui a parlé et qui a disparu, je suis étranger à ce je, étranger à lui et il est autre que moi. [...] Voici donc à quoi conduit l'expérience du langage : l'immédiat de la chose sensible est impossible et je suis moi-même aliéné par rapport à moi. Cette expérience me met dans un rapport d'altérité à l'endroit de la chose sensible et de la conscience. Je suis excentré par rapport à moi-même. Ces réflexions ne sont pas propres à Blanchot, elles animent au contraire tout ce qui a été pensé avec sérieux sur le langage ».

⁴ Cf. Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*, *op. cit.*, p. 26 : « [...] le "Je" que nous sommes se reconnaît en s'abîmant dans la neutralité d'un "Il" sans figure ».

⁵ *Ibid.*, p. 9.

limitée, figée et morte, il ne peut cependant donner à entendre son cri a-signifiant que dans l'écriture. Le « non-écrivain » qui veut se faire comme Blanchot l'écho du dehors ne peut lui-même que s'engager dans l'exercice paradoxal et la position limite qui consiste à faire parler la rumeur sourde du dehors dans l'écriture, le désœuvrement dans l'œuvre, l'absence de livre dans le livre. La *trace* par opposition à la *marque* dit la possibilité d'une écriture qui s'effacerait dans son propre acte en y matérialisant rien d'autre que son absence. Il s'agit bien néanmoins dans ce jeu au niveau de l'être de la limite de « laisse[r] le dehors se produire seul, en dehors de toute limitation ». Or ces « limites prescrites » le sont « presque politiquement », elles ne jouent « pas seulement dans la littérature ». Le versant politique de l'œuvre de Blanchot se lit alors comme une tentative pour faire s'amplifier, à l'encontre des limitations sociales du pouvoir, l'effet de dés-identification de l'anonyme jusqu'au « non-pouvoir » :

Le parti pris de Blanchot pour la littérature a eu pour conséquence, voulue ou non, de constituer un dehors de l'œuvre littéraire où, étroitement dépendant de l'écriture, s'édifiait un autre monde pour les hommes. Cet autre monde, dont nous parvient la rumeur prolixe et sourde, fût-il le produit d'une passion pour l'écriture, appartient à tous, à la communauté anonyme, mais à ce point piégé dans un rapport au langage et aux exigences dialectiques et sociales, qu'il est réduit au silence et cela presque politiquement. C'est de ce monde recouvert que l'œuvre de Blanchot se fait l'écho. Le dehors, le neutre, l'incessant, l'immédiat, la dissolution du présent et du sujet, l'absence de livre, ces thèmes n'appartiennent pas seulement à l'espace littéraire, ils commencent aussi à dessiner le monde à venir. Mais peut-être est-ce à condition d'en parler comme en "parle" la littérature, que ce monde viendra au jour. Ce monde exige de nous une adhésion agissante, dont la portée est politique et s'exprime sous le terme de non-pouvoir¹.

L'opposition du dehors et de la limite recouvre donc celle du non-pouvoir et du pouvoir², de l'être anonyme, dissolvant tous les pouvoirs et du pouvoir reconduisant toujours la stabilité des identités et des séparations sociales, fut-ce dialectiquement³. Et de la même façon que l'écrivain doit se situer à la limite de l'écriture pour y faire surgir la trace de la non-écriture, l'agent du non-pouvoir doit se situer à la limite du pouvoir en agissant d'une manière qui neutralise le pouvoir lui-même, par le biais d'un « pouvoir qui [n'est] que la puissance prodigieuse liée à un ne-vouloir-rien que le calme et la dévastation »⁴. Préli définit le pouvoir (non sans une connotation deleuzienne) comme une « capacité de capter et d'encoder un flux sans mesure et sans limite. Faire *passer* le dehors illimité dans une aire qui lui est absolument hétérogène – l'écriture, le livre –, l'enclaver dans un dedans qui lui invente ses bornes, le

¹ *Ibid.*, quatrième de couverture.

² Cf. *ibid.*, p. 171 : « C'est la limite, – en tant que celle-ci procède du pouvoir négateur de la mort, de la possibilité de la mort comme limite, qui, chez Blanchot, porte la question du pouvoir. L'écriture qui reflète (au neutre) le dehors neutre et incessant est ainsi revêtue des attributs du pouvoir ».

³ Cf. *ibid.*, p. 174 : « Jusque dans le travail de la négation, la pensée aspire à l'Un. La pensée dialectique tout à la fois nie et rétablit l'équilibre en une synthèse de plus haut niveau, jusqu'à conclure à une fin du discours et de l'histoire ».

⁴ *Ibid.*, p. 169.

canaliser est un exercice du pouvoir »¹. A l'opposé, dans la pratique politique révolutionnaire, « tous les secteurs subjectifs et culturels de la vie sociale doivent recevoir leur fond, de la révolution en acte, comme dehors, comme lumière autre »². Il s'agit donc au contraire de dissoudre les différences sociales et culturelles par l'adhésion agissante au dehors anonyme :

Se départiculariser et s'indéterminer, faire de son action quelque chose qui n'est pas de l'ordre des « choses qui arrivent », la porter en soi comme une règle active et non résignée, se donner les moyens de combattre toute organisation rivale qui aspire à gouverner, mais décliner pour soi-même toute prétention au pouvoir, telle est la toute autre logique qu'il faut instaurer. Il s'agit dans un même mouvement de partir de l'état des mentalités, du piège du signifiant dans lequel les hommes sont pris et de le subvertir et en le subvertissant, inventer pour la pensée de nouvelles références, faire de l'action, de la pratique de tous, de l'événement, à la fois le référent universel et la loi [...]³.

Combattre toute organisation qui aspire au pouvoir à travers la défiguration des distinctions sociales et symboliques qui le légitime et en déclinant pour soi-même toute prétention à gouverner, c'est le geste paradoxal constitutif du non-pouvoir. Il en résulte un effacement de l'hétérogénéité des identifications sociales et culturelles qui rend possible la « présence du peuple »⁴ anonyme, le « nous » de la communauté quelconque.

Ce jeu conflictuel entre le mouvement de la puissance anonyme et les prescriptions limitatives des particularités sociales, on le retrouve dans différents textes de *Comité* par Blanchot sur 68. C'est le cas notamment du texte intitulé « En état de guerre », dans lequel il explicite l'opposition entre ceux qui sont encore attachés aux valeurs culturelles liées à l'ordre établi et ceux qui se vouent à la « puissance de rien ». Ce conflit est en outre redoublé par l'opposition entre l'humanisme et l'inhumain :

Oui, toutes les valeurs, la vérité, le savoir, les privilèges honorables, la beauté, y compris celle des arts et du langage, l'humanité donc, nous les abandonnons à ceux qui se sentent en accord avec la société établie : cela leur appartient, le Bien est de leur côté. Qu'ils vivent avec ce bien comme avec Dieu ou avec ce qu'on appelle humanisme : cela est à eux, ne vaut que pour eux, ne leur permet de communiquer qu'entre eux. Alors, les autres ? Aux autres, c'est-à-dire, si possible, à nous, la pénurie, le défaut de parole, la puissance de rien, ce que Marx nomme à bon droit le « mauvais côté », soit l'inhumain, certes une idéologie encore, mais déjà radicalement autre et telle que, pour l'atteindre, il nous faudra et toujours à nouveau nous libérer des valeurs, y compris de la liberté comme valeur déjà acquise. Autrement dit et en toute gravité, non sans peine, destruction de la catégorie d'universel⁵.

Le texte « Affirmer la rupture » se présente comme une suite directe du texte précédent (« nous sommes en état de guerre », répète Blanchot) et déclare rompre « avec une société dont les valeurs, les vérités, l'idéal, les privilèges nous sont étrangers, n'ayant donc affaire qu'à un ennemi d'autant plus redoutable qu'il semble plus complaisant, avec lequel il

¹ *Ibid.*, p. 171.

² *Ibid.*, p. 108.

³ *Ibid.*

⁴ Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, « Présence du peuple », *op. cit.*, p. 54-56.

⁵ Maurice Blanchot, « En état de guerre », *Comité*, n° 1, octobre 1968, repris in *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 102-103.

doit être entendu que, sous aucune forme, même pour des raisons tactiques, nous ne pactiserons jamais »¹. Il explicite de surcroît l'opposition entre pouvoir et non-pouvoir :

La rupture avec le pouvoir, donc avec la notion de pouvoir, donc en tous lieux où prédomine un pouvoir. Cela vaut certes pour l'Université, pour l'idée de savoir, pour le rapport de parole enseignante, dirigeante et peut-être pour toute parole etc., mais cela vaut davantage encore pour notre conception même de l'opposition au pouvoir, chaque fois que cette opposition se constitue en parti du pouvoir².

Le mouvement de rupture vers le non-pouvoir ne peut être porté que par un « refus agissant » qui ne se contente pas d'être « un moment seulement négatif » dans la mesure où il est « négation même de ce qui n'a pas été encore posé et affirmé ». Il ne nie donc pas en vue de poser ou d'affirmer une autre positivité, un autre pouvoir et ne consiste donc pas à « élaborer un programme » ou une « plate-forme ». Il s'agit pourtant, « en dehors de tout projet programmatique » d'un « *refus qui affirme* », mais d'une « affirmation qui ne s'arrange pas, mais qui dérange et se dérange, ayant rapport avec le désarrangement ou le désarroi ou encore le non-structurable ». Ce refus donc *qui s'affirme, mais n'affirme rien*, « n'est pas un pouvoir, ni pouvoir de nier, ni négation en rapport avec une affirmation toujours déjà préalablement posée ou projetée ». Il est donc le non-pouvoir du « processus "révolutionnaire" » – les guillemets indiquant précisément qu'il ne s'agit pas ici de fonder un nouvel État ou quelque autre entité – qu'on peut aussi appeler « spontanéité »³. Le texte « Le communisme sans héritage » appelle lui à se déprendre des particularités liées à l'idéologie nationaliste et fait jouer Marx dans le conflit entre les identifications culturelles et l'appel au dehors :

Tout ce qui enracine les hommes par des valeurs, par des sentiments, dans un temps, dans une histoire, dans un langage, est le principe d'aliénation constituant l'homme comme privilégié tel qu'il est (français, le précieux sang français), l'enfermant dans le contentement de sa réalité et le conduisant à la proposer en exemple ou à l'imposer comme affirmation conquérante. Marx a dit avec une force tranquille : la fin de l'aliénation ne commence que si l'homme accepte de sortir de lui-même (de tout ce qui l'institue comme intériorité) : sortir de la religion, de la famille, de l'État. L'appel au dehors, un dehors qui ne soit ni un autre monde, ni un arrière-monde, il n'y a pas d'autre mouvement à opposer à toute forme de patriotisme, quelles qu'elles soient⁴.

Blanchot oppose encore le patriotisme qui réconcilie les œuvres, les hommes, les classes, qui « fond[e] l'unité au nom des valeurs qui particularisent (le particularisme national promu

¹ Maurice Blanchot, « Affirmer la rupture », *ibid.*, p. 104.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 105-106 pour toutes les citations précédentes. On retrouve la même conception du refus qui s'affirme sans rien affirmer d'autre que le non-pouvoir dans Maurice Blanchot, « Que l'immense contrainte... », *Comité*, octobre 1968, repris dans *Écrits politiques, op. cit.*, p. 121-122 : « Ce mouvement est un mouvement de rupture radicale, violent certes, mais d'une violence très maîtrisée et, dans sa finalité, communiste, tout en mettant en cause, par une contestation incessante, le pouvoir et toutes les formes de pouvoir. Il apparaît donc essentiellement comme un mouvement de refus, se gardant de toute affirmation ou programme prématurés, parce qu'il pressent que, dans toute affirmation telle que peut la formuler un discours nécessairement aliéné ou faussé, il y a le risque d'être récupéré par un système établi (celui des sociétés capitalistes industrielles), système qui intègre tout, y compris la culture, fût-elle d'"avant-garde" ».

⁴ Maurice Blanchot, « Le communisme sans héritage », *Comité*, n° 1, octobre 1968, repris dans *Écrits politiques, op. cit.*, p. 113.

comme universel) » d'une part et d'autre part « la division nécessaire, celle d'une destruction infinie »¹ que le premier cherche à écarter. Le communisme ne peut dès lors qu'être « sans héritage » (« le communisme ne peut être l'héritier »²), il ne peut être que « ce qui exclut (et s'exclut de) toute communauté déjà constituée. La classe prolétarienne, communauté sans autre dénominateur commun que la pénurie, l'insatisfaction, le manque en tout sens »³. Les communistes ne peuvent avoir de commun que le *rien* à travers lequel ils se constituent dans une communauté qui n'est constituée d'aucune particularité aliénante. Leur communisme doit rompre avec le « communisme accommodant », celui de « l'humanisme » qui se réconcilie « avec tout, y compris les valeurs humaines, trop humaines, les valeurs nationales »⁴.

En définitive, il y a trois traits essentiels articulés les uns aux autres à travers lesquels « Mai 68 » se rapporte positivement au dire-vrai philosophique de Blanchot et à son principe du droit à la mort : 1/ *la révolution en permanence* ; 2/ *le recueillement de la rumeur anonyme dans la parole d'un « nous », d'une communauté historique concrète qui relève cependant d'un communisme du rien* ; 3/ *la dissolution des particularités sociales et culturelles*. Ces traits forment un tout : 1/ la révolution en permanence se réapproprie dans l'écart de la pratique politique révolutionnaire la puissance de contestation infinie que déploie la littérature vis-à-vis du langage et renverse toutes les formes constituées du pouvoir dans une pratique de neutralisation qui ne revendique pour elle-même que le non-pouvoir jusqu'à ne pas réagir devant l'ennemi et même à « *ne rien faire* » :

Contrairement aux « révolutions traditionnelles », il ne s'agissait pas de seulement prendre le pouvoir pour le remplacer par un autre, ni de prendre la Bastille, le Palais d'hiver, l'Élysée ou l'Assemblée nationale, objectifs sans importance et pas même de renverser un ancien monde, mais de laisser se manifester, en dehors de tout intérêt utilitaire, une possibilité d'*être-ensemble* [...]. Présence innocente [...] sans volontés politiques déterminées et, ainsi, à la merci de n'importe quel sursaut des institutions formelles contre lesquelles on s'interdisait de réagir. C'est cette absence de réaction [...] qui laissa se développer la manifestation adverse qu'il eût été facile d'empêcher ou de combattre. Tout était accepté. [...] Présence du « peuple » dans sa puissance sans limite qui, pour ne pas se limiter, accepte de *ne rien faire* : [...]. Puissance suprême, parce qu'elle incluait, sans se sentir diminuée, sa virtuelle et absolue impuissance⁵.

2/ *Ne rien faire* et n'avoir aucun « intérêt utilitaire », ce que Blanchot appelle la « négligence », c'était aussi *n'être rien* pour chacun des participants qu'un homme parmi les hommes suivant une « manière encore jamais vécue de *communisme* »⁶ et cela n'était possible que « par *la liberté de parole* que soulevait chacun », car « chacun avait quelque chose à dire, parfois à écrire (sur les murs) » mais d'une parole *sans fin*, sans limite, elle-même propre à

¹ *Ibid.*, p. 114.

² *Ibid.*, p. 115.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, op. cit., p. 52-56.

⁶ *Ibid.*, p. 53.

transgresser tout pouvoir. Cette parole, on la retrouvait d'ailleurs aussi bien dans le Mai français que dans le Mai tchécoslovaque :

Ce mouvement d'une parole possible aurait suffi à établir entre le Mai de Prague et le Mai de Paris des rapports d'ardeur et de rigueur. La même parole, infinie, immaîtrisable, a parlé depuis par les radios clandestines, s'est inscrite sur les murs, dans les arbres, sur les vitrines des boutiques, dans la poussière des chemins, sur les chars russes, parlant actuellement par le silence qui la laisse filtrer. Qu'elle n'ait pu être supportée par l'État sans langage, l'État soviétique, pas plus qu'elle n'a été supportée par l'État qui prétend monopoliser le langage, l'État gaulliste, c'est dans la règle. Et, comprenons le bien, il ne s'agit pas de la simple liberté de la presse. C'est tout autre chose qui est en jeu : un mouvement, démesuré, irrépressible, incessant, l'élan d'une parole d'outrage, parlant toujours au-delà, dépassant, débordant et ainsi menaçant tout ce qui borde et tout ce qui limite ; la parole même qui transgresse¹.

3/ Ces « paroles anonymes » sont celle d'un peuple « ne se laissant pas saisir, étant aussi bien la dissolution du fait social que a rétive obstination à réinventer celui-ci en une souveraineté que la loi ne peut circonscrire, puisqu'elle la récuse tout en se maintenant comme son fondement »². La liberté de cette parole infinie dissout le fait social, les distinctions, qu'elles soient « de classe, d'âge, de sexe ou de culture ». Lorsqu'il parle de la rencontre en 68 de l'« autre homme », « anonyme, impersonnel », Blanchot n'en appelle donc pas à la manière de l'humanisme à la profondeur d'une nature humaine plus fondamentale que la contingence des artifices sociaux ou culturels. A l'inverse, c'est seulement dans la mesure où l'inconvenance de leur parole et de leur pratique politique parvient à ruiner les particularités attachées à leurs identifications individuelles et collectives, lesquelles sont en vérité constitutives de leur humanité, que les hommes peuvent frayer entre anonymes, c'est-à-dire en risquant la perte de leur intégrité en tant qu'homme.

1.4. Après 68 : mettre le langage à la portée de la communauté anonyme

C'est donc finalement dans les termes d'une « hantologie » de l'anonyme, dont les prémices ont été posées avant 68 et qui s'est densifiée au fur et à mesure de ses expériences politiques entre la fin de la Deuxième Guerre et les années 1960, que Blanchot opère le transfert dans sa propre pensée du processus de rationalisation de l'impersonnel qui a émergé avec les contre-conduites des années 1968. Comment va-t-il ensuite en prolonger l'inscription dans la conjoncture de l'après 68 ?

¹ Maurice Blanchot, « La clandestinité à ciel ouvert », *Comité*, n° 1, octobre 1968, repris dans *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 134. Blanchot poursuit ensuite la critique de la conception libérale de la liberté de parole : « [la parole qui transgresse]. En rien assimilable à cette procédure du "dialogue" que la sottise ou l'hypocrisie libérale propose comme le fin du fin du pouvoir libre, alors que le dialogue, dans sa structure binaire, destiné à la convenance d'un échange de compromis, tend à égaliser dans l'indifférence une parole de pluralité qui doit toujours rester différente, parlant à partir de la différence et jusqu'à la rupture, cela sans arrêt, toujours à nouveau ». On retrouve là le thème blanchotien de l'*inconvenance* : en aucun cas la parole révolutionnaire ne doit être assimilable par le pouvoir.

² Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, *op. cit.*, p. 56.

En 1969, publiant ce qui restera son livre le plus volumineux, *L'Entretien infini*, recueil de textes écrits « pour la plupart de 1953 à 1965 », Blanchot prend soin de préciser dans une note finale le sens que revêt à ses yeux sa publication :

Je voudrais dire que ce livre, dans la relation mouvante, articulée-inarticulée, qui est celle de leur jeu, rassemble des textes écrits pour la plupart de 1953 à 1965. Cette indication de dates, références à un long temps, explique pourquoi je puis les tenir pour déjà posthumes, c'est-à-dire les regarder comme presque anonymes. Donc appartenant à tous et même écrits et toujours écrits, non par un seul, mais par plusieurs, tous ceux à qui il revient de maintenir et de prolonger l'exigence à laquelle je crois que ces textes, avec une obstination qui aujourd'hui m'étonne, n'ont cessé de chercher à répondre jusqu'à *l'absence de livre* qu'ils désignent en vain¹.

Se dit ici la volonté de maintenir ce qui était affirmé dans le texte « Tracts, bulletins, affiches » de la revue *Comité* quant à la coïncidence de l'absence de livre, de la décision de rupture et de la présence d'une parole brûlante (« cet arrêt du livre qui est aussi arrêt de l'histoire », « cela s'écrit ailleurs [...] violence contre violence »), c'est-à-dire encore de la volonté de continuer à être en phase avec « tout ce qui dans l'histoire de notre culture et dans l'histoire tout court ne cesse de destiner l'écriture non pas au livre mais à l'absence de livre [...] »² et de mettre fin à l'ordre du savoir comme ordre séparé au profit du non-savoir. Ces textes de *L'Entretien infini* « appart[ie]nnent à tous », ils sont « écrits [...] à plusieurs » et, en cela, ils sont « presque anonymes ». « *Presque* », car Blanchot ne décrète pas purement et simplement – un tel fait d'autorité individuelle serait contradictoire – cet anonymat et cette appropriation multiple de l'œuvre qui cesse alors d'en être une, mais il soumet son désœuvrement à une « exigence » collective, celle « de maintenir et de prolonger » le mouvement vers « *l'absence de livre* », que seuls ceux qui se sentent appelés par elle, parce qu'ils sont au dehors, dans l'action politique, peuvent maintenir ouverte, peuvent ne pas refermer sur le livre. Préli a insisté sur la communication inhérente à ce motif blanchotien de l'absence de livre avec l'exigence politique révolutionnaire :

L'absence de livre qui est l'affirmation de l'a-personnel et du neutre – de l'écriture qui n'a pas de nom et récuse toute paternité, tout auteur ou toute signature – est en connexion avec une exigence de la révolution qui puise sa justesse dans la pure affirmation de l'anonymat du peuple et de la foule, récuse tout pouvoir, toute loi, tout contrat, dont la dépendance est toujours à s'"instituer" ; l'exigence révolutionnaire illimitée affirme l'a-subjectivité et l'inorganisation du peuple qui est impuissance foncière et essentiellement non pouvoir ; elle affirme la contamination de la loi, du régime contractuel et de l'institué, – elle est pure intensité, effervescence de la maladie et cancérisation de l'État. Comme maladie sans cesse attisée, l'absence de livre est identique à l'exigence révolutionnaire³.

Le peuple anonyme, qui assume les exigences de l'absence de livre et de la communauté dispersive et égale de la pensée, est indistinct et impersonnel, parce qu'il est le refus en acte

¹ Maurice Blanchot, « L'absence de livre », *L'Entretien infini*, *op. cit.*, p. 637.

² Maurice Blanchot, « Tracts, affiches, bulletins », *Comité*, n° 1, octobre 1968, repris in Maurice Blanchot, *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 119.

³ Georges Préli, *La Force du dehors*, *op. cit.*, p. 142-143.

de la captation et des assignations historiques du « livre » et du savoir, des codages séparés de la loi, du contrat et du pouvoir qui personnifient. Cependant, avec *L'Entretien infini*, nous ne sommes plus exactement dans le temps hors histoire de l'événement et c'est bien *un livre* que publie Blanchot en 1969 et non un tract, une affiche ou un bulletin. Le livre ne peut donc rechercher « l'absence de livre » que paradoxalement et, à la limite, « en vain » et en la soumettant à une exigence qui, elle, ne lui appartient plus, il est alors moins de l'ordre du possible que de celui de la demande d'impossible. Autrement dit, l'absence de livre n'est plus, comme dans le feu de l'événement de mai-juin 1968 auquel Blanchot lui-même participait, une affirmation pure de la rupture au présent (« En Mai, il n'y a pas de livre sur Mai »¹) qu'il s'agit de prolonger, d'empêcher de s'arrêter dans un bulletin (« Que ce bulletin prolonge cet arrêt, tout en l'empêchant de s'arrêter »²) car nous ne sommes plus dans le temps de « l'ébranlement de la rupture » (« Plus de livre, plus jamais de livre, aussi longtemps que nous serons dans le temps de l'ébranlement de la rupture »³), mais elle est un appel à d'autres, envoyé à distance, en retrait. Christophe Bident écrit :

La critique, comme le tract (et dans la distance de ce « comme »), est à la rue [...]. Ce mouvement qui tente de l'excepter du seul ordre du discours, de la rendre à ce que Blanchot avait naguère nommé le « Cours des choses », qui se coupe en même temps de tout spontanéisme par l'assurance du livre comme lieu du savoir, ouvert au non-savoir, trace comme l'avenir incarné de l'écriture dans une communauté disséminée, parfois rassemblée ; il en autorise et en énonce la possibilité. [...] Le « pas au-delà » désigne donc également un mouvement de réécriture et de publication, une manière de sortir de la situation où le combat pour le possible, fût-il mené au nom de l'impossible, peut enfermer. Un nouveau dégagement pour une nouvelle manière de s'engager. C'est par le même mouvement de publication et de dénonciation du livre, de retour à l'œuvre et d'affirmation de son désœuvrement, que Blanchot, à partir de 1969, va de nouveau se confier à la littérature, tout en se livrant et en la délivrant par d'intenses mises en jeu et mises en joue du fait littéraire⁴.

La sortie du temps de l'histoire rompue demande un *Pas au-delà*⁵ de l'imminence politique, un « retour à l'œuvre » comme moyen de poursuivre le travail de désœuvrement et de maintenir l'exigence de l'anonyme. L'anonymat, le neutre, ce que nous avons appelé la « *res nullius* » se déplace, de la « présence du peuple »⁶ en « Mai 68 » vers une expérience intérieure qui seule peut la maintenir dans sa rupture avec le temps historique alors que le cours des choses reflue, que cette rupture, donc, n'appartient plus elle-même au cours des choses : « Ce retour au désordre de l'arrachement, à la vérité du témoignage impossible, qui prive le récit de tout lien et, dans l'ordre d'une exposition non (ou non seulement) fictive de la pensée, fait naître le premier essai non critique de Blanchot, dit assez le mouvement que celui-

¹ Maurice Blanchot, « Tracts, affiches, bulletins », *art. cit.*, p. 119.

² *Ibid.*, p. 119-120.

³ *Ibid.*, p. 120.

⁴ Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, *op. cit.*, p. 489.

⁵ C'est le recueil que Blanchot publie en 1973, qu'il prépare depuis 1969.

⁶ Cf. Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983, p. 54-56.

ci, après 1968, imprime à son œuvre pour rester fidèle dans la distance à l'exigence du tutoiement anonyme, de l'autorité désœuvrée et se tenir, dans une solitude toute apparente, au plus près des ruptures et au plus loin de l'égarement »¹. Comment cette fidélité à 1968 se manifeste-t-elle alors dans *Le pas au-delà*, publié en 1973 ? Conçu sous la forme d'un « journal fictivement écrit au neutre », selon la formule de Bident², le texte s'organise à travers l'expérience du rapport du « il » au « je », c'est-à-dire du neutre ou de l'*anonyme* et du *sujet* :

Si j'écris il, le dénonçant plutôt que l'indiquant, je sais au moins que, loin de lui donner un rang, un rôle ou une présence qui l'élèverait au-dessus de tout ce qui peut le désigner, c'est moi qui, à partir de là, entre dans le rapport où le « je » accepte de se figer dans une identité de fiction ou de fonction [...]³.

Le « il », le neutre, l'anonyme est le mouvement du mourir par opposition à l'être de la mort, il n'est pas une transcendance « qui l'élèverait au dessus de tout » ce à quoi il se rapporte⁴, mais le mouvement infini du désœuvrement de sorte que le « je » peut fictivement en assumer l'identité et manifester ainsi comment l'intimité de chacun s'éprouve au mouvement de l'anonyme : « Il est le neutre qui ne désigne pas mais se laisse désigner, n'occupe aucun surplomb mais recueille l'œuvre mobile et identifiée du sujet. Partenaire de jeu, dit encore Blanchot, partenaire grammatical d'écriture, le "il" ainsi nominalisé verse au nom de l'anonyme l'histoire d'un sujet dans ses rapports à la transgression et à la loi »⁵. Le « moi » qui « entre dans le rapport »⁶ où le « je » accepte de s'identifier au « il », c'est aussi celui de chacun des lecteurs. Le ressassement sans sujet du « il » s'éprouve en tout sujet qui ne peut que se sentir éprouvé par lui. On peut penser qu'une telle expérience a été rendue possible par 68 : il ne s'agit plus seulement d'exhumer de la littérature la grande puissance de l'anonyme, mais, dès lors qu'elle a été recueillie une fois dans une communauté concrète, dans un peuple anonyme, de se demander comment, une fois terminé le temps du suspens révolutionnaire, le sujet singulier peut encore être travaillé, s'inscrire dans la nuée persistante, mais à présent plus discrète, de l'anonyme, comment l'écrivain peut en garder la destination, presque en secret, en réserve. Cette double articulation de « l'anonyme », de l'« impersonnel » ou encore du « pur dehors » et du sujet est décrite par Préli comme valant généralement pour « l'œuvre de Blanchot » :

¹ Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, op. cit., p. 487.

² *Ibid.*, p. 492.

³ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p. 11.

⁴ Comme par exemple dans l'Esprit hégélien, suivant une version courante, mais contestable de Hegel. Sur ce point, voir Fredric Jameson, *The Hegel Variations. On the Phenomenology of Spirit*, Londres/New York, Verso, 2010.

⁵ Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, op. cit., p. 492-493.

⁶ « Entrons dans ce rapport », c'est par ces mots que s'ouvre *Le pas au-delà*, op. cit., p. 7.

Cette position est encore justifiée par le fait que l'œuvre de Blanchot, où s'exerce la pensée de l'anonyme et de l'impersonnel, s'adresse en propre à chaque lecteur, dans son intimité et sa subjectivité particulière. Cette œuvre, où se donne à entendre le murmure d'un pur dehors, traversée par l'écho répercuté d'une parole qui n'appartient à aucun sujet, s'édifie dans la solitude. Ecrire est un projet solitaire, bien que ce projet concerne une rumeur de foule. Cette double articulation donne le ton de l'œuvre : en chaque lecteur, elle s'adresse à l'unique qu'il est, mais déjouant sa position de sujet central dans un temps continu, elle parle à l'unique en tant qu'il appartient à la communauté où il n'est plus qu'anonyme et neutre. On n'en conclura pas que l'individu est plusieurs, c'est un « nous tous » dans lequel le je se dissout (tout en maintenant un pôle de subjectivité singulière). Il s'agit donc moins d'un état de fait que d'un projet et même d'un parti-pris, d'une prise de position politique, au sens où nul énoncé politique ne peut négliger de prendre en compte l'ensemble de la communauté, tous les hommes sans exception¹.

Dans un autre registre et si la révolution a eu souvent pour Blanchot la responsabilité de relayer la puissance anonyme de la littérature, ce sont à présent les effets politiques (de 68) qui semblent refluer sur la forme littéraire lorsqu'il s'agit d' « atteindre le non-pouvoir sous quelque forme qui s'inscrive contre toute forme »². Cette forme s'inscrivant contre toute forme, ce non-pouvoir de la littérature, c'est, dans *Le pas au-delà*, la forme fragmentaire, d'autant plus insaisissable qu'elle enchevêtre le récit et le commentaire, la narration et le discours, la présence de chacune des formes neutralisant la prétention au pouvoir de l'autre³. Dans ce chassé-croisé entre littérature et politique qui caractérise la pensée de Blanchot et où le transfert s'opère alors plutôt de la politique vers la littérature, c'est aussi à travers une « politique de l'écriture » dédiée « au nom de l'autre » et à la « "responsabilité de l'amitié" »⁴ qu'il va tenter de rester fidèle à l'exigence de 68. Politique de l'écriture qui implique non seulement une écriture consacrée à la pensée de ses amis (Bataille, Duras, Nancy, Foucault, des Forêts, Mascolo), mais surtout, en cela plus fidèle à l'amitié pour le « familier-inconnu » de 68 – « Amitié : amitié pour l'inconnu sans amis »⁵ –, la réflexion sera de façon croissante entièrement « portée à l'autre, au tout autre, à soi en tant qu'effacé pour la responsabilité pour l'autre »⁶ : je suis substituable en tant que responsable de l'autre insubstituable⁷.

¹ Georges Préli, *La Force du dehors*, op. cit., p. 11-12.

² Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p. 120.

³ Cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, op. cit., p. 491-492 : « [...] *Le pas au-delà*, ce croisement incessant de la parole narrative et du discours qui, au-delà de la répartition visible des fragments selon leurs caractères italiques ou romains, en un premier temps associés les uns au récit et les autres au commentaire, finit par multiplier les modes de déclinaison du langage, les degrés d'attribution des voix et faire incessamment refluer les paroles les unes sur les autres (commentaire dans l'entretien, récit fictif dans le discours), suspendant toute préemption d'un langage sur un autre, bloquant ainsi l'effet événementiel, spectaculaire ou illustratif du récit, neutralisant la prétention monologique de l'essai, brouillant l'accord inhérent à tout éclaircissement contradictoire du sens dans le dialogue, où aucune position de singularité n'est reconnaissable, où les réversibilités d'opinions et de valeurs sont permanentes ».

⁴ *Ibid.*, p. 503.

⁵ Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, op. cit., p. 181.

⁶ Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, op. cit., p. 508.

⁷ Cf. Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 28 : « C'est l'autre qui m'expose à "l'unité", me faisant croire à une singularité irremplaçable, comme si je ne devais pas lui manquer, tout en me retirant de ce qui me rendrait unique : je ne suis pas indispensable, n'importe qui est, en moi, appelé par l'autre ».

Cependant, le rapport à « Mai 68 » se transforme rapidement au gré de la biographie politique de Blanchot, dans le sens d'une prise de distance. Début 1969, n'envisageant plus la possibilité d'être un comité d'action sans action, il rompt avec *Comité* – « un trait a été tiré » comme il l'écrit à Dionys Mascolo. Mais c'est surtout avec l'affirmation progressive du positionnement antisioniste et pro-palestinien de certains de ses amis politiques au moment des événements de « Septembre Noir » (en septembre 1970), alors que les troupes du roi Hussein de Jordanie déclenchent des opérations militaires contre des *fedayins* de l'OLP (Organisation de Libération de la Palestine) de Yasser Arafat, que se produit l'éloignement. Dans un précédent texte de *Comité*, Blanchot avait accordé une grande importance au slogan des ouvriers et des étudiants contre l'interdiction de séjour de Cohn-Bendit pendant la crise de mai-juin 1968, dans lequel il voit une « action exemplaire » : « *Nous sommes tous des Juifs allemands* » :

[...] des milliers d'ouvriers, d'étudiants, révolutionnaires alors en un sens absolu, scandèrent leurs pas en criant : « *Nous sommes tous des Juifs allemands* ». Jamais cela n'avait été dit nulle part, jamais à aucun moment : parole première ouvrant et renversant les frontières, ouvrant, bouleversant l'avenir¹.

Bouleversante, cette parole l'était pour Blanchot parce qu'il y voyait un nouage entre 68 et Auschwitz, la possibilité que la révolte ouvrière et étudiante emporte avec elle une conscience aigüe de la catastrophe passée et d'une certaine manière la transfigure. En 1970 cependant, dans une lettre adressée à Emmanuel Levinas, Blanchot voit dans l'innocence de ce slogan le témoignage *a posteriori* d'une forme d'aveuglement sur le fait que la rédemption historique ait pu être alors à portée de main². Car avec l'émergence de l'antisionisme, on assiste, écrit-il, à un « retournement étrange » du slogan « *Nous sommes tous des Juifs allemands* », dans la mesure où « ces jeunes qui agissent dans la violence, mais aussi la générosité [...] n'ont aucune idée de ce qu'est et a été l'antisémitisme »³. Le rapport entre Mai 68 et Auschwitz va alors se dénouer et, dans la suite des écrits de Blanchot, c'est le deuxième des deux événements qui va prendre le pas. De façon symptomatique, c'est dans un texte de *Comité* que Blanchot avait pour la première fois donné une signification politique au « désastre » : « Entre le monde libéral-capitaliste, notre monde et le présent de l'exigence communiste (présent sans

comme celui qui lui doit secours – le non-unique, le toujours substitué. L'autre est lui aussi toujours autre, cependant se prêtant à l'un, autre qui n'est ni celui-ci ni celui-là et, toutefois, chaque fois, le seul, à qui je dois tout, y compris la perte de moi. La responsabilité dont je suis chargé n'est pas la mienne et fait que je ne suis plus moi ».

¹ Maurice Blanchot, « Les actions exemplaires », *Comité*, n° 1, octobre 1968, repris in *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 125.

² Sur ce point, cf. Leslie Hill, *Blanchot, Extreme Contemporary*, Londres/New York, Routledge 1997, p. 219.

³ Blanchot, lettre à Emmanuel Levinas [1969], cité par Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, *op. cit.*, p. 499.

présence), il n'y a que le trait d'union d'un désastre, d'un changement d'astre »¹. « Désastre » visait donc le changement d'astre, la discontinuité historique et politique « ouvrant, bouleversant l'avenir » comme il le disait à propos de l'énoncé « Nous sommes tous des Juifs allemands ». Mais dans l'ouvrage *L'Écriture du désastre*, publié en 1980, la première page donne à lire : « Penser le désastre (si c'est possible et ce n'est pas possible dans la mesure où nous pressentons que le désastre est la pensée), c'est n'avoir plus d'avenir pour le penser »². Et ce désastre a désormais un autre nom, ce n'est plus le communisme, mais Auschwitz, l'holocauste et c'est ce nom qu'il faut garder dans la pensée : « L'holocauste, événement *absolu* de l'histoire. [...] comment le garder, fût-ce dans la pensée, comment faire de la pensée ce qui garderait l'holocauste où tout s'est perdu, y compris la pensée gardienne »³. Un événement, un nom à garder, plutôt qu'une exigence lancée à la communauté sans nom des anonymes au-delà du livre.

2. Gilles Deleuze et Félix Guattari : l'impersonnel comme devenir indiscernable dans un agencement institutionnel

2.1. Guattari : la « coupure signifiante » de 68 et « l'activité analytique » du 22 Mars et des comités d'action

Si Blanchot participe en mai-juin 1968 au Comité d'action écrivains-étudiants, Deleuze et Guattari sont eux aussi partie prenante des contre-conduites de mai-juin et plus largement des années 1968. Félix Guattari est psychanalyste mais aussi militant politique. Il est l'un des piliers de la clinique de la Borde à Cour-Cheverny dans le Loir-et-Cher dès sa constitution par Jean Oury en 1953. Dans le même temps il fréquente assidûment le Séminaire de Lacan depuis son commencement au début des années 1950 et il est psychanalyste membre de l'École freudienne de Paris⁴. En 1965, il est à la fondation de la Fédération des groupes d'études et de recherches institutionnelles (FGERI) qui se réunit autour du Centre d'études, de recherches et de formations institutionnelles (CERFI) et de la revue *Recherches*⁵. Ces groupes

¹ Maurice Blanchot, « Le communisme sans héritage », *art. cit.*, p. 115.

² Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*, *op. cit.*, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 80

⁴ Sur les différentes activités de Guattari, cf. Félix Guattari, in Gilles Deleuze, « Entretien sur *L'Anti-Œdipe* (avec Félix Guattari) » [1972], *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 25-26. Guattari dit qu'il a quatre « lieux » : 1/ le militantisme politique avec la Voie communiste et l'Opposition de gauche, 2/ la clinique de la Borde fondé par Jean Oury dans le prolongement de l'expérience de François Tosquelles et de la psychothérapie institutionnelle, 3/ les séminaires de Lacan depuis le début, 4/ sa passion pour les schizos et le « discours schizo ».

⁵ Cf. François Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, p. 97 : « Son objectif [celui de la FGERI] est de reconverter le travail intellectuel en un programme de recherche non académique. Il s'agit, à partir des compétences spécifiques de chacun des groupes autonomes constitutifs de la fédération, d'organiser la circulation maximale de leurs apports ; et ce dans le souci de bousculer les habitudes et les fausses certitudes de chacune des disciplines constituées ». Cf. aussi Félix Guattari, « Entretien avec Michel Butel » [1985], in *Les années d'hiver, 1980-1985*, Paris, Les prairies ordinaires, 2009, p. 97 : « La FGERI,

et Guattari lui-même orientent leur recherche à la fois théorique et pratique dans le champ de la « psychothérapie institutionnelle ». L'un des postulats de celle-ci est de considérer qu'on ne peut pas séparer le traitement psychiatrique des malades de la réflexion collective de tous les acteurs concernés – du « groupe » – sur le mode de fonctionnement de l'institution. Elle consiste pour le groupe à faire de l'institution ou de l'« objet institutionnel » le lieu du transfert¹ analytique en place de l'analyste², afin de saisir sa propre « subjectivité de groupe »³. Eu égard à notre propre perspective sur les usages de la raison et de l'usage ou du pouvoir instituant⁴, il faut d'ailleurs remarquer qu'il s'agit, dans cette analyse du sujet individuel inséparable de l'inconscient du groupe et de l'institution, de rendre inséparable – à l'encontre de la tradition philosophique – l'analyse de la « *res cogitans* » de celle de la « *res publica* » :

Toute une tradition philosophique a dû procéder par d'immenses détours pour, à partir de la *res cogitans* individuelle, manquer tout ou partie de la *res publica*. S'il est vrai que l'individu est l'irréductible support de l'*énonciation* de la parole, le groupe n'en demeure pas moins le dépositaire et l'initiateur de tout langage⁵.

Comment à partir de la « position singulière » des « individus rejetés de la société » et qui échappent « en partie à la "rationalité" des institutions réservées aux individus normaux », « produire les institutions économiques, sociales et politiques capables de rendre opératoire la

c'était quand même assez extraordinaire : aucun fonds, aucune subvention et quand même plus d'une centaine de personnes d'origines très différentes, qui se rencontraient, pour approfondir la thématique d'un élargissement de l'analyse, en dehors des cadres, d'une part, du divan et, d'autre part, du structuralisme psychanalytique, tel qu'il commençait à s'instaurer de façon despotique autour du lacanisme ».

¹ Cf. Félix Guattari, « Le transfert » [1964], exposé au GTPSI, in *Psychanalyse et transversalité* [1972, préface de Gilles Deleuze], Paris, La Découverte, 2003, p. 52-58. Le GTPSI (Groupe de travail de psychologie et sociologie institutionnelles) est créé en 1960 par Jean Oury, François Tosquelles et d'autres psychiatres.

² Cf. Félix Guattari, « Réflexions pour des philosophes à propos de la psychothérapie institutionnelle » [1966], in *ibid.*, p. 88 et 89 : « En quoi un groupe ou une institution pourraient-ils être le support d'une relation transférentielle ? Un groupe peut-il, au même titre qu'un psychanalyste, *interpréter* le "matériel", les symptômes, actes manqués etc., qui s'y manifestent en raison d'un contenu latent se rapportant à des complexes de significations inconscientes ? [...] Comment un groupe peut-il se saisir de la parole, dans une institution donnée, à un moment donné de son histoire, sans renforcer les mécanismes sériels et aliénants qui caractérisent généralement les collectivités dans les sociétés industrielles ? ». [Ce texte d'abord paru dans les *Cahiers de philosophie*, la revue du Groupe de philosophie de la Sorbonne et a été repris dans le n° 1 de la revue *Recherches* en 1966].

³ *Ibid.*, p. 88 : « Une fois franchi le pas d'affirmer qu'il existe un objet institutionnel spécifique à notre recherche, un précipice théorique nous attend : la saisie de cet objet au gré d'une "subjectivité de groupe" que nous aurions à différencier selon les diverses positions subjectives, fantasmes et idéaux de groupe, mécanismes de résistance et de surmoi, de dérivation, de répétition et de déplacement, activités compensatrices, surgissement d'une passion de groupe, érotique ou mortifère, assomption en son sein d'une parole qui lui permette de sortir de sa totalisation circulaire en s'articulant avec l'au-delà du groupe et de remanier ses principes de conservation tant dans l'ordre spatio-temporel et imaginaire que dans celui des chaînes signifiantes temporelles et historiques... ».

⁴ Cf. supra p. 257-258.

⁵ *Ibid.*, p. 90. Et, plus loin, p. 94 : « Qu'en est-il de cette chose-sujet qui, de l'un à l'autre individu, est censée incarner la parole du groupe ? ». D'où finalement (cf. *ibid.*, p. 96) l'appel à la nécessité d'un déplacement de l'investigation philosophique elle-même vers les « objets institutionnels » et la « subjectivité sociale ».

parole et la créativité sociale des masses populaires, lesquelles restent les *objets* de la machine économique »¹.

L'objectif pour le groupe est de se défaire d'une position caractéristique des « *groupes assujettis* » « qui reçoivent leur loi de l'extérieur, à la différence d'autres groupes, qui prétendent se fonder à partir de l'assumption d'une loi interne »², les « *groupes-sujets* ». Ces derniers sont ceux qui s'efforcent d'avoir une prise sur leur conduite, sur le mode de fonctionnement de l'institution, qui tentent d'élucider leur objet et qui secrètent les moyens de cette élucidation³. Les groupes assujettis sont déchiffrables à travers des phénomènes de leaderships, d'identifications, de rejets, d'effets de suggestion, de boucs émissaires, mais aussi à travers l'assignation de « différents rôles [...] chosifiés, phallicisés sur le mode du chef ou sur le mode de l'exclusion »⁴. Ce sont des groupes qui se replient sur eux-mêmes, qui refusent de « faire face au néant », au « non-sens », d'« assume[r] » leur « propre mort », qui « se cache[nt] du désir et de la mort », qui « cultivent rituellement leurs symptômes » « dans un procès collectif d'obsessionnalisation »⁵. En revanche, les groupes sujets se confrontent à la « signification ultime » de leur engagement, existent « en raison d'un problème particulier », courent « le risque du face-à-face avec le non sens », d'un « face-à-face avec le rien » ce qui est aussi s'ouvrir à une « plus grande possibilité de levée des impasses symptomatiques individuelles »⁶. Cette « assumption [...] d'avoir à être confronté au non-sens, à la mort et à l'altérité »⁷, c'est ce que Guattari appelle la « *transversalité* » :

La transversalité est le lieu du sujet inconscient du groupe, l'au-delà des lois objectives qui le fondent, le support du désir du groupe. Cette dimension ne peut être mise en relief que dans certains groupes qui, délibérément ou non, tentent d'assumer le sens de leur praxis et de s'instaurer comme groupe-sujet, se mettant ainsi en posture d'avoir à être l'agent de leur propre mort. [...] Il y a, ou non, entre ce désir, cet Eros de groupe et les possibilités concrètes d'assumption par chaque sujet d'une telle épreuve, laquelle peut être vécue suivant diverses modalités allant du sentiment de rejet, voire de mutilation, jusqu'à une acceptation de style initiatique pouvant aboutir à un remaniement irréversible de sa personnalité.

Dans un texte de 1966-1967, « La causalité, la subjectivité et l'histoire », la transversalité des groupes-sujets est réfléchi sur le plan de l'histoire dans les termes de la « coupure signifiante » ou de la « coupure subjective », lorsqu'un signifiant intervient porté par un sujet dans une énonciation créatrice pour rompre les chaînes signifiantes inconscientes reçues des

¹ *Ibid.*

² Félix Guattari, « Introduction à la psychothérapie institutionnelle » [1962-1963], in *Psychanalyse et transversalité*, *op. cit.*, p. 42.

³ Cf. Félix Guattari, « La transversalité » [1964], in *ibid.*, p. 76.

⁴ Félix Guattari, « Le transfert », *art. cit.*, p. 53.

⁵ *Ibid.*, p. 53 et 54. On peut voir dans certaines formulations de Guattari sur le non-sens ou la mort des accents blanchotiens.

⁶ *Ibid.*, p. 53, 54 et 56.

⁷ Félix Guattari, « La transversalité », *art. cit.*, p. 85.

autres groupes. La coupure révolutionnaire est la forme paradigmatique de la coupure signifiante :

On en revient alors à cette idée que le signifiant dans l'histoire intervient au moment où l'histoire ne marche plus. A la limite, l'histoire n'a rien à voir avec le signifiant. C'est quand elle bascule dans le non-sens que se pose le problème du sujet, c'est-à-dire d'une production et d'une représentation de la coupure subjective, à partir d'un déploiement supplémentaire de l'ordre signifiant. [...] Le signifiant n'émerge en tant que signifiant qu'à partir du moment où le sujet fait irruption, remet tout en question et refonde une énonciation, un travail du signifiant comme expression d'un sens, d'une coupure possible dans un ordre donné, comme rupture, révolution, appel d'une réorientation radicale. [...] La coupure révolutionnaire en tant que rupture de l'histoire développement, est le moment privilégié de l'existence du signifiant¹.

De ce point de vue, il est important de s'apercevoir que l'intervention de la « subjectivité historique » pour Guattari doit être appréhendée et analysée sur le plan de l'inconscient, du signifiant et du sujet comme « sujet des énoncés tels qu'ils nous sont donnés », plutôt que sur celui du sujet comme « sujet de l'énonciation des discours et des faits relevant de l'histoire »², ces deux niveaux ne coïncidant pas l'un avec l'autre. Remarquons également qu'on a là les prémices de la conception guattaro-deleuzienne de l'inconscient comme « production historiquement déterminée d'une certaine machine sociale »³, par opposition à un inconscient structuré autour de coordonnées familiales. Deleuze vise ainsi explicitement ce texte précis de Guattari dans la préface de 1972 à *Psychanalyse et transversalité* lorsqu'il crédite celui-ci d'avoir eu « très tôt le sentiment que l'inconscient se rapporte directement à tout un champ social, économique et politique, plutôt qu'aux coordonnées mythiques et familiales invoquées traditionnellement par la psychanalyse », en ajoutant que la libido « n'opère [...] pas d'une manière manifeste, à la façon des intérêts objectifs de la conscience et des enchaînements de la causalité historique ; mais elle déploie un désir latent coextensif au champ social entraînant des ruptures de causalité, des émergences de singularités, des points d'arrêt comme de fuite »⁴. Là aussi, la distinction entre

¹ Cf. Félix Guattari, « La causalité, la subjectivité, l'histoire », in *Psychanalyse et transversalité*, *op. cit.*, p. 176.

² *Ibid.*, p. 173.

³ Anne Sauvagnargues, « Deleuze, Guattari et Marx » (Discussion avec Isabelle Garo et Anne Sauvagnargues), *Actuel Marx*, n° 52, 2012/2, p. 23 : « Ici, c'est bien Marx qui est joué contre Freud et Lacan ; l'inconscient est la production historiquement déterminée d'une machine sociale, non une grammaire abstraite de mathèmes, une structure symbolique, encore moins une réserve de fantasmes ».

⁴ Gilles Deleuze, « Trois problèmes de groupe » [1972], in *Psychanalyse et transversalité*, *op. cit.*, repris dans Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens (1953-1974)*, éd. D. Lapoujade, Paris, Minuit, 2002, p. 271. Deleuze développe assez longuement ce point : « Il s'agit de la libido comme telle, comme essence de désir et de sexualité : elle investit et désinvestit les flux de toute nature qui coulent dans le champ social, elle opère des coupures de ces flux, des blocages, des fuites, des rétentions. [...] Nos amours, nos choix sexuels sont moins des dérivés d'un Papa-Maman mythique, que les dérivés d'un réel-social, les interférences et les effets de flux investis par la libido. Avec quoi ne fait-on pas l'amour et la mort. Guattari peut donc reprocher à la psychanalyse la manière dont elle écrase systématiquement tous les contenus socio-politiques de l'inconscient, qui déterminent pourtant en réalité les objets du désir. La psychanalyse, dit-il, part d'une sorte de narcissisme absolu (*Das Ding*) pour aboutir à un idéal d'adaptation sociale qu'elle appelle guérison ; mais cette démarche laisse toujours dans l'ombre une constellation sociale singulière, qu'il faudrait au contraire explorer, au lieu de la

la « causalité historique » et les « émergences de singularités » anticipent la distinction guattaro-deleuzienne entre l'*histoire* et le *devenir*.

Si Guattari combine ainsi, sur le plan théorique, psychanalyse et politique, c'est que la recherche théorique, tout en étant subordonnée à une pratique institutionnelle, a, qui plus est, toujours été liée chez lui avec un fort engagement politique¹. D'abord militant trotskiste d'une organisation qui se regroupe à partir de 1958 autour du journal *La Voie communiste*², Guattari l'abandonne en 1964³. Il est, en outre, très bien implanté avec ses amis (François Fourquet, Michel Butel, Liane Mozère, Hervé Maury, Anne Querrien entre autres) dans les milieux étudiants : proche de la Gauche syndicale de l'UNEF, il participe au renouvellement de la critique étudiante sur des bases médicales et psychiatriques telle qu'elle est entreprise à la MNEF, la revue *Recherches* de la FGERI prenant le relais de la revue *Recherches universitaires* publiée par les Bureaux d'aide psychologique universitaire (BAPU)⁴⁵. Guattari garde aussi des contacts avec le monde ouvrier par l'intermédiaire de certains de ses amis (Raymond Petit, Jo Panaget) qui s'occupent du groupe Jeunes de l'usine d'automobiles et d'équipements aéronautiques Hispano-Suiza dans le Loir-et-Cher, près de la Borde. En 1965, en même temps que se constitue la FGERI, se fonde autour de Guattari une organisation politique nouvelle qui puise aux milieux étudiants, l'Opposition de gauche (OG), qui est « l'aile d'intervention politique des professionnels qui se reconnaissent dans le réseau de la FGERI »⁶. Elle se constitue suite à l'exclusion en 1965 des courants dissidents de la direction de l'UEC, en même temps que la JCR ou l'UJC (m-l), afin de poursuivre à l'extérieur la critique du PCF qui était menée au sein de l'organisation étudiante communiste. Il s'agit de créer une organisation originale en rupture avec les organisations stalinienne

sacrifier à l'invention d'un inconscient symbolique abstrait. Le *Das Ding* n'est pas l'horizon récurrent qui fonde illusoirement une personne individuelle, mais un corps social qui sert de base à des potentialités latentes (pourquoi y a-t-il ici des fous, là des révolutionnaires ?). [...] Comment oublier le rôle de l'État dans toutes les impasses où la libido se trouve prise, réduite à investir les images intimistes de la famille ? Comment croire que le concept de castration puisse jamais trouver de solution satisfaisante tant que la société lui confie un rôle inconscient de régulation et de répression sociales ? Bref, la relation sociale ne constitue jamais un au-delà ni un par-après des problèmes individuels et familiaux » (*ibid.*, p. 271-272)

¹ Pour une vision détaillée de l'itinéraire politique de Guattari dans la myriade des organisations trotskistes et communistes, cf. Félix Guattari, « Raymond et le groupe Hispano » [1970], in *Psychanalyse et transversalité*, *op. cit.*, p. 268-275.

² Qui publie en particulier en septembre 1960 le *Manifeste des 121*. Cf. François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari*, *op. cit.*, p. 48.

³ *Voie communiste* disparaîtra en février 1965.

⁴ Cf. supra p. 494.

⁵ Cf. Félix Guattari, « Réflexions sur la thérapeutique institutionnelle et les problèmes d'hygiène mentale en milieu étudiant » [1964], Rapport présenté à la Mutuelle nationale des étudiants de France (MNEF), au titre de conseiller technique, paru dans la revue *Recherches universitaires*, 1964, repris dans *Psychanalyse et transversalité*, *op. cit.*, p. 59-71.

⁶ François Dosse, *Deleuze et Guattari*, *op. cit.*, p. 101. Jean-Claude Polack résume très bien

trotskyistes avec leurs « conceptions communistes-bureaucratiques en matière d'organisation, lesquelles se révèlent incapables de capitaliser les diverses formes de lutte spontanée »¹ ; contre le « centralisme actuel des partis communistes », il y a la « *nécessité d'une décentralisation effective de la direction des luttes des masses à ses divers niveaux sectoriels* »². Le problème de l'organisation de la société doit être considéré non seulement « *sous l'angle de la production, de la circulation et de la distribution* » mais aussi de la « *"production des institutions"* »³.

Au cours de la crise de mai-juin 1968, Guattari et ses amis du CERFI et de la Borde participent aux événements : ils interviennent dans la prise de l'Odéon, soutiennent matériellement la grève des ouvriers d'Hispano-Suiza et rejoignent le Mouvement du 22 mars. Guattari publie lui-même deux textes dans la *Tribune du 22 mars*. Dans le premier, daté du 5 juin 1968, « La contre-révolution est une science qui s'apprend », il loue « l'action spécifique du Mouvement du 22 mars [...] d'avoir déjoué *politiquement* les méthodes de canalisation des institutions étatiques, des syndicats et du parti »⁴. L'occasion aussi pour lui de dénoncer la bureaucratie des organisations traditionnelles à laquelle n'échappent pas les groupuscules :

Les groupuscules qui prétendent « capitaliser l'avant-garde » ont un comportement, en fin de compte, semblables aux chiens de garde des bureaucraties syndicales. Ils veulent canaliser un mouvement dans des cadres d'organisation qui ont fait la preuve de leur faillite. On voit déjà reflourir l'idéologie réactionnaire de l'organisation pyramidale, le CC, le BP⁵, le secrétariat, le parti d'avant-garde, les organisations de masse « courroies de transmission » etc⁶.

Une nouvelle forme d'organisation révolutionnaire est à la recherche d'elle-même et elle doit poursuivre son travail d'affranchissement de toute appropriation spécialisée de la pratique révolutionnaire ou du savoir militant en rejetant les « "spécialistes chevronnés" de l'organisation révolutionnaire, ceux qui prétendent disposer d'un capital idéologique, d'un savoir absolu, dont les masses auraient tout à attendre ». Guattari prend position en faveur du Mouvement 22 mars dans le débat sur l'opportunité ou non de la structuration des comités d'action dans une organisation révolutionnaire centralisée, en défendant « le droit pour les comités de base à rester indépendants de toutes les structures prétendant les chapeauter » contre « l'intégration prétendument "centraliste démocratique" des comités de base » et cela, au nom même d'une vision de l'*organisation*, dans la mesure où, au contraire, une « reprise

¹ Cf. Félix Guattari, « les neuf thèses de l'Opposition de gauche », in *Psychanalyse et transversalité*, op. cit., p. 126.

² *Ibid.*, p. 121.

³ *Ibid.*, p. 124.

⁴ Félix Guattari, « La contre-révolution est une science qui s'apprend », *Tribune du 22 mars*, 5 juin 1968, repris dans *Psychanalyse et transversalité*, op. cit., p. 210.

⁵ CC = Comité central ; BP = Bureau politique.

⁶ *Ibid.*, p. 211.

en main signifierait une *désorganisation* et, à terme, un recul »¹. La fédération des comités d'action ne pourrait avoir de signification que dans une phase de mise en place des structures de pouvoir au niveau régional et national qui n'est pas à l'ordre du jour, ce qui cependant n'enlève rien à la nécessité de la coordination des comités d'action qui vise leur extension :

Aujourd'hui les comités de base mènent leur action à la façon de la guérilla ; vouloir les unifier trop tôt, ce serait les stériliser à coup sûr. Tout autre chose est la structure de coordination qui laisse la possibilité à une pleine extension des comités et surtout à une liberté d'expression, à une créativité à la base, qui demeure l'arme essentielle du mouvement révolutionnaire².

Les « extraits de discussion » avec deux de ses amis fin juin 1968 et le rapport présenté au III^e Congrès international de psychodrame, sociodrame et thérapie institutionnelle à Baden en septembre 1968 intitulé « L'étudiant, le fou et le katangais » apportent encore davantage d'éléments de la vision de Guattari sur mai-juin 68. Sa nouveauté se concentre pour lui dans la « coupure signifiante », dans la « transgression » des étudiants et de « la base »³ vis-à-vis des organisations traditionnellement structurées : « la transgression porte sur les chaînes signifiantes préétablies, constitutives de l'ensemble du système »⁴. Ce qu'a réussi le 22 mars dans la première phase du mouvement, c'est d'avoir été le simple support de cette transgression collective sans que leur porte-parole n'en détourne l'effet pour leur intérêt individuel :

Aux tous débuts du 22 mars, lors de sa brève existence de producteurs de fantasmes transitionnels, ses porte-parole occasionnels avaient vraiment des comptes à rendre – quoi qu'en même temps personne n'ait pu prétendre vraiment "représenter" le 22 mars. Personne n'était vraiment mandaté pour transgresser ou ne pas transgresser la loi commune. Ce n'était plus l'économie de l'individu et des personnes qui marquait les décisions, mais un acquiescement collectif se dégageait malgré le poids des personnes⁵.

Le caractère « exceptionnel » du 22 mars tient dans le fait qu'il a réussi à « se constituer en "analyseur" d'une masse considérable d'étudiants et de jeunes travailleurs »⁶. Ce groupe n'a donc pas cherché à imposer son programme, son idéologie, sa stratégie, sa conception de l'organisation ou de la discipline à ceux qui s'engageaient dans les luttes de mai-juin, mais il s'est efforcé au contraire d'élucider le désir des étudiants et des jeunes travailleurs et d'amplifier la dynamique subjective en lui apportant un cadre d'action et d'expression.

En ce sens, le Mouvement du 22 Mars à ses débuts peut être considéré comme le prototype d'un groupe sujet : tout a tourné autour de lui sans qu'il se soit constitué dans une totalisation qui le refermerait et l'offrirait en prise aux autres mouvements politiques. Le Mouvement du 22 Mars s'est efforcé d'interpréter la situation, non pas en fonction d'une perspective programmatique fixée au cours de congrès successifs, mais au fur et à mesure qu'il lisait la situation dans son déroulement diachronique.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Félix Guattari, « Extraits de discussion : fin juin 1968 », in *Psychanalyse et transversalité*, *op. cit.*, p. 217.

⁴ *Ibid.*, p. 216.

⁵ *Ibid.*, p. 217.

⁶ *Ibid.*

L'attitude du pouvoir d'État, de la police, lui envoyait sous forme de messages inversés ce qu'il convenait alors d'articuler. Le Mouvement du 22 Mars a refusé d'incarner en lui-même la situation, il n'a été que le support permettant aux masses d'opérer le transfert de leurs inhibitions. L'action exemplaire de ce groupe d'avant-garde a ouvert la voie, levé des interdits, frayé une compréhension, une articulation logique nouvelle, sans la figer dans une dogmatique¹.

Pour le militant et clinicien de la Borde – qui dans un double mouvement symétrique a cherché à révéler la dimension politique de l'institution psychiatrique tout comme la dimension psychanalytique des groupes politiques, cela sans rabattre pour autant une sphère sur l'autre² –, « c'est à travers une fantasmagorie de groupe que se présentent les pulsions sociales de mort ou les perspectives de progrès »³ sociaux, ou que se marque « l'insertion particulière des différentes générations dans la société »⁴. La notion de « *fantasmes transitionnels*, ces fantasmes faisant retour sur la réalité à travers une activité projective »⁵, constructions psychiques d'une cohérence narcissique « de la part de gens [...] en position de transfert » qui projettent sur le groupe (en l'occurrence le 22 Mars) leurs inhibitions et leurs angoisses, « autorise un mode de représentation de ce qui, par essence, est non représentable : la coupure radicale, un autre état des choses possible, une absolue différence, l'engagement révolutionnaire sans garantie et à l'état naissant »⁶. Guattari ne conçoit pas le fantasme transitionnel comme une illusion nécessaire servant de matrice d'intégration symbolique à l'ordre établi. Il est au contraire le signe, sur le plan d'un inconscient historique et machinique, d'un « retour du refoulé d'avant le bolchevisme » – de toute cette part à la fois d'illégalisme, de violence, de délinquance, mais aussi d'utopie, de folie, de jeunesse, de création et d'enfance⁷, qui ont été des thèmes du mouvement ouvrier du XIX^e siècle et qui ont été enfouis par le réformisme de la II^e Internationale, la consolidation du légalisme en 1936, la bureaucratisation du mouvement ouvrier⁸ – c'est-à-dire « le symptôme de ce que les moyens de défense sécrétés par l'ensemble de la société ne sont plus en mesure de répondre à ses

¹ Félix Guattari, « L'étudiant, le fou, le katangais », rapport présenté au III^e Congrès international de psychodrame, sociodrame et thérapie institutionnelle, à Baden, septembre 1968 et publié dans *Partisans* (« Garde-fous »), n° 46, février-mars 1969, repris dans *Psychanalyse et transversalité*, op. cit., p. 237.

² Cf. Jean-Claude Polack, « De la psychothérapie institutionnelle à la schizo-analyse », in Manola Antonioli, Frédéric Astier et Olivier Fressard (dir.), *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Une rencontre dans l'après Mai 68*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 106 : « Félix Guattari se meut continuellement sur ces deux scènes, psychiatrique et politique, de la Folie et de l'Histoire. Il ne cesse de penser la politique de l'institution de soins que pour introduire dans les organisations dites "révolutionnaires" les germes d'une corrosion psychanalytique, entée sur sa conception du Désir inconscient ».

³ Félix Guattari, « L'étudiant, le fou, le katangais », art. cit., p. 232.

⁴ *Ibid.*, p. 231.

⁵ *Ibid.*, p. 233.

⁶ *Ibid.*, p. 234. Cf. aussi p. 233 : « C'est en ce lieu [Nanterre] que s'est produite une rupture subjective, singulière et radicale, qui s'est incarnée au travers d'actions exemplaires. La jeunesse de Mai a développé à partir de là une activité imaginaire considérable que nous proposons de mettre sous le registre de ce que nous appellerons les *fantasmes transitionnels* [...] ».

⁷ Cf. *ibid.*, p. 236

⁸ Cf. Félix Guattari, « Extraits de discussion : fin juin 1968 », art. cit., p. 221.

pulsions profondes »¹. L'analyse institutionnelle ne consiste pas, en ce sens, à partir des déviances psychiques des individus en vue de les intégrer à une société conçue comme universelle et a-historique, mais au contraire à « lire le monde moderne à partir de la singularité de leur position subjective »². Pour Guattari, avec le Mouvement du 22 Mars et les comités d'action, « c'est sans doute la première fois qu'un mouvement à caractère politique a intégré à ce point des éléments psychanalytiques »³. En effet, « ce qui semble avoir été esquissé dans l'instauration des comités d'action, c'est que soit rendue possible une sorte d'activité analytique au niveau des masses elles-mêmes »⁴. Par la transition de ces groupes, les masses cessent d'être prises dans la « sérialité moïque des individus », de s'accommoder des signifiants tout faits, mais se constituent en « sujets inconscients » d'une nouvelle « articulation signifiante », en « *groupes-sujets* susceptibles de marquer une rupture dans les processus d'identification »⁵. L'activité analytique de groupes comme le 22 Mars ou les comités d'action « n'est pas le fait d'un objet détaché de la masse qui se considérerait comme son avant-garde, mais comme un système en interaction permanente, en adjacence avec l'expression des masses » ; elle ne vise pas l'intégration des individus au groupe à partir de schémas signifiants prédéfinis, mais c'est le groupe qui relaie et renforce « la problématique signifiante du mouvement des masses », qui « coupe la chaîne signifiante pour l'ouvrir sur d'autres potentialités » comme à Flins où les militants étudiants ont réussi à s'allier aux luttes des ouvriers et de la population sans être vus comme étrangers et en rompant la chaîne signifiante imposée par le PC et la CGT. En somme, « l'activité du groupe militant n'est pas là pour apporter une réponse toute faite, pour gaver de logos une demande supposée, mais au contraire pour approfondir la problématique, pour dégager la singularité de chaque étape du processus historique »⁶.

Tant que cette activité analytique s'exerçait et que ceux qui y participaient se constituaient à travers elle en groupes-sujets, tous les mécanismes de régulation – de négociation, de représentation – par lesquels les organisations canalisent habituellement le désir de la base étaient neutralisés par le nouveau type de rapport à la politique qui y était impliqué : « Quiconque eût décidé d'aller négocier avec un recteur eût été tout simplement ridicule. Même les simulacres de représentativité finirent par sauter lorsque Cohn-Bendit

¹ Félix Guattari, « L'étudiant, le fou, le katangais », *art. cit.*, p. 234.

² *Ibid.*, p. 236.

³ *Ibid.*, p. 237.

⁴ *Ibid.*, p. 238.

⁵ *Ibid.*, p. 237.

⁶ *Ibid.*, p. 238, pour cette citation et celles qui la précèdent.

disparut de la circulation¹. Tous les mécanismes régulateurs avaient sauté »². C'est finalement au niveau inconscient de la transversalité comme « coupure signifiante » d'un groupe-sujet que mai-juin 1968 peut être une expérience historique marquante :

Je crois que ce qui a joué là, c'est quelque chose qu'il y a longtemps déjà j'ai proposé sous le terme de transversalité : une certaine ouverture ou refermeture de l'accueil collectif des investissements surmoïques, une modification des données œdipiennes habituelles du complexe de castration, quelque chose qui restitue au groupe une puissance collective au détriment des inhibitions individuelles, une atténuation de la peur d'être matraqué, d'être asphyxié, en raison d'une transgression se jouant au niveau des chaînes signifiantes inconscientes. C'est ce même système de transgression qui atteignait – relativement – la notion de propriété avec les occupations, la notion bourgeoise de personne avec les interpellations, le tutoiement systématique, le respect pour les objets vénérables comme la Sorbonne, la CGT etc³.

Cette ouverture transgressive qui dénote un état inédit de la subjectivité se marque par des signes originaux comme l'irrespect et la provocation (des étudiants disant à leur professeur à Nanterre : « "Tais-toi, tu nous fais chier, laisse parler les autres" »), l'humour dans la moquerie publique des ministres ou dans la proposition d'élire Fouchet président de l'UNEF, ou les techniques subversives de l'action comme avec l'occupation des locaux administratifs ou des dortoirs des filles. Mais les groupuscules et leurs méthodes traditionnelles ne tardèrent pas à revenir sur la scène, le 22 Mars se transforma lui-même en groupuscule, ce qui fut marqué par le retour de l'esprit de sérieux, de la discipline, le « respect de la loi et de la propriété privée », l'« occupation de *lieux publics* »⁴ – Guattari fait remarquer qu'à la différence de 1936 où l'occupation des usines avait constitué « une rupture des signifiants de la propriété », elle avait au contraire en 68 le sens d'une fermeture à l'extérieur, d'une reprise en main par les « bonzes syndicaux » et d'une défense de l'outil de travail. Il peut résumer ainsi la fermeture de « l'hémorragie signifiante », de la « faille inconsciente ouverte par les premières luttes »⁵ d'avant le 13 mai 1968 : « Transgression, puis ré-inhibition »⁶. La manifestation du 13 mai dans laquelle les organisations étudiantes défilèrent de concert avec la CGT de Séguy, les négociations – auxquelles le 22 Mars lui-même prit part – avec les directions du PCF et de la CGT et qui redonna une légitimité à ces organisations, les concertations et les demandes polies des étudiants pour entrer dans les usines, les « cortèges symboliques devant Citroën et Renault », le respect de la marche de l'histoire et du rôle essentiel qu'aurait dû y jouer la classe ouvrière par les « groupuscules » – alors même que les étudiants avaient été à l'initiative et qu'ils étaient les porteurs de la dynamique subjective

¹ Un arrêté d'interdiction de séjour en France est pris contre lui le 21 mai alors qu'il est en voyage en Allemagne.

² Félix Guattari, « Extraits de discussion : fin juin 1968 », *art. cit.*, p. 217.

³ *Ibid.*, p. 218.

⁴ *Ibid.*, p. 219.

⁵ *Ibid.*, p. 222.

⁶ *Ibid.*, p. 219.

révolutionnaire¹ –, le retour de la perspective légaliste, tout cela contribua à précipiter le mouvement régressif de la transgression à la ré-inhibition. Pour Guattari, en définitive, le mouvement de grève ouvrière a abouti à la canalisation du mouvement révolutionnaire en l'engourdissant dans des formes ritualisées et « le préjugé en faveur de l'unité syndicale a joué contre le développement des luttes sauvages »². En somme, l'action du pouvoir d'État pour normaliser la situation, celle du parti communiste, des organisations ouvrières et des groupuscules, « tout a contribué à refermer la question »³.

Dans la perspective de l'analyse institutionnelle, il souligne cependant que « la question reste de savoir comment une organisation révolutionnaire pourra sécréter ses moyens d'auto-défense, non seulement contre les flics, mais avant tout contre elle-même, contre sa propre intériorisation de la répression »⁴. Et il ajoute à ce titre : « Cela repose la question de comités d'action qui ne soient spécifiquement ni syndicaux, ni politiques, mais les deux à la fois et capables, en outre, de servir de lieux de vie aux militants »⁵. Qu'est-ce qu'un comité d'action qui serait à la fois syndical, politique, tout en étant un lieu de vie ? Plus loin dans la discussion, Guattari fait une nouvelle remarque sur les comités d'action :

[...] il y a une carence profonde du mouvement quand il s'agit de trouver ce que pourrait être une formule institutionnelle viable. On voit bien ce qui se joue avec les comités d'action qui deviennent « l'organisation de masse » hypothétique d'une hypothétique organisation d'avant-garde : comment ces comités d'action pourraient-ils se maintenir tout en se centralisant ?⁶

On a souligné que, pour Guattari, les comités d'action avaient réussi à intégrer une activité analytique de coupure ou de production signifiante. Or « ce qui compte, disons en bref, c'est la production de signifiant et la production de signifiant est inséparable de la production d'unités subjectives, c'est-à-dire de *production d'institutions* »⁷. Les comités d'action peuvent lui apparaître alors comme l'instance la plus intéressante en vue de la production

¹ Cf. *ibid.*, p. 220-221 : « [...] tout le monde, de la FER à l'UJCML, s'est mis à affirmer, avec l'autorité de "vieux connaisseurs" : ce n'est plus au quartier latin que ça se passe, c'est du côté de la classe ouvrière. Comme s'ils avaient honte de cet écart de l'histoire, comme si jamais ça n'aurait dû se passer du côté des étudiants ! Alors que précisément, si cela avait aussi pu se passer ailleurs, c'est parce que ça avait commencé du côté des étudiants ! Pour ces abrutis des groupuscules, c'est comme s'il avait été honteux de penser que les ouvriers aient pu se mettre en mouvement à la suite des étudiants, c'est-à-dire de petits bourgeois etc. Une infraction à la morale de classe en somme ! ».

² *Ibid.*, p. 223.

³ Félix Guattari, « L'étudiant, le fou, le katangais », *art. cit.*, p. 237.

⁴ Félix Guattari, « Extraits de discussion : fin juin 1968 », *art. cit.*, p. 223. Plus loin, toujours dans la perspective de l'analyse institutionnelle, il remarque à propos d'Hispano-Suiza : « On avait élaboré une catégorie comme ça : le groupe analytique interprétant, à un moment donné, la situation ; sous forme de n'importe quoi ; d'*acting out* [acte impulsif qui ne correspond pas au comportement habituel et aux motivations connues du sujet] de provocation... Si les copains d'HS [Hispano-Suiza] avaient fonctionné comme groupe analytique et non comme groupe avant-gardiste oppositionnel, ils auraient d'abord analysé leur propre trouille, leur propre terreur devant une transgression » (*ibid.*, p. 225).

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 227-228.

⁷ Félix Guattari, « L'étudiant, le fou, le katangais », *art. cit.*, p. 235.

d'institutions. C'est la raison pour laquelle il serait dommageable qu'ils retombent sous la forme d'une organisation d'avant-garde, d'un super parti, qui, en chapeautant chaque comité, aurait tendance à empêcher l'activité transférentielle des masses au niveau institutionnel. Les comités d'action ne peuvent pas non plus se confondre avec des syndicats car, au-delà des revendications matérielles sur le travail, ils ont à poser la question de savoir comment « organiser la vie » dans l'usine et, plus généralement l'institution et entre l'institution et son environnement¹. On trouve encore une remarque sur les comités d'action dans le texte « Machine et structure » de 1969. Celui-ci s'appuie en partie sur les catégories de *Différence et répétition*, anticipe par là même la rencontre avec Deleuze qui aura lieu la même année et prépare *L'Anti-Œdipe*. Il porte fondamentalement sur la distinction entre la « structure » qui relève de « la généralité caractérisée par une position d'échange ou de substitution des particuliers », tandis que la machine relève de l'ordre de la « répétition », définie chez Deleuze « "comme conduite et comme point de vue concernant une singularité inéchangeable, insubstituable" »². Guattari, dont le texte vise les limites de la pensée structuraliste, veut établir que « chaque structure contingente est hantée [...] par un système de machines, au minimum par une machine logique »³. La structure qui positionne ses éléments les uns par rapport aux autres à travers un système de renvois, est trouée et consiste en un « procès structural de totalisation détotaillée [qui] enserme le sujet » et qui ne peut le perdre qu'à condition de le récupérer à l'intérieur d'une autre détermination structurale.

A la différence, la machine demeure excentrique, par essence, au fait subjectif. Le sujet y est toujours ailleurs. La temporalisation pénètre la machine de toutes parts et ne peut se situer par rapport à elle qu'à la manière d'un événement. Le surgissement de la machine marque une date, une coupure, non homogène à une représentation structurale⁴.

Il y a donc deux types de sujet : « le sujet de la structure », aliéné au « système de totalisation détotaillée » et qui n'est autre que le « moi » et le sujet de la machine « toujours ailleurs » car produit par la machine et qui n'est autre que le « sujet de l'inconscient ». Celui-ci est donc inséparable de la machine, il est le résidu produit à côté de la machine par une « coupure

¹ Cf. Félix Guattari, « Extraits de discussion : fin juin 1968 », *art. cit.*, p. 224 : « [...] Non seulement il faut mettre le drapeau rouge, enfermer le patron, non seulement il faut occuper l'usine, mais en plus, faut la faire marcher, s'en servir comme bastion pour investir le quartier, faire venir les familles, organiser la vie, l'autodéfense etc." Ça, ç'aurait été intéressant : développer un prototype de lutte ouvrière » (*ibid.*, p. 224).

² Félix Guattari, « Machine et structure », in *Psychanalyse et transversalité*, *op. cit.*, p. 240, n. 1.

³ *Ibid.*, p. 240.

⁴ *Ibid.*, p. 241.

essentielle »¹. Cette « subjectivité inconsciente »² corrélée à la machine, elle-même « *passée au cœur du désir* »³, n'est cependant pas représentable au niveau de la machine :

C'est un signifiant détaché de la chaîne structurale inconsciente qui fonctionnera au titre de *représentant* de la représentation de la machine. L'essence de la machine, c'est précisément cette *opération de détachement d'un signifiant* comme représentant, comme « différenciant », comme coupure causale, hétérogène à l'ordre des choses structurellement établi⁴.

L'être humain se constitue à la croisée des chaînes signifiantes structurales, « de la communication, des codes sociaux et de tous autres modes de déterminations structuraux » d'une part et du signifiant machinique détaché de l'autre, il « est pris dans l'entrecroisement de la machine et de la structure »⁵. Guattari fait de « l'objet "a" » lacanien en tant qu'objet morcelé d'une pulsion partielle – objet qui s'écarte de la multiplicité corporelle à laquelle il appartient⁶ – le produit de la machine qui divise le sujet en lui-même et introduit la perturbation dans l'ordre de la structure :

L'objet « a » décrit par Lacan comme racine du désir, ombilic du rêve, lui aussi fait irruption au sein de l'équilibre structural de l'individu à la façon d'une machine infernale⁷. Le sujet se trouve débouté de lui-même. A la mesure de la coupure que l'objet machine « a » module dans le champ structural de la représentation s'étagent pour lui des registres d'altérité qui se positionnent de façon spécifique à chaque étape du processus. [...] L'objet du désir décentre l'individu au bord de lui-même à la limite de l'autre⁸.

A partir de cette conception de l'articulation disjonctive entre machine et structure, Guattari distingue ensuite la production du fantasme individuel de celle du fantasme de groupe. Dans le premier cas, la surface du corps sert de lieu « d'amarrage au désir »⁹, de limite pour

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 243.

³ *Ibid.*, p. 242.

⁴ *Ibid.*, p. 243.

⁵ *Ibid.*

⁶ Cf. Gilles Deleuze, « Préface », in Louis Wolfson, *Le Schizo et les langues*, Paris, Gallimard, 1970 [version reprise et modifiée du texte : « Louis Wolfson ou le procédé », in *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 18-33] p. 15: « L'objet partiel implique un phénomène essentiel d'*écart* où chaque morceau, inséparable de la multiplicité qui le définit, s'écarte pourtant des autres et se divise en lui-même ». Cf. aussi Guattari, « Deleuze et Guattari s'expliquent » [1972], in Gilles Deleuze, *L'île déserte*, *op. cit.*, p. 310 : « En devenant objet "a", l'objet partiel s'est détotalement, déterritorialisé, il a pris définitivement ses distances avec une corporéité individuée ; il est en mesure de basculer du côté des multiplicités réelles et de s'ouvrir aux machines moléculaires de toute nature qui travaillent l'histoire ».

⁷ Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972, p. 99 : « L'objet *a* fait irruption au sein de l'équilibre structural à la façon d'une machine infernale, la machine désirante ». Notons qu'on trouve déjà dans « Machine et structure » la formule de « machine désirante » (*art. cit.*, p. 245). Cf. aussi Gilles Deleuze, « Entretien sur *L'Anti-Œdipe* (avec Félix Guattari) », *art. cit.*, p. 24 : « Félix m'a parlé de tout ce qu'il appelait déjà les machines désirantes : toute une conception théorique et pratique de l'inconscient-machine, de l'inconscient schizophrénique. Alors j'ai eu l'impression que c'était lui qui était en avance sur moi ».

⁸ Félix Guattari, « Machine et structure », *art. cit.*, p. 244. Et sur la vision de la théorie du désir lacanienne, cf. *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 34, n. 23 : « L'admirable théorie du désir chez Lacan nous semble avoir deux pôles : l'un par rapport à l'"objet a" comme machine désirante, qui définit le désir par une production réelle, dépassant toute idée de besoin et aussi de fantasme ; l'autre par rapport au "grand Autre" comme signifiant, qui réintroduit une certaine idée du manque ».

⁹ *Ibid.*, p. 244-245.

prévenir le morcellement et la dissolution du moi dans la multiplicité des appels répétés aux pulsions partielles. En revanche, dans le cas du fantasme collectif, il n'y a pas l'équivalent du corps comme surface d'enregistrement du désir – le fantasme de groupe est une « monnaie d'échange [...] sans étalon corporéisé »¹. Cette difficulté conduit souvent la coupure désirante du groupe à être forclosée ou à cesser d'être assumée comme telle en étant renvoyée à d'autres groupes suivant une logique d'identification, ou encore à la destruction radicale du groupe lui-même. Dans ces conditions où l'enregistrement du fantasme collectif sur une surface s'avère impossible, l'action de la structure de groupe sera de représenter le sujet pour une autre structure² « comme fondation d'une subjectivité empâtée, opaque, "moisée" »³, d'en oblitérer la valeur de coupure et de dé-subjectivation. Autrement dit, « le champ d'équivalence structurale ainsi déployé aura donc pour fonction fondamentale de masquer, d'abolir, toute irruption d'un objet singulier »⁴. Aussi les concepts de « déterritorialisation » et de « reterritorialisation » sont-ils déjà en germe ici par l'intermédiaire de l'action de la structure contre la machine. Guattari donne l'exemple historique de la communauté des Noirs aux États-Unis qui, du point de vue structural, « représente le repérage d'un ordre blanc des choses », au lieu que les deux séries hétérogènes des Noirs et des Blancs convergent vers un élément différenciant. En revanche, une « période révolutionnaire [...] est le temps où la machine représente la subjectivité sociale pour la structure »⁵. On ne peut donc pas affirmer jusqu'au bout, *si l'on prend l'histoire en compte*, que l'inconscient est « structuré comme un langage » comme le dit Lacan, car il y aura toujours une irruption contingente liée à une machine pour représenter tel groupe social par un signifiant détaché de l'ordre structural. Guattari peut alors se poser finalement « la question de l'organisation révolutionnaire » dans sa capacité à ne pas rabattre l'irruption d'un fantasme collectif sur les déterminants structuraux :

La question de l'organisation révolutionnaire, c'est celle de la mise en place d'une machine institutionnelle dont les traits distinctifs seraient une axiomatique et une pratique lui garantissant de ne pas se replier sur les différentes structures sociales et tout spécialement sur la structure étatique, clé de voute apparente des rapports de production dominants, bien qu'elle ne corresponde plus aux moyens de production⁶.

¹ *Ibid.*, p. 245.

² Guattari retravaille à plusieurs reprises dans le texte la thèse de Lacan selon laquelle dans une chaîne signifiante, « le sujet, c'est ce que le signifiant représente pour un autre signifiant ». cf. Jacques Lacan, « Position de l'inconscient » [1960], in *Écrits II* [1966], Paris, Seuil, 1999, p. 320 : « Le registre du signifiant s'institue de ce qu'un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant ».

³ Félix Guattari, « Machine et structure », *art. cit.*, p. 246.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 247.

⁶ *Ibid.*, p. 247.

La création d'une « machine institutionnelle » serait donc le moyen pour la coupure révolutionnaire de se reterritorialiser sans pour autant annuler les effets de la déterritorialisation par un rabattement sur la structure. A ce titre, le projet révolutionnaire socialiste visant la prise du pouvoir politique de l'État n'échappe pas à une identification imaginaire au groupe social dominant lui-même accusé de se servir de l'État comme d'un instrument dans sa lutte contre les classes dominées et donc à une oblitération de la coupure. De surcroît, l'État ne correspond plus déjà pour Guattari en 1969 aux « pulsions économiques et sociales »¹ du jour et, par conséquent, il serait déjà dépassé comme pôle de pouvoir dont le contrôle garantirait la possibilité de renverser la lutte des classes en faveur des classes dominées :

L'État tel que nous le connaissons est maintenant complètement décentré par rapport aux processus économiques fondamentaux. L'institutionnalisation de « grands marchés », la perspective de la mise en place de super-États, démultiplie ce leurre, de même que le projet du réformisme moderniste d'un contrôle « populaire », de proche en proche, des sous-ensembles économiques et sociaux...²

Ni la prise de pouvoir d'un État centralisé, ni une perspective de décentralisation ne sauraient convenir dans un contexte de décentrement de l'État vis-à-vis des processus économiques dominants. « La consistance subjective de la société [...] ne dispose que de traductions institutionnelles équivoques », on manque des institutions où pourraient se stabiliser l'unité subjective nouvelle qui a émergé en mai-juin 1968 à tous les niveaux économiques, sociaux, culturels. C'est alors que Guattari affirme : « On l'a vu au moment de la révolution de Mai en France, où la seule approximation d'une authentique organisation des luttes n'est apparue qu'à travers l'expérience balbutiante, tardive et combien contestée, des comités d'action »³. Même approximative, l'expérience des comités d'action a été la tentative de mise en place dans une pratique politique et dans une activité analytique spécifique d'une « machine institutionnelle » échappant à sa « structuration » dans l'État :

Le projet révolutionnaire, comme machination d'une subversion institutionnelle, aurait à révéler de telles potentialités subjectives et, à chaque étape des luttes, à les prémunir contre leur « structuration ». Mais une telle ressaisie permanente des effets de machine sur les structures ne saurait se suffire d'une seule « pratique théorique ». Elle implique la promotion d'une praxis analytique spécifique en adjacence à chaque niveau de l'organisation des luttes⁴.

Les groupes politiques doivent doubler leur pratique politique d'une « praxis analytique spécifique » adjacente à la première, l'une ne se confondant pas avec l'autre, afin de faire un

¹ *Ibid.*, p. 248.

² *Ibid.*, p. 248.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

bilan permanent à chaque niveau de la lutte de la subjectivité du groupe¹. Dans le texte de 1970 intitulé « Nous sommes tous des groupuscules », Guattari en appelle « au règne des comités de base »² contre les interminables divisions groupusculaires où chacun se replie sur *son* groupe, *sa* tendance, *son* journal, *son* leader, où chaque chapelle finit par devenir un but en soi : « Pourquoi les groupuscules au lieu de se bouffer les uns les autres ne se multiplieraient-ils pas à l'infini ? A chacun son groupuscule ! Dans chaque usine, chaque rue, chaque école. Enfin le règne des comités de base ! »³. Pour que les groupuscules se multiplient ainsi jusqu'à ce que se brisent les divisions groupusculaires, il faut que le « groupe de base » se constitue en « groupe analytique », qu'il analyse les rapports entre militants à l'intérieur de l'organisation et les rapports avec les autres groupes à l'extérieur de l'organisation, qu'il devienne une « *unité de subversion désirante* »⁴. Alors seulement la multiplicité des groupuscules ouverts les uns aux autres dans tous les secteurs de la société pourraient se « substitue[r] aux institutions de la bourgeoisie : la famille, l'école, le syndicat, le club sportif etc. »⁵. C'est dans cette perspective que Guattari a pu utiliser la formule de « révolution institutionnelle de mai »⁶ pour qualifier les événements. Dans la discussion de fin juin 1968, il se dit finalement surpris de l'engouement au 22 Mars pour « les expéditions à la campagne et les livraisons de ravitaillement aux usines »⁷. Mais à travers cela et, en tous les cas, ce qui importe pour lui est de « mettre en place quelque chose qui donne une illustration immédiate d'*autre chose* »⁸ :

Peu importe le côté ridicule : ce qui est important, c'est de proposer un certain modèle d'action visant globalement et approximativement la masse des travailleurs de l'entreprise et qui soit surtout une sorte d'illustration, de *préfiguration signifiante* quasi inconsciente de ce que pourrait être un certain type de rapports entre la paysannerie et telle ou telle branche d'industrie. Enfin, une autre paysannerie et une autre classe ouvrière ! C'était complètement informulé par les membres du 22 Mars, mais finalement,

¹ Dans son texte en hommage à Raymond Petit, Guattari fait du groupe Hispano un groupe ayant été capable de cette double critique politique et analytique : « A mon avis, ce qui a fait le succès du groupe Hispano, c'est qu'il a été le lieu d'une coupure délibérée dans la texture habituelle des rapports militants [...]. C'est ce que, dans notre appellation privée, nous appelons un "groupe analytique". Un groupe qui se met en travers de l'ordre "normal" des choses. Un "groupe-lapsus" qui laisse s'exprimer les désirs profonds des jeunes travailleurs [...]. Peut-être que l'histoire – une histoire qui saurait traiter de l'inconscient – situera un jour à sa juste place le travail du groupe Hispano » (Félix Guattari, « Raymond et le groupe Hispano », *art. cit.*, p. 274-275). Guattari précise que les nouveaux rapports militants existant dans ce groupe « préfigurait, d'une certaine façon, ce qui allait se passer en 1968 » et qu'en « mai 1968 », « les militants de ce courant se sont trouvés de plain-pied avec le Mouvement du 22 mars et les comités d'action » (*ibid.*, p. 274).

² Félix Guattari, « Nous sommes tous des groupuscules » [1970], in *Psychanalyse et transversalité*, *op. cit.*, p. 284.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 285.

⁵ *Ibid.*, p. 284-285.

⁶ Félix Guattari, « L'étudiant, le fou, le katangais », *art. cit.*, p. 230 (il parle aussi dans la même page de « séisme institutionnel de mai »).

⁷ Félix Guattari, « Extraits de discussion : fin juin 1968 », *art. cit.*, p. 228.

⁸ *Ibid.*, p. 228-229.

dans l'inconscient des protagonistes de l'échange, il me semble que c'était de cette chaîne signifiante qu'il était question¹.

La coupure signifiante, la *préfiguration signifiante d'autre chose*, d'un autre type d'organisation sociale – avec ce que cela implique de transgression dans les attitudes, le rapport au langage, aux autres, aux institutions établies, à la loi – voilà ce qui, pour Guattari, fait tout l'intérêt de la crise de mai-juin 1968, qu'il caractérise par « la notion de *crise généralisée*, la crise économique n'étant qu'un aspect d'une crise qui pouvait en prendre bien d'autres »², ou encore comme la « carence des ensembles institutionnels », « cet immense craquement » de « tous les rouages institutionnels qui ont été ceux de la société française, disons depuis 1934 »³.

2.2. Deleuze/Guattari et *L'Anti-Œdipe* : le rapport à la politique au nom du désir de 68

Comme le fait à juste titre remarquer François Dosse à propos du texte « Machine et structure » de Guattari :

Cette mise en perspective critique du structuralisme revêt pour Guattari une signification non seulement spéculative, mais éminemment politique. Il s'agit de tirer les enseignements de Mai 68, de redynamiser les structures bousculées par l'irruption de l'événement. Comment relancer la machine révolutionnaire qui a fait preuve de ses capacités d'ouverture en Mai 1968. [...] Si Mai 68 a permis le triomphe institutionnel du structuralisme à l'université, l'événement 68 a aussi produit une pensée 68 qui n'a rien de structurale [...]⁴.

Interrogé par Vittorio Marchetti, Guattari le souligne d'ailleurs explicitement dans un entretien de 1972 sur *L'Anti-Œdipe* avec Deleuze : leur remise en cause de la linguistique (qui joue un rôle central dans le paradigme structuraliste) et plus précisément de la notion de signifiant⁵, s'explique par la nécessité suscitée par « Mai 68 » de s'affranchir du partage entre les « sciences humaines », la « science » d'un côté et la politique, la « responsabilité politique » de l'autre : « Surtout après Mai 68, une révision de cette séparation est importante et nécessaire »⁶ ; ce qui s'est produit en 68, « avec la révolution institutionnelle de ce printemps là », exige notamment que l'on prenne en compte les dimensions politiques des phénomènes psychiques⁷. C'est, soi-dit en passant, le grand écart qui va séparer Deleuze et

¹ *Ibid.*, p. 229.

² *Ibid.*, p. 226.

³ Félix Guattari, « L'étudiant, le fou, le katangais », *art. cit.*, p. 234.

⁴ François Dosse, *Deleuze et Guattari, op. cit.*, p. 270.

⁵ Dans la mesure où elle est liée dans la théorie psychanalytique issue de Lacan au manque et à la castration.

⁶ Félix Guattari, « Capitalisme et schizophrénie » [1972] (entretien avec Vittorio Marchetti, *Tempi moderni*, n° 12), in Gilles Deleuze, *L'île déserte, op. cit.*, p. 328.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 329 : « Très précisément, après Mai 1968, la question se pose dans les termes suivants : où l'on cherchera à unifier la compréhension de phénomènes comme, disons, la bureaucratisation dans les organisations politiques, la bureaucratisation dans le cadre du capitalisme d'État, avec celle de phénomènes très disparates et lointains comme par exemple l'obsession, les descriptions qui sont données par l'automatisme de répétition, ou bien, si l'on s'en tient à l'idée que les choses sont séparées, que chacun est un spécialiste et doit faire avancer ses

Guattari de Lacan : si 68 a bouleversé les structures, la manière de conserver une position plus strictement structuraliste nécessite pour Lacan de *conjuré* 68¹. S'agissant de Deleuze et Guattari, nous avons longuement développé la conception que Guattari se faisait de 68, parce qu'elle est essentielle pour comprendre le principe du dire-vrai philosophique du binôme intellectuel qu'il va former avec Deleuze, dont on va voir qu'il s'articule autour du concept de « devenir » – nous précisons ensuite le contenu de la *parrêsia* philosophique engagée par leur pensée dans la conjoncture des années 1968 et celle qui lui est immédiatement postérieure, *parrêsia* qui consiste dans une opération philosophique spécifique sur l'impersonnel.

Deleuze, de son côté, s'investit lui aussi politiquement dans la crise de mai-juin 1968 : alors professeur à l'université de Lyon, il participe aux manifestations aux côtés des étudiants². Que 68 ait joué pour lui un rôle « archéo-politique », c'est ce qu'il a directement explicité : « Une sorte de passage à la politique, je l'ai fait pour mon compte, avec Mai 68, à mesure que je prenais contact avec des problèmes précis, grâce à Guattari, grâce à Foucault, grâce à Elie Sambar. *L'Anti-Œdipe* fut tout entier un livre de philosophie politique »³. Tous les entretiens avec Guattari autour de la publication de *L'Anti-Œdipe* font référence à 68 : « Mai 68 a été un ébranlement pour Gilles comme pour moi, comme pour tant d'autres : nous ne connaissions pas, mais ce livre actuellement [*L'Anti-Œdipe*], c'est quand même une suite de Mai »⁴. Dans le cas de *L'Anti-Œdipe* publié en 1972, il ne s'agit donc pas d'écrire sur « Mai » en narrant ce qui s'est passé en mai-juin 1968, ni encore moins de chercher à en exprimer l'essence supposée ou « l'esprit », mais plutôt après et avec « Mai », à partir de « Mai » : comme le précise Guillaume Sibertin-Blanc, cela fait « de l'œuvre [de Guattari] réalisée avec Deleuze depuis le début des années 1970, non pas "l'expression" de cette séquence, mais au contraire un travail d'élaboration de son inscription indéfinie dans le siècle »⁵. Mais en quoi *L'Anti-Œdipe* est-il une « suite de Mai » et que s'agit-il d'inscrire dans la conjoncture post-68 ? Guattari reprend, à l'occasion d'une table ronde avec divers représentants des sciences humaines organisée par François Châtelet, son diagnostic sur la libération du désir puis sur sa ré-inhibition après mai 1968 : la collaboration avec Deleuze est

études tout en restant dans son coin, il se vérifiera dans le monde des explosions qui échapperont complètement à la compréhension tant des politiques que des descriptions anthropologiques ».

¹ Cf. Livio Boni, « La conjuration. Lacan autour de 68 : quelques éléments pour une lecture conjoncturelle », *Cahiers du GRM*, n° 3, printemps 2012, URL : <http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article92>.

² Cf. François Dosse, *Deleuze et Guattari*, op. cit., p. 216-217.

³ Gilles Deleuze, « Contrôle et devenir » [1990] (entretien avec T. Negri), in *Pourparlers*, op. cit., p. 230.

⁴ Félix Guattari, « Entretien sur *L'Anti-Œdipe* (avec Félix Guattari) », art. cit., p. 26.

⁵ Guillaume Sibertin-Blanc, « D'une conjoncture l'autre : Guattari et Deleuze après-coup », art. cit., p. 29.

née « d'un certain désarroi devant la tournure qu'avaient pris les événements après Mai 68 »¹ :

Notre point de départ fut de considérer que, lors de ces périodes cruciales [La Libération, Mai 68], quelque chose de l'ordre du désir s'est manifesté à l'échelle de l'ensemble de la société, puis a été réprimé, liquidé, autant par les forces du pouvoir que par les partis et les syndicats dits ouvriers et, jusqu'à un certain point, par les organisations gauchistes elles-mêmes².

Les masses manifestent leur désir révolutionnaire, « ouvrent des horizons inouïs », mais les dirigeants trahissent et les choses se referment progressivement, les dirigés finissant par les écouter : en vertu d'une « complicité inconsciente » se produit une « intériorisation de la répression » qui opère « par paliers successifs, du Pouvoir aux bureaucrates, des bureaucrates aux militants et des militants aux masses elles-mêmes ». « On l'a bien vu après Mai 68 »³ précise Guattari. Par conséquent, *L'Anti-Œdipe* n'est pas exactement – comme on l'a beaucoup dit en détournant une formule deleuzienne – un livre écrit dans « l'air du temps », pas plus qu'il n'est « porté par le souffle de Mai ». Au contraire, fût-ce dès 1972, *il est écrit contre son temps* et cherche à *donner une suite à Mai* dans la mesure où le désir révolutionnaire manifesté en mai-juin 1968 a été interrompu, voire liquidé. C'est, du reste, la meilleure preuve de la possibilité de parler de « pensée 68 » pour Deleuze et Guattari, au sens où une telle pensée ne se définit pas tant par son *ancrage temporel dans la conjoncture des années 1968*, que par *l'inscription sous la forme d'un dire-vrai philosophique, dans la conjoncture où elle intervient, de la différence* – de l'actualité au sens de Foucault – *ouverte par 68* (de ce qu'elle considère être cette différence). Guattari peut ainsi dire encore, toujours en 1972, qu' « il faut reconnaître que les tentatives actuelles de renouveler les formes de luttes

¹ Félix Guattari, « Deleuze et Guattari s'expliquent... », *art. cit.*, p. 301. Guattari poursuit de la façon suivante : « Nous faisons partie d'une génération dont la conscience politique est née dans l'enthousiasme et la naïveté de la Libération, avec sa mythologie conjuratoire du fascisme. Et les questions laissées en suspens par cette autre révolution avortée que fut Mai 68 se sont développées pour nous selon un contrepoint d'autant plus troublant que nous nous inquiétons, comme beaucoup d'autres, des lendemains qu'on nous prépare et qui pourraient bien chanter, ceux-là, les hymnes d'un fascisme nouvelle mouture, à vous faire regretter celui du bon vieux temps » (*ibid.*). Comme le remarque encore Sibertin-Blanc, il est très important d'observer que l'« après-coup » de l'inscription des effets des années 1968 « est lui-même *entrecroisé avec un autre qui le surdétermine*, plus troublant peut-être, qui fait revenir au sein des années 1970, sur un mode tantôt spectral tantôt kaléidoscopique, la conjoncture européenne de l'entre-deux guerres ». D'où les références fréquentes à la menace fasciste, à son « retour » potentiel sous de nouvelles formes. C'est, par ailleurs, ce qui fait peut-être son intérêt actuel (pour nous en 2012) tant le parallèle avec l'entre-deux guerres, sur les plans tant économique que politique, est aujourd'hui fréquent : « Or cette conjoncture qui à certains égards "anachronise" la pensée deleuzo-guattarienne par rapport à leur temps, contribue peut-être aussi à l'adresser au nôtre, paradoxalement, en raison de cet anachronisme même » (Guillaume Sibertin-Blanc, « D'une conjoncture l'autre : Guattari et Deleuze après-coup », *art. cit.*, p. 29). Remarquons qu'il s'agit d'un point de désaccord profond avec Foucault qui, comme nous l'avons souligné dans la première partie, découvrant en 1979 l'émergence de la gouvernementalité néolibérale, soit d'une forme de gouvernementalité désétatisée, en déduit que la dénonciation du fascisme latent de l'État, fût-ce sous la forme d'une nouvelle mouture, tourne à vide.

² Félix Guattari, « Deleuze et Guattari s'expliquent... », *art. cit.*, p. 302.

³ *Ibid.*

populaires ne se dégagent encore que difficilement de l'ennui et d'un boy-scoutisme révolutionnaire dont le moins qu'on puisse dire est qu'il ne se préoccupe pas trop d'une libération systématique du désir »¹.

Car la différence introduite par 68 – que la « pratique théorique » doit permettre d'inscrire dans la séquence *contre son temps* –, c'est cette libération du désir qui veut s'attaquer à l'organisation du pouvoir aussi bien dans la psychanalyse que dans les groupes marxistes. Guattari reprend, dans un entretien de 1973 avec Michel-Antoine Burnier, son diagnostic sur la « puissance désirante » libérée en 1968 contre le sectarisme groupusculaire, mais finalement réprimé par lui :

Des anarchistes aux maoïstes, l'éventail est fort large, politique autant qu'analytique. [...] Il faudrait décrire le rôle de ces machines à écraser le désir que sont les groupuscules, ce travail de meule et de tamis. C'est un dilemme : être brisé par le système social ou s'intégrer dans le cadre préétabli de ces petites églises. En ce sens, Mai 68 fut une étonnante révélation. La puissance désirante parvint à une telle accélération qu'elle fit éclater les groupuscules. Ceux-ci se sont ensuite repris, ils ont participé à la remise en ordre avec les autres forces répressives, CGT, PC, CRS ou Edgar Faure. Je ne dis pas ça pour jouer les provocateurs. Bien sûrs, les militants se sont courageusement battus contre la police. Mais si l'on quitte la sphère de la lutte d'intérêt pour considérer la fonction du désir, il faut reconnaître que l'encadrement de certains groupuscules abordait la jeunesse dans un esprit de répression : contenir le désir libéré pour le canaliser².

Ce qui importe ici, dans ce dont Guattari se défend qu'il s'agisse d'une provocation et qui met sur le même plan, *du point de vue de la contention du désir*, les groupuscules avec la CGT, le PC, les CRS ou Edgar Faure, c'est que le désir joue à un double niveau : il est d'abord la puissance révélée par « Mai 68 », mais il est aussi, dans un deuxième temps, le *principe à partir duquel les différents protagonistes de 68 sont estimés* ; il existe à la fois à un niveau ontologique relatif à l'histoire de 68³ – « Mai 68 fut une étonnante révélation. La puissance désirante parvient à une telle accélération... » – et à un niveau théorique ou épistémologique comme principe à l'aune duquel Guattari et Deleuze rapporte leur philosophie à la politique – « s'il l'on quitte la sphère de la lutte d'intérêt pour considérer la fonction du désir, il faut reconnaître... »⁴. C'est ainsi au nom d'une conception du désir – et non seulement au nom d'une critique sociale des différents types d'intérêts – que Deleuze et Guattari exercent leur

¹ *Ibid.*, p. 303.

² Félix Guattari, « Sur le capitalisme et le désir » [1973], in Gilles Deleuze, *L'île déserte*, *op. cit.*, p. 369-370.

³ Fût-ce d'une ontologie d'un type nouveau, puisque, plus spécifiquement chez Deleuze, désir et devenir existent sur le plan ontologique du virtuel qui, tout en s'opposant à l'actuel, n'en est pas moins réel que lui, suivant une ontologie du dédoublement du réel entre son actualité et sa partie virtuelle. Cf. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 269 : « Le virtuel ne s'oppose pas au réel, mais seulement à l'actuel. *Le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtue.* [...] Le virtuel doit même être défini comme une stricte partie de l'objet réel – comme si l'objet avait une de ses parties dans le virtuel et y plongeait comme dans une dimension objective ».

⁴ Encore une fois, c'est ce qui fait de Mai 68 un événement archéo-politique pour Deleuze et Guattari, c'est-à-dire comme un événement qui définit le principe général à partir duquel une philosophie rapporte sa vérité à la réalité politique.

dire-vrai philosophique en la rapportant à une pratique politique effective. Définissant le désir comme ce qui consiste à « faire des coupes, laisser couler certains flux, opérer des mouvements sur les flux, couper les chaînes qui épousent les flux », ou encore comme ce qui est « révolutionnaire par nature parce qu’il construit des machines qui, en s’insérant dans le champ social, sont capables de faire sauter quelque chose, de déplacer le tissu social »¹, ils se demandent donc si telle ou telle pratique démontre ou non cette sorte de capacité à la coupure ou au déplacement du champ social. A la question de savoir si une coupure désirante peut exister non seulement à l’échelle d’un individu ou d’un petit groupe, mais à celle de l’ensemble de la société, la réponse de Guattari mobilise encore 68 :

Nous avons pris comme référence le désir dans l’un de ses états les plus critiques, les plus aigus : celui de la schizophrénie. Et le schizo qui peut produire quelque chose, au-delà ou en-deçà du schizo interné, matraqué par la chimie et la répression sociale. Il nous semble que certains schizophrènes expriment directement un déchiffrement libre du désir. Mais comment concevoir une forme collective d’annonciation désirante ? Certainement pas localement. J’ai beaucoup de mal à imaginer une petite communauté libérée qui se maintiendrait au travers des flux de la société répressive, comme l’addition d’individus tour à tour affranchis. Si le désir constitue en revanche la texture même de la société dans son ensemble, y compris dans ses mécanismes de reproduction, un mouvement de libération peut « cristalliser » dans l’ensemble de la société. En Mai 68, d’étincelles en heurts locaux, l’ébranlement s’est brutalement transmis à l’ensemble de la société. Y compris à des groupes qui n’avaient rien à voir ni de près ni de loin avec le mouvement révolutionnaire, médecins, avocats ou épiciers. C’est pourtant l’intérêt qui l’a emporté, mais après un mois de flambée. Nous allons vers des explosions de ce type, plus profondes encore².

C’est donc au nom d’une philosophie du désir et plus précisément du désir schizophrénique – au sens d’une capacité à la coupure sociale sous sa forme la plus poussée, capacité non pas à « s’éloigner du social, à vivre en marge », à se désocialiser, mais à « faire fuir le social »³ – qu’il convient de se rapporter aux pratiques politiques de l’histoire – et, en ce sens *L’Anti-Œdipe* peut-être dit, en effet, avec Deleuze, un « livre de philosophie politique »⁴. La schizophrénie, en tant qu’elle se manifeste par une forme de délire caractérisé par un fort contenu historique comme chez le Président Schreber⁵, permet d’abord d’argumenter en faveur de la thèse centrale de *L’Anti-Œdipe* selon laquelle la production du désir est immanente à l’histoire et à la production économique et sociale⁶, rompant avec les tentatives

¹ Gilles Deleuze, « Capitalisme et schizophrénie », *art. cit.*, p. 323-324.

² Félix Guattari, « Sur le capitalisme et le désir », *art. cit.*, p. 370-371.

³ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L’Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 408.

⁴ Cf. supra p. 696.

⁵ Contenu qui est, selon Deleuze et Guattari, rabattu sur les figures familiales par Freud qui en fait un cas de paranoïa. Cf. Sigmund Freud, *Cinq psychanalyses* [1909], « Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (*Demantia paranoides*) décrit sous forme autobiographique (Le Président Schreber) », tr. fr. J. Altounian, P. Cotet, F. Kahn, R. Lainé, F. Robert et J. Stute-Cadiot, Paris, PUF, 2008, p. 405-478.

⁶ Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L’Anti-Œdipe*, p. 352 : « La thèse de la schizo-analyse est simple : le désir est machine, synthèse de machines, agencement machinique – machines désirantes. Le désir est de l’ordre de la *production*, toute production est à la fois désirante et sociale. Nous reprochons donc à la psychanalyse d’avoir écrasé cet ordre de la production, de l’avoir reversé dans la *représentation* ». Sur ce point central, cf. Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et L’Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, PUF, 2010. Sibertin-Blanc fait de

freudo-marxistes de concilier les niveaux différents de l'économique et du psychique, se débarrassant des catégories d'imaginaire et de symbolique au profit de la seule notion de réel comme réel univoque issu d'une même production sous ses deux régimes économique et libidinal – « réel pur » que Deleuze a pu rattacher à 68 contre les interprétations cherchant à le renier en le rabattant sur l'imaginaire et le symbolique¹. En outre, on ne comprend pas vraiment l'usage que Deleuze et Guattari font de la schizophrénie dans leur combat contre la psychanalyse si on ne la rapporte pas à sa fonction dans l'analyse des politiques concrètes. Elle joue pour eux un rôle en quelque sorte équivalent à la « littérature » pour Blanchot, celui d'une puissance de déterritorialisation maximale, de rupture différentielle sans plus de rapport à aucune unité et à laquelle on peut mesurer la possibilité d'une politique révolutionnaire². La « schizo-analyse », en ce sens, c'est donc l'analyse du désir des collectifs politiques dans leur capacité à rompre avec les types de rapports sociaux et les formes d'énonciation aménagés par la société capitaliste.

Une des distinctions importantes de *L'Anti-Œdipe*, qui explicite la différence entre un dire-vrai philosophique exercé au nom d'une critique du désir et un dire-vrai philosophique exercé au nom d'une critique sociale, est celle qui sépare parmi les investissements sociaux, « l'investissement libidinal inconscient de groupe ou de désir » et « l'investissement préconscient de classe ou d'intérêt »³. Il y a une seule réalité sociale mais deux types d'investissement de cette réalité, un investissement préconscient d'intérêt et un investissement

l'inscription de l'inconscient dans une théorie générale de la production et de ses modes socio-historiques le fil conducteur de l'ouvrage, qu'il structure autour de trois lignes de problématisations : « une critique sociale d'un code familialiste d'enregistrement des individus et des conduites ; une critique à la fois externe et interne à la psychanalyse de l'œdipianisation de l'inconscient ; une critique politique des structures d'exploitation et de domination de la société capitaliste et des modes de subjectivation aménagés dans la reproduction de ces structures » (p. 6). Sur le premier aspect cf. aussi Guillaume Sibertin-Blanc et Stéphane Legrand, « Capitalisme et psychanalyse : l'agencement de subjectivation familialiste », in Nicolas Cornibert et Jean-Christophe Goddard (dir.), *Ateliers sur L'Anti-Œdipe*, Paris, Mimesis/MétisPresses, 2008, p. 77-115.

¹ Cf. Gilles Deleuze, « Sur la philosophie », in *Pourparlers*, op. cit., p. 198 : « Si ce livre a eu de l'importance après 68, c'est en effet parce qu'il rompait avec les tentatives freudo-marxistes : nous ne cherchions pas à distribuer ni à concilier les niveaux, mais au contraire à mettre sur un même plan une production qui fut à la fois sociale et désirante, d'après une logique des flux. Le délire opérait dans le réel, nous ne connaissions pas d'autre élément que le réel, l'imaginaire et le symbolique nous semblaient de fausses catégories. *L'Anti-Œdipe*, c'était l'univocité du réel, une sorte de spinozisme de l'inconscient. Or je crois que 68 était cette découverte même. Ceux qui ont la haine de 68, ou qui justifient le reniement, considèrent que c'était symbolique ou imaginaire. Mais justement ça ne l'a jamais été, c'était une intrusion du réel pur ».

² Le rapprochement est loin d'être fortuit. Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 50 : « c'est Maurice Blanchot qui a su poser le problème dans toute sa rigueur au niveau d'une machine littéraire : comment produire et penser, des fragments qui aient entre eux des rapports de différence en tant que telle, qui aient pour rapport entre eux leur propre différence, sans référence à une totalité originelle même perdue, ni à un totalité résultante même à venir ». Cf. surtout p. 395 où la distinction des deux aspects de la mort chez Blanchot (le point fixe de l'arrêt de mort et l'expérience infinie du mourir) est mobilisée pour décrire le « cycle des machines désirantes » : « *schizophréniser la mort* », concluent Deleuze et Guattari, c'est cela « l'exercice des machines désirantes » ; et p. 408-409 où un passage de *L'amitié* de Blanchot est convoqué pour décrire la « fuite révolutionnaire ».

³ Cf. *ibid.*, p. 411.

inconscient de désir. L'investissement préconscient d'intérêt relève des grands buts sociaux et des organisations collectives qui les visent en passant par des connexions ou au contraire des exclusions sociales globales à l'intérieur d'un ensemble social déterminé (ce que Deleuze et Guattari appellent des « synthèses sociales »). D'un point de vue pratique, seule une classe peut avoir intérêt à la configuration de l'ensemble social tel qu'il est, « l'autre classe ne peut se constituer que par un contre-investissement qui crée son propre intérêt en fonction de nouveaux buts sociaux, de nouveaux organes et moyens, d'un nouvel état possible des synthèses sociales »¹. Cette autre classe doit être représentée par un parti capable définir ces nouveaux buts et moyens sociaux et d'opérer « dans le domaine du préconscient une coupure révolutionnaire (par exemple la coupure léniniste) »². S'il est facile de distinguer, du point de vue de ce type d'investissement préconscient de classe ou d'intérêt, ce qui est « révolutionnaire » de ce qui est « réactionnaire », cela n'explique pas pour autant pourquoi ceux qui ont un intérêt objectif révolutionnaire gardent un intérêt *préconscient* de type réactionnaire et inversement que, plus rarement, ceux qui ont un intérêt objectivement réactionnaire opèrent un investissement préconscient révolutionnaire. Cela vient précisément du fait qu'il y a un investissement *social* du désir – agissant directement au niveau de « l'infrastructure » – qui vient perturber l'investissement d'intérêt. En d'autres termes, « c'est l'investissement libidinal inconscient qui nous détermine à chercher notre intérêt d'un côté plutôt que d'un autre, à planter nos buts sur telle voie, persuadés que c'est là que nous avons toutes nos chances – puisque l'amour nous y pousse »³. Les buts et les moyens des synthèses sociales découlent de l'investissement inconscient de désir. Pour autant, les coupures de l'intérêt préconscient révolutionnaire et celles du désir révolutionnaire ne coïncident pas⁴ et il se peut qu'un investissement *préconscient* révolutionnaire coexiste avec un amour *inconscient* pour l'ancienne machine sociale, soit avec un investissement de désir réactionnaire. C'est du reste essentiellement pour répondre au problème (de Reich⁵) des masses prolétarisées désirant

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 412.

³ *Ibid.*, p. 413.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 416 : « La révolution préconsciente renvoie à un nouveau régime de production sociale qui crée, distribue et satisfait de nouveaux intérêts ; mais la révolution inconsciente ne renvoie pas seulement au *socius* qui conditionne ce changement comme forme de puissance, elle renvoie dans ce *socius* au régime de la production désirante comme puissance renversée sur le corps sans organes ». L'investissement préconscient renvoie à la capacité de *définir une nouvelle organisation ou un nouveau code de distribution des intérêts*, alors que l'investissement inconscient renvoie au contraire à la capacité de couper et recouper les flux de désir afin *d'empêcher que la dynamique ne se stratifie sur une organisation*.

⁵ Cf. Florent Gabarron-Garcia, « Psychanalyse du cuirassé Potemkine : désir et révolution, de Reich à Deleuze et Guattari », *Actuel Marx*, n° 52, 2012/2, p. 48-61.

le fascisme ou, d'une autre manière, des organisations gauchistes reproduisant un mode de fonctionnement bureaucratique, que cette distinction est avancée par Deleuze et Guattari :

C'est la nature des investissements de désir sur un corps social qui explique pourquoi des partis ou des syndicats, qui auraient ou devraient avoir des investissements révolutionnaires au nom des intérêts de classe, peuvent avoir des investissements réformistes ou parfaitement réactionnaires au niveau du désir¹.

Les investissements d'intérêt peuvent être réellement révolutionnaires et pourtant laisser subsister des investissements inconscients de désir qui ne sont pas révolutionnaires, ou qui sont mêmes fascistes. En un sens, ce que nous proposons comme schizo-analyse aurait pour point d'application idéal des groupes et des groupes militants : car c'est là qu'on dispose le plus immédiatement d'un matériel extra-familial et qu'apparaît l'exercice parfois contradictoire des investissements. La schizo-analyse est une analyse militante, libidinale-économique, libidinale-politique².

Le dire-vrai philosophique ne peut que s'exercer au nom du désir parce qu'il n'y a pas de transformation révolutionnaire possible sans un investissement libidinal de groupe révolutionnaire, qui est la meilleure garantie contre le fascisme. Dans sa préface à l'édition américaine de *L'Anti-Œdipe*, Foucault définit lui-même l'ouvrage comme une « *Introduction à la vie non-fasciste* »³. Elle consiste notamment à se demander : « comment le désir peut-il et doit-il déployer ses forces dans la sphère du politique et s'intensifier dans le processus de renversement de l'ordre établi ? »⁴. Elle est un véritable « art de vivre contraire à toutes les formes de fascisme, qu'elles soient déjà installées ou proches de l'être », qui requiert entre autres principes de « libérez l'action politique de toute forme de paranoïa unitaire et totalisante », d'apercevoir que « c'est le lien du désir à la politique (et non sa fuite dans les formes de la représentation) qui possède une force révolutionnaire », d'« utilise[r] la pratique politique comme un intensificateur de la pensée et l'analyse comme un multiplicateur des formes et des domaines d'intervention de l'action politique » et de « "désindividualiser" par la multiplication et le déplacement de divers agencements[, l]e groupe ne [devant] pas être le lien organique qui unit des individus hiérarchisés ; mais un constant générateur de "désindividualisation" »⁵. Un groupe peut être « révolutionnaire préconscient » tout en manifestant les « caractères inconscients d'un groupe assujetti », en particulier lorsqu'il conserve, sur le plan social, les forces productives et les modes d'extraction de la plus-value de la société qu'il cherche à renverser – comme lorsque les Bolcheviks firent importer le taylorisme en Russie⁶ – et lorsqu'il présente, sur le plan du désir, des « phénomènes de

¹ Gilles Deleuze, « Les intellectuels et le pouvoir » (avec Michel Foucault) [1972], in *L'île déserte*, *op. cit.*, p. 297.

² Félix Guattari, « Entretien sur *L'Anti-Œdipe* (avec Félix Guattari) », *art. cit.*, p. 31.

³ Michel Foucault, « Préface » (à l'édition américaine de *L'Anti-Œdipe*) [1977], *DE II*, n° 189, p. 135.

⁴ *Ibid.*, p. 134.

⁵ *Ibid.*, p. 135-136.

⁶ Cf. Gilles Deleuze, « Trois problèmes de groupe », *art. cit.*, p. 276 : « En témoigne la faiblesse de la création institutionnelle en Russie dans tous les domaines, dès la précoce liquidation des Soviétiks (par exemple, en important des usines automobiles toutes montées, on importe aussi des types de rapports humains, des fonctions

"surmoïisation", de narcissisme et de hiérarchie de groupe »¹. Ces phénomènes se produisent lorsqu'opérant par un centralisme structurant, totalisant et unifiant, le groupe conjure « toute inscription possible de non-sens, de mort ou d'éclatement, pour empêcher le développement des coupures créatrices, pour assurer les mécanismes d'auto-conservation fondés sur l'exclusion des autres groupes » et substitue « aux conditions d'une véritable "énonciation" collective un agencement d'énoncés stéréotypés coupés à la fois du réel et de la subjectivité »². En revanche, le « *groupe-sujet* » subordonne la société à la production du désir, trouve toujours de nouvelles connexions avec d'autres groupes à travers quoi il remet en question son identité symbolique pour ne pas tomber dans la spirale mortifère d'un isolement unitariste refermé sur son moi – « aux déterminations symboliques de l'assujettissement, il oppose des coefficients réels de transversalité, sans hiérarchie ni surmoi de groupe »³. C'est dans la capacité de « création institutionnelle » des groupes-sujets qu'on peut envisager que « se lève une vérité »⁴. Enfin il est possible qu'un groupe fasse coexister dans des situations différentes les caractéristiques des deux types de groupes : groupe assujetti et groupe-sujet. Et « les mêmes hommes peuvent participer aux deux sortes de groupes sous des rapports divers (Saint-Just, Lénine) »⁵. Les groupes-sujets dérivent par rupture des groupes assujettis, franchissent les limites de leurs identifications ; « mais, inversement, ils ne cessent de se refermer, de se remodeler à l'image des groupes assujettis rétablissant des limites intérieures, reformant une grande coupure que les flux ne franchiront pas »⁶.

Le destinataire de la schizo-analyse⁷ est clairement identifié par la citation de Guattari ci-dessus⁸ : celle-ci n'est en aucun cas une tentative pour concurrencer la psychanalyse *sur son propre terrain*, mais, en raison même de l'aveuglement de la psychanalyse sur le contenu socio-historico-politique du désir inconscient, pour en déplacer le lieu là où l'activité

technologiques, des séparations entre travail intellectuel et travail manuel, des modes de consommation foncièrement étrangers au socialisme) ». Sur ce point, cf. aussi Robert Linhart, *Lénine, les paysans, Taylor, op. cit.*

¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 417.

² Gilles Deleuze, « Trois problèmes de groupe », *art. cit.*, p. 276-277

³ Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 418 ; et Gilles Deleuze, « Trois problèmes de groupe », *art. cit.*, p. 277 : « Les groupes sujets au contraire se définissent par des coefficients de transversalité, qui conjurent les totalités et les hiérarchies ; ils sont agents d'énonciation, supports de désir, éléments de création institutionnelle ; à travers leur pratique, ils ne cessent de se conformer à la limite de leur propre non-sens, de leur propre mort ou rupture ».

⁴ Gilles Deleuze, « Trois problèmes de groupe », *art. cit.*, p. 278.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Sur ce point, voir de façon générale Guillaume Sibertin-Blanc, « *L'Anti-Œdipe* dans la conjoncture post-68 : à qui se destinait la schizo-analyse ? », in Manola Antonioli, Frédéric Astier et Olivier Fressard (dir.), *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Une rencontre dans l'après Mai 68*, *op. cit.*, p. 47-60.

⁸ Cf. supra la deuxième citation en haut de la page 702.

analytique et la pratique politique se rencontrent, c'est-à-dire dans les groupes militants¹ : « Nous croyons à la possibilité d'une réversion interne [de la psychanalyse], qui fait de la machine analytique une chaîne indispensable de l'appareil révolutionnaire. Bien plus, les conditions objectives en semblent actuellement données »². Le dernier chapitre de *L'Anti-Œdipe* est une « introduction à la schizo-analyse » et, pourrait-on ajouter, à l'*usage des groupes militants*. Il ne s'agit donc pas à proprement parler d'un « livre de schizo-analyse » comme s'il devait s'agir de fonder théoriquement une discipline avant de l'établir institutionnellement. Quand Guattari dit que la schizo-analyse a « pour point d'application idéal » des « groupes militants », cela ne signifie pas que ces groupes doivent appliquer une quelconque « théorie schizo-analytique » : la schizo-analyse est une « analyse militante », elle est la constitution des groupes eux-mêmes en analyseur de désir – du leur et de celui des autres – en adjacence à leurs propres interventions politiques dans le champ social³. Par conséquent, si la schizo-analyse relève bien de la politique, il n'est pas question pour Deleuze et Guattari de proposer un « programme » qui se substituerait à l'action politique et analytique des groupes eux-mêmes :

Il s'agit de politique, bien qu'il ne soit pas question, [...], de *programme*⁴. [...] nous ne cherchons aucune dérobade en disant que la schizo-analyse en tant que telle n'a strictement aucun programme politique à proposer. [...] Elle ne se prend pas pour un parti ni même pour un groupe et ne prétend pas parler au nom des masses. Un programme politique n'est pas censé s'élaborer dans le cadre de la schizo-analyse⁵.

Ni livre pour la fondation d'une discipline, ni programme politique, le statut de *L'Anti-Œdipe* est bien davantage celui d'un appareil théorique qui, partant d'une situation concrète, cherche à la relayer en théorie tout en appelant elle-même son propre relais dans la pratique, suivant la

¹ Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 117 : « La schizo-analyse ne se cache donc pas d'être une psychanalyse politique et sociale, une analyse militante : [...] parce qu'elle se propose se montrer l'existence d'un investissement libidinal inconscient de la production social historique, distinct des investissements conscients qui coexistent avec lui. [...] Il appartient à la libido d'investir le champ social sous des formes inconscientes et par là d'halluciner toute l'histoire, de délirer les civilisations, les continents et les races et de "sentir" intensément une devenir mondial. Pas de chaîne signifiante sans un Chinois, un Arabe, un Noir qui passent la tête et viennent troubler la nuit d'un Blanc paranoïaque ». Et plus loin, p. 454 : « Un Castro, un Arabe, un Black-Panther, un Chinois à l'horizon ? Un Mai 68, un mao de l'intérieur, planté comme l'anachorète sur une cheminée d'usine ? ».

² *Ibid.*, p. 97.

³ Cf. Gilles Deleuze, « Trois problèmes de groupe », *art. cit.*, p. 274 et 279 : « Le [...] problème "y a-t-il lieu d'introduire la psychanalyse dans les groupes politiques et comment ?", exclut évidemment toute "application" de la psychanalyse aux phénomènes historiques et sociaux. [...], il ne s'agit certainement pas d'une application de la psychanalyse aux phénomènes de groupe. Il ne s'agit pas davantage d'un groupe thérapeutique qui se proposerait de "traiter" les masses. Mais constituer dans le groupe les conditions d'une analyse de désir sur soi-même et su les autres ; [...] constituer non pas une avant-garde, mais des groupes en adjacence avec les processus sociaux et qui s'emploient seulement à faire avancer une vérité sur des chemins où elle ne s'engage jamais d'ordinaire ».

⁴ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 419.

⁵ *Ibid.*, p. 456.

nouvelle conception des rapports entre la théorie et pratique prônée par Deleuze en 1972 dans un entretien avec Foucault sur « Les intellectuels et le pouvoir » :

La pratique est un ensemble de relais d'un point théorique à un autre et la théorie, un relais d'une pratique à une autre. Aucune théorie ne peut se développer sans rencontrer une espèce de mur et il faut la pratique pour percer le mur. [...] Il n'y a plus de représentation, il n'y a que de l'action, de l'action de théorie, de l'action de pratique dans des rapports de relais ou de réseaux¹.

D'où, inséparable de cette écriture pour la politique, une politique de l'écriture explicitée à travers la conception d'un « livre-machin[e] », « livre-usag[e] » ou « schizo-livr[e] »² – et, à ce titre, on peut rapprocher la tentative deleuzo-guattarienne de l'appel formulé par Blanchot à la fin de *L'Entretien infini* de « prolonger l'exigence » de ses textes³. Le livre ne renvoie pas en effet d'abord à d'autres textes, mais à une conjoncture ou à une situation historique déterminée : « notre point de départ est tout à fait différent : non pas s'adresser à des textes sacrés qu'il faudrait plus ou moins interpréter, mais s'adresser à la situation telle qu'elle, situation de l'appareil bureaucratique dans le marxisme, de l'appareil bureaucratique dans la psychanalyse, tentative de subvertir ces appareils »⁴. Cette situation n'est cependant pas seulement déterminée par un constat descriptif mais suppose une force active, un « dehors », potentiellement capable de s'emparer de la pratique théorique du livre et de la relayer dans la pratique : « Nous, notre dehors à nous, du moins un de nos dehors, ça a été une certaine masse de gens (surtout jeunes) qui en ont marre de la psychanalyse », « des garçons du FHAR », « des filles du MLF »⁵. En plus des « conditions objectives » qui « semblent actuellement données »⁶ à Deleuze et Guattari, il y a aussi les conditions subjectives incarnées par ces forces du dehors qui paraissent alors rendre possible l'articulation de l'activité militante et de l'activité analytique dans les groupes militants⁷. S'agissant des « conditions objectives » de cette *analyse militante*, c'est-à-dire de l'état des luttes et de leur organisation au tournant des années 1969 et 1970, Guillaume Sibertin-Blanc en a précisé les traits les plus saillants : « la crise du mouvement ouvrier révolutionnaire et de sa forme organisationnelle prévalente, la forme du parti », « la critique élargie de sa hiérarchisation bureaucratique qui sépare les agents collectifs réels de leur pouvoir d'action et d'énonciation, ou les rejette au motif d'un

¹ Gilles Deleuze, « Les intellectuels et le pouvoir » (avec Michel Foucault), *art. cit.*, p. 288-289.

² Cf. Gilles Deleuze, « Entretien avec Gilles Deleuze (avec Félix Guattari), *art. cit.*, p. 37. « Je n'ose même pas dire un livre [...] ; livre, ou plutôt chose, événement [...] » disait Foucault dans son cours de 1976. (Cf. Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, p. 9).

³ Cf. supra p. 674.

⁴ Gilles Deleuze, « Cinq propositions sur la psychanalyse » [1973], in *L'île déserte*, *op. cit.*, p. 384.

⁵ Gilles Deleuze, « Lettre à un critique sévère » [1973], in *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 18. La référence à ces deux organisations n'étant évidemment pas exclusive.

⁶ Cf. page précédente.

⁷ Sur la conception d'une philosophie mise en mouvement ou « poussée » par des forces qui lui sont extérieures, cf. déjà Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.

spontanéisme infantile et politiquement inconséquent », « le discrédit sans cesse croissant porté sur son avant-garde et ses courroies de transmission syndicales comme appareil de régulation interne au capitalisme d'après-guerre », « la multiplication groupusculaire des organisations de l'ultra-gauche signalant une vitalité ambiguë des luttes sociales sclérosées par le sectarisme et les conflits intestins », « et puis encore le développement des luttes sur de nouveaux fronts très disparates, touchant les institutions cliniques, pédagogiques, carcérales, les ségrégations raciales et sexuelles, mais aussi la difficulté d'expérimenter de nouvelles formes de politisation permettant d'articuler des luttes très diverses et de leur conférer une cohérence d'ensemble sur fond d'absence, sinon comme leurre et instrument de contrôle autoritaire, d'une théorie totalisante et unifiante qui disposerait dans un espace de représentation commune des "intérêts objectifs" communs et un programme politique commun pour un sujet révolutionnaire unifiable de façon molaire (*la classe ouvrière, le prolétariat*) »¹. Pour Sibertin-Blanc, l'introduction à la schizo-analyse par Deleuze et Guattari ont permis de poser deux problèmes essentiels – qui ne laissent pas d'être toujours actuels selon lui :

- D'abord celui d'une théorie du désir permettant de sortir de l'opposition entre spontanéisme et organisation en suggérant la possibilité pour les organisations d'analyser les constellations inconscientes qui les traversent afin de pouvoir intégrer l'irruption du désir par des réaménagements institutionnels, plutôt que de tomber dans un jeu de durcissements et d'exclusions successives – aussi la réduction de la pensée deleuzo-guattarienne à un spontanéisme du désir est-elle un contresens. Il faut souligner de ce point de vue la persistance d'une problématique de l'institution de la révolution elle-même qui échappe à tout spontanéisme anti-institutionnel :

Il peut arriver, dans le fantasme de groupe, que la libido [...] procède à un contre-investissement qui branche sur le champ social existant le désir révolutionnaire (par exemple, les grandes utopies socialistes du XIX^e siècle fonctionnent, non pas comme des modèles idéaux, mais comme des fantasmes de groupe, c'est-à-dire des agents de la productivité réelle du désir qui rendent possible un désinvestissement ou une « désinstitution » du champ social actuel, au profit d'une institution révolutionnaire du désir lui-même)².

Le pôle révolutionnaire du fantasme de groupe apparaît [...] dans la puissance de vivre les institutions elles-mêmes, de les détruire ou de les changer suivant les articulations du désir et du champ social en faisant de la pulsion de mort une véritable créativité institutionnelle. Car c'est bien là le critère au moins formel entre l'institution révolutionnaire et l'énorme inertie que la loi communique aux institutions dans un ordre établi³.

¹ Guillaume Sibertin-Blanc, « *L'Anti-Œdipe* dans la conjoncture post-68 : à qui se destinait la schizo-analyse ? », *art. cit.*, p. 58.

² Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 38

³ *Ibid.*, p. 74.

Qu'il y ait un désir des masses, un investissement désirant productif et positif, agissant au niveau de « l'infrastructure » elle-même, c'est précisément cela qui fait qu'elles ne sont pas un simple instrument, « médiateur évanouissant » manipulé par une avant-garde pour satisfaire son propre intérêt objectif en réorganisant l'État à son profit sans modifier profondément, par la prise en compte de la dimension irréductible du désir (qui n'est donc pas « idéologique » et réductible à un intérêt), le fonctionnement des institutions :

C'est ce qu'exprime la notion d'*institution*, qui se définit par une subjectivité de flux et de coupure de flux dans les formes objectives d'un groupe. Les dualités de l'objectif et du subjectif, de l'infrastructure et des superstructures, de la production et de l'idéologie s'évanouissent pour faire place à la stricte complémentarité du sujet désirant de l'institution et de l'objet institutionnel¹.

L'institution est le corrélat objectif de la subjectivité désirante qui ne peut être ramenée à une dimension idéologique ou superstructurelle. Le groupe-sujet est celui qui va permettre la perdurance de l'investissement désirant par une transformation institutionnelle alors que le groupe assujéti va avoir tendance à l'écraser au nom de l'intérêt objectif du groupe.

- Deuxièmement, ce problème étant solidaire du premier, il s'agit de s'attaquer au problème de « l'invention d'une forme de centralisme capable de concilier la cohérence unitaire de la lutte révolutionnaire et la diversification maximale des expérimentations politiques, théoriques et pratiques, de manière à éviter, tant la hiérarchisation bureaucratique des appareils de partis, que le sectarisme des groupuscules d'ultra-gauche et que l'isolement sectoriel des luttes spécifiques souvent menacées de se vacuoliser en se privant de tout soutien extérieur »². Ces deux problèmes sont exactement ceux auxquels Deleuze et Guattari ont cherché à répondre à travers la distinction conceptuelle entre « machine de guerre » et « appareil d'État » développée après *L'Anti-Œdipe*³. Une machine de guerre est une organisation centralisée qui se laisse traverser par des investissements de désir tout en parvenant à garder sa cohérence par réfection institutionnelle. Voici les termes de Deleuze dans sa préface de 1972 à *Psychanalyse et transversalité* :

C'est la force de Guattari de montrer que le problème n'est nullement celui d'une alternative entre le spontanisme et l'organisation⁴. [...] Nous devons être dès le début plus centralistes que les centralistes.

¹ Gilles Deleuze, « Trois problèmes de groupe », *art. cit.*, p. 274.

² *Ibid.*, p. 60. A partir d'un autre ensemble conceptuel, faisons remarquer que c'est aussi au problème de *l'unification transversale des luttes* que tente de répondre la recherche d'une rationalité gouvernementale alternative.

³ On trouve déjà le terme dans « Machine et structure » (cf. Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, *op. cit.*, p. 242) mais sans qu'il atteigne aux mêmes coordonnées problématiques du concept politique de « machine de guerre » tel que Deleuze et Guattari les détermineront par la suite.

⁴ Sur la fausse alternative entre spontanisme et organisation, cf. aussi Gilles Deleuze (avec Claire Parnet), *Dialogues* [1977], Paris, Flammarion, 1996, p. 174 : « La question d'une révolution n'a jamais été : spontanéité utopique ou organisation d'État. Quand on récuse le modèle de l'appareil d'État, ou de l'organisation de parti qui se modèle sur la conquête de cet appareil, on ne tombe pas pour autant dans l'alternative grotesque : ou bien faire appel à un état de nature, à une dynamique spontanée ; ou bien devenir le penseur soi-disant lucide d'une révolution impossible, dont on tire tant de plaisir qu'elle soit impossible. La question a toujours été

Il est évident qu'une machine révolutionnaire ne peut pas se contenter de luttes locales et ponctuelles : hyper-désirante et hyper-centralisée, elle doit être tout cela à la fois. Le problème concerne donc la nature de l'unification qui doit opérer transversalement, à travers une multiplicité, non pas verticalement de manière à écraser cette multiplicité propre au désir. C'est dire en premier lieu que l'unification doit être celle d'une machine de guerre et non d'un appareil d'État (une Armée rouge cesse d'être une machine de guerre dans la mesure où elle devient rouage plus ou moins déterminant d'un appareil d'État). C'est dire en second lieu que l'unification doit se faire par *analyse*, doit avoir un rôle d'*analyseur* par rapport au désir de groupe et de masse ; et non pas un rôle de synthèse procédant par rationalisation, totalisation, exclusion etc¹.

L'unification par analyse doit nécessairement être opérée à la fois au niveau du groupe lui-même et à l'extérieur, au niveau du désir de « la masse ». Si nous soulignons ce problème et son traitement à travers l'introduction du concept de « machine de guerre », c'est rappelons-le, parce que Guattari en voyait en 1969 une première approximation dans la tentative de coordination du mouvement des comités d'action². On retrouve également l'énoncé de ce même problème dans une discussion avec Deleuze de 1973 « Cinq propositions sur la psychanalyse ». « Notre problème », affirme Deleuze – en précisant que lui et Guattari ne sont pas « complètement stupides » au point de penser qu'un ensemble de « fuites » suffirait à faire une révolution – est celui de savoir « comment faire pour que ces fuites ne soient pas simplement des tentatives ou de petites communautés³, mais qu'elles forment vraiment une machine révolutionnaire ? » :

Il n'y a pas de révolution sans une machine de guerre centrale, centralisatrice. On ne se bagarre pas, on ne se bat pas à coups de poing, il faut une machine de guerre qui organise et unifie. Mais jusqu'à présent, il n'a pas existé dans le champ révolutionnaire une machine qui ne reproduisait aussi, à sa façon, tout autre chose, c'est-à-dire un appareil d'État, l'organisme même de l'oppression. Voilà le problème de la révolution : comment une machine de guerre pourrait tenir compte de toutes les fuites qui se font dans le système actuel sans les écraser, les liquider et sans reproduire un appareil d'État⁴.

Aussi les luttes des fous, des homosexuels, des marginaux devraient pouvoir se greffer sur « une machine de guerre qui ne reproduise pas un appareil d'État ni de Parti ». La différence entre « machine de guerre » et « appareil d'État » recouvre finalement, du point de vue d'une philosophie exercée au nom du désir, celle entre investissement préconscient d'intérêt et investissement inconscient de désir, c'est-à-dire plus précisément entre les organisations

organisationnelle, pas du tout idéologique : une organisation est-elle possible, qui ne se modèle pas sur l'appareil d'État, même pour préfigurer l'État à venir ? [...] Opposer une machine de guerre à l'appareil d'État ».

¹ Gilles Deleuze, « Trois problèmes de groupe », *art. cit.*, p. 278-279.

² Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, *op. cit.*, p. 247-248 : « La question de l'organisation révolutionnaire, c'est celle de la mise en place d'une machine institutionnelle dont les traits distinctifs seraient une axiomatique et une pratique lui garantissant de ne pas se replier sur les différentes structures sociales et tout particulièrement sur la structure étatique. [...] : On l'a vu au moment de la révolution de Mai en France, où la seule approximation d'une authentique organisation des luttes n'est apparue qu'à travers l'expérience balbutiante, tardive et combien contestée, des comités d'action » (cf. supra p. 693 pour la deuxième partie de la citation).

³ Le contexte du mouvement des communautés libres, dans le sillage de 1968, est bien entendu présent à l'esprit de Deleuze.

⁴ Gilles Deleuze, « Cinq propositions pour la psychanalyse », *art. cit.*, p. 389.

agissant essentiellement comme « synthèses d'intérêt » ou, au contraire, comme « analyseurs de désir » :

[...] le problème politique direct est à peu près celui-ci pour nous : jusqu'ici les partis révolutionnaires se sont constitués comme synthèses d'intérêt au lieu de fonctionner comme des analyseurs du désir des masses et des individus. Ou bien, ce qui revient au même : les partis révolutionnaires se sont constitués comme des embryons d'appareils d'État, au lieu de former des machines de guerre irréductibles à de tels appareils¹.

Il y a donc un lien direct pour Deleuze entre l'élaboration des synthèses d'intérêt et la formation de l'appareil d'État. Comme le remarque encore Sibertin-Blanc, la difficulté vient du fait que la catégorie d'« intérêt » issue des philosophies modernes de la conscience « implique de fonder l'unification des luttes dans des intérêts objectivement déterminés dans la structure sociale et d'où découle la tâche politique de construire la conscience collective adéquate à ces intérêts objectifs (du type passage d'une classe en soi à une classe pour soi) »². Dans la construction des synthèses d'intérêt, les différents intérêts se circonscrivent, s'homogénéisent et s'excluent de sorte que leur organisation institutionnelle dans un appareil opère suivant une subordination hiérarchique des intérêts des minorités à l'intérêt de la majorité qui prend la forme de l'appareil d'État. La constitution de l'organisation en tant qu'analyseur du désir des masses devrait au contraire permettre d'échapper à la vacuolisation des intérêts à travers la construction d'un *désir transversalisé*. Ce problème est aussi au cœur, comme on va le voir, de la conception deleuzo-guattarienne des « devenir », telle qu'elle apparaît déjà dans *L'Anti-Œdipe* tout en étant davantage développée dans *Mille Plateaux*.

En définitive, nous avons montré comment le dire-vrai philosophique de Deleuze et Guattari s'exerçait avec *L'Anti-Œdipe* au nom d'une philosophie du désir qui a trouvé son point de référence historique dans les événements de mai-juin 1968 et cela dans le droit fil des analyses que leur a consacrées Guattari. Mais il faut aller plus loin en voyant comme *L'Anti-Œdipe* n'est pas seulement un livre de philosophie politique qui éprouverait son dire-vrai à la réalité politique, mais aussi une introduction théorique visant à impulser à travers des relais potentiels un nouveau type de pratique politique conjuguant la fonction adjacente – sur une « autre scène »³ – d'analyse du désir des masses à l'intervention critique dans un champ

¹ *Ibid.*, p. 390.

² Guillaume Sibertin-Blanc, « *L'Anti-Œdipe* dans la conjoncture post-68 : à qui se destinait la schizo-analyse ? », *art. cit.*, p. 60.

³ Pour reprendre une formule d'Etienne Balibar, elle-même empruntée à Freud, pour désigner les effets que la politique laisse sur les hommes au niveau de l'inconscient – donc sur une « autre scène ». Cf. Etienne Balibar, *La crainte des masses*, *op. cit.* C'est ce qu'il appelle aussi la « face impolitique de la politique » (cf. Etienne Balibar, « Fin de la politique ou politique sans fin ? Marx et l'aporie de la "politique communiste" », URL : http://stl.recherche.univlille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20082009/Balibar_17122008.html#_edn1 : « [...] la face impolitique de la politique, ce que j'avais appelé ailleurs son "autre scène" ». Cf. enfin Etienne Balibar, « Passeur du temps présent » (entretien réalisé par P. Mangeot, S. Wahnich et P. Zaoui),

social. C'est en ce sens qu'on peut dire, avec Guillaume Sibertin-Blanc, que « *L'Anti-Œdipe* n'est pas seulement un livre de philosophie politique ; il est un livre de pratique politique [...] »¹. Dès lors que le désir est le principe du dire-vrai philosophique de Deleuze et Guattari, il nous reste à présent à analyser le contenu qu'ils lui ont donné dans la conjoncture des années 1968 : nous allons voir ainsi comment ils ont procédé à un réinvestissement philosophique de la raison de l'impersonnel sous la forme d'une *parrêsia* philosophique orientée par le « devenir comme tout le monde »².

2.3. Mille Plateaux : L'impersonnel ou le devenir minoritaire de tout le monde comme tout le monde

Si le désir est le principe du dire-vrai philosophique rapportable à une réalité politique, comment fait-on pour analyser si tel ou tel groupe parvient ou non à libérer le processus schizophrénique ? « L'investissement libidinal ne porte pas sur le régime des synthèses sociales, mais sur le degré de développement des forces ou énergies dont ces synthèses dépendent »³. Pour réaliser les synthèses sociales dont il se réclame, tel ou tel groupe doit investir dans le champ social des forces qui ne relèvent pas elles-mêmes de l'investissement de classe mais de l'investissement désirant. Quant à cette tâche politique, « la schizo-analyse ne peut disposer que d'indices – les indices machiniques – pour débrouiller, au niveau des groupes et des individus, les investissements libidinaux du champ social »⁴. Autrement dit, il s'agit de repérer les agencements machiniques qui, par coupures et connexions successives des objets partiels forment des multiplicités libres et permettent les liaisons inclusives demandées par les synthèses :

Par exemple, aucun « front homosexuel »⁵ n'est possible tant que l'homosexualité est saisie dans un rapport de disjonction exclusive avec l'hétérosexualité, qui les réfère toutes deux à une souche œdipienne et castratrice commune, chargée d'assurer leur différenciation dans deux séries non communicantes, au lieu de faire apparaître leur inclusion réciproque et leur communication transversale dans les flux décodés du désir (disjonctions incluses, connexions locales, conjonctions nomades)⁶.

Vacarme, n° 51, printemps 2010, URL : <http://www.vacarme.org/article1885.html>. : « J'ai tenté de m'approprier la métaphore freudienne des deux scènes : la vie politique aurait toujours au moins deux scènes et chaque scène ne pourrait se déployer historiquement qu'en passant dans l'autre scène qu'elle ne crée pas ».

¹ Guillaume Sibertin-Blanc, *L'Anti-Œdipe. La production du désir*, op. cit., p. 14-15 : « [...] il est un livre de pratique politique, qui se donne pour fonction militante de nouer les trois liges d'intervention restées jusqu'alors disjointes – le champ social, l'activité analytique, le désir inconscient –, au titre d'une "effective politique de la psychiatrie" ou "schizo-analyse" ajustée à la productivité réelle du désir dans l'ordre historique et aux effets sociopolitiques de son processus propre ».

² Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980, p. 244.

³ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 413.

⁴ *Ibid.* p. 419.

⁵ Deleuze fait référence au Front homosexuel d'action révolutionnaire (FHAR) qui se constitue autour de Guy Hocquenghem.

⁶ *Ibid.*, p. 420.

Les luttes homosexuelles ne peuvent produire de transformations sociales et institutionnelles si elles ne font qu'être juxtaposées, c'est-à-dire tolérées sans communication, à côté des rapports hétérosexuels dominants. Elles ne pourront le faire au contraire qu'à bouleverser les tentatives pour arranger un ordre structural des sexes et des sexualités délimitant soigneusement l'hétérosexualité de l'homosexualité autour d'un rapport asymétrique dans lequel c'est l'hétérosexualité majoritaire et centrale qui fixe elle-même l'homosexualité comme *sa* marge et *sa* minorité. La distinction correspondant à ce type de bouleversement sur le plan politique entre la *revendication d'une identité homosexuelle* et une *production désirante de singularités homosexuelles* où cette identité se perd en débordant sur les autres est explicitée par Deleuze dans sa préface de 1974 au livre de Guy Hocquenghem *L'Après-Mai des faunes*. C'est l'hétérosexualité qui découpe l'homosexualité comme marge et qui aménage ainsi la possibilité d'une identité homosexuelle comme exception minoritaire intégrable à son système dominant : «[...] le langage n'est pas information ou communication, mais prescription, ordonnance et commandement. Tu seras dans la marge. C'est le central qui fait le marginal»¹. L'identité homosexuelle relève donc encore du « modèle hétérosexuel ». Or, c'est, dans le même temps, cette position *marginale* qu'on a faite à l'homosexualité et qui rend beaucoup moins évidente l'identification immédiate et biunivoque entre le désir homosexuel et un type de sexualité normé qui ne ferait que s'ajouter à l'hétérosexualité, qui rend le porteur du désir homosexuel en situation de produire des singularités sexuelles irréductibles à une reproduction analogique et formelle de l'hétérosexualité entre deux personnes de même sexe :

Loin de se fermer sur le « même », l'homosexualité va s'ouvrir sur toutes sortes de relations nouvelles possibles, micrologiques ou micropsychiques, essentiellement réversibles, transversales, avec autant de sexes qu'il y a d'agencements, n'excluant même pas de nouveaux rapports +entre hommes et femmes : la mobilité de certaines relations SM, les puissances du travesti, les trente six-mille formes d'amour à la Fourier, ou les *n*-sexes. Il ne s'agit plus d'être ni homme ni femme, mais d'inventer des sexes, si bien qu'un homosexuel homme peut trouver chez une femme les plaisirs que lui donnerait un homme et inversement².

Il y a donc une « irréductibilité du désir homosexuel » lié à sa position dans le champ social du désir, mais qui précisément ne recoupe pas une identité homosexuelle comme amour entre deux hommes ou entre deux femmes, en mettant le porteur du désir homosexuel face à un ensemble plus large de problèmes sexuels : « [...] la position marginale de l'homosexuel rend possible et nécessaire qu'il ait quelque chose à dire sur *ce qui n'est pas* l'homosexualité : "avec les mouvements homosexuels, l'ensemble des problèmes sexuels des hommes sont

¹ Gilles Deleuze, « Préface à *L'Après-Mai des faunes* » [1974], in *L'île déserte*, *op. cit.*, p. 398.

² *Ibid.*, p. 399.

apparus" »¹. Les homosexuels sont donc en position de produire des énoncés qui « portent sur le champ social en général et la présence de la sexualité dans ce champ tout entier » et peuvent « servir de révélateur ou de détecteur pour l'ensemble des rapports de force auxquels la société soumet la sexualité »². La singularité du désir homosexuel, qui dans sa polyvocité peut produire des effets de dérivation sur les rapports entre hommes, entre femmes et entre hommes et femmes, se trouve dans sa capacité à produire des rapports entre sexes sans identification à une sexualité et à un sexe déterminés et donc à annuler le dispositif de sexualité reposant sur la structuration juxtaposée des différentes sexualités et identités sexuelles les unes par les autres :

Loin de se fermer sur l'identité d'un sexe, cette homosexualité s'ouvre sur une perte d'identité, sur le « système en acte de branchements non exclusifs du désir polyvoque ». [...] : il ne s'agit plus du tout pour l'homosexuel de se faire reconnaître et de se poser comme sujet pourvu de droits (laissez-nous vivre, après tout, tout le monde l'est un peu...homosexualité-demande, homosexualité-reconnaissance, homosexualité du même, forme oedipienne, style Arcadie). [...] Il n'y a plus de sujet homosexuel, mais des productions homosexuelles de désir et des agencements homosexuels producteurs d'énoncés, qui essaient partout, SM et travestis, dans des relations d'amour autant que dans des luttes politiques³.

A l'opposé du « *droit à l'indifférence* » du club Arcadie⁴ qui vise à obtenir la tolérance de la société à l'endroit des homosexuels par la discrétion et la respectabilité et depuis une position humaniste qui consent de fait au maintien des différences sexuelles inégalement structurées, la logique d'Hocquenghem et du FHAR implique au contraire une *pratique d'indifférenciation* qui vient troubler le système des identifications sexuelles différentielles. Il s'agit donc, au-delà du simple *droit à la différence*, d'un *droit de l'indifférence* plus profond. En définitive, il y a une *spécificité du désir homosexuel* dont le contenu est une *sexualité non-spécifique* qui implique que « l'homosexualité n'est rien » et qu'il n'y a pas de sujet homosexuel : « personne ne l'est, ça n'existe pas »⁵. Autrement dit, l'ensemble des pratiques singulières, homosexuellement positionnées, de dés-identifications sexuelles visent donc à la production générale d'une sexualité impersonnelle :

[...] parce que les synthèses constituent des connexions locales et non-spécifiques, des disjonctions inclusives, des conjonctions nomades : partout une trans-sexualité microscopique, qui fait que la femme contient autant d'hommes que l'homme et l'homme de femmes, capables d'entrer les uns avec les autres, dans des rapports de production de désir qui bouleversent l'ordre statistique des sexes. Faire l'amour n'est pas ne faire qu'un, ni même deux, mais faire cent mille. C'est cela, les machines désirantes ou le sexe non humain : non pas un ni même deux sexes, mais n...sexes. La schizo-analyse

¹ *Ibid.*, p. 397.

² *Ibid.*, p. 398.

³ *Ibid.*, p. 400.

⁴ Groupe constitué autour d'André Baudry, le club Arcadie (1954-1982) désapprouve les actions spectaculaires du FHAR. Voir aussi, sur le FHAR, Michael Sibalis, « L'arrivée de la libération gay en France. Le Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire », tr. fr. N. Paulme, *Genre, sexualité et société*, n° 3, Printemps 2010, Dossier « Révolution/Libération », URL : <http://gss.revues.org/index1428.html>.

⁵ Gilles Deleuze, « Préface à *L'Après-Mai des faunes* » [1974], in *L'île déserte*, *op. cit.*, p. 400.

est l'analyse variable des n...sexes dans un sujet, par-delà la représentation anthropomorphique que la société lui impose et qu'il se donne à lui-même de sa propre sexualité¹.

Dans la théorie du désir de Deleuze et Guattari, on n'a plus affaire à des « moi », à des sujets humains identifiés comme masculins ou féminins, mais à des pulsions formant des machines désirantes par connexions et coupures d'objets partiels. Les « connexions » du désir ne peuvent être que « locales » parce qu'elles mettent en jeu des objets partiels qui ne peuvent pas être les parties d'un tout même morcelé² – elles sont moléculaires et dispersées –, elles sont « non-spécifiques » parce qu'elles font se rencontrer des éléments hétérogènes, les « conjonctions » sont « nomades » parce qu'elles font dériver les éléments qui se conjoignent et les « disjonctions » sont « inclusives », parce que les éléments disjoints entrent en rapport (d'inclusion) l'un avec l'autre mais sans cesser d'être disjoints par la manière ou la position depuis laquelle ils entrent en rapport, autant que par l'effet de la mise en rapport ou de la traversée. Ils ne cessent donc pas d'être *singuliers* dans leur double mouvement réciproque de *dés-identification* l'un par l'autre :

Le fantasme de groupe *inclut* les disjonctions, au sens où chacun, destitué de son identité personnelle, mais non de ses singularités, entre en rapport avec l'autre suivant la communication propre aux objets partiels : chacun passe dans le corps de l'autre sur le corps sans organe³.

Le « corps sans organe » est le corps indifférenciant, surface d'enregistrement elle-même improductive, mais construite par la production des singularités impersonnelles⁴. Alors que l'inconscient œdipianisé suppose la plongée dans un indifférencié menaçant au cas où le sujet ne suivrait pas les différenciations et les identifications imposées aux figures parentales⁵, l'inconscient machinique fonctionne à travers les conjonctions et les disjonctions des objets partiels à un niveau « moléculaire » « pris en dessous des conditions minima d'identité »⁶ – celles du niveau « molaire » des grands ensemble sociaux et des blocs historiques d'intérêts organisés –, à travers une « émissions de singularités pré-individuelles et pré-personnelles »⁷ : « Comme disait Lawrence, l'analyse n'a pas à s'occuper de quoi que ce soit qui ressemble à un concept ou à une personne, "les relations soi-disant humaines ne sont pas en jeu" »⁸.

¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 352.

² Cf. *ibid.*, p. 386.

³ *Ibid.*, p. 74.

⁴ C'est en quelque sorte l'équivalent dans l'économie libidinale de ce que nous avons appelé la *res nullius*. Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 186, où le « Corps sans Organes » est défini comme un « ensemble de pratiques » : « C'est [le Corps sans Organes] une expérimentation non seulement radiophonique, mais biologique, politique, [...]. Corpus et Socius, politique et expérimentation ».

⁵ Cf. *ibid.*, p. 93 : « Œdipe nous dit : si tu ne suis pas les lignes de différenciation, papa-maman-moi et les exclusives qui les jalonnent, tu tomberas dans la nuit noire de l'indifférencié ».

⁶ *Ibid.*, p. 421.

⁷ *Ibid.*, p. 387.

⁸ *Ibid.*, p. 386.

Deleuze et Guattari s'en prennent à « la pauvreté des images identiques immuables, rôles figuratifs qui sont autant de garrots sur les flux de la sexualité : "fiancée, maîtresse, femme, mère" – on dirait aussi bien "homosexuels, hétérosexuels" etc. », qui sont autant de « moi » représentatifs, de rôles « distribués par le triangle œdipien, père-mère-moi »¹. Car, comme le dit encore T. E. Lawrence :

« Placer la femme sur un piédestal, par exemple, ou au contraire la rendre indigne de toute importance : en faire une ménagère *modèle*, une mère ou une épouse *modèle*, ce sont simplement des moyens de se dérober à tout contact avec elle. *Une femme ne figure pas quelque chose, elle n'est pas une personnalité distincte et définie...* [...] *Il en est de même pour l'homme* »².

Sur le plan politique, une conception figurative représentative et « personnologique » de la femme risque de mener à un repli des femmes sur la défense de leur identité molaire de « femme » et partant, à un isolement de leur lutte spécifique vis-à-vis des autres luttes, à une vacuolisation de leur lutte. Afin de l'éviter, il est indispensable que les autres groupes puissent eux-mêmes partager un sentiment commun avec les femmes afin de créer les conditions d'un désir et d'une lutte transversale. C'est à ce problème que cherche à répondre le concept de « devenir », au plan moléculaire des coupures inconscientes, comme passage intensif de la différence, « expérience schizophrénique des quantités intensives à l'état pur »³, « sentiment, [...] série d'émotions et de sentiments comme consommations de quantités intensives », « émotion intensive, affect »⁴ qui se manifeste sur le plan du vécu par un « *Je sens plus profond* » et se résume, dans ce cas-ci, par l'énoncé « "je sens que je deviens femme" »⁵. Dans *Mille Plateaux*, le problème d'une « politique moléculaire » ou « micro-politique »⁶ des groupes de femmes est posé encore plus explicitement :

Ce que nous appelons ici entité molaire, [...], c'est la femme en tant qu'elle est prise dans une machine duelle qui l'oppose à l'homme, en tant qu'elle est déterminée par sa forme et pourvue d'organes et de fonctions et assignée comme sujet. Or devenir-femme n'est pas imiter cette entité, ni même se transformer en elle [...] mais émettre des particules qui entrent dans le rapport de mouvement et de repos, ou dans la zone de voisinage d'une micro-féminité, c'est-à-dire produire en nous-mêmes une femme moléculaire, créer la femme moléculaire. Nous ne voulons pas dire qu'une telle création soit l'apanage de l'homme, mais, au contraire, que la femme comme entité molaire a à *devenir-femme* pour que l'homme aussi le devienne ou puisse le devenir⁷.

Deleuze et Guattari reconnaissent que les femmes ont à mener une « politique molaire » dans laquelle elles conquièrent leurs propres moyens d'organisation, leurs buts propres et leur propre subjectivité et où émerge le sujet d'énonciation « "nous en tant que femmes..." ». Ils

¹ *Ibid.*, p. 420.

² *Ibid.*, p. 421.

³ *Ibid.*, p. 25.

⁴ *Ibid.*, p. 101.

⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁶ Dès 1977 dans *Dialogues*, *op. cit.*, p. 177, Deleuze fait s'équivaloir « schizo-analyse » et « micro-politique », n'utilisant après finalement plus le premier terme au profit du second.

⁷ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 338.

considèrent qu'il est cependant « dangereux de se rabattre sur un tel sujet. [...] Il faut donc concevoir une politique moléculaire qui se glisse dans les affrontements molaires et passe en dessous, ou à travers »¹. Les femmes ont à créer, indépendamment des modes de subjectivation qu'elles reçoivent de leur opposition duale avec les hommes, un devenir-femme comme construction de *singularités*, d' « atomes de féminité capables de parcourir et d'imprégner tout un champ social et de contaminer les hommes, de les prendre dans ce devenir »², jusqu'à faire apparaître une « zone de voisinage » ou une « zone d'indiscernabilité » entre hommes et femmes. Car c'est sur ce plan que se joue la possibilité d'un « raccordement » entre hommes et femmes apte à prévenir la saturation des luttes spécifiques et séparées, vacuolisées : « Par singularité, il ne faut pas entendre quelque chose qui s'oppose à l'universel, mais un élément quelconque qui peut être prolongé jusqu'au voisinage d'un autre, de manière à obtenir un raccordement »³.

Dans *L'Anti-Œdipe*, les déclarations schizoïdes du type « "Je suis éternellement de race inférieure", "Je suis une bête, un nègre", "Nous sommes tous des juifs allemands" »⁴ investissent le champ historico-social pour marquer la dimension collective du devenir comme devenir révolutionnaire. Deleuze et Guattari citent un passage de *L'amitié* de Blanchot pour décrire le « processus de fuite schizophrénique convertible en investissement révolutionnaire », « fuite révolutionnaire qui doit être pensée et menée comme le plus positif » :

« [...] Le courage est [...] d'accepter de fuir plutôt que de vivre quiètement et hypocritement en de faux refuges. Les valeurs, les morales, les patries, les religions et ces certitudes privées que notre vanité et notre complaisance à nous-mêmes nous octroient généreusement, sont autant de séjours trompeurs que le monde aménage pour ceux qui pensent se tenir ainsi debout et au repos, parmi les choses stables. Ils ne savent rien de cette immense déroute où ils s'en vont, ignorants d'eux-mêmes, dans le bourdonnement monotone de leurs pas toujours plus rapides qui les portent impersonnellement par un grand mouvement immobile. Fuite devant la fuite. [Soit un de ces hommes] qui, ayant eu la révélation de la dérive mystérieuse, ne supportent plus de vivre dans les faux-semblants du séjour. D'abord, il essaie de prendre ce mouvement à son compte. Il voudrait s'éloigner personnellement. Il vit en marge... [Mais]⁵ c'est peut-être cela, la chute, qu'elle ne puisse plus être un destin personnel, mais le sort de chacun en tous »⁶.

Le sentiment du devenir qui se déprend, dans la production inconsciente, des valeurs identificatoires liées à l'intégrité psychologique de la personne (valeurs, morales, patries, religions, mais aussi classes, sexes, âges voire humanité⁷), ne peut pas être une expérience

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Gilles Deleuze, « Réponse à une question sur le sujet » [1988], in *Deux régimes de fous*, *op. cit.*, p. 327.

⁴ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 407.

⁵ Les crochets dans cette citation sont de Deleuze et Guattari.

⁶ Maurice Blanchot, *L'amitié*, *op. cit.*, p. 232-233 cité in Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 408-409.

⁷ Les devenirs étant aussi « animaux ».

elle-même personnelle, ne peut pas être l'expérience d'un sujet et, s'il s'agit d'un « *Je* sens que je deviens... », ce sentiment est en fait celui du sort de *chacun en tous*, de ce que n'importe qui pourrait sentir comme n'importe qui d'autre, c'est-à-dire l'expérience d'un « *On* ». Là encore, cette expérience d'un « *On* » qui fait mourir le « *moi* » dans un « *Je* » qui « est un autre » jusqu'à l'instant de sa mort, c'est ce que Blanchot a pensé dans la distinction du caractère double de la mort :

Blanchot distingue bien ce caractère double, ces deux aspects irréductibles de la mort, l'un sous lequel le sujet apparent ne cesse de vivre et de voyager comme *On*, « *on* ne cesse pas et on n'en finit pas de mourir » et l'autre sous lequel ce sujet, fixé comme *Je* meurt effectivement, c'est-à-dire cesse enfin de mourir puisqu'il finit pas mourir, dans la réalité d'un dernier instant qui le fixe aussi comme *Je* tout en défaisant l'intensité, la ramenant au zéro qu'elle enveloppe. D'un aspect à l'autre, il n'y a pas du tout approfondissement personologique, mais tout autre chose : il y a retour de l'expérience de la mort au modèle de la mort, dans le cycle des machines désirantes¹.

On risque toujours dans l'impersonnalité d'un devenir, dans une coupure inconsciente, qui produit elle-même le « corps sans organe » comme stase improductive, de s'enfoncer dans l'état catatonique que suppose nécessairement le passage par le vide radical (ce que Deleuze et Guattari appellent le « degré zéro ») d'une expérience qui n'est soutenue par aucun support d'identification socio-symbolique dans le champ historique existant : « L'expérience de la mort est la chose la plus ordinaire de l'inconscient, précisément parce qu'elle se fait dans la vie et pour la vie, dans tout passage ou tout devenir, dans toute intensité comme passage et devenir. C'est le propre de chaque intensité d'investir en elle-même l'intensité-zéro [...] »². Ce qui conditionne cependant d'autres attractions qui font que le « *Je* » ne se fixe pas effectivement dans la mort, c'est que l'expérience du devenir « nous ait donné suffisamment précisément assez d'expérience élargie pour savoir que les machines désirantes ne meurent pas »³. Tout devenir est donc, dans sa puissance de vie propre, l'apprentissage de la potentialité d'une multiplicité d'autres devenirs :

On dirait que l'inconscient comme sujet réel a essaimé sur tout le pourtour de son cycle un sujet apparent, résiduel et nomade, qui passe par tous les devenirs correspondant aux disjonctions incluses : [...]. Ce sont ces devenirs et sentiments intenses, ces émotions intensives qui alimentent délires et hallucinations. [...] C'est elles qui mènent l'expérience inconsciente de la mort, pour autant que la mort est ce qui est ressenti dans tout sentiment, *ce qui ne cesse pas et ne finit pas d'arriver* dans tout devenir – dans le devenir-autre sexe, le devenir-dieu, le devenir-race etc. – formant les zones d'intensité sur le corps sans organes. [...] *schizophréniser* la mort, l'exercice des machines désirantes (leur secret, bien compris des auteurs terrifiants). Elles nous disent ceci, les machines et nous le font vivre, sentir, plus profond que le délire et plus loin que l'hallucination : oui, le retour à la répulsion conditionnera d'autres attractions, d'autres fonctionnements, la mise en marche d'autres pièces travailleuses [...] et qui n'ont pas moins le droit de dire *On* que nous-mêmes. [...] L'éternel retour comme expérience et circuit déterritorialisé de tous les cycles du désir⁴.

¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 395.

² *Ibid.*, p. 394.

³ *Ibid.*, p. 395.

⁴ *Ibid.*, p. 395-396.

Dans le cycle des machines désirantes, qui font passer le sujet de l'inconscient par tous les devenirs-autres de sexe, de race, de classe, il ne cesse pas de s'approcher du « On », du point-limite d'indistinction absolue où, au plus loin de tout destin personnel, *chacun n'est plus que ce qu'il est en tous*, parce qu'il a fini par devenir singulièrement tous d'être rentré en rapport avec chacun.

Dans la distance qui sépare *L'Anti-Œdipe* (1972) de *Mille plateaux* (1980), le concept de « devenir » tend de plus en plus à supplanter celui de « désir ». C'est particulièrement visible dans les formules utilisées par Deleuze pour qualifier Mai 68 : distinguant dans *Dialogues* (1977) des « lignes molaires à segments » (« la famille-la profession ; le travail-les vacances ; la famille-et puis l'école-et puis l'armée-et puis l'usine-et puis la retraite ») et des lignes ou « flux moléculaires à seuil ou quanta »¹ comme « micro-devenirs » qui échappent à l'histoire, il affirme que « Mai 68 fut l'explosion d'une telle ligne moléculaire, irruption des Amazones, frontière qui traçait sa ligne inattendue, entraînant les segments comme des blocs arrachés qui ne se reconnaissaient plus »². Les segments, qui définissent des grandes oppositions duales identitaires de classes sociales, de sexes, d'âges etc. (patrons/ouvriers, hommes/femmes, parents/enfants, salariés/retraités etc.)³, d'un côté et les devenirs moléculaires, comme franchissement de seuils intensifs ou « heccétés », c'est-à-dire individuations de ce qui n'est ni individuel ni personnel mais opère à partir d'une émission *événementielle* de singularités impersonnelles⁴ et passe par des « états affectifs individuants de la force anonyme »⁵, de l'autre, ne sont pas simplement des forces opposées mais coexistent comme les deux pôles en tensions d'un agencement social concret⁶, d'une société.

¹ Gilles Deleuze, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 151.

² *Ibid.*, p. 159.

³ Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, « micro-politique et segmentarité », *op. cit.*, p. 254.

⁴ Cf. Gilles Deleuze, « Réponse à une question sur le sujet », *art. cit.*, p. 327-328 : « On peut appeler heccété ou eccété ces individuations qui ne constituent plus des personnes ou des moi. Et la question naît de savoir si nous ne sommes pas de telle heccétés plutôt que des moi. [...] Contre tout personnalisme, psychologique ou linguistique, ils [les événements] entraînent la production d'une troisième personne et même d'une "quatrième personne" du singulier, non-personne ou *Il*, où nous nous reconnaissons mieux, nous-mêmes et notre communauté, que dans les vains échanges entre un Je et un Tu. Bref, nous croyons que la notion de sujet a perdu beaucoup de son intérêt *au profit des singularités pré-individuelles et des individuations non-personnelles* ». Cf. aussi Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 324 où ils évoquent le « On » et le « Il » de Blanchot comme une destitution du sujet « au profit d'un agencement du type heccété ».

⁵ Gilles Deleuze, « Spinoza et nous », *Revue de synthèse*, Janvier-Septembre 1978, p. 172.

⁶ Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 260 (Deleuze et Guattari définissant aussi la distinction « lignes segmentaires » / « flux moléculaires » comme deux types de segmentarités (segmentarités dures/segmentarités souples) afin de souligner que les secondes dérivent des premières) : « Toute société, mais aussi tout individu, sont donc traversés par les deux segmentarités à la fois : l'une molaire et l'autre moléculaire. [...] Bref, tout est politique, mais toute politique est à la fois *macropolitique* et *micropolitique*. [...] Si l'on considère les grands ensembles binaires, comme les sexes, ou les classes, on voit bien qu'ils passent aussi dans des agencements moléculaires d'une autre nature et qu'il y a double dépendance réciproque. Car les deux sexes renvoient à de multiples combinaisons moléculaires, qui mettent en jeu non seulement l'homme dans la femme

En Mai 68, ce sont les forces du devenir relatives à la dimension moléculaire ou micropolitique de l'agencement qui se sont manifestées à un degré d'intensité inégalé jusqu'à faire apparaître comme sans valeur les segmentarités dures qui, dans le cours « normal » des choses, recouvrent le fonctionnement social :

Les profonds mouvements qui agitent une société se présentent ainsi, bien qu'ils soient nécessairement « représentés » comme un affrontement de segments molaires. On dit à tort (notamment dans le marxisme) qu'une société se définit par ses contradictions. Mais ce n'est vrai qu'à grande échelle. Du point de vue de la micro-politique, une société se définit par ses lignes de fuite, qui sont moléculaires. Toujours quelque chose coule ou fuit, qui échappe aux organisations binaires, à l'appareil de résonance, à la machine de surcodage : ce qu'on met sur le compte d'une « évolution des mœurs », les jeunes, les femmes, les fous etc. Mai 68 en France était moléculaire et ses conditions d'autant plus imperceptibles du point de vue de la macro-politique¹.

Ce n'est donc moins sur le plan historique des organisations et des intérêts organisés que s'est joué Mai 68, mais sur le plan des devenirs, des individuations non-personnelles des jeunes, des femmes, des fous etc. et c'est la raison pour laquelle les hommes d'appareils ne l'ont pas compris :

Il arrive alors que des gens très bornés ou très vieux saisissent mieux l'événement que les hommes politiques les plus avancés, ou qui se croient tels du point de vue de l'organisation. [...] Mai 68, c'est pareil : tous ceux qui jugeaient en termes de macro-politique n'ont rien compris à l'événement, parce que quelque chose d'inassignable fuyait. Les hommes politiques, les partis, les syndicats, beaucoup d'hommes de gauche en conçurent un grand dépit ; ils rappelaient sans cesse que les conditions n'étaient pas données. C'est comme si on les avait destitué provisoirement de toute la machine duelle qui en faisait des interlocuteurs valables. Bizarrement, de Gaulle et Pompidou comprirent beaucoup plus que les autres². Un flux moléculaire s'échappait, d'abord minuscule, puis grandissant sans cesser d'être inassignable... Pourtant, l'inverse est aussi vrai : les fuites et les mouvements moléculaires ne seraient rien s'ils ne repassaient par les organisations molaires et ne remaniaient leurs segments, leurs distributions binaires, de sexes, de classes, de partis³.

Ce mouvement réciproque (l'action en retour des mouvements moléculaires sur les organisations binaires) étant bien ce qui, comme le constateront Deleuze et Guattari quatre ans après la publication de *Mille Plateaux* dans « Mai 68 n'a pas eu lieu », ce qui ne *s'est pas produit* dans le cas de 68 : les devenirs ou les flux moléculaires ne sont pas repassés par les organisations molaires, ou pas suffisamment pour remanier les segments molaires et les distributions binaires. Paradoxalement, Deleuze semble suggérer que c'est *en raison même* de la radicalité, de la « pureté » du devenir de 68, du caractère absolu du hiatus le séparant des segments molaires de la société qu'il n'a pas été assimilé historiquement :

et la femme dans l'homme, mais le rapport de chacun dans l'autre avec l'animal, la plante etc. : mille petits-sexes. Et les classes sociales renvoient elles-mêmes à des "masses" qui n'ont pas le même mouvement, pas la même répartition, pas les mêmes objectifs ni les mêmes manières de lutter ».

¹ *Ibid.*, p. 264.

² De Gaulle et Pompidou, en effet, n'ont pas tant cherché à tirer des conséquences en termes de synthèses sociales, de transformation du rapport de forces entre les blocs d'intérêts organisés, en faisant de nouvelles alliances ou en accordant des gratifications économiques ou politiques substantielles à tel ou tel groupe social. Ils ont, en revanche, cherché à proposer des lieux pour une vaste reconversion subjective : « société à participation » sous De Gaulle, « nouvelle société » sous Pompidou. En cela réside leur compréhension de la molécularité de 68.

³ *Ibid.*

Mai 68 fut un devenir faisant irruption dans l'histoire et c'est pour ça que l'histoire l'a si mal compris et la société historique, si mal assimilé¹.

Le devenir n'est pas de l'histoire : l'histoire désigne seulement l'ensemble des conditions si récentes soient-elles, dont on se détourne pour « devenir », c'est-à-dire pour créer quelque chose de nouveau. C'est exactement ce que Nietzsche appelle l'Intempestif. Mai 68 a été la manifestation, l'irruption d'un devenir à l'état pur².

Le passage du désir au devenir pour qualifier « Mai 68 » est finalement un indice – si 68 est bien un événement archéo-politique pour Deleuze et Guattari – que le « devenir » lui-même se substitue au désir comme principe du dire-vrai philosophique de Deleuze et Guattari.

Cependant, si la référence à « Mai 68 » est un indice, elle n'explique pas par elle-même ce « passage » du désir au devenir comme concept clé du logos philosophique deleuzo-guattarien. La raison n'en est pas non plus intra-philosophique, liée à une quelconque difficulté intellectuelle du concept de désir. Elle est bien plutôt décidée par la variation historique de la conjoncture. Guillaume Sibertin-Blanc a ainsi pu montrer comment le questionnement des deux philosophes sur les « devenirs » ou les « minorités » – la conjugaison des deux concepts est cristallisé dans la formule de « devenir-minoritaire » – était inséparable d'un diagnostic sur la nouvelle situation historique à partir du milieu des années 1970 dans laquelle le capitalisme mondialisé ne cesse de susciter de nouvelles luttes minoritaires³ (« Notre âge devient celui des minorités »⁴), à partir d'un processus de « minorisation », dont il marque l'écart avec le processus de « prolétarianisation » au sens marxiste, tout en soulignant qu'il répond au même type de problèmes⁵. Sur le plan des rapports Nord/Sud d'échanges inégaux, les problèmes vitaux d'énergie, de population, d'alimentation et d'urbanisme ne cessent de créer des minorités absolument exclues de toute intégration économique, sociale et politique, les « non-blancs ». En outre, la déterritorialisation de l'accumulation capitaliste du centre (le Nord) vers les périphéries (le Sud) avec l'installation dans les périphéries d'une industrie et d'une agriculture hautement industrialisée créent également au centre des « des tiers-mondes intérieurs, de Sud intérieurs »⁶ avec des masses d'individus livrées au travail et aux salaires précaires et subsistant grâce aux allocations d'État. Dans ce second cas, les minorités sont « réintégré[s] partiellement (et inégalement) dans la forme de l'État de droit libéral, par des reconnaissances statutaires et symboliques, des droits sociaux et politiques, des organes de représentation et de

¹ Gilles Deleuze, « Sur la philosophie », *art. cit.*, p. 209.

² Gilles Deleuze, « Contrôle et devenir » *art. cit.*, p. 231.

³ Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux, op. cit.*, p. 590 : « [...] : il [le capitalisme] ne cesse de poser et de repousser ses propres limites, mais il ne le fait qu'en suscitant lui-même autant de flux en tous sens qui échappent à son axiomatique ».

⁴ *Ibid.*, p. 587.

⁵ Cf. Guillaume Sibertin-Blanc, « Deleuze et les minorités : quelle "politique" ? », *Cités*, n° 40, 2009, p. 39-57.

⁶ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux, op. cit.*, p. 585.

délégation »¹ : les États de la social-démocratie ajoutent en particulier des « axiomes » de régulation, « un statut des femmes, un statut des jeunes, un statut des travailleurs précaires »². Cet ensemble de minorités qui diffèrent de l'étalon de l' « Homme-blanc-mâle-adulte-habitant-des villes-parlant une langue standard-européen-hétérosexuel quelconque »³ est celui des « non-hommes »⁴. En définitive :

[...] la notion de minorité renvoie à une multiplicité irréductible, soluble ni dans l'épure d'une contradiction capital/travail ni dans l'homogénéité supposée d'une condition ouvrière. Les ensembles minoritaires renvoient, en leur constitution même, à la variabilité des cadres nationaux et des appareils étatiques qui les aménagent, les intègrent et s'y confrontent immédiatement au multiple : variabilité de la position des États dans la division internationale du travail et intégration inégale de leur marché intérieur au marché mondial ; variabilité des structures politiques et des régimes entre les pôles social-démocratie et totalitaire (soit entre intégration institutionnelle et juridique des minorités comme « sous-systèmes » et exclusion « hors-système » de minorités dès lors livrées à la violence répressive d'État) ; variabilité corrélative des formes et des degrés de développement de luttes minoritaires ; variabilité des types d'instrumentalisation politique des minorités, que ce soit pour redoubler les procédés classiques de mise en concurrence des producteurs et de division au sein de la classe ouvrière, ou pour déplacer les conflits sociaux sur des normes « culturelles », à la fois sources de représentations objectives et formes de subjectivation, apparemment sans rapport avec les normes d'exploitation économique – lieu de résidence, critère ethnique, linguistique ou religieux, rapports générationnels, conduites sexuelles etc. –, quitte bien sûr à ce que les conflits ainsi déplacés posent à leur tour beaucoup de problèmes à l'État⁵.

Si « la puissance de minorité, de particularité, trouve sa figure ou sa conscience universelle dans le prolétaire »⁶, le processus de « minorisation » diffère cependant du processus de « prolétarisation » comme expropriation de toute pouvoir social au sein de la structure de production en ce que les minorités « se forment *immédiatement* dans les structures institutionnelles, sociales, juridiques, idéologiques des États nationaux »⁷ par des opérations de reterritorialisation. Il en découle en outre que les ensembles minoritaires, dans leur multiplicité irréductible, ne correspondent pas à un sujet politique unifiable (*la* classe ouvrière) ni, par conséquent, à un antagonisme entre deux classes diamétralement opposées à la manière de l'affirmation de Marx et Engels au début du *Manifeste du parti communiste*. Une fois diagnostiqué cet écart entre « minorisation » et « prolétarisation », entre les « minorités » et les « classes », Deleuze maintient pour autant le fil d'une analyse de type

¹ Guillaume Sibertin-Blanc, « Deleuze et les minorités : quelle "politique" ? », *art. cit.*, p. 47.

² Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 587. Sur l'adjonction ou la soustraction d'axiomes suivant la forme des États et leur degré d'intégration au marché mondial, cf. *ibid.*, p. 577-578. Les axiomes sont les éléments de régulation décidés par les États (réformes sociales, droits, reconnaissance statutaire ou symbolique) en lien avec l'instabilité des rapports entre le fonctionnement abstrait du capitalisme et les États particuliers dans lesquels il se réalise concrètement.

³ *Ibid.*, p. 133.

⁴ *Ibid.*, p. 587.

⁵ Guillaume Sibertin-Blanc, « Deleuze et les minorités : quelle "politique" ? », *art. cit.*, p. 47.

⁶ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 589.

⁷ Guillaume Sibertin-Blanc, « Deleuze et les minorités : quelle "politique" ? », *art. cit.*, p. 46.

marxiste quant à la production des conditions de formation d'un sujet révolutionnaire inhérente aux conflits suscités par la machine capitaliste¹ :

Il n'est pas étonnant que toutes sortes de questions minoritaires, linguistiques ethniques, régionales, sexistes, juvénistes, ressurgissent non pas seulement à titre d'archaïsmes, mais sous des formes révolutionnaires actuelles qui remettent en question, de manière entièrement immanente et l'économie globale de la machine et les agencements d'États nationaux. Au lieu de parier sur l'éternelle impossibilité de la révolution et sur le retour fasciste d'une machine de guerre en général, pourquoi ne pas penser qu'*un nouveau type de révolution est en train de devenir possible* et que toutes sortes de machines mutantes, vivantes, mènent des guerres, se conjuguent et tracent un plan de consistance qui minent le plan d'organisation du Monde et des États ?²

Par conséquent, c'est bien en vertu d'un diagnostic historique lié aux potentialités du devenir révolutionnaire des minorités et non « *in abstracto* »³, que le « devenir minoritaire » est devenu le principe du dire-vrai philosophique de Deleuze et Guattari.

Précisons finalement l'articulation des notions de « devenir » et de « minorité » et la façon dont elles impliquent l'affirmation *positive* du dire-vrai philosophique de l'impersonnel. Dans leur pensée des « minorités », Deleuze et Guattari distinguent en réalité trois éléments : « le majoritaire comme système homogène et constant, les minorités comme sous-système et le minoritaire comme devenir potentiel et créé, créatif »⁴. Le problème n'est pas seulement celui d'une distinction entre la majorité et la minorité mais celui d'un *devenir minoritaire de la majorité par la minorité à condition que la minorité devienne elle-même mineure* – exactement comme dans le cas de la possibilité d'une dérivation de l'hétérosexualité par l'homosexualité comme agencement productif d'un désir polyvoque⁵ :

Minorité et majorité ne s'opposent pas d'une manière seulement quantitative. Majorité implique une constante, d'expression ou de contenu, comme un mètre-étalon par auquel elle s'évalue. Supposons que la constante ou l'étalon soit « Homme-blanc-mâle-adulte-habitant des villes-parlant une langue standard-européen-hétérosexuel quelconque (l'Ulysse de Joyce ou d'Ezra Pound). Il est évident que « l'homme » a la majorité, même s'il est moins nombreux que les moustiques, les enfants, les femmes, les Noirs, les paysans, les homosexuels... etc. C'est qu'il apparaît deux fois, une fois dans la variable,

¹ Gilles Deleuze, « Contrôle et devenir », *art. cit.*, p. 232-233 : « Je crois que Félix Guattari et moi, nous sommes restés marxistes, [...]. C'est que nous ne croyons pas à une philosophie politique qui ne serait pas centrée sur l'analyse du capitalisme et de ses développements. Ce qui nous intéresse le plus chez Marx, c'est l'analyse du capitalisme comme système immanent qui ne cesse de repousser ses propres limites et qui les retrouvent toujours à une échelle agrandie, parce que la limite, c'est le Capital lui-même. *Mille Plateaux* indique plusieurs directions dont voici les trois principales : d'abord, une société nous semble se définir moins par ses contradictions que par ses lignes de fuite, [...]. Soit l'exemple de l'Europe aujourd'hui : les hommes politiques occidentaux se sont donné beaucoup de mal pour la faire, les technocrates, beaucoup de mal pour uniformiser régimes et règlements, mais [...] ce qui risque de surprendre, c'est les explosions qui peuvent se faire chez les jeunes, chez les femmes, en fonction du simple élargissement des limites [...]. Ce sont de sérieuses lignes de fuite. Il y a une autre direction dans *Mille Plateaux*, qui ne consiste plus seulement à considérer les lignes de fuite plutôt que les contradictions, mais les minorités plutôt que les classes. Enfin, une troisième direction, qui consiste à chercher un statut des "machines de guerre", qui ne se définiraient pas du tout par la guerre, mais par un certaine manière d'occuper, de remplir l'espace-temps, ou d'inventer de nouveaux espaces temps : les mouvements révolutionnaires [...] sont de telles machines de guerre ».

² Gilles Deleuze, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 176.

³ Cf. Guillaume Sibertin-Blanc, « Deleuze et les minorités : quelle "politique" ? », *art. cit.*, p. 56.

⁴ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 134.

⁵ Cf. supra p. 712.

une fois dans la constante, une fois dans la variable d'où l'on extrait la constante. La majorité suppose un état de pouvoir et de domination et non l'inverse. [...] Une autre détermination que la constante sera donc considérée comme minoritaire, par nature et quel que soit son nombre, c'est-à-dire comme un sous-système ou hors-système¹. [...] Mais, à ce point, tout se renverse. Car la majorité, dans la mesure où elle est analytiquement comprise comme l'étalon abstrait, ce n'est jamais personne, c'est toujours Personne – Ulysse –, tandis que la minorité, c'est le devenir de tout le monde, son devenir potentiel pour autant qu'il dévie du modèle. Il y a un « fait » majoritaire, mais c'est le fait analytique de Personne, qui s'oppose au devenir minoritaire de tout le monde. [...] Le problème n'est jamais d'acquérir la majorité, même en instaurant une nouvelle constante. Il n'y a pas de devenir majoritaire, majorité n'est pas un devenir. Il n'y a de devenir que minoritaire².

Alors qu'aucun individu (« personne ») ne peut remplir parfaitement (il y aura toujours un défaut) les caractéristiques identitaires de l'étalon abstrait de la majorité (Homme-blanc-mâle-adulte etc. »), de sorte que la majorité, comme modèle auquel il faut être conforme, « ce n'est jamais personne, c'est toujours Personne », en revanche, n'importe qui peut à un niveau moléculaire toujours s'écarter de sa position vis-à-vis de la constante pour devenir minoritaire³ : « [...] une minorité n'a pas de modèle, c'est un devenir, un processus. [...] Tout le monde, sous un aspect ou un autre, est pris dans un devenir minoritaire qui l'entraînerait dans des voies inconnues s'il se décidait à le suivre »⁴, de sorte que « la minorité, c'est le devenir de tout le monde » et cela ne se confond pas avec l'intégration de chacun dans des sous-systèmes qui sont eux-mêmes hétéronomes vis-à-vis de la majorité. Dans la conjoncture historique des luttes minoritaires au sein du capitalisme mondialisé, les minorités ne sont pas seulement des sous-systèmes ou des ensembles hors-systèmes objectivement déterminés et relatifs à la constante majoritaire – celle-ci nourrissant des oppositions distinctives « suivant le trait de visagité retenue : ainsi mâle-(femelle) ; adulte-(enfant) ; blanc-(noir, jaune ou rouge) ; raisonnable-(animal) »⁵ –, elles sont aussi ce qui peut désorganiser l'ensemble du système majoritaire par la potentialité du devenir minoritaire de tout le monde – c'est ce qui s'est produit en 68 lorsque les segmentarités molaires définies par la constante n'était plus assignables :

Bien sûr, les minorités sont des états définissables objectivement, états de langue, d'ethnie, de sexe, avec leurs territorialités de ghetto ; mais elles doivent être considérées aussi comme des germes, des cristaux de devenir, qui ne valent qu'en déclenchant des mouvements incontrôlables et des déterritorialisations de la moyenne ou de la majorité⁶.

¹ Les minorités de l'ensemble minoritaire « non-hommes » sont des sous-systèmes, celles de l'ensemble minoritaire « non-blancs » sont hors-système.

² Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 133-134.

³ Cf. aussi *ibid.*, p. 586 : « Nous avons vu à plusieurs reprises que celles-ci [les minorités] ne se définissaient pas nécessairement par le petit nombre, mais par le devenir ou la flottaison, c'est-à-dire par l'écart qui les séparent de tel ou tel axiome constituant une majorité redondante »

⁴ Gilles Deleuze, « Contrôle et devenir », *art. cit.*, p. 235.

⁵ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 358.

⁶ *Ibid.*, p. 134.

Sur ce versant révolutionnaire, le problème n'est pas pour les minorités d'être reconnues comme variables de la constante, sous-systèmes du système dominant dans l'État, ou ensemble fini dénombrable qui peut être objectivé et régulé par la politique majoritaire : « [...] ce n'est pas le problème : il n'y aurait là qu'une opération consistant à traduire les minorités en ensembles ou sous-ensembles dénombrables, qui entreraient à titre d'éléments dans la majorité. De même un statut des femmes, un statut des jeunes, un statut des travailleurs précaires... »¹. C'est la constante majoritaire étatique qui définit alors les minorités comme sous-ensembles minoritaires hétéronomes. Le problème du devenir révolutionnaires des minorités, c'est alors le problème de l'« autonomie » (« le devenir minoritaire comme figure universelle de la conscience s'appelle autonomie »²) et celle-ci ne s'obtient ni en « acquérant la majorité » par hégémonie en faisant passer tel variable minoritaire dans le modèle au statut de majorité³ – « On voit mal ce que serait un État amazone, un État des femmes, ou bien un État des travailleurs précaires, un État du "refus" »⁴ –, ni en renforçant au maximum l'intégration de tel ou tel minorité au sein du système dominant – « [...] tant que la classe ouvrière se définit par un statut acquis, ou même par un État théoriquement conquis, elle apparaît seulement comme capital, partie du capital (capital variable) et ne sort pas du plan du capital. Tout au plus le plan devient-il bureaucratique »⁵ – mais par « création », en débordant « par excès et par défaut le seuil représentatif de l'étalon majoritaire », c'est-à-dire encore par une « variation continue » qui nous écarte sans cesse de notre position minoritaire hétéronome (femmes, jeunes, vieux, précaires) pour un devenir minoritaire autonome, soit en constituant « le devenir minoritaire de tout le monde, par opposition au Fait majoritaire de Personne »⁶. En somme,

ce n'est certes pas en utilisant une langue mineure comme dialecte, en faisant du régionalisme ou du ghetto, qu'on devient révolutionnaire ; c'est en utilisant beaucoup d'éléments de minorité, en les connectant, en les conjuguant, qu'on invente un devenir spécifique autonome, imprévu⁷.

Pour qu'une minorité ne soit plus comptable au titre d'élément du système, il lui faut produire des *connexions* – « le "et", qui se produit entre les éléments, entre les ensembles et qui n'appartient à aucun des deux, qui leur échappe et constitue une ligne de fuite » –, se rendre

¹ *Ibid.*, p. 587.

² *Ibid.*, p. 134.

³ Cela ne fait que reproduire un autre système de domination majoritaire comme dans le marxisme. Cf. *ibid.*, p. 133 : « Même le marxisme "a traduit presque toujours l'hégémonie du point de vue de l'ouvrier national, qualifié, mâle et de plus de trente cinq ans" ».

⁴ *Ibid.*, p. 589-590.

⁵ *Ibid.*, p. 589.

⁶ *Ibid.*, p. 134.

⁷ *Ibid.*, p. 134-135.

« proliférante » dans les autres sous-ensembles pour les faire eux-mêmes devenir minoritaire et faire en sorte de n'être plus dénombrable en tant que sous-ensemble :

Les femmes, quel que soit leur nombre, sont une minorité, définissable comme ou sous-ensemble ; mais elles ne créent qu'en rendant possible un devenir dont elles n'ont pas la propriété, dans lequel elles ont-elles-mêmes à entrer, un devenir-femme qui concerne l'homme tout entier, hommes et femmes compris¹.

La minorité fait « valoir la puissance du non dénombrable »² parce que le devenir-femme est un devenir de tout le monde, de toutes les minorités hétéronomes comme de la majorité : « Femme, nous avons tous à le devenir, que nous soyons masculins ou féminins. Non-blanc, nous avons tous à le devenir, que nous soyons blancs, jaunes ou noirs »³. Chacun des sous-ensembles devient lui-même indénombrable et ce devenir minoritaire de tout le monde menace de « détruire la majorité dans son concept même, c'est-à-dire en tant qu'axiome »⁴. En somme, « la forme-État ne convient pas, ni l'axiomatique du capital ni la culture correspondante »⁵ et « c'est en ne sortant pas du capital, en ne cessant pas d'en sortir, qu'une masse devient sans cesse révolutionnaire et détruit l'équilibre dominant des ensembles dénombrables »⁶. Aussi « la question des minorités est-elle d'abattre le capitalisme, de redéfinir le socialisme, de constituer une machine de guerre capable de riposter à la machine de guerre mondiale, avec d'autres moyens »⁷, en construisant des « *connexions révolutionnaires* contre les *conjugaisons de l'axiomatique* »⁸, c'est-à-dire contre l'addition permanente d'éléments de composition et de stabilisation des sous-ensembles minoritaires au sein du système dominant d'intégration variable des États à l'intérieur du marché mondial. Et pourtant, précisent tout de même Deleuze et Guattari, si « de manière générale, les minorités ne reçoivent pas [...] une solution de leur problème par intégration, même avec des axiomes, des statuts, des autonomies, des indépendances », « leur tactique passe nécessairement par là »⁹. Le lutte « au niveau des axiomes » de régulation étatique du capitalisme ne peut donc pas être finalement considérée comme sans importance : « elle est déterminante au contraire (aux niveaux les plus différents, luttes des femmes pour le vote, pour l'avortement, pour l'emploi ; lutte des régions pour l'autonomie, lutte du tiers monde ; luttes des masses et

¹ *Ibid.*, p. 134.

² *Ibid.*, p. 588.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 590

⁶ *Ibid.*, p. 589.

⁷ *Ibid.*, p. 590.

⁸ *Ibid.*, p. 591.

⁹ *Ibid.*, p. 589.

minorités opprimées dans les régions de l'Est et de l'Ouest »¹. Elle ne l'est pas aussi pour cette raison que c'est parfois à travers des revendications modestes au sein des institutions dominantes que les gens se mettent à conquérir leur autonomie en posant eux-mêmes les problèmes :

Si modeste soit une revendication, elle présente toujours un point que l'axiomatique ne peut supporter lorsque les gens réclament de poser eux-mêmes leurs propres problèmes et de déterminer au moins les conditions particulières sous lesquels ceux-ci peuvent recevoir une solution plus générale (tenir au Particulier comme forme innovatrice). On est toujours stupéfait de la répétition de la même histoire : la modestie des revendications de minorités, au début, jointe à l'impuissance de l'axiomatique à résoudre le moindre problème correspondant. Bref, la lutte autour des axiomes est d'autant plus importante qu'elle manifeste et creuse elle-même l'écart entre deux types de propositions, les propositions de flux et les propositions d'axiomes².

De ce point de vue, Deleuze et Guattari peuvent maintenir l'articulation entre luttes systémiques et anti-système, au niveau des axiomes et à travers la projection d'un plan de connexions révolutionnaires, car les premières peuvent ouvrir sur la possibilité des autres³. Il apparaît donc que le problème du devenir minoritaire chez Deleuze et Guattari doit être abordé à partir d'une conjoncture historique et d'un cadre de lecture politique déterminés⁴.

A la conception de *l'impersonnel* purement abstraite du modèle majoritaire en tant que « Personne » (« la majorité, ce n'est jamais personne, c'est toujours Personne »), Deleuze et Guattari vont finalement opposer une conception affirmative et concrète de *l'impersonnalité*,

¹ *Ibid.*, p. 588. Guillaume Sibertin-Blanc (« Deleuze et les minorités : quelle "politique" ? », *art. cit.*, p. 49-50) justifie très bien cette nécessité de passer par des luttes systémiques par l'hétéronomie première du processus de minorisation vis-à-vis de l'État : « [...] l'analyse deleuzo-guattarienne [...] engage les contradictions internes à l'État moderne, en tant qu'il lui appartient de développer dans son cadre national les rapports de production requis par un procès d'accumulation et de reproduction élargie qui passe quant à lui par une division internationale du travail et une transnationalisation des mouvements de capitaux. Instruments de mise en valeur du capital et simultanément de gestion des déséquilibres systémiques et des crises, les institutions étatiques concentrent toutes les contradictions du procès d'accumulation et en négocient tant bien que mal les répercussions sociales en fonction du degré de socialisation de leurs appareils politiques, économiques et juridiques et en fonction de l'état des luttes sociales correspondantes. Pour autant que les ensembles minoritaires sont eux-mêmes pris dans des mixtes variables d'intégration institutionnelle et de répression et qu'ils sont partie prenante de ces contradictions internes à l'État, leurs luttes ne peuvent manquer de porter en lui [...] ».

² *Ibid.*, Cette dernière distinction (propositions de flux/propositions de l'axiomatique) recouvre la différence (connexions révolutionnaires/conjugaisons de l'axiomatique).

³ Dans son entretien avec Negri, Deleuze (« Contrôle et devenir », *art. cit.*, p. 235), Deleuze envisage même la possibilité de la coexistence de la conquête de l'hégémonie et du devenir minoritaire de tout le monde : « Quand une minorité se crée des modèles, c'est parce qu'elle veut devenir majoritaire et c'est sans doute inévitable pour sa survie et son salut (par exemple avoir un État, être reconnue, imposer ses droits). Mais sa puissance vient de ce qu'elle a su créer et qui passera plus ou moins dans le modèle sans en dépendre. Le peuple, c'est toujours une minorité créatrice et qui le reste, même quand elle conquiert une majorité : les deux choses peuvent coexister parce qu'elles ne se vivent pas sur le même plan ».

⁴ Cette lecture « matérialiste » de « l'âge des minorités » et du devenir minoritaire ne doit pas être confondue, mais combinée avec l'idée tout aussi importante à rappeler, comme le fait François Zourabichvili (*Le vocabulaire de Deleuze, op. cit.*, p. 29-30) qu'« il n'y a pas de devenir en général », mais toujours des productions de devenirs singuliers : « Tout d'abord, devenir n'est pas une généralité, il n'y a pas de devenir en général : on ne saurait réduire ce concept, outil d'une clinique fine de l'existence concrète et toujours singulière, à l'appréhension extatique du monde dans son universel écoulement – merveille philosophiquement creuse. Deuxièmement, devenir est une réalité : les devenirs, loin de ressortir au rêve ou à l'imaginaire, sont la consistance même du réel ».

en tant que « devenir comme tout le monde » et, plus encore, dans le droit fil du devenir minoritaire de tout le monde que nous venons d'évoquer, comme *devenir de tout le monde comme tout le monde*. Devenir, « ce n'est pas imiter quelque chose ou quelqu'un, ce n'est pas s'identifier à lui », « ce n'est pas non plus proportionner des rapports formels », mais c'est « émettre des particules » qui entrent dans une « zone de voisinage ou de co-présence » avec d'autres particules, suivant le rapport de mouvement et de repos propres à ces autres particules et « indépendamment des sujets considérés et des formes déterminées » : « c'est en ce sens que le devenir est le processus du désir »¹. Comme dans le cas du « devenir-femme » où la femme a elle-même à devenir-femme pour que l'homme puisse le devenir, un devenir implique toujours un *double mouvement* : celui par lequel le sujet d'une minorité se soustrait à son hétéronomie vis-à-vis de la majorité (« Même les Noirs disaient les Black Panthers, ont à devenir-noir. Même les femmes, à devenir-femme. Même les juifs à devenir-juif »²) et celui par lequel la minorité devenue « médium actif du devenir » sort de sa minorité pour proliférer et faire devenir tout le monde minoritaire :

[...] le devenir-juif affecte nécessairement le non-juif autant que le juif... etc. Le devenir femme affecte nécessairement les hommes autant que les femmes. [...] Une femme a à devenir femme, mais dans un devenir-femme de l'homme tout entier. Un juif devient juif, mais dans un devenir-juif du non-juif. Un devenir minoritaire n'existe que par un médium et un sujet déterritorialisés qui sont comme ses éléments. Il n'y a de sujet du devenir que comme variable déterritorialisée de la majorité et il n'y a de médium du devenir que comme variable déterritorialisante d'une minorité. [...] Devenir-minoritaire st une affaire politique et fait appel à tout un travail de puissance, à une micro-politique active³.

Ce double mouvement du devenir où le devenir-femme de la femme implique toujours un devenir-femme de l'homme entier, Deleuze et Guattari le caractérisent comme un « bloc de devenir indissociable et asymétrique, un bloc d'alliance »⁴ dans lequel femmes et hommes entrent dans une « zone de voisinage ou d'indiscernabilité »⁵. Dans une rencontre entre femmes et hommes pris dans un devenir, le terme rencontrant (les femmes) est pris dans un devenir (le devenir-femme) par lequel passe le terme rencontré (les hommes rentrent dans un devenir-femme). Mais il existe aussi des situations de double devenir où le passage par un devenir du terme rencontré libère un autre devenir dans lequel il devient le terme rencontrant (le devenir-femme de l'homme libère un devenir-animal pour la jeune fille), provoquant par surcroît de nouveaux mouvements réciproques de contagion (l'homme guerrier devenant animal à son tour quand la jeune fille devient guerrière) : « L'union de la jeune fille et de l'homme de guerre ne produit pas des animaux, mais produit à la fois le devenir-femme de

¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 334.

² *Ibid.*, p. 357.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 360.

l'un et le devenir-animal de l'autre, dans un seul et même bloc où le guerrier devient animal à son tour par contagion de la jeune fille, en même temps que la jeune fille devient guerrière par contagion de l'animal »¹. Deleuze et Guattari accordent parmi les devenirs (devenir-femme, devenir-noir, devenir-enfant, devenir-animal etc. un rôle distinctif au devenir-femme car « la situation particulière de la femme par rapport à l'étalon-homme [...] fait que tous les devenirs, étant minoritaires, passent par un devenir-femme »² : « c'est la clef des autres devenirs »³. On peut dire en ce sens que ce sont les femmes et le féminisme, qui ont permis de comprendre qu'il existe une multiplicité hétérogène de rapports sociaux impliquant pour être transformés des investissements politiques du champ social à chaque fois différents.

Quel est alors le terme final des passages possibles par des devenirs multiples ? « Si le devenir-femme est le premier quantum, ou segment moléculaire et puis les devenirs-animaux qui s'enchaînent avec lui, vers quoi se précipitent-ils tous ? Sans aucun doute vers un devenir imperceptible. L'imperceptible est la fin immanente du devenir, sa formule cosmique »⁴. « L'homme du devenir » est celui qui parvient à « être comme tout le monde », ce qui exige de passer par l'ensemble des devenirs-minoritaires en *éliminant toutes les particularités identitaires*, « tout ce qui enracine chacun (tout le monde) en lui-même, dans sa molarité »⁵, pour devenir soi-même *imperceptible* : « Ce n'est pas tout le monde qui devient comme tout le monde, qui fait de tout le monde un devenir. [...]. Car tout le monde est l'ensemble molaire, mais *devenir tout le monde* est une autre affaire, qui met en jeu le cosmos avec ses composantes moléculaires »⁶. Cela demande d'*opérer des connexions multiples*, toutes les connexions, de se faire un monde en trouvant les voisinages avec d'autres groupes par quoi on se rend *indiscernable* :

C'est en ce sens que devenir tout le monde, faire du monde un devenir, c'est faire monde, c'est faire un monde, des mondes, c'est trouver ses voisinages et ses zones d'indiscernabilité. Le Cosmos comme machine abstraite et chaque monde comme agencement concret qui l'effectue. [...] se conjuguer avec d'autres, pour produire immédiatement, directement, *un* monde, dans lequel c'est *le* monde qui devient, on devient tout le monde⁷.

Enfin devenir tout le monde, cela implique d' « être à l'heure du monde », d' « entrer dans l'heccéité comme dans l'impersonnalité du créateur », c'est-à-dire *être capable d'affect*, de se mettre au diapason du sentiment du monde quand un événement sans sujet le fait se lever et

¹ *Ibid.*, p. 341. Quant aux « devenirs-animaux » ou mêmes aux « devenir-plantes », ils ne nous font peut-être pas sortir de la politique si l'on songe qu'ils peuvent impliquer une écologie politique.

² *Ibid.*, p. 356.

³ *Ibid.*, p. 340.

⁴ *Ibid.*, p. 342.

⁵ *Ibid.*, p. 342-343.

⁶ *Ibid.*, p. 343.

⁷ *Ibid.*

d'effectuer en soi « cette puissance de meute, qui soulève et fait vaciller le moi »¹ pour devenir *impersonnel*. Éliminer toutes les particularités identitaires, opérer toutes les connexions, être capable d'affect : « Voilà le lien entre imperceptible, indiscernable, impersonnel, les trois vertus ».

Alors on est comme l'herbe : on a fait du monde, de tout le monde un devenir, parce qu'on a fait un monde nécessairement communicant, parce qu'on a supprimé de soi tout ce qui nous empêchait de nous glisser entre les choses, de pousser au milieu des choses².

A la vacuité du fait majoritaire de « *Personne* », Deleuze et Guattari opposent en définitive l'impersonnalité d'un devenir comme tout le monde, d'un *devenir quelconque mais comme personne*, devenir tout le monde singulier à chacun, qui, en tant que devenir actif, peut entraîner *n'importe qui* : devenir tout le monde de tout le monde, « déterritorialisation absolue » :

On s'est sauvé par amour et pour l'amour, en abandonnant l'amour et le moi. On n'est plus qu'une ligne abstraite, comme une flèche qui traverse le vide. Déterritorialisation absolue. On est devenu comme tout le monde, mais à la manière dont personne n'est devenu comme tout le monde. On a peint le monde sur soi et pas soi sur le monde³.

N'est-ce pas finalement la politique qui est à même de pouvoir porter ce mouvement des singularités vers l'impersonnel ?

3. Jacques Rancière : l'anonyme comme mode de subjectivation de la politique

Jacques Rancière a été l'élève de Louis Althusser à l'École normale supérieure. Il a participé à la première édition de *Lire le capital* en 1966⁴, puis s'est éloigné de l'althussérisme sous l'effet de 68 avant d'explicitement les raisons de cette rupture dans *La leçon d'Althusser*, en 1974⁵. Il résume ainsi son expérience personnelle de 68 : « Une des rares choses que j'ai faites en 1968, ça a été des discussions à la porte des usines ou quelques rencontres dans des usines. Ce mouvement allait complètement à l'encontre du marxisme qu'on avait à la fois appris et enseigné. C'est pour cela que je me suis surtout

¹ *Ibid.*, p. 294.

² *Ibid.*, p. 343-344.

³ *Ibid.*, p. 244.

⁴ Cf. Jacques Rancière, « Le concept de critique et la critique de l'économie politique des "Manuscrits de 1844" au "Capital" », in Louis Althusser, Etienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière, *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1966, p. 81-199.

⁵ Cf. Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974. Dans le cas précis de 68, Rancière reproche à Althusser son « double jeu » à l'intérieur du PCF : « militant communiste côté cour, théoricien maoïste antirévissionniste côté jardin » (p. 50). Ce jeu est illustré pour Rancière dans deux textes d'Althusser sur 68 écrits à la même date (le 15 mars 1969), dont l'un (la lettre à M. A. Macciocchi), destiné à l'Italie, reprend la position traditionnelle du parti selon laquelle les étudiants sont des *petits-bourgeois* qu'il faut *soigner*, alors que le second (« A propos de l'article de Michel Verret sur le Mai étudiant ») publié dans *La Pensée*, un des organes du parti, reconnaît la dimension progressiste du mouvement étudiant. Althusser serait ainsi amené à « se faire faussement frondeur pour ramener vers le PC une frange de la jeunesse gauchiste » (*ibid.*, p. 49, n. 1).

investi dans ce qui me paraissait important, à savoir rencontrer des ouvriers »¹. Par la suite, il milite à la Gauche prolétarienne entre 1969 et 1972 où il est notamment chargé des liaisons avec les prisonniers². 68 est sans nul doute pour Rancière un événement « archéo-politique » constitutif de son dire-vrai philosophique et qui détermine deux directions essentielles de sa pensée, en rupture avec un marxisme assez largement partagé dans les milieux gauchistes de l'époque :

- la critique des *partages du savoir* :

Althusser avait écrit un texte très violent contre le mouvement étudiant pour expliquer que ces jeunes activistes ne connaissaient rien à la science et nageaient en pleine idéologie : seule la science divulguée par les maîtres de philosophie et les dirigeants communistes pouvait armer les masses face à la bourgeoisie. Avec quelques camarades, je me suis coulé dans ce discours avantageux qui nous faisait apparaître comme des représentants de la Vérité parmi les étudiants égarés. Mai 68 fut un réveil brutal : ce discours scientifique de la prétendue libération m'est apparu comme celui de l'ordre dominant³.

- et la réflexion sur les *écarts de l'identité* :

Mai 68 propose la réappropriation d'une idée forte de la politique, la création d'un espace propre irréductible au jeu institutionnel mais aussi à la simple manifestation de conflits sociaux sous-jacents. Dans l'analyse de ce qu'a pu signifier 68, j'ai mis l'accent sur le « Nous sommes tous des juifs allemands »⁴ parce qu'il me semblait voir là un modèle de subjectivation politique : la création d'un espace à partir d'une déclaration de sujets, un espace non identitaire, puisque ce qui caractérise cette déclaration, c'étaient que ceux qui se déclaraient tels n'étaient en réalité ni allemands ni, dans leur grande majorité, juifs. [...] La création d'un sujet ne suppose pas la venue à la parole d'une force sociale sous-jacente, mais au contraire la rupture avec ce qui serait un tableau des classes et des identités. C'est cet aspect destructeur de ce qu'est Mai 68 qui m'intéresse : destructeur d'un certain type d'évidence des rapports de l'économique au social, du social au politique et des identités aux sujets⁵.

Lorsque nous évoquons deux *directions* de la pensée de Rancière qui sont emblématisées par ces deux ouvrages que sont *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* [1987] (pour la critique des partages du savoir) et *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* [1981] (pour la réflexion sur les écarts de l'identité), nous ne voulons pas signifier qu'il s'agit de deux directions parallèles ou séparées. Elles sont au contraire articulées dans le dire-vrai philosophique de Rancière qui opère au nom d'une *conception de la démocratie* comme « gouvernement de n'importe qui », fondé sur « l'indistinction première du

¹ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan, Paris, Bayard, 2012, p. 37.

² Cf. *ibid.*, p. 43. Il ne s'investit pas cependant personnellement dans le GIP qui se crée dans la dynamique des mouvements autour et dans les prisons que la GP a largement contribué à susciter. Il donne seulement des coups de main. Danielle Rancière, son épouse, y participe.

³ Jacques Rancière, « Il n'y a jamais eu besoin d'expliquer à un travailleur ce qu'est l'exploitation », *Philosophie magazine*, n° 10, URL : <http://www.youscribe.com/catalogue/presentations/savoirs/sciences-humaines-et-sociales/il-n-y-a-jamais-eu-besoin-d-jacques-ranciere-il-n-y-a-jamais-393648>. Cf. aussi Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, *op. cit.*, p. 9 : « Ce commentaire [...] part d'une expérience que beaucoup d'intellectuels de ma génération ont pu faire en 68 : le marxisme que avions appris à l'école althussérienne c'était une philosophie de l'ordre, dont tous les principes nous écartaient du mouvement de révolte qui ébranlait l'ordre bourgeois ».

⁴ Cette formule joue donc un rôle à la fois chez Blanchot, Deleuze-Guattari et Rancière.

⁵ Jacques Rancière, « Politiques de la mésentente » [2008], in *Moments politiques*, *op. cit.*, p. 177.

gouvernant et du gouverné »¹, ou encore « partag[e] avec n'importe qui [du] pouvoir égal de l'intelligence »², formule dans laquelle on retrouve à la fois la critique du partage entre savant et ignorant (« pouvoir égal de l'intelligence ») et l'exigence de « désidentification » (« n'importe qui »). Ces deux aspects sont, en réalité, noués logiquement et réciproquement l'un à l'autre : le rapport d'égal à égal dans la parole agit comme la vérification d'une égalité qui excède les partages identitaires, tandis que le processus de désidentification met chacun en rapport avec la part de lui-même (la « part des sans-part ») qui le rend égal à tout autre.

3.1. La critique de la posture savante et la vérification de l'égalité intellectuelle

« Mai 68 » a donc permis à Rancière de rompre avec deux éléments centraux du marxisme de l'époque, à la fois dans sa version théorique, philosophique, althussérienne et dans sa version pratique, plus diffuse à l'intérieur des groupuscules gauchistes : le rôle de la théorie vis-à-vis de la pratique politique, la première étant importée de l'extérieur aux masses ouvrières par des sujets « supposés savoir »³ et l'identification de ces mêmes masses ouvrières à une conscience de classe, la conscience de classe prolétarienne. Dès son texte de 1969 intitulé « Sur la théorie de l'idéologie » – qui visait un article de 1964 d'Althusser intitulé « Problèmes étudiants », lui-même dirigé contre les thèses de l'UNEF et l'usage du concept d'aliénation⁴ –, Rancière souligne le rôle de 68 (« En Mai 68 les choses se sont brutalement éclairées »⁵) dans la mise en question du « statut du Théorique » chez Althusser par l'éclairage du rôle politique du savoir : « La lutte de classe qui prenait pour enjeu le système bourgeois du savoir posait à chacun la question de sa signification politique dernière, de son caractère révolutionnaire ou contre-révolutionnaire »⁶. *La leçon d'Althusser* cherche à analyser les effets réels dans la conjoncture de 1973 de l'intervention philosophique althussérienne – en tant que « tentative de produire une transformation *politique* dans le PC

¹ Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, op. cit., p. 103.

² *Ibid.*, p. 106.

³ Pour reprendre la formule de Lacan. Sur le rapport de la pensée de Rancière à la psychanalyse, cf. *La méthode de l'égalité*, op. cit., p. 184-187.

⁴ Cf. Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, op. cit., p. 242.

⁵ *Ibid.*, p. 228.

⁶ *Ibid.* A propos de ce texte, Rancière déclare dans son entretien récent avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan (*La méthode de l'égalité*, op. cit., p. 38-39) : « [...] j'avais été en retard par rapport à l'évènement, mais plus ça allait, plus je croyais à 68. C'est à partir de là que j'ai commencé à élaborer la réflexion qui a conduit à ce texte sur la théorie de l'idéologie de 1969 et puis à la *Leçon d'Althusser*. Je me suis mis à voir complètement à l'envers ce à quoi j'avais participé jusque-là : la lutte de la science contre l'idéologie, la théorie de la coupure » (c'est-à-dire la « coupure épistémologique » de 1845 dans la pensée de Marx identifiée par Althusser. Cf. Louis Althusser, *Pour Marx* [1965], Paris, La Découverte, 2005, p. 26 : « Cette coupure épistémologique divise ainsi la pensée de Marx en deux grandes périodes essentielles : la période encore "idéologique", antérieure à la coupure de 1845 et la période "scientifique" postérieure à la coupure de 1845 »).

par un travail de restauration théorique de la pensée de Marx »¹ –, de ce que Rancière considère même comme la « *politique* de l'althussérisme »² :

Et ces effets ont été contradictoires : renforcement de l'appareil du PCF par le renfort apporté de la science et de la « rigueur » marxistes à la mise au pas des étudiants communistes ; mais aussi brèche ouverte par l'appui donné de la même science et de la même rigueur aux étudiants maoïstes fondateurs de la première organisation maoïste *étudiante* de France : UJC(M-L). Le « théoricisme » n'a pas eu seulement des effets politiques diffus, il a aussi contribué à des opérations politiques précises au sein de l'Union des Etudiants Communistes : renversements de pouvoir, reprises en main, constitution de fraction, scission. Et après Mai 68, [...] les universitaires du PC brandissaient les textes théoriciens au service de la restauration de l'ordre universitaire³.

Rancière s'efforce de renverser la position discursive d'Althusser en opposant à son point de vue théorique sur la révolte étudiante ce que 68 permet de révéler quant aux effets politiques de l'intervention théorique d'Althusser :

Sans théorie révolutionnaire, pas d'action révolutionnaire. Nous l'avons répété à satiété pour notre plus grande tranquillité. Il nous faut maintenant tirer l'expérience de ce que la révolution culturelle et la révolte idéologique des étudiants nous ont rappelé : coupée de la pratique révolutionnaire, il n'est pas de théorie révolutionnaire qui ne se change en son contraire⁴.

Ce qui, à partir de *La leçon d'Althusser*, va devenir déterminant pour la pensée de Rancière, c'est la critique de la position de surplomb du sujet de la science que s'auto-garantit par lui-même le protocole théorique althussérien. La théorie althussérienne de l'idéologie comme « système de représentations qui permettent aux agents de la totalité sociale d'accomplir les tâches déterminées par cette structure »⁵, rend les agents de la production, du fait même de leur engagement dans une pratique déterminée, « incapables de comprendre le système en raison de la place qu'ils y occupent »⁶, de sorte que cela revient « toujours à poser qu'il appartient à l'intellectuel ou au savant d'apporter aux malheureux dominés les explications véritables sur les raisons de leur domination »⁷. La critique de l'« idéologie » comme assignation d'une incapacité à comprendre est alors inséparable d'une critique de la mise en scène hiérarchique d'une distribution spatiale des positions de l'objet et du sujet de la science :

la notion d'idéologie dans le corpus marxiste et plus particulièrement dans le durcissement qu'en avait fait Althusser, était une notion éminemment topographique qui définit une incapacité à comprendre liée à une incapacité à voir, elle-même liée, de manière très platonicienne, au fait qu'on est dans un espace. Il y a cet espèce de cercle dont j'ai souvent parlé qui dit que les gens sont dominés parce qu'ils ne comprennent pas les lois de la domination et qu'ils ne peuvent pas les comprendre parce que l'endroit

¹ Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, *op. cit.*, p. 58.

² *Ibid.*, p. 58.

³ *Ibid.*, p. 57.

⁴ *Ibid.*, p. 277.

⁵ Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, *op. cit.*, p. 229.

⁶ Jacques Rancière, « Déconstruire la logique inégalitaire », in *Et tant pis pour les gens fatigués ! Entretiens*, Paris, Amsterdam, 2009, p. 639.

⁷ Jacques Rancière, « La politique n'est-elle que de la police ? », in *ibid.*, p. 115.

où ils sont, fait qu'ils ne peuvent pas les percevoir¹. [...] Toute mon affaire s'est construite autour de toutes les topiques de l'illusion, de la méconnaissance, que ce soit Althusser, Bourdieu ou d'autres².

Cette critique du rapport de la connaissance à la pratique politique a des conséquences importantes sur la proposition de Rancière car elle implique que « l'émancipation n'implique pas un changement en termes de connaissance, mais en termes de position des corps ». C'est la raison pour laquelle il y a selon lui une dimension « esthétique » de l'émancipation – au sens non pas d'une théorie de l'art mais des « capacités » ou des « incapacités » d'un corps à appartenir à tel ou tel « univers perceptif » – qui exige la « rupture d'une adéquation entre un certain type d'occupation et un certain type d'équipement intellectuel et sensoriel »³. Aussi l'émancipation implique-t-elle un « partage du sensible » comme nouveau « découpage sensible du commun de la communauté »⁴, reconfiguration à la fois symbolique et visible des données de l'ensemble de ceux qui ont le droit de prendre part aux activités de la communauté suivant un partage déterminé de l'espace et du temps⁵. C'est ainsi qu'il peut reprocher à la critique bourdieusienne de l'illusion esthétique comme occultation de la réalité de la répartition des formes de goût selon les classes sociales⁶, de « confirmer à l'inverse que chacun est nécessairement à sa place et que seule la connaissance apportée par les savants peut l'en sortir », reconduisant par là, comme chez Althusser, le « modèle pédagogique » de la distance indéfiniment reproduite entre le savant et l'ignorant⁷. Ce qui ressort, en définitive, de cette critique du « scientisme » d'Althusser, qui est la fois inscrite dans la conjoncture de l'après mai-juin 1968 et inaugurale du point de vue des développements ultérieurs de la pensée de Rancière, c'est « la récusation du partage entre l'ensemble des pratiques et des discours sociaux qui seraient pris dans l'idéologie et, de l'autre côté, la science »⁸, c'est-à-dire encore « la mise en question de ce partage du monde entre les sujets de la science et les sujets qui sont l'objet de la science »⁹. Ce qui s'est notamment produit en 1968, c'est non pas seulement le fait que ceux qui ne parlaient pas, comme par exemple les prisonniers, se sont

¹ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, op. cit., p. 106.

² *Ibid.*, p. 136. Pour la critique de Bourdieu en ce sens, cf. Jacques Rancière, « Le sociologue roi », in *Le philosophe et ses pauvres* [1983], Paris, Flammarion, 2007, p. 239-288.

³ Jacques Rancière, « Les territoires de la pensée partagée », in *Et tant pis pour les gens fatigués !*, op. cit., p. 575.

⁴ Jacques Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La fabrique, 2000, p. 24.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 12 : « J'appelle partage du sensible ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives. Un partage du sensible fixe donc en même temps un commun partagé et des parts exclusives. Cette répartition des parts et des places se fonde sur un partage des espaces, des temps et des formes d'activités qui détermine la manière même dont un commun se prête à participation et dont les uns et les autres ont part à ce partage ».

⁶ Cf. Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement de goût*, Paris, Minuit, 1979.

⁷ Cf. Jacques Rancière, « « Les territoires de la pensée partagée », art. cit., p. 576.

⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁹ *Ibid.*, p. 48.

mis à prendre la parole que leur confisquait jusqu'alors les porte-parole, comme le fait remarquer Rancière en se référant à Foucault dans l'entretien avec Deleuze sur « les intellectuels et le pouvoir », mais qu'ils ont eux-mêmes une pensée, une « théorie sur la prison » au même titre qu'un juriste, qu'un expert, un intellectuel ou n'importe qui d'autre¹. La critique du partage scientifique entre savant et ignorant mène donc directement à la démonstration de l'égalité intellectuelle qui sera avancée dans *Le Maître ignorant* :

Le point de départ, c'est Althusser : l'opposition de la science et de l'idéologie, la théorie d'un discours qui prétendait dire le vrai sur ce que pratiquaient les acteurs de la politique et de la société et qu'eux-mêmes ne pensaient pas ou ne pouvaient pas penser. Je suis parti de la critique de cette posture. [...] il ne s'agissait pas de lui [la figure du savant] opposer des contre-pensées ou des contre-idéologies, mais d'interroger la posture même de l'assignation d'un corps à un certain type d'énonciation. A partir de là, le problème de l'égalité intellectuelle a été, pour moi, central, essentiel. C'est pourquoi *Le Maître ignorant*, livre qui pouvait paraître à certains un peu extravagant, était central. Il s'agissait de poser qu'intellectuel, tout le monde l'est, au sens de où chacun use de sa tête, au sens aussi où il n'y a pas différentes manières d'user de sa tête qui correspondraient à des postures, des types de discours, des sciences, des disciplines etc.²

Le Maître ignorant raconte l'expérience de Joseph Jacotot, lecteur de littérature française à l'université de Louvain en 1818, qui fit apprendre le français à des étudiants parlant le hollandais, langue que lui-même ne connaissait pas, par le biais d'une édition bilingue de *Télémaque*³ dont il demandait aux étudiants d'apprendre le texte français en s'appuyant de la traduction et d'écrire en français ce qu'ils pensaient de ce qu'ils avaient lu. A sa grande stupéfaction, les élèves formèrent des phrases à la grammaire et à l'orthographe de plus en plus exacte, sans qu'il leur ait donné d'explication sur les règles de la langue : « le fait était là, ils avaient appris sans maître explicateur »⁴. Le rapport pédagogique entre le maître et les élèves, fondé sur l'écart entre les éléments compris par les élèves et la raison qui les explique en quoi réside la transmission de connaissances par le maître, s'avérait inutile. Dès lors, cet « ordre explicateur » se révèle pour ce qu'il est : la justification, par l'attribution supposée de la connaissance des raisons au sujet supposé savoir, de la reproduction infinie de la distance entre le maître et l'élève⁵. Dans son expérience fortuite, Jacotot « avait supprimé cette distance imaginaire qui est le principe de l'abrutissement pédagogique »⁶, la présupposition de

¹ Cf. *ibid.*, p. 47.

² Jacques Rancière, « Le Maître ignorant », in *Et tant pis pour les gens fatigués*, *op. cit.*, p. 118-119.

³ *Les Aventures de Télémaque* est le titre d'un roman didactique de Fénelon, publié en 1699.

⁴ Jacques Rancière, *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, 10/18, 1987, p. 22.

⁵ Cf. Jacques Rancière, « Déconstruire la logique inégalitaire », *art. cit.*, p. 641 : « Ce pouvoir que la science se donnait comme pouvoir de libérer en instruisant était, d'abord, une façon de consolider une vision hiérarchique du monde, une séparation entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas, entre ceux qui sont capables et ceux qui ne le sont pas. C'est ce que j'ai repris plus tard, dans *Le Maître ignorant*. Toute la logique du système est toujours une logique qui consiste d'abord à construire l'autre comme ignorant. On promet à l'ignorant de l'instruire et, une fois instruit, qu'il sera notre égal et même nous dépassera. On affirme que l'on va supprimer la distance entre ceux qui ne savent pas et le savoir, mais cette logique même la reproduit indéfiniment ».

⁶ *Ibid.*, p. 20.

l'écart entre celui qui sait et celui qui ne sait pas nécessaire à la transmission des connaissances par le maître. Au contraire, si les étudiants hollandais avaient pu apprendre le français sans la médiation du maître, c'est que la compréhension de la traduction ne nécessite aucun métalangage de l'explication, qui permettrait, *par le passage à un niveau plus profond*, de transiter d'une langue à l'autre, mais seulement la mise en équivalence des deux textes :

Il n'y a rien derrière la page écrite, pas de double fond qui nécessite le travail d'une intelligence autre, celle de l'explicateur ; pas de langue du maître, de langue de la langue dont les mots et les phrases aient pouvoir de dire la raison des mots et des phrases d'un texte. Les étudiants flamands en avaient administré la preuve : ils n'avaient à leur disposition pour parler de Télémaque que les mots de Télémaque. Il suffit donc des phrases de Fénelon pour comprendre les phrases de Fénelon et pour dire ce qu'on en a compris¹.

De façon générale, Rancière récusera systématiquement l'explication par les causes plus profondes – ce « contrat scientifique qui oblige à découvrir un ordre caché sous l'ordre apparent »² – qui aménagent une hiérarchie entre les sujets de la science et les sujets qui sont les objets de la science. Est-ce à dire alors que le maître n'a rien appris aux élèves hollandais ? Non pas, car s'ils n'ont rien appris *par l'explication*, ils n'ont pas appris pour autant *sans maître*, lui qui les a contraint par sa volonté à user librement de leur intelligence sans les subordonner à la sienne :

Entre le maître et l'élève s'est établi un pur rapport de volonté à volonté : rapport de domination du maître qui avait eu pour conséquence un rapport entièrement libre de l'intelligence de l'élève à celle du livre qui était aussi la chose commune, le lien intellectuel égalitaire entre le maître et l'élève³.

On retrouve exactement dans ce passage de Rancière ce que nous avons défini comme le *gouvernement par le libre usage* et la *res nullius*. Le maître n'impose aucun contenu à travers lequel l'apprentissage devrait être opéré, il cesse de faire du livre *sa* chose pour en faire une *res nullius*, une chose de personne, un « bien sans maître », à l'aune de laquelle maître et élève sont alors dans un rapport d'égalité quant à l'usage de leur intelligence. Il dissocie la contrainte à l'apprentissage qu'il exerce sur la volonté de l'étudiant d'une contrainte quant à la chose apprise sur l'intelligence de l'étudiant, autorisant celle-ci à s'exercer librement. Cette inclusion disjonctive de l'exercice libre de l'intelligence dans l'obéissance à la volonté d'autrui, n'est rien moins que la définition de l'émancipation selon Rancière : « On appellera *émancipation* la différence connue et maintenue des deux rapports, l'acte d'une intelligence qui n'obéit qu'à elle-même, lors même que la volonté obéit à une autre volonté »⁴. Cet acte d'une intelligence libre quant à l'usage du livre implique que si l'élève répond à la volonté du

¹ *Ibid.*

² Jacques Rancière, *Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1992, p. 23.

³ Jacques Rancière, *Le Maître ignorant, op. cit.*, p. 25.

⁴ *Ibid.*, p. 26.

maître, il ne lui répond pas cependant en tant qu'*élève du maître*, suivant la procédure d'un rapport réglé au savoir du maître, mais en tant qu'égal :

Tout leur effort, toute leur exploration est tendue vers ceci : une parole d'homme leur a été adressée qu'ils veulent reconnaître et à laquelle ils veulent répondre, non en élèves ou en savants, mais en hommes ; comme on répond à quelqu'un qui vous parle et non à quelqu'un qui vous examine : sous le signe de l'égalité¹.

L'exercice libre de l'intelligence plutôt que la pédagogie abrutissante qui les subordonne à une identité hiérarchique liée à une position déterminée dans le rapport au savoir, est la condition pour que maître et élèves se désidentifient, s'annulent pour se rapporter l'un à l'autre, au-delà de tout humanisme, en tant qu'« hommes » anonymes et égaux. Elle n'est pas, en outre, perte de puissance pour le maître qui se donne au contraire de la puissance en s'offrant l'occasion d'être écouté plutôt qu'obéi. C'est finalement en exerçant librement son intelligence qu'on se rend l'égal de l'autre, tandis que dans le même temps, c'est à considérer l'autre comme égal qu'on lui donne les conditions d'user librement de son intelligence :

Egalité et intelligence sont termes synonymes, [...]. Cette synonymie qui fonde la capacité intellectuelle de chaque homme est aussi celle qui rend une société en général possible. L'égalité des intelligences est le lien commun du genre humain, la condition nécessaire et suffisante pour qu'une société d'hommes existe².

C'est à la condition *sine que non* du libre usage de l'intelligence, que les hommes peuvent se rencontrer en tant qu'hommes et non *en tant que ceci ou cela*, pour former une société des hommes égaux : « Il est vrai que nous ne savons pas que les hommes soient égaux. Nous disons qu'ils le sont peut-être. C'est notre opinion et nous tâchons, avec ceux qui le croient comme nous, de le vérifier. Mais nous savons que ce *peut-être* est cela même par quoi une société d'hommes est possible »³.

3.2. La critique de la conscience de classe et les écarts de l'identité

La deuxième grande direction de la pensée de Rancière portant les conséquences de 68 tout en se présentant comme dire-vrai en vis-à-vis d'une action politique, conseil pour la constitution des sujets d'une pratique politique critique, se rapporte au problème de la coïncidence entre l'identité sociale et la subjectivation politique. C'est cette question soulevée par les années 1968 et à nouveau, par le « malentendu entre la science marxiste et le mouvement étudiant-ouvrier », qui l'a amené à se plonger dans l'histoire du mouvement ouvrier et à tenter d'en réaménager profondément la vision dominée par la tradition marxiste:

Pour reprendre le fil chronologique, il y a eu ces années d'intenses activités militantes et de luttes depuis 1969 jusqu'à 1972. Vers 1973, je me trouve privé de perspectives militantes construites, organisées,

¹ *Ibid.*, p. 22.

² *Ibid.*, p. 123-124.

³ *Ibid.*, p. 124.

claires. Puisque je me trouvais rendu à ma vocation d'enseignant-chercheur, il s'agissait de dérouler le fil du malentendu auquel j'avais assisté en 1968, ce grand malentendu entre la science marxiste et le mouvement étudiant-ouvrier. Faut-il l'appeler révolutionnaire ou pas ? Je n'en sais rien. En tout cas, il y avait eu un mouvement de masse et ce qui devait, en principe, être sa théorie était coupé de celui-ci. Il fallait faire le bilan de 68 et de ce qui avait suivi : la manière dont, malgré tout, les groupuscules reprenaient toujours les mêmes logiques, des logiques de stratégies d'avant-garde, de gens qui savent où le mouvement et l'histoire vont et pourquoi les gens se trompent. Je me suis dit que j'allais essayer de faire cette généalogie du rapport entre théorie marxiste et mouvement ouvrier. Un des moments forts de Mai 68 et des années militantes qui ont suivi était cette perception d'un écart important entre les raisons concrètes de ces révoltes et ce que la théorie en disait à travers les thèmes de la conscience de classe, de l'organisation de l'avant-garde¹.

A travers cela, Rancière s'inscrit bien dans le paysage de la critique des groupuscules gauchistes telle que nous l'avons située en rapport avec la pratique politique des comités d'action. Selon lui, les trotskistes et les maoïstes reprenaient ainsi deux registres qui caractérisaient le comportement du PCF : « d'un côté, la science ; de l'autre, les gens qui sont "vraiment" ouvriers », « d'un côté la remise en question de ceux qui parlaient au nom de la science, qui parlaient au nom d'un partage en deux de l'univers du discours, mais aussi l'autre côté, quelque chose qui a été très fort à l'époque, à savoir la tyrannie de l'authentique »². Ce « doublet communiste » est alors partagé entre les trotskistes qui prennent « pour eux la science et la conscience de l'avant-garde », tandis que les maoïstes prennent « pour eux l'authenticité, au sens de "ce sont les ouvriers qui ont dit ça" »³. Aussi Rancière s'est-il lancé dans une recherche sur le mouvement ouvrier au XIX^e siècle pour voir s'il était possible de définir un rapport à la parole ouvrière autre que celui défini par l'illusion de la pratique ou l'authenticité du mode d'être. Dans son exposé de soutenance de thèse intitulée « La formation de la pensée ouvrière en France » et sous-titrée « Le prolétaire et son double », il explique qu'il y avait au départ « la volonté de retrouver dans son identité première cette pensée propre de la classe ouvrière qu'avait recouverte la chape du discours marxiste [...], de remonter à ce point d'origine où le discours marxiste était venu se greffer sur les voix de la protestation ouvrière – voix d'un mouvement ouvrier "tel qu'en lui-même", à retrouver là justement où le marxisme avait rejeté l'archaïsme, la spontanéité et l'utopie » :

Il y avait donc une critique de la conscience de classe, conçue à la manière marxiste, en termes de maturité ou d'immaturité au regard du développement des forces productives. Mais il y avait la commune-assurance d'une classe-sujet, élaborant l'unité de son combat dans le renvoi entre des pratiques de luttes et des formes d'identités culturelles que j'espérais retrouver dans le tissu des sociabilités ouvrières et des religions utopiques⁴.

¹ Jacques Rancière, « Déconstruire la logique inégalitaire », *art. cit.*, p. 641-642.

² Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, *op. cit.*, p. 47.

³ *Ibid.*, p. 48.

⁴ Jacques Rancière, « Le Prolétaire et son double ou le Philosophe inconnu », in *Les scènes du peuple (Les Révoltes logiques, 1975/1985)*, Paris, Horlieu éditions, 2003, p. 22.

D'abord, il y a donc le constat que la parole ouvrière met en cause « ce chemin supposé naturel de l'exploitation à l'émancipation qui passerait par la "prise de conscience" et la réappropriation de l'identité ouvrière »¹. Le « premier objectif », dit ailleurs Rancière, était d' « en finir avec la thèse de la science importée, avec cette idée de la pratique sociale qui produit nécessairement des illusions et de la science qui est là pour les corriger sans qu'on sache jamais d'où vient la science, comment elle est produite, comment elle échappe elle-même à la nécessité sociale de l'illusion ». Mais l'examen des témoignages ouvriers montrent en outre à Rancière que « la recherche d'une parole ouvrière qui ne soit pas celle qui avait été transmise par la tradition marxiste n'est pas simplement une recherche d'authenticité ». Car la recherche de « ce qui s'est vraiment dit, ce qui a vraiment circulé dans la parole, comment des discours, des notions, des espérances, des projets se sont constitués » ne l'a pas mis en face de « vrais ouvriers »², mais de « toute une dimension [...] performative de ces textes » qui, « au lieu d'une affirmation identitaire », propose « toute une rhétorique, tout un jeu sur les identités, sur l'identité qui est perçue par l'autre » et ne compose pas finalement un « univers ouvrier substantiel »³. Cette authenticité de la voix ouvrière peut apparaître dès lors elle aussi non pas comme leur identité véritable, mais pour une projection de l'Autre sur les ouvriers : Rancière souligne l'intérêt soutenu des historiens des années 1974-1975, au moment où il effectue ses recherches, pour « les véritables traditions de l'être populaire, de la culture populaire, de la fête populaire, de la parole populaire » qui, pour contourner la vision politique du gauchisme centré sur la conscience de classe, cherchent à ancrer la parole ouvrière dans une identité populaire⁴. Le jeu sur les identités inhérent à la parole ouvrière

¹ *Ibid.*, p. 26.

² Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, *op. cit.*, p. 49.

³ *Ibid.*, p. 50.

⁴ Rancière fait mention (*ibid.*, p. 50-51) du *Cheval d'orgueil* de Pierre-Jakez Hélias, de *Montaillou, village occitan* d'Emmanuel Le Roy Ladurie et de l'importance en général à l'époque de la « "nouvelle histoire", à savoir la représentation d'un peuple dont toutes les manifestations s'enracin[ent] dans le terroir, dans les modes d'être, dans les gestes du métier ». Cf. aussi, sur ce dernier point, William H. Sewell, *Work and Revolution in France. The Language of Labor from the Old Regime to 1848*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1980 (tr. fr. *Gens de métier et révolutions. Le langage du travail de l'Ancien Régime à 1848*, Paris, Aubier-Montaigne, 1992). Dans *Les noms de l'histoire*, Rancière décrit le geste de la « nouvelle histoire », c'est-à-dire de l' « histoire des mentalités » de l'école des *Annales* comme un geste de conjuration de la parole en excès (« l'hérésie » qui désapproprie la voix et le corps) caractérisant l'âge moderne et démocratique, par un travail de ré-ordonnement des discours et des états sociaux, fixant des correspondances entre les énoncés, les comportements, les lieux et les états de corps : « La réponse de l'historien est tout simplement de suivre la pente de cette négligence, la pente de la familiarité qui ramène tout excès de parole vers son lieu naturel, vers le lieu qui donne corps à la voix » (*Les noms de l'histoire*, *op. cit.*, p. 145). Sur la critique de l' « historicisme » des *Annales* comme conséquence logique de la critique de la métaphysique marxiste de l'histoire, cf. aussi Jacques Rancière, « Les mots du dissensus » [2000], in *Et tant pis pour les gens fatigués !*, *op. cit.*, p. 184 : « Au départ de mon travail, sans doute, il y avait une certaine volonté de retourner à un réel de l'expérience historique contre la métaphysique de l'histoire. Et en particulier, j'étais parti dans l'archive ouvrière pour répondre au discours marxiste constitué sur l'histoire, le mouvement ouvrier etc. Mais je me suis très vite aperçu que ce retour ne

consiste au contraire dans le geste paradoxal à travers lequel c'est « la rencontre avec l'Autre » – le poète le philosophe, l'apôtre – qui va précisément permettre de se dépendre de toute assignation d'identité par l'Autre :

Expérience d'une identité ouvrière vécue sur le mode de la scission, du déchirement absolu, dénonçant dans la force robuste du fier travailleur la simple tension nerveuse du désespoir, marquant comme seule réalité essentielle du travail l'abstraction des heures de l'atelier, la réalité du temps volé, [...]. Description mettant en cause ce chemin supposé naturel de l'exploitation à l'émancipation qui passerait par la « prise de conscience » et la réappropriation de l'identité ouvrière. Il y apparaissait bien plutôt que la voie de l'émancipation passait par la capacité de devenir autre, non par la prise de conscience, mais par le vertige, la perte d'identité. D'où le rôle irremplaçable de la rencontre avec l'Autre : parole du poète, de l'apôtre, du jeune bourgeois saint-simonien venu à la rencontre des prolétaires ; seuls, ils peuvent énoncer des raisons de se révolter qui ne soient pas celles de l'égoïsme, entretenir une énergie rebelle qui se différencie des tensions nerveuses du travail servile, ouvrir aux prolétaires la voie d'une association qui soit la communauté des affranchis et pas celle des esclaves mécontents¹.

La nuit des prolétaires décrit plus la nécessité de « fuir la condition travailleuse »² que la conquête de la fierté du métier et la glorieuse satisfaction du travail bien fait et les noces de l'ouvrier avec la littérature et la religion par quoi il s'approprie « la nuit des apôtres et des poètes bourgeois »³, plutôt que la construction de l'unité de la classe ouvrière ou le goût des plaisirs authentiques de la vie populaire. Mais comment transiter de la souffrance du labeur abrutissant aux joies de l'intellect dans le monde autre ? Moins par l'identification au groupe des travailleurs que par la perte de son identité dans sa rencontre avec l'Autre. Car « le monde des bourgeois » lui-même « se divise en deux » : aux riches oisifs qui mènent une existence végétative et méprisent « l'être animal » des travailleurs, s'opposent en effet « les autres » :

[...] les inventeurs, les poètes, les amoureux du peuple et de la République, les organisateurs des cités de l'avenir et les apôtres des religions nouvelles. De tous ceux là le prolétaire a besoin, non pour acquérir la science de son état, mais pour entretenir ces passions, ces désirs d'un autre monde que la contrainte du travail rabote continuellement au niveau du seul instinct de subsistance qui fait du prolétaire abruti de travail et de sommeil le serviteur complice du riche bouffi d'égoïsme et d'oisiveté⁴.

changeait pas en lui-même la disposition théorique du jeu. Il ne servait à rien de retrouver une parole ouvrière historique que la tradition marxiste avait occultée. Il fallait aussi libérer cette parole historique de l'historicisme. Car l'historicisme est aussi une manière de tenir les choses à leur place. De même qu'on dit : ceci relève de la philosophie, de l'histoire, de la littérature ou de la sociologie, on dit : ceci relève s'explique comme expression d'un temps et d'un milieu spécifiques. [...] C'est le fond de la conception historique, telle que l'histoire des mentalités, héritière des *Annales*, l'a fixée : Lucien Febvre montre que Rabelais ne pouvait pas être incroyant parce que son temps ne le permettait pas, Le Roy Ladurie que l'hérésie cathare était l'expression d'un mode de vie villageois spécifique etc. On a là aussi un principe de "contemporanéité". Mais précisément, cette contemporanéité va exactement à l'encontre de ce que je m'efforce de construire. Car elle revient à dire : on ne pense jamais que ce que le temps et le lieu où l'on est autorisent à penser. C'est toujours en définitive le vieil adage platonicien contre lequel j'ai monté toute mon entreprise : celui qui commande à chacun de faire sa propre affaire. Expliquer un phénomène par "son" temps, c'est faire jouer un principe d'autorité métaphysique camouflé en règle de méthode historique ».

¹ Jacques Rancière, « Le prolétaire et son double », *art. cit.*, p. 26.

² Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires*, *op. cit.*, p. 141.

³ *Ibid.*, p. 261.

⁴ *Ibid.*, p. 32.

Ces rencontres avec ces « autres » déterminent aussi un nouveau type d'expérience sensible : « déplacer son corps et son regard »¹ plutôt que se mettre dans la peau de l'ouvrier-travailleur, ce qui revient à construire une « scène » dans laquelle les ouvriers, en transgressant les frontières de leur monde, *s'approprient la culture des autres* en vérifiant ainsi l'égalité par leur capacité à parler la langue commune² et en déjouant les identifications qui leur viennent de l'extérieur. Aussi l'excès de la parole ouvrière ne peut être ramené aux « "sociabilités populaires" » ou à la « "culture ouvrière" » comme le tentent l'histoire sociale et l'histoire culturelle, c'est-à-dire à « l'expression de modes d'être et de manières de faire »³, alors que les mots créent précisément un écart avec les identités, les états de corps et les comportements.

[...] ce qui a été important pour moi a été la critique de tout identitarisme, l'idée que ce n'est pas l'idéologie ouvrière contre l'idéologie bourgeoise, la culture populaire contre la culture savante, mais que tous les phénomènes importants comme déflagrateurs de conflits idéologiques et social sont des événements qui se passent à la frontière, des phénomènes de barrière qu'on voit et qu'on transgresse, de passages d'un côté à un autre⁴.

L'acte de la parole ouvrière opère dans la distance que l'appropriation des mots de l'autre crée vis-à-vis de l'assignation par lui d'une identification du sujet social. C'est cet écart des mots sur les modes d'être qui détermine l'espace logique pour un acte de subjectivation politique. La déclaration d'un sujet social en général n'est donc « l'expression d'aucune "culture" de quelque groupe ou sous-groupe », mais c'est « l'invention d'un nom pour la prise en charge de quelques actes de parole qui affirment ou récusent une configuration symbolique des rapports entre l'ordre du discours et l'ordre des états »⁵. C'est, dit encore Rancière, « une *hétérologie* : une logique de l'autre, une position entre les mots et les choses impensables en termes de conscience – même confuse – d'une identité propre ». Elle ne peut s'énoncer au contraire que « du point de vue d'un autre » et « au croisement de trois figures » : « le maître qui assignait des places avec des noms ; l'identité nouvelle qui se tisse de noms empruntés et soustraits à la langue ; l'altérité absolue de l'exclu, qui peut être le damné mais aussi l'*infans*, celui qui ne parle pas encore »⁶. Mais pourquoi cette troisième dimension de « l'altérité absolue » – qui peut prendre aussi bien la figure de l'exclu, du damné ou de l'*infans* – en plus

¹ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, op. cit., p. 112.

² Cf. Jacques Rancière, « Littérature, politique, esthétique. Aux abords de la mésentente démocratique », in *Et tant pis pour les gens fatigués !*, op. cit., p. 151-152.

³ Cf. Jacques Rancière, *Les noms de l'histoire*, op. cit., p. 194-195 : « Pour l'excès de la parole démocratique et sociale, elle [l'histoire sociale] pense avoir trouvé un lieu. Celui-ci s'appelle *culture* ou *sociabilité*. Ces concepts renvoient l'excès des mots à l'expression de modes d'être ou de manières de faire. [...] "Sociabilités populaires" ou "culture ouvrière" viennent combler l'écart imaginaire des profondeurs de la vie matérielle à l'événement de parole ».

⁴ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, op. cit., p. 51.

⁵ Jacques Rancière, *Les noms de l'histoire*, op. cit., p. 196.

⁶ *Ibid.*, p. 197.

de l'appropriation de la langue commune et de l'identification assignée par le maître ? C'est que la subjectivation de l'écart entre la nomination de l'identité sociale par le maître et la nomination empruntée à sa langue (« nous sommes le peuple », « nous sommes tous des juifs allemands ») comme langue commune implique une « participation au commun de ceux qui étaient posés en dehors du commun »¹, soit à la fois l'inclusion dans le commun et la négation de l'exclusion vis-à-vis de la sphère commune, ce que Rancière appelle encore la démonstration de la « part des sans-part », de la capacité de ceux qui n'étaient pas admis à participer à la communauté politique à y prendre part. Ainsi, tout comme « "prolétaires", cela désigne, avant tout, ceux qui n'ont pas de part, ceux qui vivent, sans plus et en même temps, politiquement, ceux qui ne sont pas seulement des êtres vivants qui produisent mais aussi des sujets capables de discuter et de décider des affaires de la communauté », la « part des sans-part » est ce qui fait « le lien entre la question du statut de telle ou telle catégorie et la question plus générale du pouvoir de n'importe qui »² à participer à la communauté politique. En ce sens, elle universalise la capacité de n'importe qui et c'est pour cette raison qu'elle peut inclure en elle les figures du tort universel (l'exclu, le damné, l'*infans*). En définitive, le « mouvement de subjectivation qui s'opère dans l'intervalle entre plusieurs nominations » se caractérise par « l'absence de corps au lieu de la voix, l'absence de voix au lieu du corps, la faille ou l'intervalle dans lesquels passent les sujets d'histoire » et « qui n'a son être que dans l'écart des lieux et des identités »³. Aussi y a-t-il de la politique quand le sujet social, qui n'est *personne* au regard de la communauté politique, vérifie sa capacité à y participer comme *n'importe qui*, indépendamment de toute part identifiable à une partie de la communauté.

3.3. 68 et la subjectivation politique de n'importe qui

Le modèle de la subjectivation politique comme subjectivation intervallaire liée à l'appropriation hétérologique de la langue commune, est encore donné dans *La Méésentente* par l'énoncé des « manifestants parisiens de 1968 », dont le geste de rupture est ici associé à celui des « opposants de l'Est » :

Lorsque les opposants de l'Est reprenaient à leur compte le terme de « hooligans » par lesquels les dirigeants de ces régimes les stigmatisaient, lorsque les manifestants parisiens de 1968 affirmaient, contre toute évidence policière, « Nous sommes tous des juifs allemands », il mettaient en pleine clarté l'écart de la subjectivation politique, définie dans le nœud d'une énonciation logique et d'une manifestation esthétique, avec toute identification⁴.

¹ Jacques Rancière, « Xénophobie et politique » [2000], in *Et tant pis pour les gens fatigués !*, op. cit., p. 196.

² Jacques Rancière, « Universaliser la capacité de n'importe qui » [2006], in *ibid.*, p. 491.

³ Jacques Rancière, *Les noms de l'histoire*, op. cit., p. 197.

⁴ Jacques Rancière, *La Méésentente*, op. cit., p. 90.

Le dialogue politique entre les manifestants et les dirigeants ne se limite pas à une discussion argumentative entre une première et une deuxième personne – comme dans le modèle de la rationalité communicationnelle de Jürgen Habermas –, mais l'énoncé du litige politique porte d'abord sur « la situation même des interlocuteurs comme être parlants », sur « ce qu'implique l'entente du langage », sur le « contenu de l'illocution »¹ qui définit le dialogue. L'écart de la parole et de la subjectivation politiques met ainsi en jeu, à l'intérieur même de la communication et non pas en s'y soustrayant, une « troisième personne », le « ils » virtuel de la communauté pour la représentation de laquelle la première personne du « je » ou du « nous » des manifestants s'adresse à la deuxième personne des dirigeants. Ainsi, l'énoncé « Nous sommes tous des juifs allemands » renvoie-t-il aux dirigeants non pas la déclaration d'une opposition dans un débat portant sur un conflit d'intérêts, mais, d'un même geste, à la fois leur propre vision réductrice de la communauté (celle de la police selon laquelle il n'y a que des intérêts particuliers, comme ceux des « juifs allemands ») et la vision hétérogène d'une communauté dans laquelle s'annule l'appartenance à des mondes séparés de ceux qui sont des juifs allemands et de ceux qui n'en sont pas. En ce sens, « le dialogisme de la politique tient de l'hétérologie littéraire, de ses énoncés dérobés et retournés à leurs auteurs, de ses jeux de la première et de la troisième personne, bien plus que de la situation supposée idéale entre une première et une deuxième personne »². La littérature, telle que la définit Rancière, est l'acte de soustraire les mots à leur usage communicatif pour les donner à « un autre sensorium, une autre manière de lier un pouvoir d'affection sensible et un pouvoir de signification », « une autre communauté du sens et du sensible, un autre rapport des mots aux êtres, [et] aussi un autre monde commun et autre peuple »³. Dans les énoncés politiques, les arguments rationnels échangés dans la communication se doublent de la dimension poétique ou littéraire qui fait apparaître la polémique sur le commun impliqué par la situation d'interlocution : « L'invention politique s'opère dans des actes qui sont à la fois argumentatifs et poétiques, des coups de forces qui ouvrent et rouvrent autant de fois qu'il est nécessaire les mondes dans lesquels ces actes de communauté sont des actes de communauté »⁴. La capacité *métaphorique* tient à la faculté qu'a la première personne du « nous » des manifestants de transporter les données de la communication avec les dirigeants au niveau de la troisième personne de la communauté, qui se définit par l'indéfinition même tenant à sa qualité d'être toujours objet de litige et de polémique : « Il n'y a de sujets ou plutôt

¹ *Ibid.*, p. 77.

² *Ibid.*, p. 90.

³ Jacques Rancière, *Politique de littérature*, Paris, Galilée, 2007, p. 23.

⁴ Jacques Rancière, *La Méésentente*, *op. cit.*, p. 90.

de modes de subjectivation politique que dans l'ensemble des relations que le *nous* et son *nom* entretiennent avec l'ensemble des "personnes", le jeu complet des identités et des altérités impliquées dans la démonstration et des mondes, communs ou séparés, où elles se définissent »¹. Or ce qui caractérise les énoncés de 68 comme « Nous sommes tous des juifs allemands », c'est d'avoir porté à un niveau inégalé le rapport entre la singularité du sujet de l'énonciation et l'universalité du sujet de l'énoncé en s'élevant au point de vue la communauté des égaux, au point de vue de n'importe qui, c'est-à-dire en visant dans la troisième personne de la communauté le plus impersonnel qui soit, afin que toute transformation politique engagée puisse profiter autant à chacun qu'à tous. C'est pourquoi *la subjectivation de n'importe qui doit* se dire en deux sens : au sens subjectif où « [i]l y a de la politique si la communauté de la capacité argumentative et de la capacité métaphorique est n'importe quand et par le fait de n'importe qui susceptible d'avenir »² et au sens objectif où il y a de la politique si l'on se subjective *comme n'importe qui*.

Conclusion du chapitre 6

La problématique foucauldienne de la gouvernementalité articule l'histoire de la philosophie envisagée comme « entreprise parrésiasique », « histoire des pratiques de véridiction », « série d'épisodes et de formes de la véridiction », libre « courage de dire-vrai aux autres pour conduire leur conduite » à l'histoire politique conçue comme histoire de la gouvernementalité³. Ceci, précise-t-il, ne vaut pas pour toute la philosophie, mais seulement pour cette partie de la philosophie qui, dans l'héritage de la question kantienne « *Was ist Aufklärung ?* », se donne comme une « ontologie de l'actualité », cherche à saisir la différence dans le présent pour conduire la conduite de ceux qui agissent sur le processus en cours et peser ainsi sur la formation des nouveaux types de subjectivation. On peut définir le rôle de la philosophie dans l'histoire de la gouvernementalité comme un rôle *intervallaire* : la philosophie réagit réflexivement et se positionne toujours à l'intérieur d'un champ conflictuel de conduites existant, c'est-à-dire vis-à-vis de conduites qui ont déjà eu lieu, mais elle vise en retour à produire des effets de subjectivation sur les nouvelles conduites en cours de formation⁴. C'est cette articulation de la philosophie sur l'histoire de la gouvernementalité que

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 91.

³ Cf. supra p. 358-362.

⁴ Il serait intéressant de comparer cette conception des rapports entre la politique et la philosophie chez Foucault à celle de Hegel, qui est loin de se résumer au cliché philosophique de la « chouette de Minerve ». Voir sur ce point le commentaire de Bernard Bourgeois qui laisse suggérer d'importantes proximités, du reste peu surprenantes au regard du fait que Foucault classe Hegel à l'intérieur de la tradition de l'*Aufklärung* dont il se revendique. Cf. Bernard Bourgeois, *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, Vrin, 1991, p. 63-65 :

nous avons voulu vérifier en montrant comment la forme de véridiction de la *res nullius* dont on a montré qu'elle émergeait dans les contre-conduites des comités d'action dans les années 68 avait pu être ressaisie philosophiquement, sous des formes variables de l'un à l'autre, chez des auteurs comme Blanchot, Deleuze & Guattari et Rancière, cela sous condition de l'affirmation par ces auteurs d'une certaine « fidélité » aux contre-conduites des années 68.

La *res nullius* désigne la chose de personne, la chose qui n'appartient à personne, qui ne peut appartenir à personne, la chose inappropriable, et c'est la détermination active de cette inappropriabilité comme mode de partage du vrai et du faux qui constitue pragmatiquement la *res nullius*. La forme de subjectivation afférente à l'indexation des pratiques sur ce référent d'inappropriabilité est l'anonyme ou l'impersonnel : car si je ne peux m'approprier le savoir, mais seulement en user comme *n'importe qui*, en quoi devrais-je me dire plus étudiant qu'un autre ? De quelle prérogative personnelle puis-je me prévaloir pour me définir comme ouvrier ou écrivain dès lors que le travail et l'écriture ne sont à *personne* et que tous peuvent devenir ouvrier ou écrivain : il n'y a plus d'étudiants, plus d'ouvriers, plus d'écrivains, etc. Les années 68 ont à avoir avec une métaphysique du rien, avec une affirmation positive du rien. Le processus de gouvernementalisation de la *res nullius* est un processus d'annulation des différences dans le libre accès réciproque et entrecroisé de chacun aux pratiques de tous, c'est-à-dire encore un processus d'indifférenciation. Pour reprendre la formule de Blanchot sur Musil, les « années 68 » ont eu la « passion de l'indifférence », c'est-à-dire la passion du

« La situation et le rôle de la philosophie dans l'histoire universelle où s'accomplit l'esprit objectif et qui – puisque son élément est l'État – consiste essentiellement dans l'histoire politique, sont l'objet, dans le hégélianisme, de deux appréciations *contradictoires*. – On connaît le passage fameux de la *Préface des Principes de la philosophie du droit* : "La philosophie vient toujours trop tard. En tant que pensée du monde, elle n'apparaît qu'à l'époque où la réalité a achevé le processus de sa formation et s'est accomplie... Lorsque la philosophie peint son gris sur du gris, c'est qu'une forme de la vie a vieilli et elle se laisse pas rajeunir avec du gris sur du gris, mais seulement connaître. La chouette de Minerve ne prend son vol qu'à la tombée de la nuit". Un tel texte a alimenté le reproche de *passivisme* ou – comme le disait R. Haym – de *quiétisme*, suivent dirigé contre une doctrine ainsi simplement spectatrice de l'histoire, qu'elle se contenterait de "comprendre" dans un *conservatisme* absolu. – Et pourtant, Hegel souligne dans d'autres textes, tout à l'opposé, le rôle *actif* de la philosophie dans l'histoire effective, c'est-à-dire politique : la philosophie ne serait pas un pur spectacle final, mais, bien plutôt, l'aube créatrice de l'histoire. Il y a une puissance politique de la philosophie : "Le travail théorique – je m'en convaincs chaque jour toujours davantage, écrit ainsi Hegel à Niethammer – apporte au monde davantage que le travail pratique ; si le monde des idées est révolutionné, la réalité ne peut demeurer telle qu'elle est". [...] "l'histoire de la philosophie est le centre le plus intérieur [das Innerste] de l'histoire mondiale". Faut-il comprendre : le principe de celle-ci ? Alors, la contradiction avec le premier thème – la philosophie comme effet et reflet de la vie politique –, c'est-à-dire la contradiction interne du discours hégélien, serait totale, absolue ! A vrai dire, l'expression même de Hegel : « das Innerste », permet de médiatiser [...] le second thème avec son opposé apparent. Comme intériorisation, concentration, de ce dont elle est la compréhension terminale, la philosophie ne peut-elle pas être précisément – tout comme la semence, produit final de la végétation, est le germe d'une nouvelle végétation – le point énergétique où se comprime l'expansion à venir d'un monde nouveau ? Il s'agira justement d'établir si et, éventuellement, comment, la philosophie peut, suivant le hégélianisme, jouer un rôle médian – de conditionné et conditionnant –, un rôle de *médiation*, dans le processus de l'histoire mondiale, c'est-à-dire de la politique en son accomplissement. – L'analyse fera ressortir et articulera entre elles la *naissance mondaine de la philosophie* – celle-ci naît de son Autre, qu'elle présuppose, donc d'une négation de la politique –, la *naissance philosophique du monde* – la philosophie est position de monde ».

rien. Il n'y a plus que des *singularités* anonymes ou impersonnelles, parce que chacune, depuis la position qui lui est propre, doit advenir singulièrement dans l'impropriété du rien, et en ce sens le processus d'indifférenciation est lui-même différencié.

Blanchot, Deleuze & Guattari et Rancière retrouvent, avec les moyens philosophiques qui leur sont propres, cette dimension de l'anonyme ou de l'impersonnel comme forme de subjectivation. Chacun d'entre eux, tout en se rapportant à la réalité politique des années 68 à partir d'un principe philosophique qui leur est propre, retombe sur l'impersonnel ou l'anonyme à partir de quoi conduire la conduite de ceux qui les écoutent. C'est au nom d'un droit à la dissolution ou d'une « hantologie » comme logique de formation-destruction que Blanchot se rapporte à 68 et voit dans plusieurs éléments des contre-conduites – la révolution en permanence, une parole d'auto-contestation recueillie dans un « nous » historique concret, la dissolution des particularités sociales et culturelles – les marques de la montée d'un mouvement anonyme infini. C'est au nom du désir puis du devenir comme principe de leur dire-vrai philosophique que Deleuze et Guattari aperçoivent pour leur part dans les contre-conduites des années 68 une logique de transversalité à l'œuvre dans les rencontres entre singularités hétérogènes : elles enclenchent un processus de dédifférenciation absolue par la traversée de toutes les différences dont résulte un devenir impersonnel de tout le monde comme tout le monde. Enfin, c'est au nom d'une conception de la démocratie comme égalité de n'importe qui avec n'importe qui que Rancière évalue les événements de 68 comme émergence de l'anonymat dans la subjectivation politique de la « part des sans-part » qui n'opère pas suivant les intérêts particuliers des contestataires mais depuis l'universalisation du point de vue de ceux qui n'ont pas vocation à appartenir à la communauté.

Tout en étant différentes, ces trois formes de la *parrêsia* philosophique des années 68 tournent autour d'une même « ontologie historique de nous-mêmes » : celle des hommes sans qualités. La spiritualité politique des années 68 a ainsi voulu faire briller la lumière de l'anonyme sur des hommes sans qualités.

Ce point de vue permet finalement d'apporter une vision alternative aux interprétations opposées qui placent 68 du côté de l'antihumanisme ou au contraire du côté de l'humanisme. A strictement parler, ce n'est ni de l'un ni de l'autre qu'il s'est agi en 68 mais d'un *humanisme sans humanisme*, car ce sont des hommes sans qualités, des hommes sans humanisme que visaient les contre-conduites de 68, au sens où être homme ne signifiait pas le partage impliqué par l'humanisme d'une essence minimale commune à tous indépendamment des différences séparatrices, mais au contraire la dissolution des différences séparatrices et la promotion d'hommes sans qualités qui n'ont plus en commun que le rien qu'ils sont, que

l'indifférence qui les rend pleinement égaux en permettant à chacun d'entrer par le libre usage dans le voisinage de l'autre : leur humanité les éloigne de l'antihumanisme, mais ne se confond pas non plus avec l'humanisme ; on pourrait parler, en reprenant une formule de Levinas¹, d'un « humanisme de l'autre homme », mais celui n'implique ici ni Dieu ni transcendance, mais le compagnonnage immanent de la vérité de l'impersonnel.

Conclusion de la deuxième partie

La gouvernementalisation de la *res socialis*, c'est-à-dire la montée dans la réalité historique – de la société jusque dans l'État – de mécanismes de gouvernement des hommes se réclamant du « social » comme mode de partage du vrai et du faux, a produit en retour une extension topologique de l'État dans la société qui s'est traduite à la fois par une redistribution des rapports de classes favorables au travail grâce à la mise en place des conditions concrètes de la citoyenneté sociale (protection sociale, services publics, droit du travail, soutien à l'emploi), la formation d'une subjectivité sociale trouvant ses supports dans ou plusieurs groupes assez fortement structurés, mais aussi par l'objectivation de populations hétérogènes à travers des politiques sociales de plus en plus différenciées. C'est la contradiction entre la tendance à l'égalisation et les effets de séparation de la gouvernementalité libérale-sociale qui a donné les conditions spécifiques de la crise de gouvernementalité des années 68 dans laquelle les contre-conduites des comités d'action ont déclenché un processus de dégovernmentalisation de l'État aux points où celui-ci s'était ancré dans la société par la rationalité sociale, afin de rendre aux usagers la liberté d'organiser eux-mêmes leurs pratiques par la désagencement, via la déposition de ses titulaires, du contrôle étatique séparateur sur les usages sociaux. Plus positivement, les contre-conduites des comités d'action ont suscité, dans un contexte de désobjectivation des institutions de l'État social, la formation de mécanismes de gouvernement se réclamant de l'« inappropriable » comme mode de partage du vrai et du faux subordonnant la propriété à l'usage et visant l'objectif d'annulation et de séparation des différences sociales spécifiques entre les groupes qui avaient été constitués à l'intérieur d'un social hétérogène. Cette gouvernementalisation de la vérité de la *res nullius* corrélative de l'émergence de l'anonyme comme forme de subjectivation des hommes sans qualités a trouvé une force de revigoration philosophique pour la formation d'un nouvel *ethos* chez Blanchot, Deleuze & Guattari et Rancière.

Remarquons enfin dès à présent, avant de poursuivre notre exposé par l'examen de la gouvernementalisation de la *res economica* à partir des années 1970, que la généalogie de

¹ Cf. Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, LGF, 1987.

l'État que nous entreprenons, à partir de l'examen des formes de vérifications suivant lesquelles sont structurées les pratiques gouvernementales, est moins une histoire de l'État que *l'histoire de nos rapports à l'État*.

Troisième Partie. La crise de la gouvernementalité néolibérale et la gouvernementalisation de la *res communis*

Nous venons de montrer dans la partie précédente que le processus de gouvernementalisation sociale de l'État qui n'a cessé de se développer entre les années 1890 et les années 1960, était entré en crise dans les années 1968. Mais cette séquence des années 1968 n'a pas été seulement la *manifestation négative* des difficultés de ce mode de gouvernement des hommes à se maintenir dans l'exercice de la conduite des conduites. Elle a vu également le déploiement d'un ensemble de contre-conduites, qui, en dépit de leur multiplicité, ont pour un grand nombre d'entre elles été habitées par une rationalité cohérente visant un autre mode du gouvernement des hommes, que nous avons identifié comme le gouvernement du libre usage, dont nous avons vu comment il avait pu être relayé par une partie de la philosophie, dès lors que l'on conçoit celle-ci comme une entreprise parrésiasique, historiquement située.

En toute logique, la scansion foucauldienne de l'histoire de la gouvernementalité nous conduit à poursuivre notre investigation sur la crise de la gouvernementalité néolibérale. Ainsi, de la même façon que l'entrée en crise de la gouvernementalité libérale-sociale a pu, un moment, au cours de la crise de gouvernementalité des années 1968, être mise en balance par la gouvernementalisation de la *res nullius*, il nous faut maintenant interroger la gouvernementalité néolibérale et sa crise actuelle pour voir si le champ des possibles qu'elle ouvre a pu donner lieu à la formation, achevée ou non, d'une ou plusieurs rationalités gouvernementales alternatives.

Dans le cours de 1979, Foucault met en évidence l'émergence de la gouvernementalité néolibérale comme « régime de vérité » articulé sur un régime de conduite des conduites, impliquant, comme nous l'avons vu dans la première partie, un changement d'index de la règle de vérité suivant laquelle se définissent toutes les actions gouvernementales. Il s'agit, dans le cadre de la rationalité néolibérale, de gouverner pour le marché en visant l'extension des pouvoirs d'information politiques et sociaux de l'économie de marché¹. L'économie de marché n'est plus tant le principe de *limitation* – ce qui définissait la gouvernementalité libérale – que le principe de *régulation* de l'activité gouvernementale de l'État dont la société civile est l'espace d'exercice. Autrement dit, l'économie de marché devient moins ce qui fixe la limitation de l'espace d'exercice de l'action gouvernementale que la finalité à laquelle cet

¹ Cf. supra p. 266.

exercice doit tendre. Celui-ci doit viser le modelage des différents champs d'activités de la société civile sur les règles du marché. Cette transformation s'accompagne d'une circulation du pouvoir puisqu'on assiste d'après Foucault à une « décroissance effective de l'État » et de la « gouvernementalité étatisée ». Cette dégovernmentalisation de l'État qui s'opère au profit d'une gouvernementalisation du marché est pilotée par l'État lui-même, ce paradoxe n'étant qu'apparent.

Nous verrons que ces linéaments descriptifs liés au fonctionnement du néolibéralisme n'ont pas été invalidés par l'histoire qui a suivie. Naturellement, Foucault n'a pas pu suivre la manière dont la gouvernementalité néolibérale s'est développée et structurée à l'échelle transnationale. De très nombreux travaux ont été entrepris pour décrire la manière dont cette forme de gouvernementalité s'exerce dans toutes les régions du globe¹. Cependant, la crise financière débutée aux États-Unis à l'automne 2008 qui s'est généralisée en particulier en Europe où elle s'est transformée à partir de 2010 en une crise de la dette publique de la zone euro représente une forte séquence d'incertitude pour la continuité de l'exercice de la gouvernementalité néolibérale. Dans leur livre sur la « société néolibérale », paru en 2009, Pierre Dardot et Christian Laval écrivent que « la crise financière » « ouvre une *crise de la gouvernementalité néolibérale* »². La même année, Mitchell Dean ajoute une postface à la réédition de son ouvrage *Governmentality : power and rule in modern society* intitulée « The crisis of neo-liberal governmentality ? », dans laquelle il remarque qu'« au moment où il écrit, il [le néolibéralisme] est désormais perçu comme la source de la crise financière et, consécutivement, économique et sociale en cours, dont nous pourrions risquer de dire qu'elle s'élève jusqu'à une crise de la gouvernementalité néo-libérale »³. Il ajoute qu'« il ne fait pas de doute que la crise actuelle du capitalisme fournira les conditions pour l'émergence d'une nouvelle crise du libéralisme, ce qui aura un impact sur les appareils et les mécanismes de gouvernement »⁴. En 2011, Maurizio Lazzarato écrit à son tour : « [...] la crise que nous sommes en train de vivre n'est pas seulement une crise financière, mais aussi un échec de la gouvernementalité néolibérale sur la société »⁵. Ces différentes références permettent de donner un contenu historique à un moment du cours 1979, celui où Foucault précise qu'on peut trouver les crises du libéralisme aussi bien en liaison qu'en décalage avec les crises du

¹ Cf. Dieter Plehwe, Bernhard Walpen et Gisela Neunhöffer, *Neoliberal Hegemony. A Global Critique*, New York, Routledge, 2006 ; Jason Weidner, *Globalizing Governmentality : Sites of Neoliberal Assemblage in the Americas*, Londres, New York, Routledge, 2013.

² Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, op. cit., p. 465 (c'est Dardot et Laval qui soulignent).

³ Mitchell Dean, *Governmentality : power, rule in modern society*, Londres, Sage publications, 2010, p. 261.

⁴ *Ibid.*, p. 264.

⁵ Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté*, op. cit., p. 85.

capitalisme. Car s'il apparaît que la crise de la gouvernamentalité libérale-sociale (qui intervient dès le début des années 1960) était en décalage avec la crise du capitalisme fordiste (qui n'intervient qu'avec la crise de 1973), il se trouve en revanche que la crise de la gouvernamentalité néolibérale est en liaison avec la crise du capitalisme postfordiste (ou du capitalisme financiarisé)¹.

Comment aborder cette crise de la gouvernamentalité néolibérale à l'aune de notre recherche sur les tentatives de promouvoir des modes alternatifs du gouvernement des hommes à travers des contre-conduites ? Comme nous l'avons fait dans le chapitre 4 à propos de la gouvernamentalité libérale-sociale, nous ne prétendons pas faire œuvre originale quant à l'analyse de la gouvernamentalité néolibérale, mais notre objectif est de composer et de synthétiser ce qu'une inspiration foucauldienne peut dire du néolibéralisme réel. Depuis la publication du cours de 1979 en 2004, de nombreux travaux, comme ceux que nous venons de mentionner, se sont déjà engagés dans cette voie. Cependant, il faut également tenir compte du fait que le « néolibéralisme » en général a fait l'objet d'un fort investissement théorique ces dernières années venu aussi d'autres courants et inspirations théoriques : il faut donc se demander ce que ces autres approches ont pu apporter à son analyse et si elles sont ou non conciliables avec celle de Foucault.

Nous avons analysé la gouvernamentalité libérale-sociale et sa crise dans le cadre de la France des années 1890 aux années 1960 en partant de la présupposition de l'existence d'une séquence de contre-conduites dans les années 1968. Cependant, au moment où nous écrivons ces lignes, nous ne disposons pas du recul suffisant pour analyser l'ouverture en France ni même en Europe d'une séquence de contre-conduites relatives à la crise de la gouvernamentalité néolibérale. En revanche, l'exercice de la gouvernamentalité néolibérale ayant une dimension transnationale (ce qui ne signifie pas l'inexistence effective de différences continentales, nationales, régionales etc.), d'autres régions du globe où elle s'est mise en place plus rapidement et avec plus d'intensité ont déjà connu des mouvements de contre-conduites significatifs qui s'y sont opposés. C'est le cas de l'Amérique latine et, notamment, de la Bolivie, qui a connu, à partir de l'an 2000, un cycle de crise politique qui s'est soldé par l'élection à la présidence de la République bolivienne en décembre 2005 d'Evo Morales, le leader du Mouvement vers le socialisme (MAS). La révolte dite de la « guerre de l'eau » dans la ville bolivienne de Cochabamba en avril 2000, relative aux modalités d'appropriation et de gestion de l'eau, a ainsi pu être considérée comme la « première

¹ Cf. aussi Manfred B. Steger et Ravi K. Roy, *Neoliberalism. A very short Introduction*, « Crises of neoliberalism: the 2000s and beyond » (Chapter 6), Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 119-135.

victoire » contre le néolibéralisme. C'est vers elle que nous nous tournerons ensuite afin d'aborder sur un ensemble pratique la crise de la gouvernamentalité néolibérale.

Chapitre 7. La gouvernementalité néolibérale ou la gouvernementalisation de la *res economica* depuis les années 1970

Avant de proposer une synthèse de la manière dont la gouvernementalité néolibérale s'est exercée historiquement depuis les années 1970 – nous avons vu dans la première partie que nous pouvions faire de 1973 l'année d'entrée du néolibéralisme dans la pratique gouvernementale –, il convient d'abord de préciser comment nous concevons notre approche de la gouvernementalité néolibérale inspirée de Foucault vis-à-vis d'autres manières d'aborder le « néolibéralisme », tant cette notion s'est développée dans le champ académique au cours des vingt dernières années. Comme le remarque ainsi Laurent Jeanpierre, « popularisé à la fin des années 1990 au sein de l'analyse sociale et politique française et internationale, le terme de "néolibéralisme" est devenu un mot d'ordre de la conscience critique, dont la valeur d'échange s'est accrue avec l'expérience de la crise financière et économique des dernières années »¹. L'objet de cette introduction est par conséquent de revenir d'abord sur les différentes compréhensions du « néolibéralisme », puis de voir l'intérêt de l'approche foucauldienne en termes de « régime de vérité » vis-à-vis des autres approches, tout en interrogeant leurs points d'articulation possibles.

Dans un récent article significativement intitulé « Analyser le néolibéralisme aujourd'hui »², Stéphane Haber tente de distinguer les différents usages du concept. Il signale immédiatement l'importance du terme en disant qu'il remplace progressivement celui de « mondialisation » – dont la tonalité est davantage descriptive que critique – dans « la compréhension de soi que l'époque présente d'elle-même »³. C'est au statut, pourrait-on ajouter, de « *Weltanschauung* », de « vision du monde », que semble s'être élevé le néolibéralisme qui, selon les approches, peut désigner aussi bien une idéologie, un programme de politiques gouvernementales – qu'on réfère souvent au « Consensus de Washington »⁴ –, la

¹ Laurent Jeanpierre, « Un néolibéralisme pluriel ? A propos de Serge Audier, "Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle" », *La Revue des Livres*, n° 8, novembre-décembre 2012, p. 27.

² Stéphane Haber, « Analyser le néolibéralisme aujourd'hui », *La Revue des livres*, n° 4, mars-avril 2012, p. 60-67.

³ *Ibid.*, p. 60.

⁴ Suivant la formule introduite dans un article de 1989 par l'économiste américain John Williamson, pour désigner le corpus de mesures économiques standards d'abord appliquées dans les années 1980 aux économies sud-américaines endettées et décidées par les institutions internationales siégeant à Washington (la Banque mondiale et le Fonds monétaire internationale [FMI]) soutenues par le département du Trésor américain et inspirées par les doctrines des économistes de l'École de Chicago connus sous le nom de « *Chicago Boys* ». L'article en question « What Washington means by Policy Reform? », est repris dans John Williamson (dir.), *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?*, Washington D. C., Institute for International Economics, 1990, p. 7-38. Cf. aussi John Williamson, « What should the World Bank Think about the Washington Consensus? », *The World Bank Research Observer*, vol. 15, n° 2, Août 2000, p. 251-264. Les dix

forme contemporaine des rapports sociaux et des modes de subjectivation, voire une mutation culturelle ou anthropologique. Des ouvrages qui ont joué un rôle important dans le renouveau de la pensée critique, en particulier dans le domaine de la critique sociale, à la fin des années 1990 – *Les métamorphoses de la question sociale* de Robert Castel (1995), *Le nouvel esprit du capitalisme* de Luc Boltanski et Eve Chiapello (1999), *Empire* d'Antonio Negri et Michael Hardt (2000) – n'utilisaient pas encore le terme ou le contournaient. C'est avec les années 2000 qu'il s'est imposé, notamment sous les influences croisées des usages du terme par Pierre Bourdieu, dans une série d'écrits politiques publiés en 1998¹, puis par Michel Foucault, dans son cours prononcé en 1979, mais publié seulement en 2004. Car, au cours de la décennie 1990, le terme avait surtout été introduit dans le milieu militant par les altermondialistes, en particulier à partir de 1996 dans le contexte de la lutte menée par le Sous-commandant Marcos dans la région du Chiapas au Mexique, avec l'appel à une « première rencontre intercontinentale pour l'humanité et contre le néolibéralisme »². Les usages de Bourdieu et Foucault ont donc probablement contribué à conférer au « néolibéralisme » une légitimité académique.

1. Les trois types d'analyse du néolibéralisme comme idéologie, comme politique et comme forme sociale (S. Haber)

Stéphane Haber identifie trois types d'analyses possibles du néolibéralisme : 1/ « le néolibéralisme comme idéologie », 2/ « le néolibéralisme comme politique » et 3/ comme « forme sociale ».

1/ L'approche du « néolibéralisme comme idéologie » « peut partir du principe de l'autonomie relative de l'idéologie et l'investir en tant que telle », en essayant de comprendre à partir « de l'histoire intellectuelle et de la sociologie des réseaux d'influence, voire de l'analyse de la contagion des croyances ou de manipulation de l'opinion »³, comment ont pu émerger le réseau d'idées présidant à la mise en place des politiques économiques néolibérales. Une telle démarche peut s'inspirer de Bourdieu qui a insisté en particulier sur la nécessité de faire une sociologie du savoir économique afin de comprendre sa contribution à

préceptes qui constituent les bases de la première génération de réformes de la Banque mondiale et du FMI dans les années 1980 sont les suivantes : la discipline budgétaire, la réorientation de la dépense publique, la réforme fiscale, la libéralisation financière, l'adoption d'un taux de change unique et compétitif, la libéralisation des échanges, l'élimination des barrières à l'investissement direct étranger, la privatisation des entreprises publiques, la dérégulation des marchés pour assurer l'élimination des barrières à l'entrée et à la sortie, la sécurité des droits de propriété.

¹ Cf. Pierre Bourdieu, *Contre-feux, t. 1, Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris, Liber, 1998. Cf. aussi Pierre Bourdieu, « L'essence du néolibéralisme », *Le monde diplomatique*, mars 1998, URL : <http://www.monde-diplomatique.fr/1998/03/BOURDIEU/10167>.

² Sur ce point, voir Serge Audier, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2012, p. 14.

³ Stéphane Haber, « Analyser le néolibéralisme aujourd'hui », *art. cit.*, p. 60.

la genèse des discours et des pratiques gouvernementales néolibérales¹. Cela revient plus généralement à inscrire la « généalogie des doctrines libérales » « dans le contexte composite des idées et des savoirs d'État »², ce qui est commun aux travaux, par ailleurs différents puisqu'ils relèvent tantôt davantage de l'histoire des idées ou bien tantôt davantage de la sociologie : d'Yves Dezalay et Bryant Garth sur le rôle des « *Chicago Boys* » vis-à-vis des pratiques institutionnelles des pouvoirs mis en place en Amérique latine – en particulier au Chili et en Argentine dans les années 1970 et 1980³ –, de François Denord sur la « généalogie socio-historique » du néolibéralisme dans sa « version française » comme « idéologie » émergeant dans l'entre-deux-guerres – et devenant « idéologie *politique* » à travers sa diffusion dans certains cercles du monde politique à la fin des années 1940 puis dans les entreprises publiques et les administrations dans les années 1950-1960⁴ –, de Stuart Hall sur le « populisme autoritaire » dans l'Angleterre de Thatcher⁵, ou encore de Serge Audier sur *les néolibéralismes*, celui-ci s'attachant à monter les divergences historiques et la pluralité des formes des néolibéralismes afin de « déshomogénéiser le néo-libéralisme »⁶. 2/ L'approche du « néolibéralisme comme politique » s'inspire plutôt de Foucault pour qui « le néolibéralisme n'est pas fondamentalement une théorie ou une idéologie (l'hostilité foucauldienne à cette notion issue du marxisme est d'ailleurs bien connue), mais d'emblée et intrinsèquement une technologie du pouvoir s'exprimant sous la forme de discours prescriptifs et légitimants que l'État contribue à diffuser »⁷. Pour Foucault, le néolibéralisme doit être envisagé comme une forme de la pratique gouvernementale et de l'organisation des rapports sociaux, Stéphane Haber précisant que « Foucault lui-même ne s'est que très peu engagé dans cette voie, en restant à des considérations relevant de l'histoire des théories et des idées »⁸. Est-ce bien le cas ? C'est un point qui mérite d'être approfondi afin que nous précisions notre propre position. Dans le cours de 1979, Foucault dit explicitement qu'il entend analyser le

¹ Cf. en particulier Frédéric Lebaron, *La croyance économique*, Paris, Seuil, 2000, issue d'une thèse dirigée par Bourdieu ; et Frédéric Lebaron, *Ordre monétaire ou chaos social ? La BCE et la révolution néolibérale*, Bellecombe-en-Bauges, éditions du Croquant, 2006.

² *Ibid.*, p. 62.

³ Cf. Yves Dezalay et Bryant G. Garth, *La mondialisation des guerres de palais. La restructuration du pouvoir d'État en Amérique latine entre notables du droit et « Chicago Boys »*, Paris, Seuil, 2002.

⁴ Cf. François Denord, *Néo-libéralisme : version française. Histoire d'une idéologie politique*, Paris, Démopolis, 2007.

⁵ Cf. Stuart Hall, *Le populisme autoritaire*, tr. fr. C. Jaquet, E. Beerlham et H. Saulvage, Paris, Amsterdam, 2007. Cf. aussi John Clarke, Stuart Hall et Doreen Massey et Michael Rustin, *The Neoliberal Crisis*, Londres, Laurence & Wishart (Soundings), 2012, URL : http://www.lwbooks.co.uk/ebooks/The_Neoliberal_crisis.pdf. Dans le cas de l'Angleterre de Thatcher analysée par Stuart Hall, ainsi que le précise Stéphane Haber, le néolibéralisme a au moins autant été un programme étatique qu'une tentative de répondre à une demande populaire de liberté individuelle.

⁶ Cf. Serge Audier, « Déshomogénéiser le néolibéralisme », in *Néo-libéralisme(s)*, p. 583-616.

⁷ Stéphane Haber, « Analyser le néolibéralisme aujourd'hui », *art. cit.*, p. 63.

⁸ *Ibid.*

néolibéralisme à la fois comme une *rationalité gouvernementale* et comme un *art de gouverner*, autrement dit, comme une forme réfléchie de la pratique et comme une pratique effective de gouvernement et non comme une idéologie qui pourrait s'articuler sur des forces politiques ou économiques, ou comme un courant de l'histoire intellectuelle. Il veut, dit-il, ressaisir « la manière dont à l'intérieur et à l'extérieur du gouvernement et au plus près en tout cas de la pratique gouvernementale, on a tenté de conceptualiser cette pratique qui consiste à gouverner »¹. Foucault ne dit pas qu'il y a d'une part la pratique, qui doit être analysée et d'autre part les discours qui relèveraient de l'histoire des idées, tout en faisant finalement l'inverse de ce qu'il préconise en se cantonnant à l'histoire des idées. Il récuse au contraire la partition entre le niveau des pratiques et le niveau des idées ou des discours – comme s'il s'agissait de deux niveaux de réalité ontologiquement séparés et hétérogènes –, afin de proposer une autre vision de la pensée économique, politique, théorique ou philosophique comme forme réfléchie de la pratique gouvernementale, à charge pour lui de faire valoir que les textes qu'il analyse ont une prise sur la pratique gouvernementale effective. En d'autres termes, pour Foucault, la pensée de la pratique est toujours déjà immanente à la pensée économique et politique, qui ne s'inscrit pas d'abord dans le champ fictif de l'histoire des idées, celle-ci n'étant jamais qu'une reconstruction *a posteriori* répondant à des impératifs disciplinaires ou académiques. La démarche de Foucault n'est pas celle d'une « archéologie intellectuelle » du ou des néolibéralismes, pour reprendre la ligne qui guide le travail de Serge Audier, mais il s'intéresse aux « discours » qui ont servi historiquement de matrice à la pratique gouvernementale effective, qu'il s'agisse de l'Allemagne de Erhard ou de la France de Giscard. Il ne vise jamais dans les discours que l'expérience historique du gouvernement des hommes. Lorsque nous analysons, cette fois pour notre propre compte, le néolibéralisme à travers le prisme de la « gouvernementalité néolibérale », nous essayons de nous approcher des pratiques effectives qui ont contribué à transformer la manière dont les hommes ont été gouvernés historiquement en rompant avec les pratiques de gouvernement typiques de la gouvernementalité libérale-sociale.

Dans cette approche du « néolibéralisme comme politique », Stéphane Haber classe *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale* de Pierre Dardot et Christian Laval qui « sur le plan de l'histoire de la philosophie sociale [...] représente la tentative la plus consistante pour prolonger les intuitions foucauldienne sur le terrain contemporain »². A première vue, on pourrait se demander si l'ouvrage de Dardot et Laval ne relève pas plus du

¹ Cf. supra p. 48

² Stéphane Haber, « Analyser le néolibéralisme aujourd'hui », *art. cit.*, p. 63.

« néolibéralisme comme idéologie », ou plutôt de l' « archéologie intellectuelle », que du « néolibéralisme comme politique ». Il est divisé en trois parties dont les deux premières s'apparentent en effet à une histoire intellectuelle du néolibéralisme. En revanche, la troisième partie cherche à décrire – en s'appuyant sur des travaux de sciences sociales et humaines – la manière dont la gouvernementalité néolibérale s'est matériellement mise en place à partir des années 1980. De ce point de vue, elle répond davantage aux réquisits d'une analyse du « néolibéralisme comme politique ». Le lien entre les deux parties et la dernière est explicité comme suit :

La troisième partie permettra enfin d'établir que la rationalité néolibérale qui se déploie véritablement dans les années 1980-1990 n'est pas la simple mise en œuvre de la doctrine élaborée dans les années 1930. Avec elle, on ne passe pas de la théorie à son application. Une sorte de filtre, qui ne relève pas d'une sélection consciente et délibérée, retient certains éléments aux dépens du reste, en fonction de leur valeur opératoire ou stratégique dans une situation historique donnée. On a là affaire non à une action monocausale (de l'idéologie vers l'économie ou l'inverse), mais à une multiplicité de processus hétérogènes qui ont abouti, en raison de « phénomènes de coagulation, d'appui, de renforcement réciproque, de mise en cohésion, d'intégration », à cet « effet global » qu'est la mise en place d'une nouvelle rationalité gouvernementale¹.

Ainsi que Dardot et Laval l'explicitent dans la suite du livre à partir d'une formule de Foucault, la gouvernementalité néolibérale s'est mise en place *via* une « stratégie sans sujet »². A leur endroit – ce qui nous permet de souligner à nouveau le vide relatif que ce travail cherche à combler –, Haber fait également remarquer qu' « ils ne développent pas vraiment la problématique (pourtant typiquement foucauldienne) de la résistance »³. Les travaux de Giorgio Agamben, Dominique Memmi et Didier Fassin appartiennent également à l'analyse « politique » du néolibéralisme⁴. Paradoxalement, Stéphane Haber ne mentionne pas l'ouvrage de Wendy Brown, publié en français sous le titre *Les habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néo-conservatisme*, qui s'inspire lui aussi directement de *Naissance de la biopolitique*, le cours de Foucault au Collège de France de 1979. Il est vrai que celle-ci – tout comme du reste Dardot et Laval, ce qui invite à préciser la catégorisation de Haber – conçoit le néolibéralisme non simplement comme une « politique » mais comme une « rationalité politique ». Il s'agit, en effet, de réfléchir

le néo-conservatisme et le néolibéralisme comme des rationalités politiques – élargissant ainsi leurs acceptions courantes, celles de doctrines économiques ou d'idéologies, pour les analyser comme des

¹ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, *op. cit.*, p. 20-21. Les auteurs se réfèrent à un passage du cours de 1978 (Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 244), dans lequel Foucault « substitue à l'assignation d'une cause ou d'une source unique celle de la constitution ou composition des effets globaux comme moyen privilégié de l'établissement de l'intelligibilité en histoire ».

² *Ibid.*, p. 276.

³ Stéphane Haber, « Analyser le néolibéralisme aujourd'hui », *art. cit.*, p. 64.

⁴ Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, tr. fr. M. Raiola, Paris, Seuil, 1997 ; Dominique Memmi, *Faire vivre et laisser mourir. Le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*, Paris, La Découverte, 2003 ; Didier Fassin, *La Raison humanitaire*, Paris, Seuil/Gallimard, 2010.

ordres discursifs de la raison qui informent les sujets et les institutions politiques (dont l'État, mais pas seulement) ainsi que les normes du discours politique. [...] Une telle analyse permet de concevoir ce qui autrement pourrait être vu comme une simple politique économique (s'agissant du néolibéralisme) ou une simple idéologie politique (s'agissant du néo-conservatisme), comme des modèles de pensée, de discours et de gouvernance au travers desquels les sujets, les relations sociales et les institutions sont organisés et constitués et une certaine culture politique diffusée et légitimée¹.

De la même façon, Dardot et Laval conçoivent le néolibéralisme comme une « rationalité politique », c'est-à-dire « la mise en œuvre générale d'une nouvelle logique normative capable d'intégrer et de réorienter durablement politiques et comportements dans une nouvelle direction »². Brown tire essentiellement d'une telle approche du néolibéralisme comme rationalité gouvernementale la thèse de la « *dé-démocratisation* » de la démocratie libérale, c'est-à-dire de l'altération voire de la destruction de la culture et du sujet démocratiques de la modernité politique, en dépit du maintien des formes juridiques de la démocratie représentative³ et « alors même qu'elle conserve toute sa vitalité comme référence légitimante »⁴. Le deuxième aspect de sa réflexion porte sur l'articulation, dans le cas spécifiquement américain et dans le contexte du gouvernement de G. W. Bush, du néo-conservatisme au néolibéralisme, qui a tendance à aller dans le sens de l'aggravation des effets de la « *dé-démocratisation* néolibérale »⁵. Wendy Brown ajoute aussi que la manière de concevoir le néolibéralisme et le néo-conservatisme comme des rationalités politiques plutôt que comme « des stades inévitables du capital » ou comme « les conséquences idéologiques nécessaires à de tels stades implique qu' « ils peuvent être combattus, détruits, contestés et

¹ Wendy Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale*, op. cit., p. 40.

² Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, op. cit., p. 274. Curieusement lorsqu'ils précisent qu'ils usent de la « gouvernementalité » au sens foucauldien de la « "rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi" », Dardot et Laval ajoutent : « C'est dans ce sens élargi que le terme de "gouvernementalité" sera pris ici. Aussi sommes-nous réticents à identifier la rationalité *gouvernementale* à une rationalité strictement *politique*, comme le fait Wendy Brown [...] en ce qu'elle s'articule au gouvernement de soi du sujet, la gouvernementalité va bien au-delà de la seule sphère politique, celle des rapports entre citoyens et dirigeants de l'État ». Or, c'est exactement à cet « au-delà de la seule sphère politique » que ne cesse de faire référence Brown et sur laquelle, qui plus est, elle entend appuyer l'originalité de son analyse. Elle évoque par exemple le néolibéralisme comme une « rationalité économique [...] qui traverse les domaines du politique, du social, de l'économique et de l'intime » (*Les habits neufs de la politique mondiale*, op. cit., p. 35). Les deux ouvrages développent, en définitive, une conception proche de la rationalité politique, inspirée de Foucault.

³ Cf. Wendy Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale*, op. cit., p. 41. « Il apparaît donc que les appareils formels de la souveraineté populaire peuvent rester intacts alors même qu'un étatisme autoritaire d'une part, une gouvernance par le capital de l'autre, avec, entre les deux, une implacable rationalité marchande, se combinent pour vider de tout contenu le gouvernement par le peuple ». Nous verrons ultérieurement que ces « appareils formels » sont, en réalité, eux-mêmes également directement menacés par le néolibéralisme. Cf. infra p. 877-881.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. *ibid.*, p. 36 : « Il s'agissait d'interroger la manière dont le néolibéralisme et les efforts qu'il déploie pour organiser tous les aspects de la vie selon des critères marchands, s'accordent avec l'étatisme, le moralisme, la religiosité du néoconservatisme et de comprendre comment ces deux rationalités favorisent l'une et l'autre la *dé-démocratisation* de la nation même qui prétend "démocratiser" le monde ».

même remplacés ». Il peut donc exister des « contre-rationalité[s] »¹ même si Wendy Brown ne prétend pas elle-même les établir dans son ouvrage. Remarquons que cela justifie à la fois la possibilité et le bien-fondé de notre démarche, dans la mesure où l'objet de notre entreprise est l'établissement même des rapports entre les rationalités gouvernementales historiques et les contre-rationalités pratiques qui leur sont liées. Enfin, le livre de Maurizio Lazzarato intitulé *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, que Stéphane Haber n'évoque qu'en bibliographie, s'inscrit lui aussi dans la lignée des travaux de Foucault sur la gouvernementalité néolibérale, mais se montre plus critique vis-à-vis du cours de 1979. En partant du contexte contemporain de la crise des dettes souveraines dans la zone euro, Lazzarato fait de la dette et du rapport créancier-débiteur le rapport de pouvoir constitutif, par sa généralité et son extension, de la gouvernementalité néolibérale. L'injonction faite à l'individu de devenir un « entrepreneur de soi-même » prend place, selon Lazzarato, dans un cadre qui échappe à la description de Foucault, celui de l'économie de la dette :

Le point de vue de *Naissance de la biopolitique* est ainsi encore celui des ordo-libéraux allemands pour qui l'entreprise et l'entrepreneur *industriels* étaient au centre du projet d'« économie sociale de marché ». Foucault reste collé à cette vision industrielle du néolibéralisme de l'après-guerre, tandis qu'émerge et s'affirme, tout au long des années 1970, une logique d'entreprise, financiarisée cette fois et un capitalisme dont l'intérêt collectif est représenté par les entrepreneurs financiers qui imposent un nouveau « gouvernement des conduites » et une nouvelle individualisation qui n'ont plus grand-chose à voir avec les ordo-libéraux de l'après-guerre².

En revanche, Gilles Deleuze est crédité par Lazzarato d'avoir perçu en 1990³ dans son texte sur les « sociétés de contrôle » qui succèderaient aux « sociétés disciplinaires » décrites par Foucault dans *Surveiller et punir*, la forme de subjectivation typique du capitalisme contemporain : « L'homme n'est plus l'homme enfermé [des sociétés disciplinaires], mais l'homme endetté [des sociétés de contrôle] »⁴. S'il s'agit de « devenir entrepreneur de soi », cela « se limite à la gestion, selon les critères de l'entreprise et de la concurrence, de son employabilité, de ses dettes, de la baisse de son salaire et de ses revenus, de la réduction des services sociaux »⁵. Dans le cadre de l'économie de la dette, le gouvernement de soi consiste à « "prendre sur soi" les coûts et les risques que l'entreprise et l'État externalisent dans la société »⁶, car celui-ci ne veut plus assumer les risques sociaux et celle-là les risques économiques. L'analyse de Lazzarato rejoint sur ce point celle de Stephan Lessenich selon

¹ *Ibid.*, p. 84.

² Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté*, *op. cit.*, p. 73.

³ Il faut donc tenir compte des onze années qui séparent l'analyse de Foucault de 1979 et celle de Deleuze, qui permettent d'expliquer en partie que ce dernier ait pu avoir une vision plus juste des développements liés au changement de configuration du capitalisme.

⁴ Gilles Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôles » [1990], in *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 246, cité in Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté*, *op. cit.*, p. 72.

⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁶ *Ibid.*

laquelle la transformation néolibérale ne se limite pas à la promotion d'un nouvel *homo œconomicus* comme entrepreneur de soi-même : le modèle de subjectivation proposée par Foucault en 1979 ne décrit qu'une partie de ce qui se passe car les politiques sociales actives de réforme de l'État social ne relèvent pas seulement d'une rationalité économique, mais aussi d'une rationalité sociale qui « vise à la construction d'un "soi socialisé" qui, en s'appuyant et en prenant soin de lui-même, agit réellement au nom et pour le bien de la société »¹.

3/ Le troisième et dernier type d'approche consiste selon Haber à faire du « néolibéralisme » une « forme sociale ». Il regroupe des auteurs dont l'analyse s'apparente au marxisme et pour qui le « néolibéralisme est d'abord le nom d'un certain âge du capitalisme » qui se caractérise par des formes spécifiques, plus ou moins violentes, de l'accumulation et de la lutte des classes. Dans *La stratégie du choc*, Naomi Klein montre que l'hégémonie néolibérale ne se construit pas principalement par l'orientation des libertés, ainsi que l'avancent les écrits de Foucault sur la gouvernementalité, mais peut aussi imposer sa domination à travers des méthodes répressives brutales : c'est de cette façon que le « Consensus de Washington » a d'abord été introduit au Chili en 1973 grâce à l'établissement de la dictature de Pinochet. Le choc et le trauma peuvent devenir dans certains cas de véritables moyens qui facilitent la mise en place des politiques néolibérales par les élites. Dans ce type d'approche où le capitalisme se caractérise *en général* par une dynamique d'expansion accumulative², le « néolibéralisme » est le nom de la méthode de gouvernement *particulière* qui lui sert de support dans notre « *moment historique précis* »³. Il faudra s'interroger sur la question de savoir si le point de vue foucauldien selon lequel la gouvernementalité (néo)libérale est indexée sur le fonctionnement de l'économie capitaliste est réellement incompatible avec une telle vision. Stéphane Haber fait également remarquer que, quoique le néolibéralisme ait pu s'imposer initialement de façon non intentionnelle ou subjective, il se peut cependant qu'il soit progressivement investi par une pratique réfléchie – ce qui, là encore, ne contrevient pas à la perspective foucauldienne – et une « volonté consciente » :

Dans la phase actuelle, les différentes composantes de cette dynamique expansive, au lieu d'être seulement subies comme un destin, tendent aussi à se transformer elles-mêmes en objets d'une volonté consciente et à être perçues comme des projets motivants pour les individus et les populations, comme

¹ Stephan Lessenich, « Constructing the socialized self », *art. cit.*, p. 305-306.

² C'est-à-dire : « le processus de marchandisation des biens ou de salarisation des activités, la masse des échanges, la zone d'influence géographique de l'économie-monde, la richesse et le pouvoir de certaines classes sociales, le rôle de l'argent, ou bien encore la mentalité "capitaliste" » (Stéphane Haber, « Analyser le néolibéralisme aujourd'hui », *art. cit.*, p. 65-66).

³ *Ibid.*, p. 65.

au terme d'une poussée de rationalisation supplémentaire. Pour commencer à cerner cette tendance, le terme « néolibéralisme » n'est pas le plus mal choisi¹.

Mais on peut aussi souligner la « diversité actuelle des modèles de capitalisme ». C'est ce qui résulterait de la prise en compte du travail de Giovanni Arrighi sur la spécificité du capitalisme chinois « combinant chaotiquement despotisme et appel à l'initiative individuelle », le maoïsme lui fournissant une base culturelle d'appui². Cela conduirait à relativiser « la portée historique de la doctrine néolibérale ». Cependant, poursuit Stéphane Haber, « toute tentative d'un diagnostic global écarté, le néolibéralisme, en un sens plus large, représente assez justement le concept de la dynamique historique présente » :

Il y a un style économique du développement capitaliste qui s'est imposé à partir des années 1970 en opposition au style keynésien et fordiste ; la dérégulation, la nouvelle géographie du capital, la redistribution des richesses, la réorganisation du travail (flexibilisation, précarisation), la financiarisation et le processus d'endettement qui est solidaire, l'avènement de formes culturelles manifestement plus en affinité avec le consumérisme et l'enrichissement personnel sans freins dessinent une certaine sorte de monde. Le terme de néolibéralisme permet, en première analyse, de prendre ces phénomènes en considération, de manière globale. Compris de cette manière, le néolibéralisme demeure même le trait essentiel du monde économique contemporain, pourtant caractérisé par un désenchantement grandissant à l'égard des dogmes qui ont tant fasciné pendant les années 1980 et 1990. Il reste le facteur clé de l'évolution du capitalisme depuis trois décennies et conditionne indirectement, par une série de chaînes causales compliquées, jusqu'aux phénomènes exogènes, tels que la croissance asiatique³.

Les analyses de David Harvey qui font du « néolibéralisme » l'idéologie⁴ d'une « restauration du pouvoir de classe »⁵, permettent de prendre en compte la dimension *globale* de ces phénomènes tout en mettant en évidence les formes *localement diversifiées* à travers lesquelles l'accumulation capitaliste et les crises du capitalisme⁶ lui-même se déploient, en faisant du capital, à travers la « théorie du développement géographique inégal »⁷, un processus différencié qui trouve à se régénérer à partir des inégalités territoriales du développement économique et de la conquête plus ou moins violente de ces espaces territoriaux. Pour Harvey, le néolibéralisme est, depuis sa montée en puissance dans les années 1970, finalement inséparable de l'impérialisme américain⁸. Dans une perspective elle aussi inspirée du marxisme, Gérard Duménil et Dominique Lévy, dans *The crisis of*

¹ *Ibid.*, p. 66.

² Cf. Giovanni Arrighi, *Adam Smith à Pékin. Les promesses de la voie chinoise*, tr. fr. N. Vieillescazes, Paris, Max Milo, 2009.

³ *Ibid.*

⁴ Cf. David Harvey, *A Brief history of neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

⁵ Cf. David Harvey, « Neo-liberalism and the restoration of class power », in *Spaces of global capitalism. Towards a theory of uneven geographical development*, Londres/New York, Verso, 2006, p. 9-68.

⁶ Cf. David Harvey, *The enigma of capital and the crises of capitalism*, Londres, Profile Books, 2011.

⁷ Cf. David Harvey, « Notes towards a theory of uneven geographical development », in *Spaces of global capitalism, op. cit.*, p. 69-116

⁸ Cf. David Harvey, « Comment les États-Unis sont montés en puissance : l'hégémonie néolibérale, 1970-2000 », in *Le nouvel impérialisme*, tr. fr. J. Batou et C. Georgiou, Paris, Les prairies ordinaires, 2010, p. 87-100.

neoliberalism, font du néolibéralisme et plus précisément du « néolibéralisme sous hégémonie internationale américaine », une « phase »¹ de l'accumulation capitaliste commencée depuis la fin des années 1970, caractérisée par la lutte opiniâtre des classes dominantes occidentales, en particulier états-uniennes, menée par les moyens spécifiques de la « financiarisation » (des capitaux) et de la « mondialisation » (du libre-échange) néolibérales², pour la reconquête des hauts revenus³, dont la phase haute se situe dans les années 2000 et dont la crise des *subprimes* déclenchée en 2008, qui est une crise d'hégémonie financière comme celle des années 1930 et non une crise de rentabilité, est le résultat⁴.

Stéphane Haber conclut qu'« il n'y a pas de consensus », car « dans les sciences sociales contemporaines, le "néolibéralisme" désigne tantôt une doctrine, tantôt une politique et tantôt une période de l'histoire du capitalisme ». « Il n'y a pas à choisir, ajoute-t-il, entre ces trois conceptions », dans la mesure où elles éclairent des dimensions différentes de la configuration politico-économique globale de notre présent⁵. C'est d'ailleurs, au contraire, en partant de la diversité des usages de cette notion qu'il devient selon lui possible d'appréhender « l'univers du capitalisme contemporain » – ou la gouvernementalité

¹ Gérard Duménil et Dominique Lévy, *The crisis of neoliberalism*, op. cit., p. 5: « Le néolibéralisme devrait être compris comme une nouvelle phase de l'évolution du capitalisme ».

² Nous reviendrons sur le fait que la phase néolibérale correspond à des formes particulières de la financiarisation et de la mondialisation du capitalisme, qui sont des tendances ayant commencé bien avant les années 1970. Cf. infra p. 778 et sq.

³ Qui s'est traduite de fait par l'augmentation des revenus des plus riches, c'est-à-dire des fractions supérieures de la classe dominante, tant chez les capitalistes que chez les cadres. Cf. *ibid.*, « The Benefit of Upper income Brackets », p. 45-55. Par exemple aux États-Unis, la part totale des revenus perçue par le centile le plus riche a retrouvé son niveau d'avant la Deuxième Guerre mondiale (18% en moyenne entre 1913 et 1939). Alors qu'il avait été contenu entre 9 et 13% durant la phase du « compromis keynésien », il atteignait 23,5% en 2007. Sur l'explosion des inégalités et des hauts-revenus aux États-Unis, cf. Thomas Piketty et Emmanuel Saez, « Income Inequality in the United States, 1913-1998 », *The Quarterly Journal of Economics*, vol. CXVIII, n° 1, 2003, p. 1-39.

⁴ Cf. aussi Ozgur Gün et Sophie Jallais, « La crise du néolibéralisme » (A propos de Gérard Duménil et Dominique Lévy, *The crisis of neoliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londres, Angleterre, 2011), *Revue de la régulation. Capitalisme, institutions, pouvoirs*, 10/ 2^e semestre 2011, URL : <http://regulation.revues.org/9425?&id=9425#bodyftn1>.

⁵ Sur ces trois approches, cf. aussi Laurent Jeanpierre, « Un néolibéralisme pluriel ? », *art. cit.*, p. 27 : « Le néolibéralisme peut d'abord être envisagé comme une idéologie, au sens critique de ce terme, c'est-à-dire comme un discours de justification voire de construction de la réalité sociale et économique, élaboré par des individus et des institutions qui font partie des classes dominantes ou bien les représentent plus ou moins consciemment et directement. Une deuxième approche du néolibéralisme consiste à le définir comme une logique d'action générale touchant tous les secteurs d'activité – la sphère publique comme aussi la sphère privée –, logique au sein de laquelle l'État, loin de s'être retiré, conserve un rôle décisif. Enfin, le néolibéralisme peut être vu comme l'expression nouvelle d'intérêts capitalistes ripostant contre les luttes anticoloniales et anticapitalistes de la fin des années 1960 et la crise de la régulation dite fordiste des rapports capital-travail. Derrière ces trois définitions opératoires du néolibéralisme et les enquêtes différentes qu'elles exigent de produire, il est coutume de repérer la trace de trois traditions critiques représentées par les noms de Bourdieu, de Foucault et de Marx ».

néolibérale – qui « se présente comme un agencement complexe de dispositifs très diversifiés (par exemple selon des variables géographiques) et extrêmement mobiles »¹.

La question qui surgit est alors de savoir si on ne peut pas sinon construire un cadre théorique commun entre ces différentes approches, du moins les faire jouer ensemble de façon articulée dans une même démarche. Les frontières entre ces trois conceptions sont peut-être, en effet, plus poreuses qu'il n'y paraît. Entre le « néolibéralisme comme idéologie » (1) et le « néolibéralisme comme politique » (2), un ouvrage comme celui de François Denord, qui mobilise à la fois l'apport de Bourdieu et celui de Foucault pour montrer que l'« idéologie néolibérale » imprègne les réseaux des administrateurs et des hommes d'État qui déterminent le style des politiques publiques, en serait un premier indice, tout comme d'une autre manière la tendance de Foucault à faire de ce qui est généralement considéré comme les éléments de la *doctrine* néolibérale des formes réfléchies des *pratiques politiques* néolibérales. En outre, l'approche du « néolibéralisme comme idéologie » (1) qui s'appuie sur la sociologie des réseaux n'est pas étrangère à l'analyse de classes que met en avant le « néolibéralisme comme forme sociale » (3). Enfin, si, comme nous l'avons fait valoir dans la première partie, les rapports de pouvoir ou les normes chez Foucault sont les vecteurs de la formation des classes², il est possible de synthétiser la « politique néolibérale » (2) avec la « forme sociale néolibérale » (3) en montrant que la structuration changeante des rapports de classes est l'effet des politiques gouvernementales néolibérales. En somme, c'est la question de l'unification des usages de la notion de « néolibéralisme » qu'il s'agit de poser. Après avoir développé la critique de ces usages proposée par Serge Audier, nous reviendrons sur la question de leur articulation possible dans une même approche cependant toujours inspirée de Foucault.

2. La critique des quatre grilles d'analyse du néolibéralisme (S. Audier)

Serge Audier, dans son « archéologie intellectuelle » des « néo-libéralismes » – qui vise à « déshomogénéiser le néolibéralisme » pour en montrer la pluralité constitutive, les divergences inconciliables entre les différents courants néolibéraux et la complexité des filiations, s'opposant à l'idée qu'il y aurait une « essence du néolibéralisme », ou encore qu'une « doctrine néolibérale » déboucherait linéairement voire même téléologiquement sur la « gouvernementalité néolibérale » – distingue quatre grilles théoriques d'analyse du néolibéralisme : « le néo-libéralisme comme ultra-libéralisme guerrier » (1), la « grille néo-foucauldienne » (2), la « grille néo-bourdiesienne » (3) et la « grille individualiste et anti-68

¹ Stéphane Haber, « Analyser le néolibéralisme aujourd'hui », *art. cit.*, p. 67.

² Cf. supra p. 201-202.

de la fin du politique » (4) ; les trois premières recoupant respectivement ce que Stéphane Haber appelle le « néolibéralisme » comme « forme sociale », comme « politique » et comme « idéologie ».

2.1. Le néolibéralisme : une notion académique disputée

Le constat dont part la typologie d'Audier est que le « néolibéralisme » n'est pas ou n'est plus seulement une catégorie militante, mais qu'elle s'est imposée dans la littérature académique et savante : « Alors que, encore dans les années 1960 – et même souvent au début du XXI^e siècle –, le mot néo-libéralisme était absent de la quasi-totalité des dictionnaires du monde, il s'impose donc désormais comme une catégorie incontournable dans les recherches scientifiques »¹. Il mentionne l'existence de l'ouvrage *Neoliberalism. A Very Short Introduction*, « dans la prestigieuse collection des Presses de l'Université d'Oxford »². On

¹ Serge Audier, *Néo-libéralisme(s)*, *op. cit.*, p. 11.

² Cf. Manfred B. Steger et Ravi K. Roy, *Neoliberalism*, *op. cit.*. Pour les auteurs de cette introduction, « le terme [néolibéralisme] a été inventé pour la première fois dans l'Allemagne de l'après Première Guerre mondiale par un petit cercle d'économistes et d'universitaires affiliés à l'"École de Fribourg", qui renvoie à leur programme modéré de revitalisation du libéralisme classique. Dans les années 1970, un groupe d'économistes latino-américains ont adopté le terme *neoliberalismo* pour leur modèle pro-marché. Cependant, au début des années 1990, des critiques penchant à gauche des réformes faites dans les pays du Sud par l'intermédiaire du marché ont commencé à connoter le "néolibéralisme" de nuances péjoratives associées au "Consensus de Washington", un ensemble d'institutions et de politiques économiques censées avoir été utilisées par les États-Unis pour globaliser le capitalisme américain et le système culturel qui lui est associé. Des critiques inverses ont renvoyé le néolibéralisme à une rhétorique opaque inventée par les universitaires radicaux et les économistes nationalistes réactionnaires dans le but d'incriminer les avancées intellectuelles des économistes néoclassiques comme Friedrich von Hayek ou le prix Nobel Milton Friedman. D'autres encore y ont vu une version postmoderne du discours "laisser-fairiste" originel du XVIII^e siècle glorifiant l'intérêt individuel, l'efficacité économique et la compétition débridée. En dépit de ces critiques, cependant, le néolibéralisme a imprégné l'esprit public. Aujourd'hui, il apparaît presque tous les jours dans les gros titres des principaux journaux mondiaux ». Enfin, « Dans le dernier quart du XX^e siècle, le néolibéralisme a été associé à des figures politiques aussi différentes que Roland Reagan, Margaret Thatcher, Bill Clinton, Tony Blair, Augusto Pinochet, Boris Yeltsin, Yang Zemin, Manmohan Singh, Junichiro Koizumi, John Howard and George W. Bush » (*ibid.*, « Preface », p. IX-X). L'ouvrage de Steger et Roy analyse ce qu'il considère comme la première vague du néolibéralisme dans les années 1980 avec le reaganisme (« Reaganomics ») et le thatcherisme, puis la seconde vague du néolibéralisme dans les années 1990 avec la doctrine clintonienne du marché globale puis la "troisième voie" de Tony Blair, avant d'étudier le rôle historique concret du néolibéralisme dans le développement de l'Asie, puis en Amérique latine et en Afrique. Il se termine en s'intéressant à la crise à laquelle doit faire face le néolibéralisme à partir des années 2000 et qui est toujours en cours aujourd'hui.

Pour les auteurs, le néolibéralisme se définit à travers trois dimensions essentielles : « le "néolibéralisme" est un concept assez large et général se référant à un modèle ou à un "paradigme" économique qui est devenu primordial dans les années 1980. Construit sur l'idée libérale classique du marché autorégulé, le néolibéralisme comporte plusieurs tendances et variations. Peut-être que la meilleure façon de réfléchir au néolibéralisme est de réfléchir à ses trois manifestations entrelacées : (1) une idéologie, (2) un mode de gouvernance, (3) une série de politiques publiques ».

(1) L'idéologie néolibérale est véhiculée par les « élites du pouvoir global ce qui inclut les patrons et les cadres des grandes multinationales, les lobbyistes d'entreprise, les journalistes influents et les spécialistes des relations publiques, les intellectuels qui écrivent pour un large public, les célébrités et les amuseurs publics, les hauts fonctionnaires et les politiciens. Se faisant les thuriféraires du néolibéralisme, ces individus saturent le discours public avec les images idéalisées du consumérisme et du libre marché mondial. En collaboration avec les médias pour vendre à un large public leur vision favorite d'un unique marché global, ils jettent une lumière positive sur les marchés globalisés comme les outils indispensables pour la réalisation d'un monde meilleur » (p. 11).

trouve également une entrée « neoliberalism » dans la volumineuse *International encyclopedia of political science*, récemment publiée par Bertrand Badie, Dirk Berg-Schlosser et Leonardo Morlino¹. Pour l'auteur de l'article, Brigitte Young, « le néolibéralisme, comme le suggère le préfixe *neo*, est un vieux concept qui réémerge comme une réponse politique à la crise du keynésianisme » et qui a été rendu populaire par l'arrivée aux affaires de Ronald Reagan et Margaret Thatcher à la fin des années 1970 et au début des années 1980. « Tandis

(2) « La seconde dimension du néolibéralisme se réfère à ce que le penseur social français Michel Foucault a appelé des "gouvernementalités" – des modes de gouvernance spécifiques basés sur des principes, une logique et des relations de pouvoir. La gouvernementalité néolibérale est enracinée dans des valeurs entrepreneuriales comme la compétitivité, l'intérêt personnel et la décentralisation. Elle célèbre la responsabilisation individuelle et la transmission du pouvoir central de l'État à des plus petites unités localisées. Un tel mode de gouvernance néolibéral adopte le marché autorégulé comme le modèle de gouvernement approprié. Plutôt que d'opérer suivant la voie traditionnelle de poursuite du bien public (plutôt que des profits) en développant la société civile et la justice sociale, les néolibéraux revendiquent l'usage des technologies gouvernementales qui sont issues du *business* et du commerce : le développement obligatoire des "plans stratégiques" et du "management par le risque" orienté vers la recherche de surplus ; les analyses coûts/bénéfices et autres instruments de calculs d'efficacité ; la contraction du gouvernement politique (la dite "bonne gouvernance") ; les objectifs quantitatifs chiffrés ; le contrôle scrupuleux des résultats ; la création de projets professionnels hautement individualisés et basés sur la performance ; et l'introduction des modèles de "choix rationnels" qui sont intériorisés et normalisent les modèles orientés par le marché. Les modes de gouvernance néolibéraux encouragent la transformation des mentalités bureaucratiques en identités entrepreneuriales où les agents de l'exécutif ne se voient plus eux-mêmes comme des fonctionnaires ou des gardiens de ce qui est qualitativement défini comme le "bien public" mais comme des acteurs auto-intéressés responsables devant les marchés et contribuant au dégraissage de "l'État-entreprise". Au début des années 1980, un nouveau modèle d'administration publique, connu sous le nom de *New Public Management*, bouleversa le monde des États bureaucratiques. Faisant adopter le mode de gouvernance néolibéral par les agents de la fonction publique, il a redéfini les citoyens comme des "consommateurs" ou des "clients" et a encouragé les administrateurs à cultiver un esprit d'entreprise. Si les entreprises privées doivent développer l'innovation et améliorer la productivité dans le but de survivre à la concurrence du marché, pourquoi les agents de la fonction publique ne devraient-ils pas eux aussi épouser les idéaux néolibéraux pour améliorer le secteur public ? Basé sur cette gouvernementalité néolibérale, le vice-président américain Al Gore [sous l'administration du démocrate Clinton] a notoirement utilisé les mécanismes du nouveau management public dans les années 1990 pour soumettre différents agences gouvernementales à l'"Evaluation de la performance nationale" ["National Performance Review"] dont l'objectif déclaré est de se débarrasser du "gaspillage gouvernemental" et d'accroître l'efficacité administrative, la rentabilité et la responsabilité » (*ibid.*, p. 12-14).

(3) « Troisièmement, le néolibéralisme se manifeste lui-même comme un ensemble concret de politiques publiques résumé dans ce qu'on peut appeler la "formule D-L-P" : Dérégulation (de l'économie), Libéralisation (du commerce et de l'industrie) et Privatisation (des entreprises publiques). Liées à des mesures de politiques publiques incluant des coupes budgétaires massives (spécialement favorables aux investisseurs et aux hauts revenus), la réduction des services et des programmes sociaux, le remplacement du "*welfare*" par le "*workfare*" [l'obligation de travailler en échange de prestations sociales], l'utilisation des taux d'intérêts par des banques centrales indépendantes pour contrôler l'inflation (en assumant le risque de faire augmenter le chômage), le dégraissage des gouvernements, les paradis fiscaux pour les entreprises domestiques et étrangères qui veulent investir dans des zones économiques déterminées, des nouveaux espaces urbains commerciaux organisés par les impératifs du marché, des directives anti-syndicales au nom de l'amélioration de la productivité et de la "flexibilité du travail", suppression des contrôles sur les flux financiers globaux et commerciaux ; intégration régionale et globale des économies nationales ; et la création de nouvelles institutions politiques, de *think tanks* et de pratiques faites pour reproduire le paradigme néolibéral. Dans le même temps, de nombreux néolibéraux ont épousé des valeurs conservatrices, en particulier les "valeurs familiales", une application stricte de la loi, une armée forte. L'adoption presque universelle d'au moins une partie de cet ensemble a reflété le pouvoir global des aspirations idéologiques du néolibéralisme » (*ibid.*, p. 14).

¹ Brigitte Young, « Neoliberalism », in Bertrand Badie, Dirk Berg-Schlosser et Leonardo Morlino (dir.), *International Encyclopedia of Political Science*, Thousand Oaks, Sage publications, 2011, p. 1677-1680. Toutes les citations suivantes sont issues de cette référence.

que le néolibéralisme est devenu un concept central des sciences sociales pour décrire les changements structurels dans l'économie globale depuis les années 1970, le concept est largement disputé ». Il y a, en effet, une « divergence considérable entre les défenseurs des idées néolibérales qui célèbrent l'assomption du marché et ceux qui suggèrent que le néolibéralisme est associé à l'inégalité globale, la disparité économique, l'augmentation du chômage, l'exclusion sociale, la destruction environnementale et l'homogénéité culturelle ». Brigitte Young insiste surtout sur la difficulté qu'il y a à définir le concept de néolibéralisme, « parce que le concept tel qu'il a émergé dans les années 1930 diffère fondamentalement de la forme suivant laquelle il a réémergé dans les années 1970 ». Se référant à Andreas Renner, de l'Institut Walter Eucken en Allemagne, elle soutient l'existence de deux néolibéralismes : le 1/ néolibéralisme originel allemand qui s'est construit dans les années 1930 en opposition au libéralisme laissez-fairiste du marché autorégulé des écoles britannique et autrichienne 2/ et le néolibéralisme tel qu'il réémerge à la fin des années 1970 et au début des années 1980. L'une des difficultés des sciences sociales actuelles, pour Young, vient du fait qu'elles utilisent de façon interchangeable, mais à tort, les notions de néolibéralisme et de laisser-faire. 1/ Selon Wilhelm Röpke lui-même, le terme « néolibéralisme » a été inventé en 1938 à Paris au colloque Walter Lippmann, qui s'est tenu autour du livre que celui-ci venait de publier sous le titre *The Good Society*. « L'importance historique de ce cercle néolibéral – constitué de membres tels que Wilhelm Röpke, Alfred Müller-Armack, Alexander Rüstow, Walter Eucken et Franz Böhm – tient dans le fait que ces idées et ces normes sont devenues la base de l'économie sociale de marché européenne des années 1950 ». Tous les membres n'ont certes pas endossé le terme « néolibéralisme », mais il est tout de même devenu la bannière des différentes tendances qui se sont rangées sous son patronage et dont l'École de Fribourg, également désignée par le nom d'« ordolibéralisme », est le groupe le plus connu avec des représentants de renom comme Walter Eucken et Franz Böhm. A l'opposé des laissez-fairistes anglo-saxons du XIX^e siècle, les néolibéraux insistent sur les règles de formation de l'économie et de la nécessité pour les gouvernements « de définir les paramètres institutionnels de la compétition économique dans le but de servir le plus largement les intérêts de la société ». L'objectif de ces néolibéraux était de combiner « l'efficacité économique et la dignité humaine afin de réaliser un ordre social juste et stable ». Pour Young, « contraste avec cette école européenne du néolibéralisme, le laisser-faire des philosophes et des économistes anglo-saxons – comme Jeremy Bentham, David Ricardo, Thomas Malthus, Edmund Burke – et de l'École autrichienne d'économie – Ludwig von Mises et Friedrich August von Hayek –, qui ont développé des principes théoriques

revendiquant une supériorité de la liberté économique sur l'intervention publique ». Young propose ainsi de faire une stricte séparation entre l'ordolibéralisme allemand et des auteurs comme Mises et Hayek. 2/ « A partir de cette perspective historique, la réémergence tardive du néolibéralisme dans les années 1970 a plus de points communs avec le système de croyance du libéralisme laissez-fairiste qu'avec la signification originale du néolibéralisme des années 1930 »¹. Les auteurs qui incarnent ce néolibéralisme du dernier quart du XX^e siècle caractérisé par les « normes d'un fondamentalisme de marché », comme Friedrich Hayek et Milton Friedman, préfèrent d'ailleurs utiliser dans leurs écrits le concept de « laisser-faire » que celui de « néolibéralisme ». Ce qu'il importe avant tout de remarquer, est que ce néolibéralisme nouvelle manière des années 1970 ne relève plus seulement de l'histoire des idées, mais désigne un processus historique : « Aujourd'hui le terme néolibéralisme est utilisé pour décrire un processus économique global des systèmes de gouvernance qui reconfigure fondamentalement les systèmes économiques et sociaux contemporains autour du globe. Les idées économiques néolibérales émergent comme un résultat de la stagflation économique des années 1970. Cela mène alors à un rejet de la demande de direction basée sur le consensus keynésien d'après guerre. De façon prééminente, Margaret Thatcher puis Ronald Reagan ont popularisé ce système radical d'orientation par le marché basé sur une politique de l'offre et le rejet de l'intervention de l'État dans l'économie ». La libéralisation devrait permettre selon cette politique les mouvements transfrontaliers du capital, du travail, des services et des biens, tandis que la dérégulation est faite pour supprimer le contrôle indésirable des gouvernements sur les processus de marché et la privatisation pour transférer au secteur privé les services auparavant fournis par la sphère publique. « Les critiques du discours et de la pratique néolibérale, d'un autre côté, argumentent que l'augmentation du pouvoir de la finance globale, de la mobilité du capital comme la force dominante dans ce cadre de gouvernance ont un impact négatif sur les relations État-société. La diminution de la capacité de l'État à soutenir des politiques publiques a augmenté le détachement progressif des individus des réseaux sociaux. Puisque la puissance publique fait face à un amoindrissement des ressources pour remplir ses mandats habituels, le "bien être" [*welfare*] est de plus en plus pourvu à travers des mécanismes de marché. Ce résultat provoque de manière croissante une individualisation des risques ». Une des questions les plus disputées, continue Young, est celle du rôle de l'État dans le

¹ Young ajoute que « lorsqu'Anthony Giddens défend une "troisième voie" entre l'orientation néolibérale laissez-fairiste et une orientation bureaucratique de l'État, il est en réalité proche des normes, de l'idéologie et des pratiques soutenues par les intellectuels des années 1930 à l'origine du néolibéralisme européen ».

néolibéralisme : les partisans du néolibéralisme défendent le retrait de l'État car ils soutiennent que le marché est le meilleur allocataire des ressources. « Cependant, les universitaires venus de la gauche ont souligné que l'État avait été un acteur central de la création du processus qui a fait émerger le système de gouvernance transnationale. Dans le processus qui l'a fait agir comme un supposé "accoucheur" du nouvel ordre néolibéral, l'État a aussi changé sa forme redistributrice pour devenir davantage un acteur compétitif sur le plan international ». Les acteurs essentiels identifiés avec les normes et les pratiques du fondamentalisme de marché sont l'Organisation mondiale du commerce (OMC), la Banque mondiale, le Fonds monétaire internationale et l'Organisation de coopération et de développements économiques (OCDE). « Ces organisations sont accusées d'avoir appliqué le Consensus de Washington aux pays en développement rencontrant des problèmes de liquidité. La doctrine des politiques publiques d'ajustement structurel implique une stabilisation macroéconomique à travers des programmes d'austérité fiscale, la libéralisation du commerce et le retrait des barrières sur les mouvements de capitaux ». Ce sont surtout les Programmes d'ajustement structurel du Fonds monétaire international et de la Banque mondiale qui en sont venus progressivement à représenter la face la plus noire du fondamentalisme de marché lié au néolibéralisme. « Les critiques venues des pays en développement ont insisté sur les dommages causés par la transformation néolibérale, incluant l'épuisement et la destruction des systèmes écologique et biologique locaux dont dépendent la vie et la nature. Des études ont souligné que beaucoup de femmes pauvres et sans qualification dans les pays développés ont payé le plus lourd tribut des effets négatifs de la transformation globale néolibérale ». Pour terminer, Brigitte Young mentionne que l'universitaire Stephen Gill, dans son ouvrage *Power and resistance in the new world order*¹ est celui qui est allé le plus loin dans la réflexion sur la transformation induite par le néolibéralisme comme rupture entre un « libéralisme incorporé » [*embedded liberalism*], c'est-à-dire contenu dans des limites posées par l'État et un néolibéralisme disciplinaire, qui s'astreint à respecter l'orthodoxie des politiques publiques définie par la règle DLP. « Le passage vers un néolibéralisme disciplinaire renvoie au mécanisme social disciplinaire utilisé pour verrouiller l'engagement à l'égard des politiques pour le marché [*market-based commitments*] afin d'empêcher les prochains gouvernements de défaire ces réformes. Il en résulte un nouveau constitutionnalisme comme moyen de consolider le cadre de gouvernance orienté pour le marché ». La question est ouverte de savoir si la crise financière et économique de 2008, la

¹ Stephen Gill, *Power and Resistance in the New World Order*, Londres et New York, Palgrave Macmillan, 2008.

plus importante depuis la Grande Dépression des années 1930, signale ou non la fin des idées, des normes et des pratiques néolibérales.

Cette récente et brève présentation académique tirée de l'*International Encyclopedia of Political Science* a le mérite de pointer les principales problématiques liées à la notion de « néolibéralisme ». En particulier, trois d'entre elles sont liées les unes aux autres : 1/ la question de la confusion entre néolibéralisme et laisser-faire ; 2/ le problème de l'homogénéité historique entre le néolibéralisme des années 1930 et la réémergence du néolibéralisme dans les années 1970 ; 3/ le problème des rapports entre le néolibéralisme et l'État. Ces différents problèmes sont relatifs à la distinction qu'on peut proposer de faire schématiquement entre trois phases historiographiques de compréhension et d'analyse du néolibéralisme, si l'on se place dans le contexte des travaux français sur la question : la première phase, dans les années 1990, a correspondu à une tendance à poser l'équivalence entre *néolibéralisme* et *ultralibéralisme* ; la seconde phase, dans les années 2000, a correspondu à la redécouverte du néolibéralisme historique européen né dans les années 1930 et a conduit à insister sur le rôle constructeur de l'État dans l'émergence du néolibéralisme et par là même à prendre le contre-pied de la critique ultralibérale ; enfin la troisième phase qui s'ouvre avec la décennie 2010, invite à proposer une approche plus différenciée du néolibéralisme qui souligne la rupture entre le néolibéralisme des années 1930 et celui des années 1970, ce qui revient à prendre le contre-pied d'une lecture trop linéaire qui, dans la deuxième phase, faisait dériver le *néolibéralisme* de l'*ordolibéralisme*, sans pour autant revenir à l'identification de la première phase entre néolibéralisme et ultralibéralisme, mais en montrant que le « néolibéralisme réellement existant » – la formule est de Serge Audier – conjugue le rôle actif de l'État et une libéralisation organisée de l'économie qui ne correspond pas nécessairement aux programmes et aux mesures – notamment en matière de lutte contre les monopoles – soutenus par les penseurs historiques de l'*ordolibéralisme*.

2.2. Un « ultra-libéralisme guerrier » ?

2.2.1. Néolibéralisme et consentement selon D. Harvey

Mais le « néolibéralisme » n'est devenu que tardivement une notion académique employée par la littérature critique. Ainsi que le rappelle Audier, « l'avènement du concept de néolibéralisme » dans la sphère critique et sa diffusion à grande échelle s'est d'abord produite sous l'impulsion des courants « altermondialistes » dans les années 1990. Dans son livre sur l'altermondialisme, Geoffrey Pleyers insiste sur la centralité de l'opposition au néolibéralisme, non seulement pour l'EZLN du Sous-Commandant Marcos, mais pour

l'ensemble du mouvement altermondialiste, dont la charge critique se singularise par la comparaison du néolibéralisme à un dogme religieux, comme chez René Passet, ancien économiste, premier président du conseil scientifique d'Attac entre 1998 et 2002 et auteur en 2001 d'un livre sur *L'illusion néolibérale*¹ qui a contribué à remettre le terme dans le débat public², ou comme chez l'économiste chilien Manfred Max-Neef³. A partir de cet « avènement », le terme de « néolibéralisme » s'est diffusé dans la pensée critique et consolidé en tant que notion académique, tout en se dispersant. Pour Serge Audier, « on peut même parler de *plusieurs paradigmes* qui, sans être toujours incompatibles, ne sont pas superposables et qui commandent des versions différentes du présent et du passé néolibéral : 1/ le néolibéralisme comme *ultra-libéralisme guerrier*, 2/ la *grille néo-foucauldienne*, 3/ la *grille bourdieusienne* et enfin 4/ la *grille individualiste et anti-68 de la fin du politique* »⁴.

1/ C'est le « théoricien post-marxiste David Harvey, spécialiste de l'urbanisme et de la géographie » et « la journaliste Naomi Klein » qui sont pour Audier les représentants d'une compréhension du néolibéralisme comme « ultralibéralisme guerrier ». Dans le cas de David Harvey, l'assimilation de sa vision du néolibéralisme à un « ultralibéralisme guerrier » peut paraître réductrice et discutable, aussi bien s'agissant de l'« ultralibéralisme » que de sa caractérisation comme « guerrier ». Selon Harvey, le néolibéralisme est l'idéologie de la réponse politique au service de l'ordre social capitaliste qui a profité de la situation de « stagflation » rencontrée en particulier aux États-Unis et au Royaume-Uni dans les années 1970 pour s'imposer. Cette doctrine idéologique articule les idées de liberté, de libéralisation, d'individualisme⁵, de propriété privée, de responsabilité professionnelle et du marché – présenté comme le moteur de la compétitivité, de l'innovation et comme le meilleur

¹ Cf. René Passet, *L'illusion néolibérale*, Paris, Flammarion, 2001.

² Cf. Stéphane Haber, « Analyser le néolibéralisme aujourd'hui », *art. cit.*, p. 60.

³ Cf. Geoffrey Pleyers, *Alter-Globalization, Becoming Actors in the Global Age*, « From the irrationality of neoliberalism to the possibility of acting », Cambridge, Polity Press, 2013, p. 162 : « Le néo-libéralisme a ses dix commandements proclamés par le G7, ses prophètes (Hayek et Friedman) et ses guides spirituels (Reagan et Thatcher (René Passet, Université d'Attac, 2002)) ». "Pour être compris, le discours néolibéral doit être analysé comme un discours religieux : il est dogmatique et simpliste ; il a sa Sainte Trinité de la croissance économique, du libre échange et de la globalisation ; il a ses Vatican du FMI, de la Banque mondiale et de l'OMC, qui, comme le Vatican, croient eux-mêmes dans leur infaillibilité et pour notre salut, nous imposent leurs solutions. Le résultat est évident : le Paradis est si loin que nous ne pourrions jamais l'atteindre" (Manfred Max-Neef, économiste chilien, *Grano de Arena 175*, 20 janvier 2002) ». Voir sur ce point Serge Audier, *Néo-libéralisme(s)*, *op. cit.*, p. 14-15.

⁴ Serge Audier, *Néo-libéralisme(s)*, *op. cit.*, p. 16-17.

⁵ Cf. David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, *op. cit.*, p. 5 : « Pour n'importe quelle manière de penser qui devient dominante, un appareil conceptuel doit être proposé qui fasse appel à notre sensibilité et à nos instincts, à nos valeurs et à nos désirs, comme aux possibilités inhérentes au monde social dans lequel nous vivons. S'il y parvient, cet appareil conceptuel est si ancré dans le sens commun qu'il est tenu pour acquis et ne fait plus débat. Les figures fondatrices de la pensée néolibérale prennent les idéaux politiques de dignité humaine et de liberté individuelle comme fondamentaux, comme les "valeurs centrales de la civilisation" ».

allocataire des ressources – associées à des conceptions antisyndicales, antibureaucratiques et anti-solidaristes, l'ensemble facilitant la mise en place de politiques publiques de privatisation des entreprises publiques, de dérégulation financière, de libéralisation des mouvements de capitaux et de réduction des taxes pour favoriser l'introduction de capitaux étrangers, de coupes budgétaires, de démantèlement des services publics et de réduction des prestations de l'État social, de renoncement à l'objectif de plein emploi pour privilégier un strict contrôle de l'inflation lié à une montée des taux d'intérêts et indifférente à l'augmentation du chômage, de réduction des charges des entreprises et de baisses des salaires et d'attaque frontale pour affaiblir le pouvoir des syndicats. Politiques qui en pratique, selon Harvey, ont abouti à la consolidation des monopoles et du pouvoir des multinationales et à un transfert massif de richesses des pauvres vers les riches qui a assuré la restauration du pouvoir des classes supérieures. Ainsi que le mentionne Audier à juste titre, Harvey établit, en effet, un rapprochement entre d'une part le coup d'État contre le gouvernement socialiste démocratiquement élu de Salvador Allende en 1973, puissamment soutenu par la CIA et par le Secrétaire d'État aux affaires étrangères Henry Kissinger, et la guerre en Irak commencée en 2003 sous la présidence de G. W. Bush, car, dans les deux cas, ces opérations ont conduit à la privatisation des biens publics, l'ouverture des ressources naturelles à l'exploitation par le secteur privé et la facilitation du libre échange et des investissements directs étrangers. Mais la restauration du pouvoir des classes supérieures qu'il considère – suivant sur ce point les analyses de Duménil et Lévy – comme un « effet des politiques néolibérales au fil du temps qui doit être regardé comme structurel vis-à-vis du projet global »¹ n'est cependant pas nécessairement l'effet de la guerre, mais peut également s'obtenir par l'hégémonie culturelle et la « construction du consentement »², comme dans le cas de la Grande-Bretagne de Thatcher à partir de 1979 : « Ce que Pinochet a fait à travers la violence coercitive d'État a été

¹ Cf. David Harvey, « Neo-liberalism and the restoration of class power », *art. cit.*, p. 13.

² David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, *op. cit.*, p. 39, se réfère explicitement à Gramsci duquel il tire la notion de « sens commun » non pas comme « bon sens » mais comme « sensibilité commune » et dont la formation est l'objet de l'idéologie : « Ce que Gramsci appelle "sens commun" (défini comme le "sens tenu en commun") est typiquement ce qui fonde le consentement. Le sens commun est construit à partir de pratiques ancrées dans la durée de socialisation culturelle qui sont profondément enracinées dans les traditions nationales et régionales. Ce n'est pas la même chose que le "bon sens" qui peut être construit en dehors d'un engagement critique avec les problèmes contemporains. Le sens commun peut, par conséquent, profondément méconnaître, obscurcir ou déguiser les problèmes réels sous des préjugés culturels. [...] Des slogans politiques peuvent être utilisés pour masquer des stratégies spécifiques sous de vagues dispositifs rhétoriques. [...] Gramsci en concluait que les questions politiques deviennent "insolubles" quand elles sont "déguisées comme des questions culturelles" ». De façon générale, le chapitre 2 de *A Brief History of Neoliberalism* intitulé « La construction du consentement » (*op. cit.*, p. 39-63).

fait par Thatcher à travers l'organisation du consensus démocratique »¹. Puisque ni en Grande-Bretagne, ni aux États-Unis, il n'était possible de recourir à la violence comme dans le cas du Chili, c'est la construction consentie d'un assemblage spécifique du rapport de forces entre classes qui a permis le tournant néolibéral². Harvey explique ainsi comment le néolibéralisme s'est établi par consentement aux États-Unis et en Grande-Bretagne, dans des conditions cependant différentes, à partir d'un assemblage de classes particulier à chaque pays. Dans le cas des États-Unis, Harvey souligne l'importance de la crise fiscale de la ville de New York dans les années 1970 sous la présidence fédérale de Nixon, qui a pu servir de « laboratoire » pour le développement du néolibéralisme. En 1975, les investisseurs (menés par Walter Wriston de la Citibank) ont refusé de refinancer la dette et ont plongé la ville dans la faillite technique. Le sauvetage qui a suivi a entraîné la construction de nouvelles institutions financières qui ont repris en main le budget de la ville. Celles-ci ont d'abord réclamé les revenus fiscaux de la ville pour payer les obligataires, nonobstant les effets sur le fonctionnement des services publics :

L'effet a été de restreindre les revendications des principaux syndicats municipaux, de mettre en place le gel des salaires et la réduction des emplois publics et des prestations sociales (dans l'éducation, la santé, les services de transports) et d'imposer le paiement de redevances par les usagers (les droits de scolarité ont été introduits pour la première fois à l'Université de la ville de New York [CUNY]). Le dernier outrage a été de demander aux syndicats municipaux d'investir leurs fonds de pension dans des titres de la ville de New York. Les syndicats avaient alors le choix entre modérer leurs demandes et faire face à la perspective de perdre leurs fonds de pension dans la faillite de la ville³.

Cette stratégie financière qui s'est accompagnée d'une redistribution des revenus en faveur des plus riches a été « tout aussi efficace que le coup d'État militaire qui avait eu lieu auparavant au Chili ». Pour David Harvey, « la gestion de la crise fiscale de la ville de New York a ouvert la voie pour les pratiques néolibérales à la fois à l'intérieur sous Reagan et internationalement à travers le FMI dans les années 1980 »⁴.

¹ David Harvey, « Neo-liberalism and the restoration of class power », *art. cit.*, p. 16. Cf. aussi *A Brief History of Neoliberalism*, *op. cit.*, p. 40 : « Comment donc le néolibéralisme a-t-il négocié le tournant pour si profondément déplacer le libéralisme encadré [*embedded liberalism*] ? Dans plusieurs cas, la réponse tient largement dans l'usage de la force (soit militaire, comme au Chili, soit financière, comme à travers les opérations du FMI au Mozambique ou aux Philippines). La coercition peut produire une fataliste, voire abjecte, acceptation de l'idée qu'il n'y avait et qu'il n'y a, comme Margaret Thatcher n'a cessé d'y insister, "pas d'alternative". La construction active du consensus a également été diversement utilisée suivant les pays ».

² David Harvey, « Neo-liberalism and the restoration of class power », *art. cit.*, p. 13-14.

³ David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, *op. cit.*, p. 45.

⁴ *Ibid.*, p. 48 : « Elle a établi le principe qu'au cours d'un conflit opposant l'intégrité des investisseurs financiers et le retour sur investissement des actionnaires d'un côté et le bien-être des citoyens de l'autre, ce sont les premiers qui devaient être privilégiés. Elle a souligné que le rôle du gouvernement était de créer un climat commercial favorable plutôt que de s'enquérir des besoins et du bien-être de la population dans son ensemble. La politique de Reagan dans les années 1980, est devenue la "réécriture en plus grand" du "scénario de New York" des années 1970 ».

D'autres facteurs, plus directement associés au champ parlementaire ont permis l'introduction des politiques néolibérales. Une décision de la Cour Suprême de 1976 autorisant le financement illimité des partis politiques par une entreprise privée les a rendus dépendants de la puissance des intérêts financiers, ce qui est surtout devenu problématique pour le Parti démocrate qui ne pouvait plus que difficilement promouvoir une politique anticapitaliste ou de confrontation vis-à-vis des intérêts marchands pour satisfaire sa base populaire, sans, dans le même temps, risquer de se voir privé d'importants soutiens financiers. Parallèlement, le Parti républicain devait quant à lui élargir sa base de masse en partant à la conquête du vote populaire s'il voulait l'emporter. C'est la raison pour laquelle il s'est allié à la droite chrétienne, en particulier au mouvement politique de la « majorité morale » fondé par Jerry Falwell¹ en 1978, inaugurant ainsi une stratégie d'alliance entre le néolibéralisme et le néoconservatisme. Celui-ci fait appel non seulement à la religion, mais à la culture nationaliste de la classe ouvrière blanche et à sa rigueur morale présumée. « Cette base politique pouvait ainsi être mobilisée positivement à travers la religion et la culture nationaliste et négativement à travers le racisme, qu'il soit codé ou patent, l'homophobie ou l'antiféminisme »². Suivant le schéma idéologique qui est mis en avant au sein de cette alliance, le problème ne se situe pas dans le capitalisme, mais dans les « "libéraux"³ qui utilisent les pouvoirs excessifs de l'État pour satisfaire des groupes spécifiques (noirs, femmes, écologistes) ». Des néoconservateurs comme Irving Kristol et Norman Podhoretz autour de la revue *Commentary*, qui supportent le néolibéralisme économique mais non pas culturel, ont développé ces thèses qui brouillent au passage le sens du terme « libéral », en permettant la critique des « libéraux » au sens de la morale et de la justice sociale pour mieux asseoir la réalité des politiques économiques néolibérales : « l'effet est de détourner l'attention du capitalisme et du pouvoir des entreprises qui n'auraient rien à voir avec les problèmes créés par la marchandisation débridée et l'individualisme »⁴. En d'autres termes, ces maux ne seraient pas le résultat d'une politique économique, mais de l'immoralité d'une partie des élites. L'homogénéité relative de la force électorale de la droite américaine autour du Parti Républicain s'est ainsi constituée à travers un assemblage spécifique de classes entre une élite néolibérale et une base populaire conquise par le néoconservatisme, « votant contre

¹ Pasteur américain de l'église baptiste, Jerry Falwell (1933-2007) est considéré comme un « télé-évangéliste » (qui prêche à la télévision).

² *Ibid.*, p. 50.

³ Au sens de l'américain « *liberal* », c'est-à-dire du libéralisme en matière de mœurs, généralement associé au Parti démocrate et à la « gauche ». Plus largement encore, Wendy Brown (*Les habits neufs de la politique mondiale*, *op. cit.*, p. 43) fait remarquer qu'« en particulier aux États-Unis », « le libéralisme politique est associé à l'État-providence ».

⁴ *Ibid.*

ses intérêts matériels, économiques et de classes, mais pour des raisons culturelles, nationalistes et religieuses »¹. Au contraire, le Parti démocrate est donc soumis au *double bind* de la nécessité d'apaiser les milieux financiers d'un côté et d'améliorer les conditions de vie matérielles de sa base populaire de l'autre. La stratégie de Clinton, président entre 1993 et 2001, a alors consisté à satisfaire les premiers au détriment de la seconde, c'est-à-dire à mettre en œuvre les politiques néolibérales. Harvey peut alors résumer la situation du champ politique États-unien :

La structure politique qui a émergé était plutôt simple. Le Parti républicain a pu se servir de ressources financières massives et amener sa base populaire à voter contre ses propres intérêts matériels pour des raisons culturelles/religieuses, tandis que le Parti démocrate ne pouvait pas se permettre de répondre aux besoins matériels (par exemple avec un système national de santé) de sa base populaire traditionnelle par peur d'offenser les intérêts de la classe capitaliste. Etant donné cette asymétrie, l'hégémonie politique du Parti républicain était plus certaine².

Harvey explique également comment Reagan a affaibli le monde du travail non seulement en œuvrant pour une désindustrialisation des régions où se trouvaient les syndicats les plus puissants, mais aussi en désorganisant l'action collective par la valorisation d'une flexibilité au travail qui concordait avec les intérêts du capital et a séduit les tendances individualistes des travailleurs se sentant exclus des avantages sociaux collectifs obtenus par une forte syndicalisation. Il souligne enfin le rôle important de la rationalisation discursive venue soutenir le tournant néolibéral aux États-Unis. Celle-ci a opéré à travers une articulation complexe entre le monétarisme d'un Friedman qui prône le strict contrôle de l'émission monétaire pour supprimer l'inflation, la théorie d'un Robert Lucas qui fait de l'acteur économique un agent doué d'« anticipations rationnelles », celle du « *public choice* » de James Buchanan et Gordon Tullock qui applique la théorie de la maximisation de l'utilité aux administrations publiques, ou encore les spéculations d'Arthur Laffer selon qui les coupes budgétaires relanceraient l'activité économique en suscitant une augmentation des revenus fiscaux. Cet ensemble de préconisations économiques, qui appartiennent à la bataille idéologique appelée de ses vœux par Hayek, ne sont pas sans relais sociaux et institutionnels : l'« orthodoxie néolibérale » est véhiculée par la presse commerciale comme le *Wall Street Journal*, des écrivains à succès comme George Gilder, des multiples *think-tanks* et des écoles de commerce [« *business schools* »] qui se multiplient dans des universités comme Stanford et Harvard et qui sont soutenues par les fonds privés des entreprises. Ce dernier aspect ne doit pas être sous-estimé pour Harvey dans la mesure où les départements de recherche des universités américaines ont formé des économistes qui ont joué un rôle clé dans l'adaptation

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 51.

de pays comme le Chili ou le Mexique au néolibéralisme, ou à travers des institutions comme le FMI ou la Banque mondiale¹. Le résultat de cette offensive réussie sur le plan des politiques gouvernementales et des discours s'est traduit par un niveau de revenus des classes supérieures et une part allouée au capital dans la richesse produite équivalents en l'an 2000 à ceux des années 1920, restaurant ainsi leur pouvoir de classe.

En Grande-Bretagne, le consensus n'a pas été obtenu de la même façon. Un rapport de force contradictoire y a en effet durablement existé entre le libéralisme encadré développé à l'intérieur du pays après la Seconde guerre mondiale et le libéralisme du libre marché promu par le capital financier londonien de la City qui opère à l'échelle mondiale et a toujours formé un pôle de résistance à l'État-providence de type keynésien². Les critiques à l'égard de celui-ci se sont développés dans les années 1960 et sont devenues plus prégnantes dans les années 1970 avec la période de stagflation économique. Suite à une grève importante du secteur public en 1978, l'opinion publique se divisa et le gouvernement travailliste tomba au profit de Margaret Thatcher qui reçut un mandat clair d'une partie des classes moyennes pour domestiquer le pouvoir des syndicats du secteur public. A la différence des États-Unis, l'assemblage spécifique de classes qui a permis l'application des politiques néolibérales s'est donc davantage réalisé avec les classes moyennes, sans la nécessité d'une alliance reposant sur la dimension religieuse.

Thatcher a forgé le consensus à travers la sollicitude d'une classe moyenne qui a pris goût pour la possession immobilière, la propriété privée, l'individualisme et la libération des opportunités entrepreneuriales. Avec la diminution de la solidarité de classes sous la pression et la transformation radicale du travail provoqué par la désindustrialisation, les valeurs des classes moyennes se sont diffusées plus largement pour englober nombre de ceux qui n'avaient pas une identité ouvrière de classe affirmée³.

Les politiques néolibérales reaganienne et thatchérienne se ressemblent néanmoins sur bien des aspects : le monétarisme, la lutte contre l'inflation et le contrôle budgétaire, l'attaque systématique contre le pouvoir des syndicats⁴, la désindustrialisation, la baisse des salaires et la privatisation des entreprises publiques⁵. L'impact de l'action de Reagan et Thatcher, selon Harvey, est d'avoir réussi à faire passer, à travers des alliances de classes spécifiques, des positions intellectuelles et idéologiques qui étaient politiquement minoritaires à l'état de courant dominant de la pensée et de la pratique politique.

¹ *Ibid.*, p. 54.

² *Ibid.*, p. 56.

³ *Ibid.*, p. 61-62.

⁴ La mise en échec de la grève des mineurs de 1984 est emblématique à cet égard.

⁵ En outre, selon Harvey, la contre-révolution néolibérale thatchérienne s'est appuyée encore plus massivement sur l'idéologie, avec l'aide de Keith Joseph, fondateur de l'Institute of Economic Affairs (en 1955) puis du Centre for Policy Studies (en 1974), qui deviendra un conseiller clé du thatchérisme.

Par conséquent, il est réducteur de la part de Serge Audier de faire appartenir les travaux d'Harvey au paradigme de « l'ultralibéralisme *guerrier* », tant celui-ci analyse la diversité des méthodes qui ont été empruntées pour la mise en place des politiques néolibérales et leurs effets associés de subjectivation et de transformation des rapports de classes. Celles-ci ne passent pas nécessairement par la violence physique de la guerre impérialiste, mais des résultats similaires ont pu être obtenus par le consentement et à travers des stratégies financières ou politiques, externes ou internes à la politique parlementaire, impliquant aussi bien des pratiques discursives que non-discursives et, parmi les pratiques discursives, des pratiques aussi bien scientifiques que non scientifiques.

2.2.2. « L'État néolibéral » selon D. Harvey

En outre, qualifier la façon dont Harvey comprend le néolibéralisme d' « *ultralibéralisme* » ne semble pas convenir non plus. Ce dernier terme suggère une version radicalisée du libéralisme classique, consistant dans la vision d'un essor spontané et auto-organisateur du marché associé à un minimum d'intervention étatique. Serge Audier l'utilise, en particulier, pour qualifier la pensée de Hayek¹. De ce point de vue, l'ultralibéralisme est plutôt anti-étatiste. On peut donc s'étonner de son usage par Audier d'autant que celui-ci reconnaît que, selon Harvey, « il faut bien prendre garde [...] au fait que, contrairement à son idéologie, le néolibéralisme n'implique pas la disparition de l'État, au sens de l'anarchisme ou du libertarisme »². Dans la mesure où la question du rôle de l'État est un point de discussion crucial dans la définition du néolibéralisme, il est important de rendre compte de la position détaillée d'Harvey en la matière. Celui-ci part du principe qu'il existe, d'abord en théorie, une conception de « l'État néolibéral »³ selon laquelle celui-ci doit favoriser les droits de propriété privée individuels, l'État de droit et les institutions du libre marché et du libre commerce⁴ et il montre ensuite comment la pratique de l'État néolibéral déroge ou contredit d'autres aspects de cette vision théorique. Ainsi, il fait remarquer 1) que l'État néolibéral joue en pratique un rôle actif en créant les conditions favorables au développement des affaires [« *a good business climate* »] et en se comportant comme un agent compétitif à l'échelle globale, alors qu'il est censé théoriquement se retirer pour laisser jouer les mécanismes de marché ; 2) qu'il impose parfois par l'autoritarisme et la répression le fonctionnement du marché, alors qu'il vise

¹ Cf. Serge Audier, *Néo-libéralisme(s)*, *op. cit.*, p. 287 : « Son article [celui de Hayek] "Le socialisme et les intellectuels", publié en 1949 dans The University of Chicago Law Review et distribué aux membres de la Société, témoigne bien d'une orientation dans le sens de la "radicalité" utopique – ce pourquoi il est légitime de parler, à son sujet, d'une utopie "ultra-libérale" ».

² *Ibid.*, p. 18.

³ Voir le chapitre 3 de sa *Brève histoire du néolibéralisme*, intitulée « l'État néolibéral ».

⁴ Cf. *A Brief History of Neoliberalism*, *op. cit.*, p. 64.

idéalement la promotion des libertés individuelles ; 3) qu'il facilite par la dérégulation financière l'irresponsabilité et la cupidité débridée des spéculateurs suscitant la volatilité spéculative, les scandales financiers et l'instabilité chronique, alors qu'il devrait s'assurer de l'intégrité et de la solvabilité du système financier ; 4) qu'il participe à la consolidation des oligopoles, des monopoles et du pouvoir transnational détenu par quelques multinationales hyper-centralisées, alors qu'il prétend œuvrer à la défense des vertus de la concurrence ; 5) qu'il suscite la destruction des formes de solidarité et accomplit les coupes budgétaires à partir de quoi il devient impossible de combattre l'anomie, les comportements antisociaux comme la criminalité¹.

De façon générale, l'État est pour Harvey l'agent décisif du processus de « néolibéralisation ». L'État néolibéral est assidu dans la privatisation des actifs comme moyen d'ouvrir des champs nouveaux à l'accumulation capitaliste : les secteurs qui étaient auparavant régulés par « l'État social démocratique » (les transports, les télécommunications, le pétrole et les ressources naturelles, mais surtout les soins de santé, les services sociaux ou l'éducation) sont rendus à la sphère privée ou dérégulés. Cela ne signifie pas, précise Harvey, l'élimination de toute activité régulatrice ou de toute intervention gouvernementale : les règles bureaucratiques chargées d'assurer la « responsabilité » et la « rentabilité » ne peuvent pas être privatisées² ; les partenariats publics-privés sont favorisés où le secteur public prend les risques et où les entreprises empochent les bénéficiaires. Si nécessaire, l'État néolibéral a recours à des lois coercitives et à des tactiques policières pour réprimer les formes collectives d'opposition ; les formes de surveillance policières se multiplient : l'incarcération est devenue pour l'État américain une stratégie clé afin de maîtriser les chômeurs désœuvrés et les populations marginalisées³. A l'extérieur, l'État néolibéral vise la réduction des barrières douanières et l'ouverture des marchés de biens et de capitaux aux forces globales de l'accumulation capitaliste. Dans ce cadre global, les grandes entreprises guidées par des intérêts privés collaborent avec le pouvoir gouvernemental dans la fabrique des politiques publiques, comme à la création de nouveaux arrangements institutionnels internationaux avec l'OMC, le FMI ou la Banque mondiale. L'État néolibéral est aussi pour Harvey « profondément antidémocratique, même s'il cherche fréquemment à déguiser ce fait »⁴ : la gouvernance par les élites est favorisée et se développe une forme de gouvernement qui se

¹ Cf. *ibid.*, p. 79-81.

² Sur ce point, cf. aussi Béatrice Hibou, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Paris, La Découverte, 2012.

³ Sur ce point cf. aussi Loïc Wacquant, *Les prisons de la misère*, Paris, Liber, 1999.

⁴ David Harvey, « Neo-liberalism and the restoration of class power », *art. cit.*, p. 27.

sert du pouvoir exécutif et de décisions judiciaires au détriment de la centralité de la prise de décision démocratique et parlementaire ; des institutions importantes sont créées comme des banques centrales (la Réserve fédérale aux États-Unis ou la Banque centrale européenne) et des institutions quasi-gouvernementales à l'intérieur, ou comme le FMI ou l'OMC à l'échelle internationale, qui sont complètement en dehors de tout contrôle démocratique. Enfin, en se retirant de son rôle de fournisseurs de biens publics dans la santé, l'éducation ou les services sociaux, l'État néolibéral externalise certaines fonctions assurancielles à la responsabilité individuelle elle-même¹. Harvey peut ainsi conclure :

Par ce compte rendu, on voit clairement que le néolibéralisme n'a pas rendu l'État ou les institutions particulières de l'État (comme les tribunaux) inertes, comme de nombreux commentateurs de droite comme de gauche ont pu l'argumenter ces dernières années. Il s'est produit, au contraire, une radicale reconfiguration de l'État et de ses pratiques (particulièrement en ce qui concerne le rapport entre la coercition et le consentement, entre les pouvoirs du capital et les mouvements populaires, entre le pouvoir exécutif et judiciaire d'un côté et le pouvoir parlementaire et démocratique de l'autre)².

Dans la mesure où le terme d'« ultralibéralisme » suggère précisément l'inertie de l'État au profit de l'action autonome des marchés et non cette réorientation profonde, il paraît difficile de l'utiliser pour qualifier la position d'Harvey. Le tableau de celle-ci ne serait pas complet si l'on ne mentionnait pas le rôle crucial de l'État dans l'opération la plus caractéristique selon lui du processus de néolibéralisation, celle de « l'accumulation par dépossession ». Pour Harvey, le principal résultat du néolibéralisme a été non pas « générateur » (de croissance), mais « redistributeur » au sens d'un transfert d'actifs et d'une redistribution de richesses et de revenus de la masse des populations vers les classes supérieures et des pays pauvres vers les plus riches. C'est à travers « l'accumulation par dépossession » que cette redistribution a pu s'opérer.

Par cette formule, j'entends la continuation et la prolifération des pratiques d'accumulation que Marx a qualifié de "primitive" et d'"originelle" au cours de l'émergence du capitalisme. Ceux-ci comprennent la marchandisation et la privatisation de la terre et l'expulsion par la force des populations paysannes (comme récemment au Mexique et en Inde) ; la transformation de droits de propriété de différents types (communs, collectifs, étatiques etc.) en droits de propriété exclusifs ; la suppression du libre accès aux communaux ; la marchandisation de la force de travail et la suppression de formes alternatives (indigènes) de production et de consommation ; des processus coloniaux, néocoloniaux et impériaux d'appropriation d'actifs (ressources naturelles comprises) ; la monétarisation de l'échange et de la taxation, en particulier de la terre ; le trafic d'esclaves ; l'usure, la dette publique et finalement le système de crédit, comme moyens radicaux d'accumulation primitive³.

S'agissant de ce processus d'accumulation par dépossession et non par exploitation dans l'entreprise, « l'État, avec son monopole de la violence et des définitions de la légalité, joue un rôle crucial en soutenant et en promouvant ces processus et de sérieux indices montrent

¹ Sur ce point, cf. aussi Emilie Hache, « La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale », *Raisons politiques*, n° 28, 2007/4, p. 49-65.

² *Ibid.*, p. 28.

³ *Ibid.*, p. 43. cf. aussi David Harvey, *Le nouvel impérialisme*, *op. cit.*, p. 173.

que la transition au développement capitaliste a été et continue d'être conditionnée de façon déterminante par l'attitude de l'État »¹. On peut ajouter à cette liste de mécanismes l'extraction de rentes par les brevets et les droits à la propriété intellectuelle et la diminution voire la disparition des différentes formes de droits à la propriété commune² (comme les allocations d'État, les congés payés, l'accès à l'éducation et à la santé) conquis à travers plusieurs générations de luttes sociales et démocratiques. La proposition de privatiser toutes les allocations d'État (initiée au Chili sous la dictature) est par exemple un objectif affiché des néolibéraux aux États-Unis. Harvey distingue finalement quatre aspects à travers lesquels l'État néolibéral a concouru au processus d' « accumulation par dépossession » :

1/ *la privatisation des actifs publics*, que ce soit les biens d'utilité publique (eau, télécommunications, transports), des assurances fournies par l'État social (logement, éducation, santé, travail), des institutions publiques (universités, laboratoires, prisons, hôpitaux) et même de la guerre (si l'on songe aux contrats privés passés par l'armée américaine à des sociétés privées de sécurité en Irak).

2/ *la financiarisation de l'économie* qui s'est mise en place après 1980³ : la dérégulation étatique a en effet permis que le système financier devienne le pôle principal de redistribution régressive à travers la spéculation, la prédation et la fraude.

La promotion de produits financiers, les chaînes de Ponzi⁴, la destruction de produits structurés par l'inflation, la liquidation d'actifs par des fusions et acquisitions, ainsi que le développement de niveaux d'endettement qui réduisent des populations entières, même dans des pays capitalistes, au servage pour dette, pour ne rien dire de la fraude financière et de l'expropriation d'actifs (fonds de pension dépouillés par l'effondrement d'actions et d'entreprises) par la manipulation du crédit et des titres – voilà autant de caractéristiques essentielles du capitalisme contemporain⁵.

La question de la financiarisation, en plus d'être au cœur de la gouvernementalité néolibérale contemporaine, est particulièrement intéressante du point de vue du débat qui traverse l'analyse du « néolibéralisme » entre la vision ultralibérale qui penche pour la libéralisation continue de toute chose sous la pression de l'auto-développement illimité du capital et la

¹ David Harvey, *Le nouvel impérialisme*, *ibid.* Pour une histoire économique globale du rôle continue de l'État dans la dynamique de l'accumulation capitaliste et le développement de la mondialisation économique, cf. aussi Philippe Norel, *L'invention du marché. Une histoire économique de la mondialisation*, Paris, Seuil, 2004 ; et Philippe Norel, *L'histoire économique globale*, chapitre 10, « L'indispensable médiation du politique », Paris, Seuil, 2013, p. 249-271.

² Ou « sociale », comme on l'a appelé avec Robert Castel.

³ Sur ce point, cf. Rawi Abdelal, *Capital Rules. The construction of global finance*, Cambridge (Massachusetts)/Londres (Angleterre), Harvard University Press, 2007.

⁴ Une chaîne de Ponzi est un circuit financier frauduleux qui consiste à rémunérer les investissements effectués par les clients, au moyen essentiellement des fonds procurés par les nouveaux entrants, le système étant découvert et s'écroulant quand les sommes procurées par les nouveaux entrants ne suffisent plus à couvrir les rémunérations des clients. Elle tient son nom de Charles Ponzi qui est devenu célèbre après avoir mis en place une opération basée sur ce principe à Boston dans les années 1920.

⁵ David Harvey, « Neo-liberalism and the restoration of class power », *art. cit.*, p. 45-46; *Le nouvel impérialisme*, *op. cit.*, p. 175-176.

vision plus politique qui fait de l'État l'organisateur calculateur et concerté de la politique économique. Car, dans le cas de la financiarisation, on peut estimer que ces deux visions cohabitent dans un même phénomène, puisque les responsables politiques des États, en levant les règles qui contrôlaient les transactions financières, ont *par leur action* donné lieu à une *libéralisation* totale dans la création de produits financiers, laquelle peut ouvrir la voie à la fraude et à l'escroquerie dès lors qu'elle est conduite en dehors de tout contrôle. La pratique néolibérale articule alors la construction organisée et la libéralisation sans limites puisque l'État autorise un processus de libéralisation non contrôlé par lui¹. Dans les années 1970, des grandes entreprises ont commencé à développer une orientation tournée davantage sur la financiarisation même quand, comme dans le secteur automobile, elles étaient engagées dans la production. Les intérêts des actionnaires et des dirigeants ont fusionné par le paiement de ces derniers avec des stock-options. C'est la valeur des actions et non la production qui devient alors le référent de l'activité économique. L'effet général qui résulte de cette situation (la supériorité des gestionnaires sur les ingénieurs) impose la supériorité des intérêts financiers parmi les classes dirigeantes et les élites. De ce point de vue, « le néolibéralisme signifie, en un mot, la financiarisation de toute chose et la relocalisation du pouvoir central de l'accumulation capitaliste vers les actionnaires au détriment des autres fractions du capital »². Duménil et Lévy montrent que la configuration du pouvoir de classes typique de l'ordre social néolibéral se caractérise par un compromis de classes entre les capitalistes et les cadres sous le leadership des premiers, ce qui favorise parmi les cadres la prééminence d'une sous-catégorie particulière, la composante financière des cadres, alors que, dans le « "capitalisme tempéré" » [« "*tempered capitalism*" »] issu du compromis keynésien d'après-guerre entre les cadres et les classes populaires sous le leadership des premiers, c'était l'encadrement technique et organisationnel qui était prééminent parmi les cadres³. Duménil et Lévy parlent de « financiarisation néolibérale »⁴ pour désigner l'extension mondiale du fonctionnement financiarisé de l'ensemble des activités – qui a un effet notable sur l'organisation de la production et la gestion des entreprises elles-mêmes –, qui s'est structurée en partie par le

¹ Sur cette articulation du « néo » (soutenu par l'État) et de l'ultralibéralisme (lié à la pression des marchés), voir plus bas la citation de Frédéric Lordon, p. 776-777.

² David Harvey, « Neo-liberalism and the restoration of class power », *art. cit.*, p. 45-46, p. 24.

³ Duménil et Lévy adoptent donc une approche ternaire de la structure des classes du capitalisme moderne qui se partage entre la classe des capitalistes, la classe des cadres (elles forment toutes les deux l'ensemble des « classes supérieures ») et celle des employés et des ouvriers (la classe populaire). Cf. Gérard Duménil et Dominique Lévy, *The crisis of neoliberalism*, Part III « A tripolar class configuration: breaking wage-earning homogeneity », *op. cit.*, p. 71-98.

⁴ La financiarisation est, en effet, antérieure au néolibéralisme puisqu'elle est corrélative au capitalisme moderne.

biais de la déréglementation financière permise par la fin des contrôles étatiques¹. Désormais, les institutions financières ou les « investisseurs institutionnels » sont non seulement les banques et les sociétés d'assurance, mais aussi les gestionnaires d'actifs (au sein des multiples fonds de collecte et de gestion d'épargne comme les fonds de pension, les fonds communs de placement et les fonds de placement à capital fixe). Un autres type d'institution agit également en faveur de la titrisation des actifs (laquelle est un aspect central de la finance néolibérale) : les agences gouvernementales (Ginnie Mae) et quasi-gouvernementales (Fannie Mae et Freddie Mac)² de refinancement hypothécaire, qui furent des émettrices massives d'un type particulier d'ABS (*Asset Backed Securities*, titres adossés à des actifs), les MBS (*Mortgage Backed Securities*, titres adossés à des créances hypothécaires)³. L'État, comme dans le cas américain, peut donc participer directement à la financiarisation de l'économie. De façon générale, l'État néolibéral est bienveillant vis-à-vis des institutions financières : il ne cherche pas seulement à faciliter l'extension de son influence mais aussi à garantir l'intégrité et la solvabilité des institutions financières quel qu'en soit le coût économique et social. Le pouvoir d'État est utilisé pour renflouer ou prévenir les faillites financières.

Cette connexion entre l'État néolibéral et la protection des intérêts financiers à la fois promeut et reflète la consolidation du pouvoir de classe bourgeois autour du processus de financiarisation. Dans l'éventualité d'un conflit entre l'intégrité du système financier et le bien-être de la population, l'État néolibéral choisira le premier⁴.

3/ *La gestion et la manipulation des crises*. Le « piège de la dette » (« *debt trap* ») est un des moyens essentiels de l'accumulation par dépossession. En augmentant soudainement les taux d'intérêt en 1979, Paul Volcker, directeur de la Réserve fédérale des États-Unis (Fed) a fait augmenter le montant de la dette des pays emprunteurs. Amenés à la faillite, des États comme le Mexique ont accepté le programme d'ajustement structurel. C'est ce que le complexe du Trésor américain, de Wall Street et du FMI ont réalisé dans de nombreux endroits, poursuivant avec Alan Greenspan à la tête de la Fed la même tactique que Volcker dans les

¹ Cf. *ibid.*, p. 132 : « Les États-Unis ont arrêté leurs contrôles sur le capital en 1974, le Royaume-Uni en 1979 et le Japon pendant les années 1980. En 1992, le Traité de Maastricht a organisé la libre circulation du capital à l'intérieur de l'Union européenne et vis-à-vis du reste du monde. Dans les années 1990, les mouvements de capitaux ont retrouvé un degré de liberté équivalent à celui dont ils jouissaient dans les années 1920. Au début des années 1980, deux éléments de législation importants, l'Acte de dérégulation des institutions de dépôt et du contrôle monétaire [Depository Institutions Deregulation and Monetary Control Act] de 1980 et l'Act de Garn-St Germain [Garn.-St. Germain Act] de 1982, ont marqué l'entrée véritable dans le néolibéralisme. Les deux actes ont visé l'extension de la concurrence entre les institutions de dépôt, notamment les sociétés d'épargne et de prêts ».

² Il s'agit ici de l'exemple américain étudié par Duménil et Lévy.

³ Cf. Ozgur Gün et Sophie Jallais, *La crise du néolibéralisme* (A propos de Gérard Duménil et Dominique Lévy, *The crisis of neoliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londres, Angleterre, 2011), *art. cit.*

⁴ David Harvey, « Neo-liberalism and the restoration of class power », *art. cit.*, p. 26-27.

années 1990. Rares dans les années 1960, les crises de la dette sont devenues très fréquentes dans les années 1980 et 1990 : presque aucun pays sud-américain n'y a échappé.

Ces crises de la dette ont été orchestrées, gérées et contrôlées à la fois pour rationaliser le système et redistribuer les actifs durant les années 1980 et les années 1990. [...] Une des premières fonctions des interventions et des institutions internationales est d'organiser les crises et les dévaluations de façon à permettre que l'accumulation par dépossession se produise sans déclencher un effacement général ou une révolte populaire¹.

Cette tactique de la dette a été reproduite par la Troïka de la Commission européenne, de la Banque centrale européenne et du FMI chargée de négocier l'accord de refinancement de la dette grecque en mai 2010.

4/ *Les redistributions d'État*. L'État a été partie prenante du retournement du transfert de richesses des riches vers les pauvres qui s'était produit dans le cadre de la gouvernabilité libérale-sociale. En plus des privatisations, la révision des politiques fiscales ayant profité davantage aux bénéficiaires liés aux retours sur investissement qu'aux revenus et aux salaires, la réduction du niveau général de fiscalité et la suppression de certaines dépenses de l'État remplacées par un accès payant à certains services y ont aussi contribué, ainsi que le dégrèvement de nombreuses taxes pour les entreprises.

L'État a joué, en définitive, selon David Harvey, un rôle majeur dans l'ensemble des pratiques qui ont contribué au processus global de néolibéralisation.

La qualification d'« ultralibéralisme guerrier » proposée par Audier convient-elle alors davantage à l'ouvrage de Naomi Klein sur *La stratégie du choc* ? Comme le fait remarquer Audier, elle n'emploie que peu le terme de « néolibéralisme ». Si, explique-t-elle, dans la majeure partie du monde, l'orthodoxie des disciples de Milton Friedman est qualifiée de « néolibéralisme », ou même simplement de « libre-échange » ou de « mondialisation », en réalité, selon elle, ce ne sont ni les adjectifs de « libéral », de « conservateur », ni même de « capitaliste »² qui conviennent le mieux pour décrire un système qui efface les frontières entre le gouvernement et l'entreprise, mais celui de « corporatiste »³. Car, en effet,

loin de soustraire les marchés aux griffes de l'État, ces membres de l'élite politique et commerciale se contentent de fusionner leurs activités et de s'échanger des faveurs afin de s'approprier les précieuses ressources qui appartenaient jusque là au domaine public – des champs pétrolifères de la Russie aux terres collectives de la Chine en passant par l'octroi (sans appel d'offres) de contrats pour la reconstruction en Irak⁴.

A nouveau, l'« ultralibéralisme » – si l'on entend par là un fondamentalisme de marché libéré de la tutelle de l'État – ne paraît pas être le terme le plus approprié, puisque c'est « l'État

¹ *Ibid.*, p. 47.

² L'ouvrage porte portant le sous-titre suivant : « La montée d'un capitalisme du désastre ».

³ Cf. Naomi Klein, *La stratégie du choc*, *op. cit.*, p. 28-29.

⁴ *Ibid.*

entrepreneurial » (« *corporate State* »¹), soit l'étroite collaboration de l'action de l'État et des entreprises afin de démanteler le secteur public au profit de l'extension du secteur privé, qui est la cible de Klein. Il a pour caractéristiques « d'immenses transferts de ressources publiques vers le secteur privé », « l'explosion de l'endettement », un accroissement de l'écart entre les riches et les pauvres et « un nationalisme exacerbé qui justifie des dépenses colossales dans le domaine de la sécurité »². En revanche, ce qui singularise, en effet, l'analyse de Klein, c'est que cet État entrepreneurial se caractérise moins par l'instrumentalisation des individus dans leur liberté que par des pratiques directement disciplinaires : « le resserrement de la surveillance (le gouvernement et les grandes sociétés s'échangent une fois de plus des faveurs et des contrats), le recours massif aux emprisonnements, le rétrécissement des libertés civiles et, souvent (mais pas toujours), la torture »³. De façon générale, l'originalité de son ouvrage est de pointer la fonction des crises ou des « chocs » (les crises économiques, les guerres, les catastrophes naturelles) pour les techniques gouvernementales néolibérales. En s'appuyant sur de nombreux exemples, à partir du cas paradigmatique du Chili de Pinochet, elle suggère que les gouvernements anticipent et profitent des situations de vulnérabilité psychologique des populations, lorsque celles-ci ne sont plus en état de résister consécutivement à un choc, pour leur imposer « une transformation en profondeur de l'économie – réductions d'impôt, libéralisation des échanges commerciaux, privatisations des services, diminutions des dépenses sociales et déréglementation »⁴.

2.3. Critique de la téléologie de la grille « néo-foucauldienne »

Serge Audier distingue deuxièmement une « grille néo-foucauldienne » d'analyse du néolibéralisme. Un des objectifs principaux de son livre *Néolibéralisme(s)* est de critiquer la vision foucauldienne et néo-foucauldienne – essentiellement l'ouvrage de Pierre Dardot et Christian Laval *La nouvelle raison du monde* – de la « gouvernementalité néolibérale ». Selon Audier, les points centraux du cours de Foucault en 1979 tiennent dans la distinction du *libéralisme* comme constitution d'un espace libre pour le marché à l'intérieur de la société politique et du *néolibéralisme* comme règlement exhaustif de la société politique par les principes formels de l'économie de marché ; de la définition de la gouvernementalité néolibérale comme société de concurrence et d'entreprise plutôt que comme société

¹ La traduction française par « État corporatiste » introduit ici une ambiguïté, même s'il s'agit bien d'un État au service d'intérêts particuliers, en l'occurrence des intérêts privés.

² *Ibid.*, p. 29.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 15.

d'échange et de consommation ; et de la « clé d'interprétation entrepreneuriale » comme principe d'unification de l'ordo-libéralisme allemand de l'École de Fribourg et de l'anarcho-capitalisme américain de l'École de Chicago¹. Audier reproche aux disciples de Foucault de ne pas avoir identifié les enjeux polémiques internes à « l'extrême-gauche » dans les critiques que celui-ci adresse à Baudrillard, Debord, Marcuse et en particulier à une vision datée centrée sur la critique de la société de consommation². Il leur reproche surtout de reprendre sans examen l'analyse foucauldienne du néolibéralisme. Il n'est pas certain, selon Audier, que la « nouvelle société » de Chaban-Delmas ou la présidence de Giscard soit interprétable dans les termes du néolibéralisme allemand³, « même si certains choix de Barre y correspondent en partie »⁴. En outre, les disciples de Foucault, pas plus que Foucault lui-même et à la différence d'auteurs comme Chomsky, Harvey, Duménil et Lévy, ne s'intéresseraient pas à la question des inégalités et à la concentration de la richesse, pourtant centrale parmi les effets économiques et sociaux du néolibéralisme. La critique n'est pas exacte dans la mesure où, lorsqu'il fait remarquer dans le cours de 1979 que la société néolibérale a renoncé aux objectifs de plein emploi et de péréquation dans l'accès aux biens économiques et sociaux au profit de la stabilisation du mécanisme de formation des prix par la maîtrise de l'inflation, Foucault souligne bien que les inégalités devant l'emploi entre les chômeurs et les travailleurs et les inégalités entre les petits salaires et les gros salaires, sont rien moins que les conditions du processus de régulation de la société par la concurrence⁵. C'est du reste à partir de la gestion des inégalités comme nouveau moyen de gouvernement que Maurizio Lazzarato conduit centralement son analyse du néolibéralisme inspirée de Foucault dans son ouvrage significativement intitulé *Le gouvernement des inégalités. Critique de l'insécurité néolibérale*⁶. Dans son dernier ouvrage⁷ qui pointe le rapport créancier-débiteur comme le mécanisme d'exercice du pouvoir typique de la gouvernabilité contemporaine, il constate qu'« à travers la dette publique, la société entière est endettée, ce qui n'empêche pas, mais exacerbe au contraire les "inégalités", qu'il est temps de qualifier de "différences de classes" »⁸. De leur côté, Dardot et Laval insiste à plusieurs reprises sur l'« accentuation

¹ Cf. Serge Audier, *Néolibéralisme(s)*, op. cit., p. 24-25.

² Sur l'identification de cet enjeu, cf. supra la section 2.3.2. du chapitre 3, p. 272-291.

³ Même si on peut regretter qu'Audier n'explique pas les arguments qui pourraient permettre de penser le contraire.

⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁵ Cf. supra p. 271.

⁶ Cf. Maurizio Lazzarato, *Le gouvernement des inégalités. Critique de l'insécurité néolibérale*, Paris, Amsterdam, 2008.

⁷ Que Serge Audier n'a pu prendre en compte en raison de sa date de parution.

⁸ Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté*, op. cit., p. 11.

encore plus marquée des inégalités dans la distribution des revenus »¹ comme effet des politiques néolibérales.

De plus, ajoute Audier, « le cadre d'analyse de Foucault, plus philosophique et sociologique qu'économique, n'apporte en vérité guère d'outils pour comprendre la dérégulation financière contemporaine »². Dans sa lecture, Audier semble négliger l'insistance de Foucault, d'une part sur le rôle actif de la politique gouvernementale dans la mise en place du néolibéralisme – « le gouvernement doit accompagner de bout en bout une économie de marché »³, tout en mettant l'accent, d'autre part sur « une décroissance effective de l'État et de l'étatisation et de la gouvernementalité étatisante et étatisée »⁴. Ces deux remarques, en effet, loin d'être contradictoires, sont, au contraire, utiles pour comprendre un processus comme celui de la dérégulation financière et de manière générale, elles permettent de dissiper la querelle entre une vision du néolibéralisme exclusivement centrée sur le marché et une conception exclusivement centrée sur l'État, en faisant apparaître le néolibéralisme comme le processus par lequel l'État agit en vue de se déposséder de sa capacité de gouverner pour la confier aux autorités marchandes en se soumettant par la même à leur gouvernementalité dé-régulatrice. Foucault explique que ce qui caractérise la pratique gouvernementale néolibérale est l'activation du processus à travers lequel se produit une inversion de l'ordre de fonctionnement de la gouvernementalité étatique en substituant « l'index général sous lequel il faut placer la règle qui va définir toutes les actions gouvernementales » par le fait de « régler l'exercice total du pouvoir sur les principes d'une économie de marché », « de rapporter, de référer, de projeter sur un art général de gouverner les principes formels d'une économie de marché »⁵, « se donner la liberté de marché comme principe organisateur et régulateur de l'État, depuis le début de son existence jusqu'à la dernière forme de ses interventions », c'est-à-dire « un État sous surveillance de marché plutôt qu'un marché sous surveillance d'État »⁶. La gouvernementalité qui résulte de ce processus est, en effet, une gouvernementalité désétatisée, puisque c'est le fonctionnement de l'économie de marché qui va informer celui de la société politique. Or la « dérégulation

¹ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, *op. cit.*, p. 309. Donnons la phrase complète : « La recherche obsessionnelle de plus-value boursière a non seulement impliqué de garantir aux propriétaires du capital une croissance continue de leurs revenus aux dépens des salariés, ce qui a entraîné une divergence accrue de l'évolution des salaires relativement à celle des gains de productivité et, comme on l'a dit, une accentuation encore plus marquée des inégalités dans la distribution des revenus ».

² Serge Audier, *Néolibéralisme(s)*, *op. cit.*, p. 29.

³ Cf. *supra* p. 267.

⁴ Cf. *supra* p. 280.

⁵ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 136.

⁶ *Ibid.*, p. 120.

financière » évoquée par Audier relève de la pratique gouvernementale néolibérale au sens d'une gouvernementalité « désétatisante » de l'État – ou d'une décroissance effective de la gouvernementalité étatisante – dans le sens où l'action de l'État pour libéraliser la finance a eu pour effet de favoriser la montée des marchés financiers dans le processus de financement des entreprises¹, mais aussi de l'État lui-même et par suite, de faire dépendre l'action de l'État elle-même de la gouvernementalité des marchés. Autrement dit, si Foucault ne mentionne pas directement la « dérégulation financière », le mouvement d'ensemble de transformation de la gouvernementalité qu'il observe à travers le terme de « néolibéralisme » permet cependant de la comprendre. Ce schéma de la gouvernementalité désétatisante de l'État est, du reste, plus général et vaut ainsi également pour la « fabrication de la dette »² : les politiques de réduction fiscale activées par les États engendrent en effet une diminution des ressources publiques qui accroît la dette et les obligent eux-mêmes à se soumettre à des investisseurs financiers privés. C'est donc le même processus d'externalisation de la gouvernementalité par l'État en faveur du secteur financier privé qui résulte des normes néolibérales des politiques fiscales.

Suivant le constat que les disciples de Foucault n'ont pas identifié la mise hors jeu par lui de la critique de la consommation, ils ne seraient en outre pas capables d'analyser le rôle de la consommation dans le capitalisme contemporain. En s'appuyant sur les travaux de Robert Reich qui montre dans son livre intitulé *Supercapitalisme* l'impact catastrophique de l'hyper-consommation sur le monde du travail, de Benjamin Barber « qui a pointé le rôle d'un consumérisme infantilisant – qui n'a rien à voir avec l'entrepreneuriat foucauldien – dans la destruction de la démocratie »³, ou les remarques de James Galbraith sur l'accointance entre le développement du capitalisme, l'idéologie de la « "liberté du choix" » et les aspirations populaires à la consommation « dont on peut douter que le paradigme "entrepreneurial" à la Foucault puisse rendre compte », Audier souligne au contraire le rôle central de la consommation dans la configuration néolibérale. La critique n'est cependant pas convaincante car ces « disciples de Foucault » que seraient Dardot et Laval – visés implicitement dans

¹ Cf. Thibault Darcillon, « Economie politique de la libéralisation financière », Séminaire « Bilan 18 mois », Jeudi 22 mars 2012, Thèse de doctorat sous la direction de Bruno Amable, Université Paris I, URL : http://ces.univ-paris1.fr/membre/seminaire/S21/pdf/18pdf/Darcillon_1.pdf : « L'ensemble des pays industrialisés sont confrontés depuis le milieu des années 1970 à une montée croissante des marchés financiers dans l'économie. Cette tendance s'interprète comme le résultat de multiples réformes qui renvoient à la libéralisation des mouvements de capitaux au niveau international ainsi qu'à la progressive dérégulation bancaire et financière au niveau national. La libéralisation financière a eu comme principale conséquence de modifier le mode de financement des entreprises, se tournant de plus en plus vers les marchés financiers ».

² Cf. Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté*, op. cit., p. 24 : « La fabrication des dettes, c'est-à-dire la construction et le développement du rapport de pouvoir entre créanciers et débiteurs, a été pensée et programmée comme le cœur stratégique des politiques néolibérales ».

³ Serge Audier, *Néolibéralisme(s)*, op. cit., p. 29.

l'allusion au paradigme « entrepreneurial » qui définit pour eux centralement la gouvernamentalité néolibérale¹ –, n'ont précisément pas évacué le rôle joué par la consommation dans le développement de la gouvernamentalité néolibérale. Ils insistent eux-mêmes sur la « liberté du choix » comme « thème fondamental des nouvelles normes de conduite des sujets »² qui est à la racine de « la pression que le consommateur est capable d'appliquer sur le fournisseur de biens et de services »³. Le comportement rationnel du consommateur participe à la construction de situations de marchés, aussi bien dans le secteur privé que dans le secteur public, comme dans l'éducation, où les familles, si l'on prend l'exemple du « chèque éducation » proposé par Milton Friedman, sont transformées en véritables « "consommatrices d'écoles" »⁴. En outre, la fonction de la consommation dans la gouvernamentalité néolibérale est également signalée par un autre « disciple » de Foucault, Wendy Brown. Selon elle, « le corps politique n'est plus un corps, mais bien plutôt une collection de consommateurs et d'entrepreneurs individuels – et c'est bien entendu exactement à ce genre d'électeurs que s'adressent la plupart des discours électoraux américains »⁵. Au paradigme de l'État libéral et démocratique de la deuxième moitié du XX^e siècle, caractérisé par une conception de l'État « démocratique » comme État universel, procédural et juridique, religieusement et culturellement séculier ou laïc, pacifique et dont la politique militaire s'attache à la seule défense, s'est substitué un nouveau mode de légitimité

¹ Cf. Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, *op. cit.*, « Le gouvernement entrepreneurial », p. 353-401.

² *Ibid.*, p. 307.

³ *Ibid.*

⁴ Cf. *ibid.*, p. 307-308 : « Il faudrait sans doute ici rappeler comment un certain *ethos* du choix supposé libre est au cœur des messages publicitaires et des stratégies de marketing et comment cette disposition peu à peu acquise a été facilitée par les développements technologiques qui ont élargi la gamme des produits et les canaux de diffusion des mass media. Le consommateur doit devenir prévoyant. [...], il doit se munir individuellement de toutes les garanties (couverture pour les assurances privées, propriété de son logement, entretien de son employabilité). Il doit choisir de façon rationnelle dans tous les domaines les meilleurs produits et de plus en plus les meilleurs prestataires de services (le mode d'acheminement de son courrier, son fournisseur d'électricité etc.). Et, comme chaque entreprise élargit la gamme de ses produits, le sujet doit "choisir" de plus en plus subtilement l'offre commerciale la plus avantageuse (son heure et sa date de voyage par avion ou par train par exemple, son produit d'assurance et d'épargne etc.). Cette "privatisation" de la vie sociale ne s'arrête pas à la consommation privée et au domaine des loisirs de masse. [...] L'un des cas exemplaires de la construction de situation de marché pour laquelle les néolibéraux se sont beaucoup mobilisés sur le terrain politique est celui de l'éducation. [...] Le système consiste à ne plus financer directement les écoles, mais à verser à chaque famille un "chèque" représentant le coût moyen de la scolarité ; libre à elle de l'utiliser dans l'école de son choix et d'y ajouter la somme qu'elle voudra selon ses choix en matière de scolarisation. Là encore, le raisonnement est fondé sur le comportement supposé rationnel du consommateur qui doit pouvoir arbitrer entre plusieurs possibilités et choisir la meilleure opportunité. En réalité, le système de chèque éducation a deux objectifs qui sont liés : il est destiné à transformer les familles en "consommatrices d'écoles" ; il vise à introduire de la concurrence entre les établissements, ce qui relèvera le niveau des plus médiocres. Ce système combine donc un financement public, considéré comme légitime pour la "première éducation" du fait de ses effets positifs sur toute la société et une administration de type entrepreneurial de l'établissement scolaires placé en situation de compétition avec d'autres ».

⁵ Wendy Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale*, *op. cit.*, p. 55.

de l'État « ouvertement partial, tacticien et politique, qui s'investit publiquement dans la culture et le marché, qui se consacre au développement d'une religion civique associant la forme de la famille, les pratiques consuméristes, la passivité politique et le patriotisme et qui est ouvertement et offensivement impérialiste »¹. Autrement dit, ce que veut mettre en évidence Wendy Brown, c'est le façonnement du « citoyen sur le modèle de l'entrepreneur et du consommateur »² ou encore « la substitution de la vie familiale et consumériste ordinaire à la participation démocratique »³. Par conséquent, certaines des critiques adressées par Serge Audier à la vision du néolibéralisme de Foucault et de ses critiques trouvent elles aussi parfois leurs limites.

Néanmoins, on peut à l'inverse mettre au crédit d'Audier l'aspect essentiel de sa critique qui met en évidence la dimension problématique du lien établi par les continuateurs de Foucault – en particulier Dardot et Laval, mais aussi Wendy Brown – entre l'archéologie intellectuelle du néolibéralisme esquissée par celui-ci et le fonctionnement effectif de la gouvernementalité néolibérale contemporaine. Ce que fustige surtout Serge Audier, dans les travaux des foucauldien(ne)s, mais plus généralement dans la plupart des travaux sur le néolibéralisme qui s'appuient au moins en partie sur l'histoire des idées, c'est qu'elles « entretiennent une vision très linéaire et très schématique de l'histoire du néolibéralisme » :

Les uns le font remonter aux années 1970, les autres aux années 1930, mais tous proposent une vue que l'on peut dire *essentialiste* du néo-libéralisme. Tout se passe en effet comme s'il existait un "programme" unitaire et univoque du néolibéralisme : telle une graine plantée en terre, celui-ci déploierait progressivement son essence, en surmontant à peu près tous les obstacles. Sur une période de près de quatre-vingts ans, pour les uns, de trente ans, pour les autres, il y aurait ainsi une sorte de *néolibéralisme éternel* à l'œuvre dans l'Histoire qui se concrétiserait par des politiques économiques précises. Les uns évoquent une apologie du laisser-faire et de la main invisible qui se déploierait jusqu'à Reagan et Bush, les autres une politique de la concurrence qui trouv[er]ait son accomplissement suprême dans le Traité constitutionnel européen de 2005 et, antérieurement, dans le Traité de Rome. Dans tous les cas, il y aurait une signification univoque, avec bien sûr quelques variations, du néolibéralisme et de son histoire socio-économique. La conviction qui est née de notre recherche est tout autre : il n'y a pas un néolibéralisme, mais bien des néo-libéralismes, qui ouvrent sur des politiques concrètes très différentes. Ce pluriel n'a rien de rhétorique : il est à prendre au sérieux et à saisir sous plusieurs angles pour éviter les vues simplistes qui ont jusqu'ici prédominé quant à l'essence supposée du néolibéralisme⁴.

Le problème posé par Audier de la pluralité du néolibéralisme, aussi bien sur le plan de l'histoire intellectuelle que sur celui des « politiques concrètes » vaut aussi bien entendu pour la présente entreprise dès lors que celle-ci fait l'hypothèse d'une gouvernementalité néolibérale dont l'espace d'exercice est global. Il nous semble qu'il y a cependant en réalité non pas un seul mais trois problèmes distincts dans l'adresse d'Audier aux travaux sur le

¹ *Ibid.*, p. 111.

² *Ibid.*, p. 119.

³ *Ibid.*, p. 127.

⁴ Serge Audier, *Néo-libéralisme(s)*, *op. cit.*, p. 55-56.

néolibéralisme : 1/ celui de l'unité intellectuelle du néolibéralisme dont Audier montre très bien qu'il est incontestablement pluriel ; 2/ celui de la linéarité et de la systématisme du lien qui est établi entre la pensée néolibérale, qu'elle soit considérée dans sa supposée globalité ou à partir de tel auteur particulier et les politiques économiques néolibérales concrètes, dont Audier montre bien là encore qu'il n'y a aucun mécanisme nécessaire dans le passage de celle-là à celles-ci ; 3/ celui enfin de la possibilité d'identifier une unité ou une identité des politiques néolibérales telle qu'elles s'exercent à l'échelle transnationale. C'est uniquement ce troisième problème qui engage selon nous la possibilité ou non de parler d'une gouvernementalité néolibérale. Car s'agissant des deux autres, il ne fait aucun doute d'une part qu'il existe une pluralité intellectuelle *des* néolibéralismes – Foucault distinguait au moins l'ordo-libéralisme de l'École de Fribourg et l'anarcho-capitalisme de l'École de Chicago – et qu'il n'existe d'autre part aucun lien de causalité évident entre les doctrines néolibérales et les politiques effectivement menées, les pensées néolibérales étant des interventions discursives susceptibles de s'inscrire dans une conjoncture et un contexte social déterminés à l'intérieur d'un dispositif de gouvernementalité pour servir de soubassement rationnel à une pratique gouvernementale. En ce qui concerne cette fois le troisième problème, la question reste ouverte de savoir si le néolibéralisme, non pas en tant que doctrine mais au sens d'un art de gouverner ou d'un dispositif de gouvernementalité qui commence à se mettre en place dans les années 1970, ne peut pas être identifié dans son uniformité à un niveau transnational du point de vue de l'identité de la forme des politiques économiques qui sont mises en œuvre dans des pays multiples et variés. Nous soutiendrons que le facteur d'unification des politiques néolibérales se trouve dans la forme de véridiction de la *res economica*, c'est-à-dire dans l'économie elle-même comme manière de partager le vrai et le faux, comme ce qui devient la forme vraie et intelligible de structuration des pratiques gouvernementales¹.

Dans le cas spécifique des néo-foucauldien et de Dardot et Laval en particulier, Audier critique « l'hypothèse continuiste sur le néolibéralisme »² qui fait selon lui dériver linéairement la gouvernementalité néolibérale émergeant dans les années 1980 d'une lecture unilatérale de la pensée néolibérale depuis le colloque Lippmann qui s'est tenu à Paris le 26

¹ Cf. infra p. 829 et *sq.*

² Cf. *Ibid.*, p. 384, n. 1 : « L'hypothèse continuiste sur le "néolibéralisme" est au fond, on l'a vu, l'hypothèse centrale qui commande les écrits sur le néolibéralisme critiqués dans ce livre, de R. Cockett à Ch. Laval et P. Dardot, en passant par S. Halimi, B. Walpen, F. Denord, R. Ptak et tant d'autres. Or, il y a de bons arguments pour soutenir que les éléments de discontinuité dans l'histoire du néolibéralisme sont considérables sous certains aspects et que, à les négliger, on perd de vue ce qui s'est joué dans cette histoire ».

août 1938 à travers le prisme de « l'interventionnisme libéral »¹. Tout en reconnaissant l'existence de « deux interprétations radicalement opposées » de la crise du capitalisme des années 1930 entre les partisans d'une doctrine rénovée du laisser-faire (Robbins, Rueff, Von Mises et Hayek) d'une part et les défenseurs d'un « interventionnisme libéral » (Rougier, Lippmann et les théoriciens allemands de l'ordolibéralisme), pour qui la crise est au contraire le résultat du libéralisme classique et du laisser-faire, d'autre part², Dardot et Laval font de la ligne prônée par les seconds « le propos le plus neuf du colloque » ou encore « l'idée décisive du colloque »³. Ce faisant, ils font du colloque Lippmann une étape fondatrice de la doctrine néolibérale, comme si elle préparait, de loin en loin et de façon téléologique, l'exercice de la gouvernamentalité néolibérale caractérisé par un interventionnisme juridique mettant en œuvre à partir des années 1980 les conditions d'une société de concurrence et soutenu par une vision entrepreneuriale de l'homme. En revanche, pour Audier, « il n'est pas [...] très pertinent de relire le colloque Lippmann au prisme des analyses de Foucault en croyant déjà y déchiffrer une ligne dominante d'où émergerait l'essence d'une "gouvernamentalité néolibérale" »⁴. Audier est également en désaccord avec la lecture que Dardot et Laval proposent de Lippmann, dont la vision de l'homme, qu'ils présentent comme un individu en perpétuelle adaptation afin de « faire face à la concurrence généralisée »⁵, relève plutôt selon lui de l'humanisme kantien⁶ et n'a rien à voir, comme ceux-ci le suggèrent à ses yeux, avec l'ouverture de « la voie de l'anthropologie entrepreneuriale totalisante du capitalisme concurrentiel et du *management* contemporain », ou encore « avec la gouvernamentalité entrepreneuriale de la rationalité "néolibérale", ou avec la vision ultra-utilitariste de "l'homme

¹ Cf. Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, *op. cit.*, p. 159. Les auteurs y insistent sur « [...] l'un des aspects majeurs du tournant qui s'est produit dans l'histoire du néolibéralisme moderne : la théorisation d'un interventionnisme proprement libéral. C'est précisément ce que mettait au jour le colloque Walter Lippmann. En ce sens, ce dernier n'est pas seulement un acte de naissance, c'est un révélateur ».

² Pour Serge Audier cependant, « le Colloque Lippmann n'a toutefois pas été construit et vécu comme une sorte de face-à-face entre l'école autrichienne et l'école allemande » (*Néolibéralisme(s)*, *op. cit.*, p. 134).

³ *Ibid.*, respectivement p. 165 et 166.

⁴ Serge Audier, *Néo-libéralisme(s)*, *op. cit.*, p. 153. Le diagnostic d'Audier sur le colloque Lippmann reste donc beaucoup plus prudent : « Tout ceci permet de comprendre pourquoi les idées du colloque Lippmann sont restées assez peu opératoires et transparentes et ont fait l'objet d'appropriations multiples. Tout au long de cette période, il n'y a pas en effet une postérité unique de Lippmann et de ses proches. Et le mot même de néolibéralisme reste un enjeu de controverses multiples ».

⁵ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, *op. cit.*, p. 178.

⁶ Cf. Serge Audier, *Néolibéralisme(s)*, *op. cit.* p. 95 : « La vision de l'homme, dans *The Good Society*, est évidemment bien plus kantienne qu'entrepreneuriale ». Sur ce point cf. aussi Serge Audier, « Walter Lippmann et les origines du néolibéralisme. A propos de Walter Lippmann, "Le Public fantôme" ; et de Pierre Dardot et Christian Laval, "La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale" », *Revue internationale des livres et des idées*, n° 10, mars-avril 2009, URL : <http://www.revuedeslivres.onoma6.com/articles.php?idArt=325&PHPSESSID=1424a8ebf559b1bbb95b8e58f399513e>.

économique" »¹. De façon générale, Audier est en désaccord avec un grand nombre d'éléments avancés par Dardot et Laval dont la présentation serait systématiquement biaisée par l'aspiration finaliste qui porte les auteurs de *La nouvelle raison du monde* à lire la complexité multiple et contradictoire des néolibéralismes à l'aune de la gouvernamentalité néolibérale telle qu'elle s'exercerait par la mise en compétition méthodique des individus les uns contre les autres. Parmi ces éléments, on trouve en particulier : 1/ la lecture de Hayek et celle des ordo-libéraux allemands ou encore 2/ le rapport que ceux-ci entretiennent à la construction européenne. 1/Audier ne partage pas la vision de Dardot et Laval selon laquelle il n'est pas possible de parler de « "retour au libéralisme classique" » ou de « "réaffirmation" » des principes du libéralisme classique dans le cas de Hayek, qui serait finalement dans une tentative de synthèse, au moins temporaire, des positions du colloque Lippmann². C'est pour Audier se méprendre sur ce qui, dès les années 1940, sépare le projet de Hayek de tous les autres membres du colloque Lippmann et de Lippmann lui-même, notamment sur la question de la régulation du capitalisme³. Pour Dardot et Laval, la contribution de Hayek, notamment dans *La route de la servitude* de 1944, cherche à déplacer le débat sur l'alternative entre intervention et non-intervention de l'État vers celle de « la nature de ses interventions », ce qui implique une critique explicite du laisser-faire⁴. La subtilité de la position de Hayek consiste à légitimer un certain type d'intervention gouvernementale en se démarquant de la doctrine du laisser-faire sans pour autant accorder aux ordo-libéraux allemands que l'ordre de marché est un ordre artificiel et construit, mais en considérant qu'il existe, au contraire, un « ordre spontané du marché », c'est-à-dire une genèse spontanée des règles du marché et des ordres auto-organisés qui relèvent d'une certaine « naturalité »⁵. Audier considère en revanche que Dardot et Laval négligent dans leur interprétation « l'appel constant de l'Autrichien à une revisitation des classiques de la pensée économique »⁶ qui fait plutôt de son entreprise une tentative de « réhabilitation créatrice » du libéralisme classique⁷. Bien entendu, l'enjeu de

¹ *Ibid.*, respectivement p. 94 et 95.

² Cf. Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, *op. cit.*, p. 185-186.

³ Lippmann, dans son ouvrage phare de 1937 qui a été l'occasion du colloque Lippmann, *The Good Society*, s'inspire positivement de Keynes.

⁴ Cf. Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, *op. cit.*, p. 243.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 245.

⁶ Serge Audier, *Néo-libéralisme(s)*, *op. cit.*, p. 220.

⁷ Mais, au-delà, répétons que ce que récuse fondamentalement Audier est ce qu'il considère comme une opération de « plaquage » de la grille foucauldienne de la « rationalité néolibérale » sur l'histoire intellectuelle du néolibéralisme, qui aboutit à regarder les textes à travers les lunettes d'un processus d'homogénéisation et d'unification incrémentale de « LA » doctrine néolibérale préparant, à la manière d'un « programme », son application pratique. Cela conduit à l'occultation de la complexité de cette histoire intellectuelle avec ses divisions, ses ruptures, l'évolution dynamique de ses rapports de forces, qu'Audier restitue avec une très grande précision, de sorte que le passage dans la pratique « du » néolibéralisme ne peut plus apparaître comme un

cette divergence d'interprétation qui situe Hayek dans une proximité plus ou moins élevée avec les ordo-libéraux, excède le plan de l'histoire intellectuelle, tant le pôle constitué autour de Hayek, qui était loin d'être dominant lors du colloque Lippmann de 1938 ni même au moment de la fondation de la Société du Mont Pèlerin en 1947, finira par l'emporter dans la recomposition des rapports de forces à l'intérieur de celle-ci au cours des années 1950 et 1960 pour se retrouver propulser dans le giron de la pratique gouvernementale, son émigration aux États-Unis, les liens de plus en plus étroits qui l'unissent aux cercles patronaux américains anti *New-Deal* et le rôle croissant de l'École de Chicago avec l'émergence de la figure de Milton Friedman – qui se réclame ouvertement du libéralisme classique du XIX^e siècle et dont la philosophie est proche de celle des libertariens – ayant contribué à cette dynamique. A la fin des années 1960, le pôle suisse-allemand constitué autour de Röpke et des thèses ordolibérales est au contraire évincé de la Société du Mont Pèlerin. Audier écrit :

Même en Allemagne – et, plus tard, en France et en Italie – on assiste à une montée en puissance des thèses, longtemps négligées, de Friedman et de l'école de Chicago, ce qui marque une vraie rupture dans l'histoire du libéralisme du pays : ces conceptions américaines ne sont pas celles d'Eucken et de l'ordolibéralisme – beaucoup plus attentives à la question des dangers des pouvoirs privés – et encore moins celle de Rüstow et Röpke¹.

« programme ». Du côté du reproche téléologique qu'on peut adresser à Dardot et Laval, le passage suivant, qui conclut leur chapitre sur Hayek, peut servir d'illustration : « Comment apprécier la contribution propre de Hayek à l'élaboration du néolibéralisme ? Il est hors de doute que son influence intellectuelle et politique fut déterminante à partir de la fondation de la Société du Mont Pèlerin (1947). Nombre de propositions politiques formulées dans la troisième partie de *La Constitution de la liberté*, en particulier celles qui visent à combattre la "coercition" exercée par les syndicats, ont directement inspiré les programmes de Thatcher et Reagan. Reste que, si l'on prend pour critère, non plus l'influence politique directe, mais la contribution à la mise en place de la *rationalité* néolibérale (au sens de M. Foucault), une réévaluation s'impose. On doit assurément à Hayek d'avoir donné une ampleur inédite à des thèmes qui appartenaient déjà au fonds originel (celui qu'ont mis en place L. Rougier et W. Lippmann en soulignant l'importance des règles juridiques et la nécessité d'un "État fort libéral"). On lui doit également et peut-être même surtout, d'avoir approfondi l'idée avancée par F. Böhm d'un gouvernement gardien du droit privé jusqu'à lui faire signifier explicitement l'exigence d'une application de ce droit au gouvernement lui-même. On lui doit enfin, dans l'ordre de la théorie économique, l'élaboration de la notion de "division de la connaissance". Mais, sur la question décisive de la *construction de l'ordre du marché*, force est de reconnaître que c'est une démarche constructiviste, fort éloignée de l'évolutionnisme culturel hayekien, qui tend aujourd'hui à prévaloir dans la pratique du néolibéralisme ». Le raisonnement est biaisé pour deux raisons : d'une part, Dardot et Laval sont amenés à supposer un néolibéralisme *originel* (ce qu'ils appellent le "fonds originel") qui sert de fonds que chaque nouveau texte néolibéral viendrait développer, comme s'il y avait, au-delà de toutes les nuances, un accord fondamental entre tous les auteurs néolibéraux qui accrédite l'existence d'un néolibéralisme intemporel, alors même qu'on pourrait voir au contraire chaque texte nouveau comme une manière d'en déplacer voir d'en inquiéter la définition d'ensemble ; d'autre part, ce néolibéralisme intemporel est en fait constitué à partir d'une vision finale de la pratique *actuelle* du néolibéralisme qui est projetée anachroniquement sur le passé intellectuel. La citation semble donc mal s'accorder avec le principe méthodologique que nous avons évoqué plus haut (cf. supra p. 756) selon lequel « la rationalité néolibérale qui se déploie véritablement dans les années 1980-1990 n'est pas la simple mise en œuvre de la doctrine élaborée dans les années 1930 ». Par conséquent, même si l'on peut récuser que Dardot et Laval tombent dans l'écueil qui constituerait à réfléchir le néolibéralisme comme une théorie unifiée qui s'appliquerait, ils ont tout de même tendance à en donner l'image d'une doctrine relevant d'une unité constitutive dans laquelle les gouvernements viendraient ensuite « piocher », selon la conjoncture, tel ou tel élément adapté à leur pratique.

¹ Serge Audier, *Néo-libéralisme(s)*, op. cit., p. 362.

Telle est selon Audier la situation des rapports de forces entre les courants intellectuels néolibéraux lorsque se produit « le grand basculement du milieu des années 1970 » : celui d'une rupture consommée entre la voie allemande, directionniste et sociale, du néolibéralisme et la voie austro-américaine plus proche de « l'ultralibéralisme » autour de Friedman et Hayek.

2/ C'est avant tout sur le rapport que les politiques néolibérales concrètes – celles qui sont issues du « grand tournant libéral qui annonce pour partie la future globalisation dite néolibérale »¹ – entretiennent avec l'histoire intellectuelle du néolibéralisme que se séparent Dardot et Laval, d'un côté et Audier de l'autre. Pour les auteurs de *La nouvelle raison du monde*, l'enjeu sous-jacent à la compréhension du néolibéralisme est de s'apercevoir – contrairement à « la critique "antilibérale" standard » que leur ouvrage se donne pour objectif de réfuter – qu'il ne s'agit pas d'un art de gouverner qui se contenterait d'un simple « "retour au marché" », soit de l'idée selon laquelle « si le "compromis social-démocrate" était synonyme d'interventionnisme étatique, le "compromis néolibéral" était lui synonyme de libre marché » :

Ce qui est resté moins bien perçu est le caractère disciplinaire de cette nouvelle politique, donnant au gouvernement un rôle de gardien vigilant de règles juridiques, monétaires, comportementales, lui attribuant la fonction officielle de surveillant des règles de concurrence dans le cadre d'une collusion officieuse avec de grands oligopoles et peut-être plus encore lui assignant des objectifs de créer des situations de marché et de former des individus adaptés aux logiques de marchés. En d'autres termes, l'attention portée à la seule idéologie du laissez-faire a détourné de l'examen des pratiques et des dispositifs encouragés, ou directement mis en place, par les gouvernements. En conséquence, c'est la *dimension stratégique* des politiques néolibérales qui a été paradoxalement négligée dans la critique « antilibérale » standard, dans la mesure où cette dimension est d'emblée prise dans une rationalité globale demeurée inaperçue².

C'est cette tentative de se démarquer de « l'attention portée à la seule idéologie du laissez-faire » et de la focalisation des « antilibéraux » sur la figure de Friedman et afin de privilégier *a contrario* la dimension constructiviste de « l'interventionnisme libéral » qu'ils sont amenés d'une part à accorder un rôle essentiel à l'ordolibéralisme allemand des années 1930 dans la généalogie du néolibéralisme et d'autre part à homogénéiser l'ensemble des courants du néolibéralisme en ne séparant pas radicalement de cette tradition allemande des auteurs « austro-américains »³ comme Hayek et von Mises, au nom du fait que ces derniers sont aussi « néo », puisqu'ils apportent une nouveauté doctrinale à travers la « valorisation de la concurrence et de l'entreprise comme forme générale de la société » qui les distingue de la

¹ *Ibid.*

² Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, *op. cit.*, p. 275.

³ Cf. *ibid.*, p. 220, n. 1 : « L'expression "austro-américain" désigne ici les économistes immigrés aux États-Unis ou américains eux-mêmes qui se rattachent à l'École autrichienne moderne dont les deux figures théoriques et idéologiques importantes sont L. Von Mises et F. Hayek ».

voie traditionnelle du libéralisme manchestérien caractéristique de l'idéologie du laissez-faire. En somme, tout ce qui présente une nouveauté vis-à-vis du libéralisme manchestérien est regroupé comme appartenant au processus incrémental de construction d'une doctrine néolibérale unifiée. Cette tentative de renouveler la généalogie du néolibéralisme implique notamment une des hypothèses centrales de Dardot et Laval selon laquelle l'ordo-libéralisme allemand fournit depuis l'après-guerre la matrice d'une expérience proprement continentale du néolibéralisme européen, mettant à distance l'idée que le néolibéralisme aurait été diffusé en Europe sous l'influence des expériences gouvernementales de Thatcher et Reagan, ou encore de l'idée encore plus discutable que la construction européenne représenterait un pôle de résistance à l'« ultralibéralisme » anglo-saxon¹. En réalité, l'ordolibéralisme allemand lié à la politique économique d'Erhard sous l'influence d'Eucken dès 1946, aurait travaillé la construction européenne depuis le Traité de Rome de 1957 jusqu'au Traité constitutionnel de 2005 et la période actuelle. Au contraire, selon Audier, lorsque le mot « néolibéralisme » réapparaît à la fin des années 1970 et au début des années 1980 pour décrire les transformations en cours dans le monde, il est complètement déconnecté de la voie allemande du néolibéralisme tournée vers « l'économie sociale de marché »² – alors que jusque dans les années 1960, on utilisait le terme de « néo-libéraux » pour désigner les auteurs qui l'empruntaient – et se rapporte davantage aux solutions radicalement anti-étatistes et favorables au libre marché de l'École de Chicago et de Friedman, dans leur lien à la politique économique des *Chicago Boys* sous la dictature de Pinochet au Chili et alors même que Friedman n'a presque jamais revendiqué le terme personnellement. Pour Audier, l'assimilation qui est faite par les critiques foucaaldiennes de Dardot, Laval ou encore Isabelle

¹ Cf. « Les origines ordo-libérales de la construction européenne », *ibid.*, p. 328 et *sq.*

² Cf. aussi sur ce point les remarques de Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté*, *op. cit.*, p. 73-74, qui vont dans le même sens que celle d'Audier à propos de la disjonction entre l'ordolibéralisme et le néolibéralisme contemporain, mais également sur les implications sociales des propositions ordolibérales : « Les ordo-libéraux préconisaient une politique économique et sociale dont l'objectif principal était la "déprolétarianisation" de la population (construction de petites unités de production, aides à l'accession à la propriété, actionnariat "populaire" etc.). Cette dernière était censée conjuguer le danger politique que constituaient les grandes concentrations industrielles, où le prolétariat devait s'organiser pour devenir une force politique autonome, comme ce fut le cas entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle. Une grande part de ces politiques de déprolétarianisation passait par l'État providence et par une co-gestion dans les entreprises qui organisaient un transfert réel de la richesse vers les salariés de façon à les impliquer dans la gestion capitaliste de la société : "un salarié également capitaliste n'est plus un prolétaire", cela indépendamment de la salarisation croissante de l'économie. Avec les néolibéraux contemporains, la déprolétarianisation fait un bond en avant dans les discours ("tous propriétaires, tous entrepreneurs"), mais elle se transforme en son contraire dans les faits, notamment à cause de la déflation salariale et des coups budgétaires de l'État-providence. L'économie de la dette organise ainsi une précarisation économique et existentielle qui est le nouveau nom d'une réalité ancienne : la prolétarianisation, notamment des classes moyennes et des travailleurs des nouveaux métiers de ce qu'on appelait autrefois, avant l'explosion de sa bulle, la *new economy* ».

Bruno¹, mais aussi par les critiques bourdieusiennes de François Denord et Antoine Schwartz², entre une « politique antidémocratique de la concurrence, sans correctif social et vouée à détruire les services publics, l'éducation et la recherche scientifique en les livrant à la pure logique entrepreneuriale et managériale de la concurrence » d'une part et le courant de l'« ordo-libéralisme » ou la notion d'« économie sociale de marché » – l'un et l'autre ne se recoupant pas du reste – d'autre part, ne rend pas justice à l'histoire intellectuelle des néolibéralismes³. S'agissant de l'« ordo-libéralisme », tel qu'on peut le trouver chez un de ses tenants comme Franz Böhm, il ne peut pas être réduit à la concurrence généralisée en tant que « guerre de tous contre tous ». Il a en effet été problématisé par ses promoteurs comme une réponse au problème des cartels qui mettaient l'économie au service d'intérêts particuliers privés au détriment de l'intérêt général. À suivre Böhm, le « *cadre constitutionnel choisi par les autorités publiques* » a vocation, au contraire, en organisant la concurrence, « à canaliser les actions individuelles dans une direction bénéfique au bien commun » afin de constituer « un type civilisé de coopération économique libéré de toutes les formes de domination »⁴. Parmi les néolibéraux allemands, ce sont surtout Böhm et Eucken qui représentent le courant ordo-libéral, alors que les doctrines de Rüstow et Röpke relèvent davantage du « libéralisme sociologique ». En ce qui concerne la notion d'« économie sociale de marché », plutôt attachée à ce deuxième courant, elle désigne bel et bien parfois comme le suggère Foucault une *économie de marché en elle-même sociale*, au sens où la croissance et la production de richesses auraient mécaniquement des effets sociaux positifs, mais elle peut renvoyer tout aussi bien à des « compléments et des objectifs sociaux assez considérables » corrigeant le libre marché, ou à « une protection étatique pour les plus faibles au plan économique et

¹ Cf. Isabelle Bruno, « Le temps des "chercheurs-entrepreneurs" : sens et pouvoir du benchmarking dans l'espace européen de la connaissance », *Quaderni*, n° 69, printemps 2009, p. 93-104.

² Cf. François Denord et Antoine Schwartz, *L'Europe sociale n'aura pas lieu*, Paris, Liber, 2009.

³ Audier (cf. *Néo-libéralismes*, *op. cit.*, p. 402-406) précise en particulier que le concept d'« économie sociale de marché » est une notion souple qui peut recevoir des interprétations diverses. Il reproche à certains commentateurs, sous prétexte que le président « néolibéral » de la Bundesbank entre 1993 et 1999, Hans Tietmayer, y faisait référence, de discréditer la notion d'« économie sociale de marché » dans son ensemble en suggérant qu'elle n'a aucune connotation sociale, alors que d'une part Tietmayer parlait plus exactement de « *nouvelle économie sociale de marché* » et que, d'autre part, d'autres organisations comme la Confédération européenne des syndicats (CES) lui donnent un contenu véritablement social. En revanche, Audier n'évoque pas le cas de Frits Bolkestein, commissaire européen controversé à l'époque du débat de 2005 sur le Traité constitutionnel européen pour une directive sur la libéralisation des services publics et épinglé par Dardot et Laval pour une conférence donnée en l'an 2000 à l'Institut Walter Eucken de Fribourg dans laquelle il mettait explicitement le projet des politiques européennes de « déréglementation » et de « flexibilisation » du marché du travail – il s'agit de la « Stratégie de Lisbonne » de 2000 qui ne doit pas être confondue avec le Traité de Lisbonne de 2007 – dans les pas de l'ordolibéralisme allemand : « Ce projet a non seulement pour but de renforcer les libertés du citoyen, mais constitue également l'un des principaux instruments politiques qui doivent permettre de stabiliser l'énorme économie de marché qu'est l'Europe. Il est donc, à ce titre, un pur produit de la pensée "ordolibérale" ». Cité par Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, *op. cit.*, p. 331.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 418.

social ». Dans le cas de Rüstow, l'« économie sociale de marché » prend réellement un tour social et redistributif à travers notamment un projet ambitieux de réforme des héritages. Quant à Müller-Armack, sa conception de l'économie sociale de marché relève bien de la dimension de « politique sociale » explicitée par Foucault dans le cours de 1979, qui vise « "un progrès social assuré par les prestations de l'économie de marché" » ; le social n'est plus de l'ordre de l'*objectif* qui viendrait contrebalancer l'économie, mais plutôt de l'*effet* produit par la bonne conduite du jeu économique lui-même. En somme,

[...] la politique institutionnelle de la concurrence a en elle-même une dimension sociale : en luttant contre les monopoles, les oligopoles et les cartels, l'économie sociale de marché veut faire en sorte que la compétition génère l'efficacité maximale dans l'intérêt des consommateurs. L'idée est que la concurrence accomplit des tâches de nature sociale et que les pouvoirs publics doivent la guider dans cette direction¹.

Mais il existe aussi dans le concept d'économie *sociale* de marché de Müller-Armack une dimension de gouvernement de soi et des autres inhérent à la vie sociale et même à la vie spirituelle – la « politique de la vie » repérée par Foucault – qui le distingue de l'ordolibéralisme comme strict ordonnancement de la compétition par l'État². Ce concept comporte également « tout un volet de protection sociale, de redistribution de la richesse et même de politique conjoncturelle de lutte contre le chômage, sans parler bien sûr de la politique de la qualité de la vie »³, Müller-Armack parlant d'ailleurs parfois d'« économie sociale de marché avec compensation des revenus »⁴.

En somme, ce que la critique d'Audier permet de mettre en évidence, c'est le biais qui existe à vouloir rapporter unilatéralement la gouvernementalité de l'Union européenne et de certains courants de la gauche européenne dits de la « troisième voie » (en particulier les gouvernements de Tony Blair et Gerard Schröder) – pour lesquels, nous allons y revenir, la formule de gouvernementalité « social-libérale » nous semble la mieux adaptée⁵ – à l'ordolibéralisme en en faisant, comme le formulent Dardot et Laval, la « véritable "tradition cachée" de l'Europe »⁶. D'une part, cette vision a tendance à ignorer le fait que la tradition ordolibérale est contemporaine du développement dans le monde occidental dans les années

¹ *Ibid.*, p. 449.

² « Tandis que la théorie néo-libérale est basée surtout sur la technique de l'ordre concurrentiel, le principe de l'économie sociale de marché est l'idée compréhensive d'un style qui trouve son application non seulement dans l'ordre de la compétition, mais dans toute la sphère de la vie sociale, dans la politique économique comme dans l'État », Müller-Armack, cité par Audier, *op. cit.*, p. 451.

³ *Ibid.*, p. 448.

⁴ Notons bien, pour autant, que faire de la politique sociale ne revient pas à en faire un objectif. C'est ce qui différencie, en matière de politique sociale, la social-démocratie du néolibéralisme social.

⁵ Le « social-libéralisme » (d'un Giddens par exemple) devant être strictement distingué du libéralisme social (comme chez Keynes) ou du socialisme libéral (comme chez Hobhouse par exemple). Sur le socialisme libéral, voir Serge Audier, *Le socialisme libéral*, Paris, La Découverte, 2004.

⁶ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, *op. cit.*, p. 343.

1930 de formes d'exercice de la gouvernementalité libérale-sociale et que, si les ordolibéraux ont cherché à inverser l'articulation du rapport entre économie de marché et société propre à celle-ci, d'autres aspects de leurs propositions ont été – plus ou moins selon les auteurs – proches du libéralisme social. D'autre part, elle risque d'occulter le fait que la « troisième voie » de la « gouvernementalité social-libérale » ne peut être analysée sans la précedence des expériences néolibérales reaganienne et thatchérienne, lesquelles constituent l'arrière-fond de cette nouvelle forme de gouvernementalité d'une gauche « nouveau centre » qui consiste dans la socialisation des pratiques néolibérales à travers les méthodes du « dialogue » ou de la « participation »¹. En définitive, l'usage de la généalogie par ceux qui font remonter l'ensemble de la rationalité néolibérale contemporaine à l'ordolibéralisme est trop « souterrain » et encore trop lié à une métaphysique historique de l'origine lorsqu'il conduit à donner l'image d'une « tradition cachée » restée contenue avant de pouvoir éclater au grand jour à la faveur de circonstances particulières.

Pour Audier, ce qui caractérise surtout l'histoire des courants néolibéraux, ce sont davantage l'absence d'unité, les querelles doctrinales et les clivages, 1/ entre la nébuleuse allemande et le courant « austro-américain » d'abord, mais 2/ ensuite également entre le pôle autrichien et celui de Chicago. 1/ Entre les austro-américains que sont Mises, Hayek et Friedman que Rüstow qualifie de « paléo-libéraux » pour le retour qu'ils opèrent au laissez-faire du libéralisme classique et les néolibéraux allemands (c'est-à-dire la nébuleuse qui associe les ordo-libéraux au courant du libéralisme sociologique) avec qui la rupture est consommée lors du grand tournant des années 1970, une des différences importantes est relative à l'action anti-monopolistique. Du côté de l'école de Chicago, le pôle constitué autour de Friedman (notamment Director et Levi) ne partage pas le leitmotiv anti-monopolistique et anti-corporatiste cher aux ordo-libéraux, ni, ce faisant, les exigences de rester éloignés des forces patronales et des groupes d'intérêt, comme ils le prouvent, du reste, par leurs liens avec le Volker Fund ou la Foundation for Economic Education². Lorsque Naomi Klein fait de l'« État entrepreneurial » au sens d'un État au service des entreprises (*corporate State*) le trait

¹ Sur ce point, voir notamment Coralie Raffenne, « La nouvelle gouvernance de la santé au Royaume-Uni ou les apories de la gouvernementalité néolibérale », *Observatoire de la société britannique*, n° 8, 2010, p. 271-296, URL : <http://osb.revues.org/944#tocto3n2> : « La réforme des services publics par le *New Labour* ne revient pas sur la mise en cause sous Thatcher de l'interventionnisme de l'État-providence et la valorisation d'une approche économique et gestionnaire. Cependant, elle recentre sa rhétorique et ses dispositifs sur la participation et l'implication des usagers dans la gestion de leurs services. La démarche participative avait déjà été amorcée sous le gouvernement de John Major avec la *Citizen's Charter* qui intégrait une plus grande consultation des usagers. La notion d'*empowerment* devient centrale. Elle s'oppose au modèle vertical et hiérarchique de la réglementation centralisée (*Command and control*). L'*empowerment* passe par l'information des usagers, nécessaire pour faire un choix optimal, mais aussi par leur participation active au niveau de leurs services publics locaux ».

² L'un des plus anciens think-tank libertarien des États-Unis.

caractéristique du capitalisme américain, cela vient confirmer l'influence que le courant de Chicago a pu avoir sur les politiques gouvernementales. Dans le cas de Friedman, il est remarquable que, dans le même temps, il reste « à distance de tout anti-étatisme absolu »¹. Un des points qui peut alors ressortir de la critique d'Audier à l'endroit de Dardot et Laval, est l'existence d'un activisme étatique libéral dans le néolibéralisme, sans que celui-ci présente pour autant les traits du néolibéralisme directionniste et social de la nébuleuse allemande. C'est comme si, à vouloir tordre le bâton dans le sens inverse de la vision en termes d'ultralibéralisme afin de mettre en évidence le rôle actif de l'État dans le néolibéralisme, Dardot et Laval s'étaient tournés vers la tradition de l'« interventionnisme libéral » à l'allemande, sans voir que cet interventionnisme ne correspondait pas à la réalité de la manière à travers laquelle les États contemporains agissaient sur les marchés. Ils ont ainsi peut-être manqué d'observer la possibilité de ce qu'on pourrait appeler un « *État ultralibéral* » au service des entreprises et dérégulateur². S'agissant du rapport de Hayek aux ordo-libéraux, comme l'explique bien Audier, « ce sont moins les *groupements d'intérêts privés*, les monopoles et les cartels que *l'emprise même de l'État sur l'économie* qui commande sa réflexion »³. Pour les ordo-libéraux, un État fort est nécessaire pour organiser une concurrence capable de limiter les groupements corporatistes et la toute-puissance des intérêts privés qui portent atteinte à la liberté et à la moralité personnelle⁴. En revanche, Hayek est loin de partager cette méfiance des ordo-libéraux dans la mesure où, pour lui, le rôle de l'État doit être au contraire de garantir le jeu des intérêts privés, quel que soit l'effet de ce jeu en termes de situation de concurrence ou de monopole. Il n'y a donc pas pour Hayek ou pour Friedman d'anti-étatisme absolu dès que l'État concourt à la promotion du libre jeu des intérêts privés.

2/ Ces clivages entre Mises, Hayek et Friedman d'un côté et Eucken, Röpke, Rüstow ou encore Müller-Armack de l'autre, ne doivent pas faire oublier cependant les divergences qui existent entre le courant autrichien et l'école de Chicago, entre d'une part, Mises, Hayek, Rothbard ou Kirzner et, d'autre part, Coase, Friedman, Becker ou Samuelson, tout en remarquant que le rapport de forces a tourné à l'avantage des seconds. La querelle essentielle, de nature épistémologique, porte sur la définition de l'agent économique, dans son lien à une

¹ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, op. cit., p. 459.

² Cf. sur ce point, la remarque de Jean-Claude Michéa, *La double pensée*, Paris, Flammarion, 2008, p. 117 : « Il ne fait aucun doute que la logique réelle d'un État libéral le conduit toujours à se faire beaucoup plus interventionniste que ses dogmes officiels ne le prétendent. De ce point de vue, on pourrait résumer sa contradiction constitutive en disant qu'il est en permanence, tenu d'*intervenir afin de laisser faire* ».

³ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, op. cit., p. 465.

⁴ Il faut, en effet, mentionner que l'ordo-libéralisme s'inspire aussi beaucoup d'une philosophie de la liberté individuelle inspirée de la morale kantienne et du christianisme.

théorie de la connaissance et de la répartition de l'information. Pour l'école autrichienne, qui pratique le « subjectivisme méthodologique », l'agent économique est un entrepreneur créatif dont la connaissance est faillible ; en revanche, pour l'école de Chicago, c'est un agent maximisateur qui dispose d'une information pure et parfaite. Pour les premiers, la connaissance pratique des agents, qui s'appuie sur une information dispersée, ne peut pas se confondre avec la connaissance économique scientifique ; au contraire, pour les autres, la connaissance pratique de l'agent qui maximise son intérêt par un calcul se confond avec l'analyse économétrique. Il en résulte deux conceptions différentes de la concurrence : pour les Autrichiens, une mise en compétition entrepreneuriale ; pour les Américains, une situation de concurrence pure et parfaite. D'un côté, un gouvernement de soi tourné vers l'innovation, de l'autre vers le calcul. Là encore, il n'est pas inintéressant de remarquer que, du point de vue d'un continuateur de l'école autrichienne comme Rothbard, la critique de la conception calculatrice et mécaniste de l'action humaine soutenue par l'école de Chicago va de pair avec la critique corrélative d'un « trop grand étatismisme et interventionnisme » de ses représentants comme Friedman¹. L'État doit, en effet, fournir le cadre facilitant l'investissement des individus en « capital humain », alors que l'entrepreneur « autrichien », pour être pleinement créatif, doit bénéficier d'une plus grande liberté. Cela va donc à nouveau – s'agissant cette fois de la branche « américaine » de l'École de Chicago – dans le sens d'un *interventionnisme ultralibéral* qui ne se confond pas avec l'interventionnisme libéral à l'allemande. En somme, selon Audier, « dans la nébuleuse dite "néo-libérale", ce sont bien des modèles épistémologiques, des conceptions philosophiques ou encore des choix programmatiques qui se sont affrontés – et pas seulement sur des nuances d'appréciation »².

2.4. La critique du « réductionnisme » de la sociologie néo-bourdieusienne des réseaux

Troisièmement, Audier différencie une grille « néo-bourdieusienne » d'analyse du néolibéralisme. Celle-ci est issue de la dénonciation du « néo-libéralisme » par Bourdieu au milieu des années 1990 – dans le contexte des grandes grèves de 1995 en France contre le plan Juppé sur les retraites et de l'émergence du mouvement altermondialiste – à un moment de son parcours où il rompt avec la stricte séparation entre la logique scientifique et la logique militante, revendiquée jusqu'ici dans son œuvre, et s'engage sur la scène publique. Dans un texte de janvier 1998 intitulé « Le néo-libéralisme, utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limites », Bourdieu définit le néolibéralisme comme « la mise en pratique

¹ Cf. *ibid.*, p. 479-480.

² *Ibid.*, p. 507-508.

d'une utopie », comme une « utopie convertie en *programme politique* », comme une « utopie qui, avec l'aide de la théorie économique dont elle se réclame, parvient à se penser comme la description scientifique du réel »¹. Il met ainsi en évidence la complémentarité entre le savoir et le pouvoir dans la définition du néolibéralisme, entre le néolibéralisme comme utopie théorique portée par la discipline économique et le néolibéralisme comme programme politique. A cette alliance de l'économie et du programme politique du néolibéralisme, il oppose la résistance de l'alliance entre la sociologie d'une part et ce qu'il appelle dans un autre texte la « main gauche de l'État » d'autre part, c'est-à-dire l'ensemble des habitus, des pratiques revendicatives et des institutions de l'État social².

Bourdieu reproche à la vision économique néolibérale fondée sur la modélisation mathématique de reposer sur une abstraction négatrice à la fois des conditions économiques et sociales des dispositions rationnelles de son exercice, comme des structures économiques et sociales qui la rendent possible³ : l'enseignement n'est, en particulier, jamais pris en compte ni comme condition sans quoi il n'y aurait pas d'économiste, ni comme socle indispensable contribuant à rendre possible, par la formation, quelque politique économique et sociale que ce soit. Ce qui permet cependant à ce discours abstrait de se réaliser en niant ses conditions économiques et sociales de possibilités, tout en étant très difficile à combattre, c'est

qu'il a pour lui toutes les forces d'un monde de rapports de forces qu'il contribue à faire tel qu'il est, notamment en orientant les choix économiques de ceux qui dominent les rapports économiques et en ajoutant ainsi sa force propre, proprement symbolique, à ces rapports de force. Au nom de ce programme scientifique de connaissance converti en programme politique d'action, s'accomplit un immense *travail politique* (dénié, puisqu'en apparence purement négatif) qui vise à créer les conditions de réalisation et de fonctionnement de la « théorie » ; un *programme de destruction méthodique des collectifs* (l'économie néoclassique ne voulant connaître que des individus, qu'il s'agisse d'entreprises, de syndicats et de familles)⁴.

Ainsi le néo-libéralisme, pour Bourdieu, en tant que théorie qui se convertit en un programme d'action politique et réciproquement en tant que programme d'action politique innervé par une théorie, est inséparable d'un « *travail politique* » de façonnement de la société. Qualifier de « néolibéralisme comme idéologie », comme le fait Stéphane Haber, la version bourdieusienne du néolibéralisme, en la différenciant de la catégorisation de « néolibéralisme

¹ Pierre Bourdieu, « Le néo-libéralisme, utopie (en voie de réalisation) de l'exploitation sans limites », in *Contre-feux*, t. 1, op. cit., p. 108.

² Cf. *ibid.*, « La main gauche et la main droite de l'État », p. 9-10 : « Ils constituent ce que j'appelle la main gauche de l'État, l'ensemble des agents des ministères dits dépensiers qui sont la trace, au sein de l'État, des luttes sociales du passé. Ils s'opposent à l'État de la main droite, aux énarques du ministère des Finances, des banques publiques ou privées et des cabinets ministériels. Nombre de mouvements sociaux auxquels nous assistons (et assisterons) expriment la révolte de la petite noblesse d'État contre la grande noblesse d'État ».

³ Cf. Pierre Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000, où il élabore rigoureusement ce point de vue et que ne mentionne pas Audier.

⁴ Pierre Bourdieu, *Contre-feux*, t. 1, op. cit., p. 109-110.

comme politique » choisie pour la version foucauldienne, n'est donc pas parfaitement approprié, d'autant que Bourdieu n'utilise jamais dans ce texte sur le « néolibéralisme comme utopie » le terme d'« idéologie », qu'il n'a pourtant jamais rejeté par ailleurs. Ainsi, la politique néolibérale de déréglementation financière, poursuit Bourdieu, s'accompagne de la mise en question de « *toutes les structures collectives* capables de faire obstacle à la logique du marché pur » : « *nation* », « *groupes de travail* », « *collectifs de défense* », « *famille* ». Les actionnaires sont désormais en mesure d'imposer aux managers des normes fixées par les directions financières et de donner l'orientation des politiques d'embauche, d'emploi et de salaires :

Ainsi s'instaure le règne absolu de la flexibilité, avec les recrutements sous contrat à durée déterminée ou les intérim et les plans sociaux à répétition et l'instauration, au sein même de l'entreprise, de la concurrence entre filiales autonomes, entre équipes, contraintes à la polyvalence et, enfin, entre individus, à travers l'*individualisation* de la relation salariale : fixation d'objectifs individuels ; instauration d'entretiens individuels d'évaluation ; hausses individualisées des salaires ou octroi de primes en fonction de la compétence et du mérite individuels ; carrières individualisées ; stratégies de « responsabilisation » tendant à assurer l'exploitation de certains cadres qui, simple salariés sous forte dépendance hiérarchique, sont en même temps tenus pour responsables de leurs ventes, de leurs produits, de leur succursale, de leur magasin etc., à la façon d'« indépendants » ; exigence de l'« auto-contrôle » qui étend « l'implication » des salariés, selon les techniques du « management participatif » ; bien au-delà des emplois de cadres ; autant de techniques d'assujettissement rationnel qui, tout en imposant le surinvestissement dans le travail et pas seulement dans les postes de responsabilité et le travail dans l'urgence, concourent à affaiblir ou à abolir les repères et les solidarités collectives¹.

Sur ce point d'ailleurs, lorsque Dardot et Laval font de la mise en œuvre de « techniques et dispositifs de *discipline*, c'est-à-dire de systèmes de contraintes, tant économiques que sociaux, dont la fonction a été d'obliger les individus à se gouverner sous la pression de la compétition, selon les principes du calcul maximisateur et dans une logique de valorisation du capital »², un des éléments participant du « grand tournant » néolibéral, ils ne disent pas autre chose que Bourdieu, preuve à nouveau que les différentes grilles d'analyse du néolibéralisme ne sont pas toutes imperméables. Cette *politique de société* néolibérale d'insécurisation, de précarisation, d'individualisation et de responsabilisation des travailleurs est inséparable

¹ *Ibid.*, p. 111-112.

² Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, *op. cit.*, p. 277. Cf. surtout, pour la comparaison avec ce passage de Bourdieu, la dimension « disciplinaire » de la gestion néolibérale de l'entreprise (*ibid.*, p. 309-310) : « L'extension et l'intensification des logiques de marché ont eu des effets très sensibles sur l'organisation du travail et les formes d'emploi de la force de travail. La logique du pouvoir financier n'a fait qu'accentuer la disciplinarisation des salariés soumis à des exigences de résultats de plus en plus élevées. [...] Des salariés de plus en plus nombreux ont été de ce fait soumis à des systèmes d'incitation et de sanction visant à atteindre ou à dépasser les objectifs de création de valeur actionnariale, objectifs eux-mêmes définis par des méthodes d'ajustement sur des normes internationales de rentabilité. Toute une *discipline de la valeur actionnariale* a ainsi pris forme dans des techniques comptables et évaluatives de gestion de la main d'œuvre dont le principe consiste à faire de chaque salarié une sorte de "centre de profit" individuel. C'est que le principe de la gestion néolibérale, que certains auteurs appellent l'"autonomie contrôlée", la "contrainte souple", l'"autocontrôle", vise à la fois à "internaliser" les contraintes de rentabilité financière dans l'entreprise même et à faire intérioriser par les salariés les nouvelles normes d'efficacité productive et de performance individuelles ».

d'une *politique de l'économie* elle-même suscitée par la formidable croyance dans la rationalité du marché économique libre,

la *Free trade faith*, non seulement chez ceux qui en vivent matériellement comme les financiers, mais aussi ceux qui en tirent leur justification d'exister, comme les fonctionnaires et les politiciens qui sacralisent le pouvoir des marchés au nom de l'efficacité économique, qui exigent la levée des barrières administratives ou politiques capables de gêner les détenteurs de capitaux dans la recherche purement individuelle de la maximisation du profit individuel instituée en modèle de rationalité, qui veulent des banques centrales indépendantes, qui prêchent la subordination des États nationaux aux exigences de la liberté économique pour les maîtres de l'économie, avec la suppression de toutes les réglementations sur tous les marchés, à commencer par le marché du travail, l'interdiction des déficits et de l'inflation, la privatisation généralisée des services publics, la réduction des dépenses publiques et sociales¹.

Cette politique de l'économie n'est en rien le reflet – telle que pourrait l'interpréter une version orthodoxe du marxisme – de l'infrastructure économique, puisqu'elle est directement conduite à travers le prisme d'une norme rationnelle de régulation pour le marché qui ne lui est pas imposée de l'extérieur, mais qui lui est immanente. En d'autres termes, il n'y a pas l'infrastructure économique et le supplément d'âme de l'idéologie néolibérale, mais une *rationalité* à travers laquelle s'exerce une politique de l'économie ; on peut parler de *politique de l'économie* parce que *la manière dont l'économie est gérée est sous-tendue par une vision politique rationnelle*. Le texte de Bourdieu se termine sur la question de la résistance au néolibéralisme et à ses effets sociaux – la misère économique et sociale d'une fraction de plus en plus grande des sociétés économiquement avancées, l'augmentation démesurée des différences entre les revenus, la disparition progressive des univers autonomes de production culturelle et des produits culturels (cinéma, édition etc.) du fait de l'intrusion croissante de la logique commerciale, « mais aussi et surtout la destruction de toutes les instances collectives capables de contrecarrer les effets de la machine infernale, au premier rang desquelles l'État, dépositaire de toutes les valeurs universelles associées à l'idée de *public* »². Aussi est-ce finalement autour de cette idée de « *public* », dans les modèles juridiques, les pratiques d'assistance ou de solidarité et les habitus qu'elle véhicule, que Bourdieu situe les résistances aux politiques néolibérales :

[...] dans les institutions étatiques et aussi dans les dispositions des agents (notamment dans les plus attachés à ces institutions, comme la petite noblesse d'État), des forces qui, sous apparence de défendre simplement, comme on le leur reproche aussitôt, un ordre disparu et les « privilèges » correspondants, doivent aussitôt, pour résister à l'épreuve, travailler à inventer et à construire un ordre social qui n'aurait pas pour seule loi la recherche de l'intérêt égoïste et la passion individuelle du profit et qui ferait place à des collectifs orientés vers la *poursuite rationnelle de fins collectivement élaborées et approuvées*. Parmi ces collectifs, associations, syndicats, partis, comment ne pas faire une place spéciale à l'État, État national, ou, mieux encore, supranational, c'est-à-dire européen (étape vers un État mondial), capable de contrôler et d'imposer efficacement les profits réalisés sur les marchés financiers ; capable

¹ Bourdieu, *Contre-feux*, t. 1, op. cit., p. 115.

² *Ibid.*, p. 116.

aussi et surtout de contrecarrer l'action destructrice que ces derniers exercent sur le marché du travail, en organisant, avec l'aide des syndicats l'élaboration et la défense de l'*intérêt public* [...]»¹.

En ce sens, le républicanisme, en tant que *rationalité du public*, ordre de la raison qui investit aussi bien les pratiques gouvernementales que les habitus incorporés, pourrait, à ce titre, jouer un rôle dans la résistance au néolibéralisme.

La désignation par Serge Audier d'une « grille néo-bourdieusienne » d'analyse du néolibéralisme vise davantage à critiquer les simplifications de la jeune génération des disciples de Bourdieu qu'à identifier un paradigme bien distinct d'analyse du néolibéralisme. Audier reproche ainsi à Frédéric Lebaron de se livrer, au nom de la scientificité de la sociologie bourdieusienne, à une dénonciation *cum grano salis* du « champ des économistes » dans les sociétés modernes, identifié par homologie structurale au champ religieux dans les sociétés traditionnelles ou moins différenciées. Il reproche ensuite à des auteurs qui se réclament de Bourdieu comme Serge Halimi, François Denord et Antoine Schwartz² la dimension « conspirationniste » qui commande leurs analyses, tout en ajoutant : « Elles n'ont d'ailleurs pas toujours tort. Les complots existent bien, y compris dans le monde idéologique. Encore faut-il procéder avec discernement »³. Audier égrène, en effet, des aspects critiquables d'un propos trop téléologique, notamment le biais de la métaphysique de l'origine dans le cas de la construction européenne – qui aurait été condamnée car contaminée par le néolibéralisme dès le Traité de Rome de 1957 – ou des errances lorsque Pierre Laroque est présenté comme un authentique néolibéral. Dans l'ensemble, Audier dénonce parmi ceux qui s'inspirent de Bourdieu une « sociologie trop réductionniste des "réseaux" », qui tirent des conclusions hâtives sur les proximités entre tel ou tel intellectuel, ou entre tel intellectuel et tel homme politique, sous prétexte qu'ils se sont rencontrés ou ont fréquenté les mêmes cercles et se dispensent d'examiner les textes qui révèlent parfois, au contraire, de grandes différences doctrinales⁴. C'est, par opposition, à travers cet examen minutieux des textes et de la mise en

¹ *Ibid.*, p. 118-119.

² Cf. respectivement Serge Halimi, *Le Grand Bond en arrière. Comment l'ordre libéral s'est imposé au monde*, Paris, Fayard, 2006 ; François Denord, *Néo-libéralisme. Version française, op. cit.* ; François Denord et Antoine Schwartz, *L'Europe sociale n'aura pas lieu, op. cit.*

³ Serge Audier, *Néo-libéralisme(s), op. cit.*, p. 41

⁴ Cf. par exemple *ibid.*, p. 46 : « Il faut s'interroger aussi sur la thèse qui veut qu'Aron ait été un authentique "néo-libéral", au même titre que Hayek, comme le veut une sociologie réductrice de ce type, qui ne semble pas considérer comme dignes d'intérêt les nombreux textes et témoignages indiquant que le premier était en *désaccord profond* avec le second et réciproquement ». Le même type d'argument vaut dans le cas d'une certaine vision du colloque Lippmann (*ibid.*, p. 154) : « [...] il n'y a pas seulement deux ou trois quatre écoles qui confrontent leurs points de vue, mais plusieurs personnalités, souvent de haut niveau intellectuel et scientifique, qui s'inscrivent certes – on vient de le voir – dans certains réseaux ou qui, pour certaines d'entre elles, se réclament de traditions intellectuelles spécifiques, mais qui pour autant ne sont pas les simples porte-parole ou les vulgaires idéologues de leur courant. C'est sur ce point qu'une sociologie trop réductionniste des

avant de différences théoriques non négligeables qu'Audier peut soutenir la non-linéarité et la pluralité des néolibéralismes.

Que faut-il retenir de cette critique pour notre propre démarche ? Il nous semble qu'elle permet de mettre l'accent sur les avantages de l'approche inspirée de Foucault : d'un côté, en faisant des interventions théoriques des pratiques réfléchies sur l'art de gouverner, elle ne sacrifie pas le travail de la pensée, à la différence de la « grille néo-bourdieusienne » ; de l'autre, en inscrivant ces interventions théoriques dans le cadre d'un dispositif de gouvernementalité, elle montre, à la différence cette fois de l'approche d'Audier, qui relève d'une histoire intellectuelle plus classique, comment elles prennent part, via leurs effets d'objectivation dans des politiques publiques et de subjectivation dans des conduites sociales, au gouvernement de la population. Nous revenons, dans la section 3. qui suit, sur les avantages comparés de la démarche foucauldienne d' « histoire de la pensée » à tenir ensemble la possibilité d'un examen rigoureux de la pensée et sa dimension matérialiste de pratique inscrite dans un dispositif de gouvernementalité et liée à un contexte social et à des rapports de forces.

2.5. L'alliance du néolibéralisme et du néo-conservatisme contre les années 1968

La dernière grille d'analyse du néolibéralisme distinguée par Serge Audier est « la grille individualiste et anti-68 de la fin du politique ». Pour les tenants de ce positionnement théorique, que nous avons déjà largement critiqué tant il s'agit d'un point de vue qui repose là aussi sur une métaphysique de l'origine, le mouvement de Mai 68 serait responsable d'avoir fait naître avec l'individualisme le cheval de Troie du néolibéralisme, compris « comme la doctrine anti-étatiste d'un laissez-faire absolu, tant sur le plan économique que sociétal, légitimant la plus grande liberté des individus et découlant de celle-ci »¹. Une telle hypothèse, comme l'explique bien Serge Audier, ne résiste pas aux faits. Premièrement, la séquences des années 68 et la crise de mai-juin 68 ont profondément inquiété les milieux économiques dirigeants : « Période que l'on peut définir en partie comme celle de "l'insubordination ouvrière" où montent le désordre dans les entreprises et l'aspiration à un pouvoir ouvrier, l'après-68 a été marqué par des tensions extrêmes, caractérisées par une perte relative du contrôle des directions d'entreprises, ainsi que par une baisse de la productivité et des profits – toutes choses qui suscitent une certaine panique parmi les élites économiques et

"réseaux" échoue à restituer la complexité et l'ambiguïté de ce qui s'est joué lors du colloque Lippmann et prend le risque d'amalgames peu rigoureux historiquement ».

¹ *Ibid.*, p. 47.

politiques »¹. Deuxièmement, ajoute Audier et c'est en particulier sur ce point que la thèse d'une continuité entre 68 et le néolibéralisme est indéfendable, toute une stratégie patronale s'est alors développée pour affaiblir le syndicalisme par la flexibilité, la sous-traitance, la diminution des contrats à durée indéterminée, ou encore par l'individualisation du rapport salarial. Comme le soutiennent Dardot et Laval, c'est précisément par la multiplication et la généralisation de pratiques d'abord disparates puis progressivement articulées les unes aux autres dans une direction globale et vers un objectif stratégique déterminé, que s'est mise en place la rationalité néolibérale. Non pas donc dans le prolongement de 68, mais pour en contrer les effets. Sur le plan mondial ensuite, comme nous l'avons déjà mentionné, « la fameuse commission dite de la "Trilatérale" de 1973 – mobilisant hauts fonctionnaires, patrons etc. – pour juguler ce qui est présenté comme un dangereux trop-plein de participation et de pouvoir syndical relève de cette démarche – peu avant le coup d'État de Pinochet au Chili – ce qui correspond clairement à une offensive contre le legs du mouvement des années 1960 et contre Mai 68 »². *Last but not least*, il faut également ajouter que la vision qui consiste à faire de la dimension libertaire des années 1968 le substrat du néolibéralisme débridé laisse totalement dans l'ombre le lien qui a existé historiquement dans plusieurs expériences nationales – au premier rang desquelles celles de Thatcher et Reagan – entre *néolibéralisme* et *néoconservatisme*³. Or, il est important de considérer leurs rapports étroits, car il en va de la validité de cette grille anti-68 et individualiste d'analyse du néolibéralisme :

Le point est crucial : [...], l'un des récits les plus puissants sur le néolibéralisme est celui qui, le situant dans le sillage de la contestation des années 1960, établit un lien intime entre la révolution supposée libertaire-libérale dont Mai 68 serait l'emblème et la révolution libérale-libertaire dont la victoire de Reagan constituerait la plus haute expression – un même individualisme radical et asocial donnant la clé de leur continuité profonde. On ne compte plus les récits qui font plus ou moins de Reagan l'héritier de l'humeur anti-institutionnelle et libertaire des années 1960, en sorte que, de la critique des institutions par Deleuze et Foucault au reaganisme, il n'y aurait qu'un pas. Au fond, dit-on, les hippies ne seraient rien d'autre que les futurs entrepreneurs hédonistes et sans complexes de la grande vague ultra-libérale des années 1980 et les soixante-huitards seraient les pères de la spéculation financière effrénée et immorale⁴.

¹ *Ibid.*, p. 52.

² *Ibid.*, p. 53.

³ Audier conclut de la manière suivante (*ibid.*) : « Que l'émergence du nouveau modèle des années 1970 ait pu s'étayer sur certains aspects de l'individualisme libertaire des années 1960, ou plus simplement qu'il ait dû répondre à l'aspiration des salariés à davantage d'autonomie – brisant le modèle taylorien antérieur –, est une chose ; qu'il y ait identité entre "68" et le néolibéralisme en est une autre ». Cf. aussi p. 509-510 la même idée : « Cependant, à partir d'une thèse qui comprend un fragment de validité – à savoir, que certains aspects libertaires de la révolte des années 1960 ont pu contribuer en effet, moyennant reconfiguration et instrumentalisation, au "nouvel esprit du capitalisme", ou que l'anti-étatisme libertaire gauchiste a pu fragiliser la vieille gauche étatiste, ou bien encore que l'hédonisme des sixties a pu être en partie canalisé vers la nouvelle société de consommation – on passe vite, tel Régis Debray, à une thèse idéologique qui établit une quasi-similarité, voire une identité – ainsi qu'un lien causal direct – entre le néo-libéralisme et la révolte des années 1960 ».

⁴ *Ibid.*, p. 509.

Or, sur le plan de l'histoire intellectuelle, dès les années 1950 aux États-Unis et comme l'attestent les exemples de Nixon, Reagan¹, Bush et, avant eux, Barry Goldwater, la réaction libérale a été aussi une réaction conservatrice. Aussi la vision selon laquelle « libéralisme économique débridé et libéralisme sociétal ne seraient que les deux faces d'une même catastrophe » relève « d'une lourde erreur d'analyse qui fait écran à la compréhension du renouveau mondial de la droite depuis les années 1970 »². Les grands succès électoraux de Reagan puis de Bush fils sont en effet inséparables, comme nous l'avons déjà fait remarquer avec David Harvey³, de l'alliance avec les courants religieux et fondamentalistes comme la *Moral Majority* de Jerry Falwell : « On sait que l'intelligence stratégique de l'équipe Bush junior a consisté à s'appuyer massivement sur cet électorat ultra-conservateur, qui n'avait pas digéré les conquêtes du mouvement des années 1960 – notamment sur l'avortement – et que son père n'avait pas su capter suffisamment »⁴. Bush a ainsi dénoncé dans la critique de l'autorité sociale et parentale un relativisme moral à la base de la ruine des communautés et des familles ; il s'est appuyé sur la pensée conservatrice et religieuse, la valorisation du travail et de la responsabilité pour vilipender à la fois la culture des années 1960 et l'« assistanat » du *Welfare State*. Sous l'influence de son conseiller et idéologue Karl Rove, il a tenté de mettre en place une doctrine de rechange au *Welfare State*, le « conservatisme compassionnel »⁵, qui vise une transformation de la gouvernamentalité par le transfert de l'État vers la société civile et plus précisément aux Églises, aux milieux caritatifs, religieux et aux communautés des fonctions d'entraide et de solidarité sociale. De manière générale, le néolibéralisme opère par un délestage de fonctions sociales ou régaliennes de l'État à la société civile, laquelle est dès lors plus directement subordonnée aux pouvoirs du marché et sans que cela corresponde pour cette raison à une situation de *gouvernement du libre usage* telle que celle qui s'est affirmée face à la gouvernementalisation de l'État dans les années 1960.

¹ Cf. *ibid.*, p. 510 : « Contrairement, par exemple, à une légende qui veut que Reagan ait été uniquement un libertarien, il faut rappeler que sa ligne fut elle aussi, celle d'un conservatisme rugueux mêlé à ce libertarisme, qui passa, entre autres choses, par le refus en 1964 de voter le *Civil Rights Act* contre la ségrégation raciale. Sa réaction à la révolte de la jeunesse des années 1960 fut également nette. A propos des étudiants radicaux, le gouverneur de la Californie déclara qu'"ils agissent comme Tarzan, ressemblent à Jane et puent comme Chita". et il réprima en 1969 une occupation étudiante de People's Park par l'intervention de 2500 hommes de la garde nationale, avec jeeps et hélicoptères – il y eut des blessés et des morts. Imaginer, comme le font des essayistes anti-libéraux [comme Dany Robert-Dufour ou Jean-Claude Michéa], que Reagan était en harmonie profonde avec le mouvement étudiant libertaire, constitue une preuve de confusion intellectuelle. En vérité, les victoires de la droite américaine ont été préparées de longue date sur le plan idéologique sur la base d'un noyau doctrinal qui n'a jamais été monolithique ».

² *Ibid.*, p. 571.

³ Cf. supra p. 772.

⁴ Serge Audier, *Néo-libéralisme(s)*, *op. cit.*, p. 571.

⁵ On retrouve ce « concept phare de l'expérience Bush » chez David Cameron (*ibid.*, p. 579).

En Europe, depuis les années 2000, Audier relève également la diffusion dans la droite européenne (de José Maria Aznar à Gianfranco Fini en passant par David Cameron et Nicolas Sarkozy) d' « une combinaison de libre marché concurrentiel et de dérégulation, d'un côté, de conservatisme moral de l'autre – avec notamment une insistance sur la faillite du mouvement des années 1960 et de "68" et surtout une défense des thèmes de l'identité nationale, de la famille, de la religion, de la tradition, de la valeur travail, de l'ordre, de l'effort et du mérite »¹. Chez le leader du Parti conservateur britannique David Cameron, on retrouve d'ailleurs la logique du « conservatisme compassionnel » employée par Bush. Elle est justifiée par ses promoteurs à travers le fait qu'elle serait supérieure aux systèmes étatiques de *Welfare State* en donnant des possibilités d'interactions personnelles que les bureaucraties n'offrent pas. On retrouve là le *transfert de gouvernementalité* aux Eglises, aux communautés et à la société réfléchi par l'administration Bush : « L'idéologie de la "fraternité" promue par le conseiller de Cameron, Danny Kruger, participe de cette nouvelle doctrine de la société civile, du retrait de l'État et de la charité, accompagnée d'une réhabilitation de la religion et d'une critique violente du mouvement des années 1960, accusé d'entretenir le "relativisme" des *liberals* au sens américain du terme et le primat des droits sur les devoirs »². Suivant cette logique, Cameron a cherché à se distinguer de Thatcher qui avait affirmé que la société n'existait pas (« *There is no such thing as society* ») et qu'il n'y avait que les individus et les familles, en déclarant que la société existait bien, mais qu'elle n'était pas la même chose que l'État (« *There is such thing as society, it's just not the same thing as the State* »). Cette formulation du « conservatisme compassionnel » renvoie au projet de « *Big society* » qui se réfère elle-même pour s'en démarquer à la notion de « *Big Government* » utilisée pour critiquer le *Welfare State*. Se heurtant paradoxalement début 2011 aux propres coupes budgétaires que le gouvernement Cameron a lui-même imposées³, ce projet de « Grande Société » devait théoriquement aboutir à diminuer le poids de l'État dans la vie publique en transférant un grand nombre de ses compétences à la société civile. Des associations locales devaient par exemple pouvoir gérer des bureaux de poste, des bibliothèques, voire des transports en commun. En ce sens, il s'agissait d'encadrer le rôle du gouvernement à travers l'action de la société. Selon Gianfranco Fini, ce qui caractérise le plus la nouveauté de la technologie gouvernementale des néo-conservateurs est la notion « responsabilité sociale »

¹ *Ibid.*, p. 577.

² *Ibid.*, p. 581.

³ « La "Big Society" de Cameron s'effondre au Royaume-Uni », *Le Figaro*, 8 février 2011, <http://www.lefigaro.fr/international/2011/02/08/01003-20110208ARTFIG00621-la-big-society-de-cameron-s-effondre-au-royaume-uni.php> (nous prolongeons ici l'analyse d'Audier).

qui consiste selon ses termes en une « "récupération des valeurs sociales de la citoyenneté, de la justice et de la solidarité conjuguées à la liberté individuelle" » en un projet visant à « "revitaliser la société pour revitaliser l'économie" »¹. Autrement dit, il s'agit d'inverser la signification et le fonctionnement de la citoyenneté sociale et de la solidarité sociale qui, de droits conférés par l'État, deviennent des devoirs assumés par les corps sociaux.

Comme l'a développé Stephan Lessenich, cette transformation implique un renversement complet de perspective dans la gouvernementalité de l'État social qui est désormais réfléchi non plus du point de vue de l'individu mais du point de vue de la société. Il s'agissait en effet dans le cas de la gouvernementalité libérale-sociale – et cela suivant le jeu propre au libéralisme en général entre la liberté et la sécurité – d'obliger la société à protéger l'individu contre les mécanismes destructeurs du marché par la mise en place de droits sociaux individuels. En revanche, dans le cadre des transformations que le néolibéralisme fait subir à l'État social et que Lessenich préfère appeler gouvernementalité « néosociale », c'est la société elle-même qui dans sa mobilisation pour le marché est menacée par certains individus qui représentent pour elle un coût trop lourd, si bien que les mécanismes de sécurisation doivent porter sur les devoirs de l'individu vis-à-vis de la société afin qu'on puisse s'assurer au maximum que les individus agiront dans le sens du bien de la société, ou de l'« intérêt général » économique bien compris d'une société dépendante des marchés :

La rationalité de la *liberté*, énoncée dans les termes de l'« activité » et de la « mobilité » aujourd'hui, entraîne inéluctablement sa contre-rationalité de *sécurité*, de "discipline" et de contrôle. La mobilisation de la société crée inévitablement une dynamique de contrôle de ce qui est considéré incessamment comme un bien public instable : le mouvement (*néosocial*) des gens pour le salut de la société².

Il faut conduire l'individu de façon à ce qu'il agisse pour le bien du corps social qui est lui-même réglé sur la rationalité du marché. Cela se traduit par la construction d'un « soi socialisé »³ qui doit assumer avec d'autres, mais de façon individualisée, tout événement négatif dès lors qu'il porte des effets macro-sociaux et quel que soit le statut de celui qui en est le responsable, y compris si ce dernier n'a pris un risque que dans son intérêt propre. Autrement dit, il s'agit pour la gouvernementalité « néosociale » de « *gouverner le soi au nom*

¹ Cité par Serge Audier, *ibid.*, p. 580. Gianfranco Fini est un homme politique italien, ancien président du parti néo-fasciste italien MSI et fondateur du parti Alliance nationale. Il a occupé les fonctions de vice-président du Conseil des ministres de 2001 à 2006 et de ministre des Affaires étrangères de 2004 à 2006, dans les gouvernements Berlusconi II et III. Ses citations sont extraites de sa préface à la traduction du livre de David Cameron, *Cameron on Cameron*, traduit sous le titre, *Io, conservatore e rivoluzionario (Moi, conservateur et révolutionnaire)*.

² Stephan Lessenich, « Constructing the socialized self », *art. cit.*, p. 316.

³ Cf. Stephan Lessenich, « Sozial Subjektivität. Die neue Regierung der Gesellschaft », *Mittelweg*, n° 36, 2003/4, p. 80-93.

de la société »¹. On est donc plus seulement dans l'inversion de l'économique et du social décrite par Foucault, selon laquelle la politique sociale individuelle était pour chacun la condition d'entrée dans le jeu économique ; ici, c'est le jeu économique lui-même qui est garanti par la socialisation des effets négatifs des politiques économiques. Les politiques néolibérales récentes créent donc une situation de retournement vis-à-vis de la gouvernementalité caractéristique de l'État social : on a plus affaire à une collectivisation des risques sociaux corrélés à des droits individuels garantis à la justice sociale, mais à une individualisation de ces risques corrélée au devoir de les assumer pour l'ensemble de la collectivité. Non plus une responsabilité collective, mais une responsabilité individuelle ; non plus une individualisation des droits sociaux, mais une socialisation des devoirs individuels ; non plus une gouvernementalité étatisée contrôlant le marché, mais une gouvernementalité socialisée subordonnée au marché², l'État étant alors l'organisateur de cette subordination. En définitive, s'il s'agit non pas de partir de l'individu pour construire un certain mode de gouvernement de la société comme le fait la gouvernementalité *libérale-sociale*, mais au contraire de partir de la société pour construire un certain mode de gouvernement de l'individu ; ce transfert spécifique de la rationalité néolibérale sur la société pouvant recevoir alors le nom de gouvernementalité *social-libérale*, la seconde étant l'inverse de la première.

3. Le néolibéralisme comme régime de véridiction/juridiction

Si nous avons jugé nécessaire de présenter ces différentes approches du néolibéralisme et les points de leurs critiques réciproques, c'est dans la mesure où, comme nous allons tenter de le faire valoir, l'approche foucauldienne en termes de régime de véridiction/ juridiction à l'aune duquel sont indexées les pratiques gouvernementales (et notamment celles de l'État) permet leur articulation ou leur « hybridation » dans une conception enveloppante.

3.1. Le néolibéralisme comme « fait social total »

Dans le chapitre introductif, nous avons vu comment Foucault avait déplacé son histoire de la volonté de savoir d'une analytique des dispositifs de savoir-pouvoir étudiant l'articulation entre des techniques de pouvoir et des connaissances à une « agonistique de la vérité » centrée sur le jeu des formes de manifestations de la vérité et des rapports de puissance qui leur sont liés. Celle-ci ouvre la possibilité d'une analyse élargie du cycle aléthurgique de manifestation de la vérité qui n'articule plus uniquement la production de

¹ Stephan Lessenich, « Constructing the socialized self », *art. cit.*, p. 316.

² De façon générale, voir Stephan Lessenich, *Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus*, Bielefeld, Transcript, 2009, et Thomas Lessenich, *Theorien des Sozialstaats*, Hambourg, Junius Verlag, 2012.

savoirs scientifiques aux techniques de pouvoir, mais des formes de savoir scientifiques et non scientifiques à des types de gouvernamentalité et celles-ci à des formes de juridiction et de subjectivation. Le présent travail tente de rendre compte d'une telle analyse à partir d'une histoire des régimes politiques en termes de régimes de vérité et de juridiction. Nous avons précisé également que la démarche foucauldienne permettait de rompre la dichotomie entre l'histoire intellectuelle d'une part et l'histoire sociale et politique d'autre part, les interventions des intellectuels devant être intégrées au processus de manifestation de la vérité pour leur rôle constitutif dans l'élaboration des rationalités gouvernementales.

C'est à partir d'une telle approche « aléthurgique » du néolibéralisme comme régime de vérité/juridiction, ou pour reprendre cet « hapax » du cours de 1980 comme « régime de savoir » articulant un régime juridico-politique sur un régime de vérité qu'il nous semble possible de procéder à l'intégration des différents types de lectures du néolibéralisme – comme idéologie, comme politique, comme forme sociale – que nous venons d'évoquer ci-dessus. Pourquoi parler de l'intégration de ces différentes lectures ? Parce que la question se pose de savoir si ces différents aspects correspondent à un « agencement complexe » – pour reprendre le terme de Stéphane Haber – de dispositifs et de réalités variées et variables, ou bien s'il y a plutôt une cohésion et une cohérence d'ensemble du néolibéralisme.

Dans son compte rendu critique du livre de Serge Audier, celui dans lequel il évoque de possibles « hybridations » entre les différentes approches marxistes, bourdieusiennes et foucaaldiennes du néolibéralisme, Laurent Jeanpierre formule plusieurs remarques qui interrogent précisément le mode d'analyse du néolibéralisme en soulevant la question de sa cohérence d'ensemble. *1/ Le point de vue scolastique*. Il critique d'abord ce qu'il considère comme « un point de vue scolastique »¹ dans la démarche qui conduit Audier à insister sans cesse sur l'irréductible hétérogénéité des néolibéralismes et sur leur nécessaire variation historique². Car cela pourrait être dit aussi bien du socialisme que du communisme ou de tout autre courant de pensée marquant : « l'affirmation de la diversité pour elle-même va en effet à l'encontre d'une exigence élémentaire de l'esprit rationnel qui vise à simplifier la réalité – c'est-à-dire à la rapporter à une réalité moins complexe – plutôt qu'à la répliquer »³. *2/ Le tropisme intellectualiste*. Il invite ensuite à « dépasser l'ethnocentrisme intellectuel » dans

¹ Laurent Jeanpierre, « Un néolibéralisme pluriel », *art. cit.*, p. 30.

² Soit l'idée qu'« en 2012, "néolibéralisme" ne signifie pas la même chose qu'en 1973, en 1938 ou en 1947 » (*ibid.*, p. 28).

³ *Ibid.*, p. 31. On trouve une critique similaire chez Jean-Claude Michéa qui parle d'un « émiette[ment] à l'infini » des « différences qui subsistent entre telle ou telle variante du libéralisme réellement existant » dans les « travaux de Serge Audier ». Cf. Jean-Claude Michéa, *Les Mystères de la Gauche. De l'idéal des Lumières au triomphe du capitalisme absolu*, Paris, Climats, 2013, p. 120.

l'approche du néolibéralisme en interrogeant « l'étendue des discours néolibéraux » et par conséquent en ne se limitant pas, comme le fait Audier, aux articles scientifiques, conférences publiques et ouvrages des intellectuels néolibéraux. A ce titre, Jeanpierre précise que beaucoup d'autres analyses « ont déjà été effectuées afin de suivre bien au-delà des milieux intellectuels la pénétration et la transformation des idées néolibérales dans les entreprises, les administrations, les institutions internationales, les partis et les syndicats, ainsi que leur application au service de l'action publique »¹. Ce biais intellectualiste se renforce chez Audier par le fait qu'il ne cherche pas à rendre compte des « activités extra-intellectuelles des protagonistes qu'il étudie » :

Or la plupart des néolibéraux ne sont pas des universitaires retirés dans leur tour d'ivoire et les réseaux néolibéraux, comme la Société du Mont-Pèlerin, sont peuplés de représentants diversifiés des élites économiques, politiques et intellectuelles. Cette circulation particulière entre fractions souvent éloignées des groupes dominants, tout comme la multipositionnalité sociale, croissante avec le temps, des néolibéraux, ne doivent-elles pas être analysées si l'on veut comprendre les sources de l'hégémonie et dans la mesure où l'on reconnaît que les idées n'ont pas de force intrinsèque ?²

Aussi l'importance des relations, des fréquentations et des réseaux, c'est-à-dire des « conditions sociales de la construction de l'hégémonie néolibérale »³ ne sauraient être négligées. Ceci dit, Jeanpierre ne manque pas d'ajouter que ce tropisme intellectualiste vaut aussi dans d'autres cas de lectures inspirées de Bourdieu ou Foucault : ainsi, « la définition du néo-libéralisme comme nouvelle rationalité politique, chez Dardot et Laval par exemple, ne fait pas disparaître ce biais intellectualiste »⁴. 3/ *L'émission des pratiques*. Mais la question de la pluralité ou de l'unité théorique du néolibéralisme tout comme la question de son étendue, Jeanpierre ne l'adresse pas seulement à Audier, car s'agissant des « plongées minutieuses dans les nombreux espaces d'application des principes néolibéraux – santé, sécurité, police, enseignement, budget, monnaie etc. »⁵, « elles ne permettent pas [non plus]

¹ *Ibid.*, p. 32.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 27.

⁴ *Ibid.*, p. 32. Ainsi, toute la deuxième partie du livre de Dardot et Laval est-elle consacrée à la « refondation intellectuelle » du néolibéralisme. cf. *La nouvelle raison du monde, op. cit.*, p. 155-269.

⁵ Pour le rôle joué par le néolibéralisme dans l'action publique française, Laurent Jeanpierre cite les ouvrages suivants (*ibid.*, p. 35, n. 8) : Bruno Jobert (dir.), *Le tournant néolibéral en Europe*, Paris, L'Harmattan, 1994 ; Frédéric Pierru, *Hippocrate, malade des réformes*, Bellecombe-en-Bauges, éditions du Croquant, 2007 ; Isabelle Bruno, *A vos marques®, prêts...cherchez ! La stratégie européenne de Lisbonne, vers un marché de la recherche*, Bellecombe-en-Bauges, éditions du Croquant, 2008 ; Philippe Bezès, *Réinventer l'État. Les réformes de l'administration française (1962-2008)*, Paris, PUF, 2009 ; Philippe Bezès et Alexandre Siné, *Gouverner (par) les finances publiques*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2011 ; Nicolas Belorgey, *L'hôpital sous pression. Enquête sur le nouveau management public*, Paris, La Découverte, 2010 ; Isabelle Bruno, Pierre Clément et Christian Laval, *La grande mutation. Néolibéralisme et éducation en Europe*, Paris, Syllepse, 2010 ; Didier Fassin, *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2010. Cf. aussi, dans le champ judiciaire, Antoine Garapon, *La Raison du moindre État. Le néolibéralisme et la justice*, Paris, Odile Jacob, 2010 ; Isabelle Bruno et Emmanuel Didier, *Benchmarking. L'État sous pression statistique*, Paris, La Découverte, 2013.

de dessiner un plan de consistance général pour des dispositifs au moins aussi variés que les idées néolibérales elles-mêmes »¹. En somme, sur le plan des « figures pratiques et gestionnaires du tournant néolibéral », c'est aussi la « pluralité interne » du néolibéralisme qui ressort des études de cas empiriques et que Jeanpierre met finalement en question :

Faut-il dès lors se résoudre à ce que les approches d'une hégémonie plurielle soit elle-même plurielles, à ce que l'éclatement des circulations et des effets du néolibéralisme implique la diffraction des points de vue portés sur lui ? Faut-il renoncer à une approche intégrée et à une théorie générale du néolibéralisme ? [...] Faut-il cependant en rester à ce constat de pluralisme ? Ne risque-t-on pas de dissoudre son objet ?²

Cela le conduit à poser la question de l'existence d'une « totalité néolibérale ».

4/ *Une totalité néolibérale relativement autonome.* Pour Jeanpierre, ce sont les programmes marxistes ou bourdieusiens qui sont, à première vue, les mieux à même de représenter une vision totalisée du néolibéralisme : « elle peut se dire en termes de stratégies de renouvellement des groupes dominants ou dirigeants ; de luttes de classe à l'échelle mondiale ; de crise, d'expansion et à nouveau de crise d'un régime d'accumulation ou d'une puissance hégémonique au sein du "système monde" ; d'une montée en puissance d'un espèce de capital, financier par exemple »³. Mais, en revanche, ces approches sont limitées par le fait qu'elles ont tendance à se focaliser sur les politiques publiques et les organisations nationales et internationales, la circulation des marchandises ou du capital à l'échelle mondiale ou sur les « nouvelles formes de management privé et public », c'est-à-dire en somme sur « les comportements et la circulation des élites » en laissant de côté « la vie quotidienne en situation néolibérale »⁴. En outre, la question se pose de savoir ce qui en particulier dans l'approche marxienne différencie le « néolibéralisme » d'autres notions de l'analyse critique comme celles de « modernité », de « domination » et surtout de « capitalisme ». Car « si le substantif "néolibéralisme" doit devenir plus qu'un mot d'ordre, ce sera bien sûr à condition d'être différencié du "libéralisme", comme y invite aujourd'hui l'essentiel de la littérature critique ». Or, à ce titre, « le courant dit foucauldien est certainement celui qui partage le plus cette conception forte du néolibéralisme comme visage inédit du présent ». Mais c'est dans le même temps, ajoute Laurent Jeanpierre, celui qui met en avant la « multiplicité des néolibéralismes » – au moins à travers la distinction entre le néolibéralisme allemand et le néolibéralisme américain. L'approche foucauldienne, en revanche, articule plusieurs niveaux d'analyses « qui ne sont pas appréhendées ensemble dans les autres courants critiques : celles

¹ Laurent Jeanpierre, « Un néolibéralisme pluriel ? », *art. cit.*, p. 32.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 33-34.

⁴ *Ibid.*, p. 34.

des politiques de société, d'un côté et celles des individualités et de leurs pratiques de l'autre », en « concevant la liaison entre ces deux plans comme une articulation entre des "technologies de pouvoir" et des "technologies du soi" » : « parmi les théories critiques du néolibéralisme, l'approche foucauldienne est donc celle qui conçoit le plus son objet en extension : au-delà et en deçà des seules politiques économiques et sociales – au risque, en particulier par rapport aux analyses marxistes, de négliger les transformations des rapports de classes, du travail et de la finance »¹. On peut ajouter, à ce titre, que c'est le jeu de la vérité dans sa circulation qui va finalement servir à Foucault d'opérateur pour articuler son analyse dans toute son extension. En somme, l'inspiration foucauldienne permet d'appréhender le néolibéralisme comme un objet global recouvrant des politiques, des pensées et des comportements et parmi eux, aussi bien ceux des élites que ceux des populations dans leur vie quotidienne. Quant à la « pluralité interne » du néolibéralisme, Laurent Jeanpierre soutient finalement qu'elle n'est pas nécessairement accrochée à l'approche foucauldienne :

Pour Foucault, l'art néolibéral de gouverner produit à la fois une individualisation – une responsabilisation, une gestion au cas par cas, c'est-à-dire une différenciation sociale accrue par conséquent plutôt qu'une uniformisation, [...] mais aussi un rapprochement tendanciel – quoique beaucoup plus lent que ne le laisse entendre généralement la critique sociale – des normes dominant des champs d'activité auparavant séparés comme l'Université, l'entreprise, la culture ou la santé etc. Ce double mouvement, qui n'est contradictoire qu'en apparence, est difficile à approcher. Mais s'il est vrai que le néolibéralisme constitue une force d'intégration puissante de mondes sociaux étrangers les uns aux autres, il devient nécessaire de le penser comme une totalité relativement autonome et pas seulement comme une pluralité ouverte².

S'agissant de cette vision du néolibéralisme comme « totalité relativement autonome », Jeanpierre avance qu'on peut interpréter « cette dynamique d'intégration sociale comme le résultat d'une activité de l'État, agent historique principal de totalisation et moteur actif de la mise en œuvre des technologies néolibérales », tout en précisant qu'on a pu reprocher « aux courants foucauldien d'avoir trop rapidement marginalisé l'État [...] dans l'étude des arts de gouvernement les plus contemporains »³, ce qui, tout en étant exact s'agissant des travaux des *governmentality studies*, s'est fait en dépit même de la désignation par Foucault de l'État comme lieu d'intégration et de codage des différentes technologies gouvernementales.

Ainsi donc, ce qui se joue avec l'approche foucauldienne dans son articulation cohérente des différentes dimensions du néolibéralisme – que peuvent mobiliser par ailleurs séparément les autres approches –, c'est la possibilité de comprendre théoriquement le néolibéralisme dans son caractère de totalité et même au sens maussien précis de « fait social total » comme lieu où « s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions :

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 35.

³ *Ibid.*

religieuses, juridiques et morales – politiques et familiales en même temps ; économiques – [...] celles-ci suppos[a]nt des formes particulières de la production et de la consommation [...] sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits »¹. Reste alors à découvrir ce qui donne *spécifiquement* son caractère de totalité au « néolibéralisme » et le différencie, du même coup, du « libéralisme ».

3.2. L'unité du libéralisme ? (J.-C. Michéa)

3.2.1. La logique libérale de l'illimitation économique et politique

Si nous faisons ici allusion à dessein à la notion de « fait social total » de Marcel Mauss pour qualifier le « néolibéralisme », c'est en référence à ce qui est peut-être – en dépit du fait qu'elle est souvent caricaturée – une des critiques contemporaines les plus cohérentes du *libéralisme*, celle de Jean-Claude Michéa. Car celui-ci fait remarquer que la critique du « *néolibéralisme* »² n'est pas globale mais seulement partielle, dans la mesure où elle se contente de « dénoncer rituellement certains effets du libéralisme économique »³. En revanche, Michéa – à l'exact opposé de Serge Audier – soutient la thèse de « l'unité du libéralisme »⁴ dans son double versant économique et politique et en tire, par conséquent, une critique globale de la « logique libérale » comme matrice de développement du système capitaliste. Il faut préciser, en effet, que c'est au titre du concept de « logique libérale » tel qu'il « ne pouvait être forgé qu'*après coup* – et qu'il relève beaucoup moins de l'histoire des idées philosophiques au sens strict (qu'est-ce que Benjamin Constant ou Tocqueville ont vraiment dit ?) que de l'étude des interactions concrètes entre ces idées et le mouvement historique réel »⁵, que Michéa construit sa critique du libéralisme. A travers cette notion dont la dimension dynamique permet de la distinguer de celle d'« essence » du libéralisme, Michéa veut dissocier les intentions conscientes et initiales des Pères fondateurs du libéralisme (ou les positions défendues par eux) de la « logique philosophique » impliquée par leur pensée qui s'autonomise dans son contact avec la réalité historique en y produisant ses effets propres, quel que soit donc le rapport de ces derniers avec le programme initial. Selon lui, le « projet libéral » a été inséparable de la recherche, à partir du XVII^e siècle, d'une issue politique au problème des guerres civiles de religion qui ont déchiré l'Europe des XVI^e et

¹ Marcel Mauss, *Œuvres. Tome III*, Paris, Minuit, 1969, p. 147.

² Nous soulignons.

³ Jean-Claude Michéa, *Les Mystères de la Gauche*, op. cit., p. 57-58.

⁴ Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale* [2007], Paris, Flammarion, 2010, p. 11-62 (pour le premier chapitre, « L'unité du libéralisme »).

⁵ Jean-Claude-Michéa, *La double pensée. Retour sur la question libérale*, Paris, Flammarion, 2008, p. 210 (voir plus largement p. 209-236, « A propos du concept de logique libérale »).

XVII^e siècles, auquel il a apporté une réponse qui s'est stabilisée au XVIII^e siècle par la mise en place d'un mode de gouvernement appuyé sur un jeu de renvois entre « les seuls mécanismes impersonnels du Droit et du Marché »¹. Le libéralisme politique (par le Droit) et le libéralisme économique (par le Marché) ont poursuivi l'objectif identique de pacification idéologique de la société *chacun à leur manière* – ce qui rend possible la distinction entre « ces deux versions parallèles du libéralisme »² – mais de sorte que *ces deux manières sont néanmoins articulées et se complètent l'une par l'autre*. La thèse centrale de Michéa est donc qu' « il existe en réalité, une nécessité structurale qui conduit chacune d'elles [chacune de ces deux versions du libéralisme] à rechercher en permanence ses appuis théoriques sur l'autre, dans le but d'échapper ainsi à leurs antinomies respectives »³ : le droit libéral recourt ainsi au marché comme instance de régulation dès qu'il est confronté à des difficultés insolubles, tandis que le marché a besoin du droit libéral abstrait pour faire sauter les barrières politiques ou morales qui pouvaient encore contenir son expansion. Si l'on part du libéralisme politique, la neutralité axiologique libérale, soit le refus de définir quelque critère que ce soit de la vie bonne – au nom de l'idée que « la prétention de certains individus (ou associations d'individus, à l'image de l'Église) à détenir la vérité sur le Bien est la cause fondamentale qui porte les hommes à s'affronter violemment »⁴ –, met ainsi l'État de droit libéral⁵ devant des difficultés insurmontables dans son rôle strictement procédural d'ajustement des libertés individuelles séparées, lorsqu'il s'agit de justifier par exemple au nom de quoi « le fait de critiquer une religion ne nuit pas à l'exercice de la volonté bien comprise des croyants »⁶. L'axiome libéral de la liberté comme critère unique de son propre exercice, quand bien même il est limité par la tolérance comme « *nécessité de ne pas nuire à autrui* [...] se révèle, à l'épreuve, d'un maniement très difficile »⁷ ainsi qu'en atteste, à l'époque contemporaine, la multiplication des « problèmes de société » qui mettent aux prises des revendications à la liberté individuelle contradictoires entre elles, comme, par exemple, celles qui opposent les fumeurs aux non-fumeurs⁸. « Or, s'il doit caler ce genre de conflits *sans sortir du cadre défini*

¹ *Ibid.*, p. 23.

² Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal*, *op. cit.*, p. 33.

³ *Ibid.* Cf. aussi Jean-Claude Michéa, *La double pensée*, *op. cit.*, p. 240 : « Le Droit abstrait et le Marché libre ne [peuvent] résoudre leurs antinomies respectives qu'en prenant perpétuellement appui l'un sur l'autre ».

⁴ Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal*, *op. cit.*, p. 34.

⁵ Qui, dit Michéa, « *ne pense pas* » (*ibid.*, p. 36) en parodiant un propos de Heidegger sur la science.

⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁸ Cf. Jean-Claude Michéa, *Le complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Paris, Climats, 2011, p. 178 : « Tout comportement légitime aux yeux des uns (porter la burka, caricaturer Mahomet, consommer des drogues, pratiquer le lancer de nains, ou soutenir publiquement que le Père Noël n'existe pas) sera immédiatement perçu par les autres comme atteinte intolérable à la manière de vivre qu'ils ont

par ses axiomes positivistes, le Droit libéral n'a pas d'autre solution rationnelle (puisqu'il est évidemment impossible de satisfaire simultanément deux revendications contradictoires¹) que de caler sa définition finale sur les rapports de force qui travaillent la société à un moment donné », ce qui ne saurait produire que le « développement continu de formes toujours plus modernes de la guerre de tous contre tous »², la seule limite que le droit libéral peut apporter à ce développement est celle qui l'amène *de facto* à prendre la « pente logique » d'une judiciarisation et d'une « régularisation massive de tous les comportements possibles et imaginables »³. C'est devant cette antinomie d'un droit libéral qui a abouti – contre sa raison d'être initial – à une « nouvelle guerre de tous contre tous »⁴ que se noue, selon Michéa, le lien structural du libéralisme politique avec le libéralisme économique. Car il ne reste qu'une seule façon de résoudre ce problème de la « rivalité mimétique des libertés égoïstes »⁵ ou de « l'atomisation de la société par le Droit libéral »⁶ :

Elle consiste à fonder la cohésion anthropologique de la société sur l'unique attribut que les libéraux ont toujours tenu pour commun à l'ensemble des hommes : leur disposition « naturelle » à agir selon leur intérêt bien compris. C'est donc très logiquement sur l'échange intéressé (le fameux « donnant-donnant » qui fonde la rationalité des relations marchandes) que devra, en définitive, reposer la charge philosophique d'organiser la coexistence pacifique d'individus que tout est censé opposer par ailleurs (ou qui, du moins, devraient être considérés, selon la formulation de John Rawls, comme « mutuellement indifférents »). Telle est, en dernière instance, la raison majeure pour laquelle l'Économie est devenue partout la religion des sociétés modernes. Si nous sommes *a priori* convaincus qu'il n'existe aucune valeur morale universalisable, c'est-à-dire susceptible d'être comprise et acceptée par l'ensemble des membres d'une communauté libre, la seule manière concevable de relier (*reliquer*) les individus ainsi atomisés est effectivement de s'en remettre aux mécanismes supposés neutres et anonymes du Marché⁷.

Les processus du droit et du marché se développent parallèlement « parce que les raisons qui commandent ce double développement sont, de part en part, structurellement identiques » : elles visent avant tout à « bannir de la vie politique les seules références à une conception commune de la morale et de la vie bonne »⁸, à « dissoudre l'idée même de vie commune »⁹ en servant de matrice à « la logique de modernisation capitaliste [qui] tend inexorablement à décomposer toutes les bases matérielles et morales de la vie en commun »¹⁰. Michéa peut donc

librement choisie et, par conséquent, comme une volonté directe ou détournée de leur nuire et de les "stigmatiser" ».

¹ Cette antinomie du droit libéral est constatable dans les Pays-Bas d'aujourd'hui où il est interdit de fumer du tabac dans les lieux publics, mais où l'on est autorisé, dans certains lieux, à fumer du cannabis.

² Jean-Claude Michéa, *La double pensée*, op. cit., p. 42.

³ Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal*, op. cit., p. 39.

⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁵ Jean-Claude Michéa, *La double pensée*, op. cit., p. 213.

⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁸ Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal*, op. cit., p. 129.

⁹ Jean-Claude Michéa, *Les Mystères de la Gauche*, op. cit., p. 34.

¹⁰ *Ibid.*, p. 55, n. 1. Cf. aussi *ibid.*, p. 101 : « D'un côté, en effet, le libéralisme politique et culturel tend à réduire progressivement la sphère de l'échange symbolique, de l'entraide et de la confiance réciproque au profit exclusif

se définir comme un antilibéral conséquent par la critique de la structure « à double entrée » de la pensée libérale, dans ses deux versants politique et économique et soutenir que la critique du néolibéralisme, en tant que succédané de la critique du seul libéralisme économique, est partielle. Car, selon lui, la « civilisation libérale » – c'est-à-dire le capitalisme mû par la double logique libérale – « représente un "fait social total" » qui « ne saurait *en aucun cas* être réduit à une simple forme d'organisation économique de la société – et, *a fortiori*, à un simple mode particulier d'appropriation des "grands moyens de production" »¹, mais est indissociablement « un *imaginaire* de la croissance illimitée et une *culture* de la consommation vécue comme le fondement privilégié de l'image de soi »² et à laquelle correspondent « les nouvelles formes de vie quotidienne »³. C'est cet ensemble à la fois matériel et culturel que la critique du néolibéralisme ne serait pas capable d'appréhender dans sa totalité⁴.

de celle du droit subjectif illimité et de cette "judiciarisation" croissante de l'existence quotidienne qui n'en représente que l'envers logique (ce qui ne pose de problème [...] que lorsque l'esprit procédurier du Droit en vient à s'appliquer au-delà de la limite définie par ces droits individuels et collectifs fondamentaux que toute société socialiste décente doit, par définition, garantir et même, sous certaines conditions, améliorer et développer). De l'autre, le libéralisme économique – en élargissant continuellement la sphère des relations marchandes – accomplit un travail similaire, puisque c'est justement le fait de pouvoir payer sur-le-champ le bien "offert" ou le service "rendu" (un coup de main pour un déménagement, une écoute bienveillante et attentive, un rapport sexuel etc.) qui fonde la possibilité permanente de rompre avec ce cycle de l'endettement symbolique réciproque sans lequel il serait impossible de nouer et d'entretenir des liens humains privilégiés – tels que l'amitié – entre des personnes singulières ». Précisons que la critique antilibérale de Michéa est appuyée positivement sur le socialisme de Georges Orwell et sur son concept central de « *common decency* » (« décence commune » – d'où la notion, dans le texte ci-dessus, de « société socialiste décente »), laquelle « résulte d'un travail historique continu de l'humanité sur elle-même pour radicaliser, intérioriser et universaliser ces vertus humaines de base que représentent les aptitudes à donner, recevoir, rendre » (*L'empire du moindre mal*, *op. cit.*, p. 150) et qui se distingue aussi bien de la neutralité axiologique libérale, de l'« idéal de vertu héroïque des républicains "néoromains" » que de toute « *idéologie du Bien* ». Sur ce dernier point, cf. Jean-Claude Michéa, *Le complexe d'Orphée*, *op. cit.*, p. 82. Sur la « *common decency* » en particulier, cf. Jean-Claude Michéa, *Orwell éducateur*, Paris, Climats, 2009 ; et Bruce Bégout, *De la décence ordinaire. Court essai sur une idée fondamentale de la pensée politique de Georges Orwell*, Paris, Allia, 2008.

¹ Jean-Claude Michéa, *La double pensée*, *op. cit.*, p. 94-95.

² *Ibid.*, p. 95.

³ *Ibid.*, p. 96.

⁴ C'est dans *Le complexe d'Orphée* (*op. cit.*, p. 217-218) que Michéa livre sa charge la plus claire contre la critique du « néolibéralisme », qu'il juge déficitaire en la soupçonnant de vouloir revenir à un « vrai » et « bon » libéralisme : « On aura remarqué que la nouvelle gauche, quand elle conserve encore des velléités critiques, concentre généralement ses tirs sur la seule figure du "néolibéralisme". L'idée sous-jacente à une telle stratégie est que ce dernier courant (qui serait mystérieusement apparu en 1938 – lors du colloque Lippmann – puis aurait été systématisé – à partir de 1945 – par Hayek, Friedman et la Société du Mont Pèlerin) ne doit en aucun cas être compris comme un développement logique de la pensée libérale classique – développement rendu possible, depuis trente ans, par le nouveau rapport de force politique qui s'est imposé à l'échelle mondiale. Il ne faudrait y voir, au contraire, qu'une interprétation abusive – voire une véritable trahison – du libéralisme originel (ce "vrai" libéralisme auquel il serait toujours bon de revenir). L'une des multiples implications de cette curieuse idée (qui doit beaucoup à Michel Foucault et à ses cours au Collège de France), c'est que la critique par les fondateurs du socialisme de la doctrine de Frédéric Bastiat [...] ne devrait plus nous concerner en quoi que ce soit puisque Bastiat, par définition, ne pouvait encore être un "néolibéral" [...]. Il suffit pourtant de consulter les textes pour s'apercevoir qu'entre la métaphysique de Hayek et celle de Bastiat (qui était la cible première, encore une fois, de tous les courants du socialisme originel) il n'y a de différence que l'épaisseur d'un cheveu universitaire. L'"antinéolibéralisme" des secteurs les plus radicaux de la gauche moderne est sans doute un pavillon sous

3.2.2. Le libéralisme culturel de la « gauche moderne »

Pour tenter de montrer au contraire qu'il existe une dimension totalisante du néolibéralisme, comme nous l'avons suggéré dans la sous-section précédente, il nous faut donc approfondir la conception de Michéa. Celui-ci soutient qu'il y a une seule logique libérale qui « conduit en permanence d'Adam Smith à Milton Friedman, de Mme de Staël à Laurence Parisot, ou de Benjamin Constant à Daniel Cohn-Bendit »¹ et qui est une logique *progressiste* d'individualisation et d'« *illimitation absolue* »² sapant invariablement tous les liens sociaux et moraux. Conscient cependant que le libéralisme classique était foncièrement articulé sur les *limites* que tout gouvernement se devait de ne pas franchir³, Michéa se doit surtout d'expliquer comment le projet du libéralisme politique et culturel – dans le cas du libéralisme économique, les limites imposées à l'intervention du gouvernement ayant en effet pour revers une illimitation potentielle du marché –, qui impliquait logiquement le respect de d'une morale encore pour une bonne partie traditionnelle – en dépit même de la nécessité de garantir les libertés individuelles et de s'appuyer sur une anthropologie de l'intérêt –, a pu se muer en un « développement *illimité* du libéralisme politique et culturel (c'est-à-dire de la régularisation de principe au nom des droits de l'homme et de la liberté individuelle, de *tous* les choix privés et de toutes les lubies personnelles) », autrement dit à ce qu'il considère comme une entreprise de transformation culturelle systématique de descellement d'un grand nombre de solidarités traditionnelles, adossée à la reconnaissance dans le droit libéral de tous les modes de vie particuliers (le « multiculturalisme »). Car ce n'est qu'« à partir du moment où toute référence à ces valeurs morales ou philosophiques encore *tacitement* admises va se voir méthodiquement *bannie* de la réflexion philosophique et juridique » que « les principes libéraux vont commencer à être pris au sérieux *dans leur intégralité* »⁴. Ce qui vient alors

lequel peuvent circuler les marchandises les plus diverses. Mais certainement pas cette critique intransigeante du capitalisme qui définissait le socialisme originel ».

¹ Jean-Claude Michéa, *La double pensée*, op. cit., p. 214.

² *Ibid.*, p. 213.

³ Cf. *ibid.*, p. 213-216: « A l'origine, aucun penseur libéral n'aurait donc songé à célébrer dans l'*illimitation absolue* l'aboutissement normal de ses axiomes politiques. Loin d'appeler au développement d'un monde *sans frontières* – intégralement déterritorialisé et dépourvu de "principe d'arrêt" – les pionniers du libéralisme (aussi bien politique qu'économique) se vivaient, au contraire, comme des esprits réalistes et modérés. C'est même leur sens des limites et leur absence totale d'illusion sur la nature humaine qui étaient supposés mettre définitivement l'humanité à l'abri de l'*hubris* et de l'enthousiasme propre aux fanatismes idéologiques et religieux. [...] De fait, comme chacun peut le vérifier, les premiers textes de la tradition libérale continuaient de prendre largement appui – à l'image de la colombe de Kant – sur tout un jeu de références éthiques [...] dont l'axiomatique qu'ils mettaient en place aurait pourtant dû immédiatement discréditer immédiatement l'usage. Dans le contexte d'une civilisation encore largement « prémoderne », ces vertus traditionnelles étaient en effet dotées d'une évidence si massive que leur mobilisation récurrente demeurait invisible aux yeux des théoriciens libéraux eux-mêmes ». Sur le libéralisme classique comme gouvernement limité, cf. Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, op. cit., p. 23-154, « I. Des limites du gouvernement ».

⁴ Jean-Claude Michéa, *La double pensée*, op. cit., p. 216.

expliquer pour Michéa cet effet de seuil à partir duquel s'impose cette « fuite en avant » et cette logique d'illimitation du libéralisme politico-culturel¹, c'est – dans le cas de la France – le rôle joué après les années 1968 par la stratégie du « libéralisme culturel mitterrandien » : celui-ci a conduit les organisations politiques de la gauche et de l'extrême gauche² françaises, mais aussi le mouvement associatif et les milieux universitaires proches de la gauche à abandonner la « question sociale », c'est-à-dire toute ce qui liait encore la gauche au socialisme, au monde ouvrier, à la lutte des classes et à la critique du mode de vie capitaliste, au profit des « questions sociétales » et de la mobilisation « citoyenne » en faveur des droits individuels de diverses catégories de la population au nom de la « lutte contre toutes les discriminations » qui, en validant les conditions culturelles de disparition de la « décence commune » (c'est-à-dire d'un minimum de valeurs partagées) par la participation aux conflits sans fin liés aux rivalités mimétiques entre des libertés égoïstes, favorisent, parfois au corps défendant de ceux qui s'y engagent, l'expansion de la logique du libéralisme économique.

L'analyse de Michéa a ainsi le mérite d'articuler à sa critique la manière dont la « logique libérale » est développée ou infléchie par les événements historiques, les interventions des intellectuels et le jeu politique partisan³. Dans *Le complexe d'Orphée* et *Les Mystères de la Gauche*, il soutient la thèse d'un devenir purement libéral de la « gauche moderne » française à partir des années 1980, en faisant du rapport au socialisme la pierre de touche permettant d'expliquer les transformations de la gauche française. Selon lui⁴, le jeu politique français était encore structuré jusqu'à la fin du XIX^e siècle par « un jeu à trois qui mettait aux prises les Blancs de la droite monarchiste et catholique, les Bleus de la gauche républicaine, libérale et progressiste et les Rouges du mouvement socialiste, communiste et anarchiste »⁵, ces derniers se déclarant d'abord indépendants du clivage droite-gauche. Ce n'est qu'après l'affaire Dreyfus (1894-1906) que le jeu politique va se centrer sur un clivage

¹ Dans *La double pensée* (p. 13, n. 2), Michéa précise que « le libéralisme politique et le libéralisme culturel sont logiquement liés. Si chacun doit être entièrement libre de choisir le mode de vie qui lui convient, toutes les normes de vie traditionnelles perdent immédiatement leur pouvoir prescripteur et peuvent donc légitimement être déconstruites ».

² Cf. *ibid.* p. 54 : « J'entends par nouvelle extrême gauche – il serait plus exact de dire l'*extrême nouvelle gauche* – celle qui a peu à peu remplacé, dans son discours comme dans ses modes d'action, la figure autrefois centrale du prolétaire (c'est-à-dire du travailleur *directement* exploité par les puissances du Capital) au profit de celle – beaucoup plus *périphérique* – de l'exclu (dont le sans-abri et le sans-papiers constituent à présent l'incarnation médiatique privilégiée) ».

³ Ce qui, sur ce point, n'est pas étranger à l'analyse de Foucault : on songe ici au passage du cours de 1979 où Foucault évoque la publication en 1955 par Karl Schiller de *Socialisme et concurrence*, puis le ralliement de la social-démocratie allemande au congrès de Bad Godesberg en 1959 « à ces thèses à ces pratiques et à ces programmes du néolibéralisme ». Cf. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 90-91.

⁴ Sur le jeu politique en France et le clivage droite-gauche, Michéa s'appuie sur les travaux de Marc Crapez. Cf. *Naissance de la gauche*, Paris, Michalon, 1998 ; et « De quand date le clivage droite/gauche en France ? », *Revue française de science politique*, vol. 48, n° 1, février 1998, p. 42-75.

⁵ Jean-Claude Michéa, *Le complexe d'Orphée*, *op. cit.*, p. 24.

droite-gauche binaire et que la gauche va se redéployer autour d'un compromis historique de « défense républicaine » entre la gauche libérale et républicaine d'une part et une partie du mouvement ouvrier et socialiste¹ d'autre part, qui devient par ce biais une « extrême-gauche » ; et c'est dans le cadre de ce compromis historique que les acquis sociaux et politiques favorables aux classes populaires ont pu être obtenus, surtout en 1936, en 1945 et en 1968. Or à ce compromis historique de gauche va succéder avec le début des années 1980 et l'arrivée de la gauche mitterrannique au pouvoir – et après qu'a été répandue dans l'opinion par les « nouveaux philosophes » l'équation selon laquelle le socialisme conduit nécessairement au goulag – une « gauche moderne » qui a rompu son alliance provisoire avec le socialisme en « redevenant » en quelque sorte, comme à la veille de l'affaire Dreyfus, intégralement libérale² et dont la politique se résume à un libéralisme culturel qui, en faisant fond sur certains thèmes de 68 désormais délestés de leur enveloppe socialiste³ – l'antiracisme, le droit des femmes et des homosexuels etc. – dissout les combats pour l'égalité par la promotion des politiques de la « diversité » – exception faite de la diversité *sociale*⁴. A ce titre, il est important de préciser que Michéa reconnaît explicitement la nécessité inconditionnelle de la libération individuelle des « contraintes communautaires traditionnelles »⁵ permises par le droit libéral, tout en les jugeant

¹ Le syndicalisme révolutionnaire d'Emile Pouget et sa « Charte d'Amiens », adoptée par la CGT en 1906, reste à l'écart, en affirmant l'objectif d'une transformation globale de la société indépendante des partis politiques et de l'État.

² Cf. Jean-Claude Michéa, *Le complexe d'Orphée*, op. cit., p. 169 : « Comme on le sait, c'est justement, en effet, le développement, à l'aube du XIX^e siècle, d'un grand parti du Mouvement et du Progrès – parti officiellement inspiré de cette philosophie des Lumières – qui constitue le véritable acte de naissance historique de ce qu'on appellera désormais la "gauche". [...] Il n'est donc guère surprenant, dans ces conditions, que ce soient justement les libéraux – soutenus à l'occasion, par quelques rescapés du républicanisme jacobin – qui aient constitué, pendant toute la première partie du XIX^e siècle, l'aile marchante de la gauche originelle (notamment au Parlement) et contribué ainsi, de façon décisive, à en forger les catégories initiales et la sensibilité profonde ».

³ Au sens du socialisme de la « *res nullius* » que nous avons développé plus haut.

⁴ Sur ce point, cf. Jean-Claude Michéa, *Le complexe d'Orphée*, op. cit., n. 1, p. 175-176 : « En se proposant ainsi de lutter contre "toutes" les discriminations, la nouvelle gauche *citoyenne* se réservait de droit de faire au moins une exception à la règle proclamée (et c'est d'abord pour légitimer cette exception que la nouvelle stratégie avait été soigneusement définie et mise au point – dans les couloirs de l'Élysée – par les sherpas de François Mitterrand). Les *différences de classe*, en effet, ne devaient sous aucun prétexte figurer dans la liste indéfiniment extensible des "discriminations" à combattre. Et de fait, pourrait-on sérieusement imaginer que la Ligue des droits de l'homme, la Halde ou SOS Racisme exiger subitement l'abolition immédiate des privilèges économiques de la grande bourgeoisie ou porter plainte contre l'exploitation capitaliste de l'homme par l'homme ? Ou même dans un registre pourtant plus modéré, soutenir une réforme électorale qui – au nom de la "diversité" et du refus de toute "discrimination" entre les classes sociales – obligerait tous les partis politiques à présenter, lors de chaque scrutin, un nombre de candidats issus des catégories populaires et du monde ouvrier proportionnel à la place de ces derniers dans la société moderne ? Il suffit de poser la question sous cette forme pour comprendre aussitôt quel est le véritable enjeu politique – depuis le grand tournant libéral de 1984 – de toutes les luttes "antiracistes" ou "citoyennes" unanimement célébrées par l'ordre médiatique ».

⁵ Jean-Claude Michéa, *La double pensée*, op. cit., p. 255.

insuffisantes¹ et en récusant la possibilité pour les tenants du libéralisme culturel d'en faire une politique et encore moins une politique émancipatrice, dès lors que celle-ci s'inscrit dans la « stratégie électorale mitterrandienne » qui avait consisté à encourager au milieu des années 1980 « l'"antiracisme" et la "lutte contre toutes les discriminations" [...] précisément afin de *masquer* sous un *idéal de substitution* suffisamment plausible (au moins pour la jeunesse étudiante et les intellectuels parisiens) la réconciliation *pratique* de la nouvelle gauche et de l'économie de marché »². Il résulte finalement de cette dynamique un clivage entre une « droite moderne » qui assume son libéralisme économique en feignant de dénoncer le libéralisme culturel pour satisfaire les valeurs traditionnelles de son électorat mais sans pour autant en défaire les acquis lorsqu'elle revient au pouvoir et une « gauche moderne » qui affirme son libéralisme culturel en feignant de dénoncer le libéralisme économique pour satisfaire l'esprit critique de son électorat tout en en reprenant le contenu dans ses politiques effectives. Aussi est-ce en vertu de ce *double bind* stratégique qui peut être soutenu par la distinction chez les intellectuels de la « gauche moderne » entre un « bon » libéralisme politique et culturel et un « mauvais » libéralisme économique, que Michéa tient à la thèse de l'unité du libéralisme – et exprime ses réticences vis-à-vis d'une critique du

¹ Il plaide pour une « théorie socialiste des "droits de l'homme" [qui] implique [...] une "lutte sur deux fronts" : elle exige que l'on s'oppose aussi bien à leur négation léniniste qu'à leur sacralisation "citoyenne" par les "nouvelles radicalités". [...] S'il apparaît néanmoins indispensable, dans une logique anticapitaliste, de protéger *inconditionnellement* ces droits de l'individu isolé, ce n'est donc pas pour souscrire aux "robinsonnades" (selon le mot de Marx) qui en définissent l'arrière plan métaphysique. C'est tout simplement parce qu'en défendant ces libertés monadiques, on défend simultanément l'une des principales *conditions de possibilité* de toute autonomie réelle et, par là même, la condition de possibilité d'une société dont les structures encourageraient la solidarité et la coopération plutôt que la rivalité et la concurrence. Il faut bien, en effet, que *tous* puissent *d'abord* disposer librement de leur *personne* pour que l'usage *personnel* qu'ils choisiront de faire de cette liberté personnelle ait une chance de les conduire à une autonomie véritable, que ce soit dans leur vie personnelle ou dans la vie publique et collective. De toute façon, il s'agit là d'une question philosophique que l'histoire du XX^{ème} siècle a déjà résolue à sa manière, en y mettant le prix : partout où ces droits fondamentaux ont été dénoncés, bafoués ou abolis, *aucune* société socialiste n'a jamais pu voir le jour. Faut-il alors conclure que la défense socialiste des "droits de l'homme" pourrait *se confondre* avec leur actuel mode de légitimation libéral – ou "citoyen" – (comme si, au fond, seul l'esprit philosophique qui anime ces deux types de combat introduisait une différence pratique) ? Ce serait évidemment oublier qu'une défense socialiste des libertés individuelles ne peut avoir de sens *spécifique* que si, dans le même temps, elle s'oppose radicalement à cette *logique de l'illimitation libérale* qui surdétermine en permanence le combat libéral-citoyen et légitime toutes les stratégies de fuite en avant. L'articulation de la défense des libertés individuelles et la *common decency* (et du sens commun) apparaît d'autant plus indispensable que la logique d'illimitation libérale (et l'inévitable tendance à légiférer *sur tout* qui l'accompagne) ne peut que déclencher, à terme, une réaction en chaîne non maîtrisée dont la conséquence la plus probable (comme on ne le voit que trop) est la multiplication indéfinie des interdits et le rétrécissement inexorable de ces mêmes libertés ». (*La double pensée*, *op. cit.*, p. 260-263). Comme en toutes choses, la critique de Michéa se fonde philosophiquement sur la thèse du « *primat socialiste du décent sur le juste* » (*L'empire du moindre mal*, *op. cit.*, p. 152) qu'il oppose à la thèse libérale de la « *primauté du Juste sur le Bien* » (*ibid.*, p. 35), sa thèse socialiste reposant elle-même sur la version alternative du projet de la modernité liée à la critique des premiers socialistes entre 1815 et 1848 et qui repose sur le point de vue consistant à ne pas, comme le font au contraire les libéraux, « *jeter le bébé communautaire avec l'eau du bain "féodal"* » (*Les Mystères de la Gauche*, *op. cit.*, p. 86).

² *Ibid.*, p. 241.

« néolibéralisme » dont il soupçonne qu'elle peut elle-même participer de cette logique de verrouillage du champ politique.

3.2.3. *L'occultation de la rationalité néolibérale*

A travers cette critique du rôle stratégique joué par la « gauche moderne » dans la mise en œuvre des prérogatives du libéralisme culturel, Michéa montre comment celui-ci a pu servir au renforcement du libéralisme économique, d'une part dans le jeu politique par ralliement d'une partie de la gauche française à l'économie de marché en servant d'idéal de substitution à la critique sociale et d'autre part en permettant les progrès de l'extension du marché dans la société par la suppression de certaines limites culturelles et la promotion de nouveaux modes de vie légitimés par le droit libéral. Au demeurant, c'est certainement ce dernier point qui mérite d'être approfondi pour faire apparaître à la fois l'intérêt de la critique de Michéa – car le lien entre le développement du marché et le libéralisme politico-culturel a été en effet peu ou pas perçu par la critique du néolibéralisme – mais en éprouvant également la solidité de son argumentaire dont on va voir qu'il n'est pas sans faille. A cet égard, il est utile de s'intéresser aux propos qu'il rapporte de deux sociétaires du Mont-Pèlerin – « que Luc Ferry a personnellement imposés, en 2003, au jury d'agrégation des sciences économiques »¹ –, Gérard Bramoullé, professeur d'économie à l'Université Aix-Marseille III et Bertrand Lemennicier, professeur d'économie à l'Université de Paris II Panthéon-Assas. Dans un texte intitulé « Hommage aux immigrés clandestins »², Bramoullé écrit les lignes suivantes reprises par Michéa :

L'immigré *clandestin* abaisse les coûts monétaires et non monétaires de la main d'œuvre. Il renforce la compétitivité de l'appareil de production et freine le processus de délocalisation des entreprises qui trouvent sur place ce qu'elles sont incitées à chercher à l'extérieur. Il facilite les adaptations de l'emploi aux variations conjoncturelles³.

Et voici le commentaire de Michéa, qui suit immédiatement :

Il est donc politiquement indispensable de veiller, insiste l'universitaire patronal, à ce qu'on n'en vienne pas, par *xénophobie*, à faire de l'immigré clandestin, le « bouc émissaire facile d'un problème difficile ». On trouvera, dans cette analyse, le fondement idéologique ultime (conscient et *inconscient*) de tous les combats actuels de l'extrême gauche libérale (comme ceux, par exemple, du très médiatique « Réseau Education Sans Frontières ») pour légitimer l'abolition de tous les obstacles à l'unification juridique-marchande de l'humanité⁴.

Michéa parvient à montrer ici comment les appels à l'antiracisme ou à la liberté de circulation font partie de l'arsenal des penseurs néolibéraux et servent de *justification à l'économie des*

¹ Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal*, op. cit., p. 110.

² Le texte se trouve dans son intégralité sur le site de Bertrand Lemennicier, : Gérard Bramoullé, « Hommage aux immigrés clandestins », <http://lemennicier.bwm-mediasoft.com/displayArticle.php?articleId=96>.

³ Gérard Bramoullé, cité in Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal*, op. cit., p. 110.

⁴ Jean-Claude Michéa, *ibid.*

*coûts de transaction*¹ qui est organisée par le recours à une main d'œuvre clandestine. D'un tel point de vue, le libéralisme culturel des associations qui ne feraient qu'appeler à l'antiracisme et à la liberté de circuler se retrouvent bien, consciemment ou non, servir les intérêts patronaux. Bramoullé affirme même que « dans un monde où la puissance tutélaire de l'État se fait de plus en plus étouffante, ce clandestin inconnu nous montre le chemin de l'indépendance et réveille notre sens anesthésié de la liberté individuelle », confirmant bien ainsi le lien chez les néolibéraux entre la rhétorique d'un libéralisme culturel appelant à franchir toutes les frontières et la logique économique de la diminution des coûts et donc du profit. Cependant, Michéa, de façon symptomatique, ne cite pas le passage dans lequel Bramoullé précise que « l'immigré clandestin présente des avantages que n'a pas l'immigré régulier » parce que « l'immigré clandestin qui ne participe pas au système de financement du protectorat social [(sic.)], ne participe pas non plus à son exploitation au détriment des cotisants, du fait même de sa clandestinité » et donc pesant « moins que l'immigré régulier sur les comptes de la Sécurité Sociale, il n'alimente pas les arguments de ceux qui fondent leur xénophobie sur le prélèvement qu'opèrent les étrangers sur les moyens et les services du "Club" France »². En d'autres termes, la régularisation des « immigrés clandestins » annulerait les bénéfices en termes de coûts de transaction que le patron peut réaliser en exploitant le clandestin. Sur cet exemple, il apparaît donc que le libéralisme politique apporte une protection qui va à l'encontre du libéralisme économique. Or RESF se prononce aussi effectivement pour la régularisation de tous les immigrés sans-papiers. Michéa a tort par conséquent de confondre le libéralisme culturel lié à l'appel généralisé à la circulation avec le libéralisme politique lié au droit à la régularisation, en dépit du fait que cette distinction place aussi RESF devant ses propres contradictions. L'« unité du libéralisme » ne peut donc sans doute pas être tenue dans tous les cas et de façon nécessaire, ce que lui reproche à juste titre Serge Audier³. A l'inverse, lorsque ce dernier affirme qu'« on ne voit pas en quoi, comme le suggère à tort Michéa, le progrès des femmes et des minorités ne serait que l'autre versant du

¹ La théorie des « coûts de transaction » – notion qui apparaît pour la première fois en 1937 dans un article de Ronald Coase (« The nature of the firm », *Economica*, n° 4, p. 386-405) et qui suggère la recherche d'arrangements institutionnels alternatifs permettant de minimiser les coûts – sera particulièrement développée par Oliver Williamson (prix nobel d'économie 2009 en même temps qu'Elinor Ostrom). Cf. notamment Oliver E. Williamson, « The New institutional Economics », *Journal of Economic Literature*, vol. 38, n° 3, Septembre, 2000, p. 595-613.

² Gérard Bramoullé, « Hommage aux immigrés clandestins », *Site internet de Bertrand Lemmenicier*, URL : <http://lemennicier.bwm-mediasoft.com/displayArticle.php?articleId=96>.

³ Cf. Serge Audier, *Néolibéralisme(s)*, *op. cit.*, p. 612 : « [...] ce que ne comprend pas cet anti-libéralisme global, c'est que le libéralisme juridique et politique a été et reste aujourd'hui, un point d'appui pour les luttes sociales du mouvement ouvrier et de tant d'autres mouvements d'émancipation ».

déploiement d'un capitalisme sauvage »¹, il n'aperçoit pas ou fait mine de ne pas apercevoir que chaque légitimation par le libéralisme juridique et politique du droit de telle ou telle minorité s'accompagne systématiquement du renforcement ou de la création d'une culture de la consommation spécifiquement dédiée à façonner le mode de vie particulier qui lui correspond². Aussi lorsque Michéa affirme qu'« on reconnaîtra ainsi que les individus atomisés d'une société libérale ont, certes, été émancipés en tant que consommateurs (de même qu'en tant que producteurs – le salariat moderne désignant précisément la possibilité de vendre "librement" sa force de travail) »³, mais qu'ils n'ont pas pour autant été émancipés en tant qu'hommes en accédant à une autonomie individuelle et collective, c'est un argument dont Audier ne rend pas compte jusqu'au bout. Il y a pourtant bien une consistance à critiquer les limites des revendications citoyennes lorsque leur demande de droit n'est pas soutenue par une critique culturelle du capitalisme qui impliquerait une forme de légitimation socialiste et non plus seulement libérale du droit, car l'indépendance juridique n'« invite effectivement en rien à édifier collectivement un contexte politique, social et culturel susceptible de *favoriser philosophiquement et matériellement* une existence solidaire »⁴.

Plus profondément, la faillibilité de l'argumentation de Michéa sur l'unité du libéralisme s'éprouve aussi lorsque, pour expliquer en citant Castoriadis la « destruction des types anthropologiques » – liés par exemple à la religion ou à la famille – qui contenaient l'expansion capitaliste, il cite les thèses néolibérales suivantes de Lemennicier :

Envisageons la situation d'un individu qui hésite entre deux femmes : l'une est très instruite, l'autre ne l'est pas. Pour bénéficier des faveurs de la femme instruite, il doit redistribuer une part suffisante des gains du mariage pour la convaincre de l'épouser en lui assurant un niveau de vie au moins équivalent à celui qu'elle aurait eu en restant célibataire. En revanche, avec la femme moins instruite, la part sacrifiée sera plus faible. Le coût d'opportunité d'un mariage dépend donc du salaire auquel peut prétendre la femme sur le marché du travail⁵.

Sur cet exemple donné par Michéa, ce n'est pas la « transgression morale » des « valeurs traditionnelles » valorisée par la « gauche moderne » qui sape les « fondements anthropologiques » de la « décence ordinaire », mais – comme cela était du reste également au

¹ *Ibid.*

² Dans le cas des luttes pour l'émancipation des femmes et du devenir du féminisme comme « cheval de Troie du néolibéralisme », cf. Nina Power, *La femme unidimensionnelle*, tr. fr. N. Vieillescazes, Paris, Les prairies ordinaires, 2010. Sur la « contamination néolibérale » qui marque une partie des comportements homosexuels, cf. Jacques Fortin, *L'homosexualité est-elle soluble dans le conformisme ?*, Paris, Textuel, 2010. D'autres travaux ont également mis en évidence comment les discours sur l'émancipation sexuelle avaient pu être mis au service de politiques racistes et impérialistes, ceci étant qu'il n'y a bien entendu aucune équivalence *nécessaire* de ceux-ci à ceux-là. Cf. Jasbir K. Puar, *Homonationalisme. Politiques queer après le 11 septembre*, tr. fr. M. Cervulle et J. Minx, Paris, Amsterdam, 2012.

³ Jean-Claude Michéa, *La double pensée*, *op. cit.*, p. 257.

⁴ *Ibid.*, p. 257-258.

⁵ Bertrand Lemmenicier, *Le Marché du mariage et de la famille*, Paris, PUF, 1988, chapitre IV (« Le prix de la femme dans nos sociétés contemporaines »), cité in Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal*, p. 154.

principe de la réflexion de Bramoullé sur le cas de l'immigré clandestin – ce qui selon Foucault – et quels que soient les nuances et les contrepoids apportés par le volet moral d'un Röpke ou le volet social d'un Rüstow – était au trait d'union des néolibéralismes allemand et américain, à savoir, selon les différentes formulations du cours de 1979 : « l'application de la grille économique à un champ qui [...] ne relève pas de l'économie », « faire place à l'intérieur des processus sociaux, à un mécanisme de marché », une « politique d'économisation du champ social tout entier », un « virage à l'économie du champ social tout entier », « démultiplier le modèle économique, le modèle offre et demande, le modèle investissement-coût-profit, pour en faire un modèle des rapports sociaux, un modèle de l'existence même, une forme de rapport de l'individu à lui-même, au temps, à son entourage, à l'avenir, au groupe, à la famille », « généraliser la forme économique du marché [...] jusque dans tout le système social qui, d'ordinaire, ne passe pas ou n'est pas sanctionné par des échanges monétaires », la « généralisation illimitée de la forme du marché », l'application de « l'analyse [...] en termes d'offres et de demandes [...] à des domaines non économiques » ou cette « sorte d'analyse économiste du non-économique »¹ – en un mot ce processus de gouvernementalisation de la *res economica*, dont nous allons soutenir dans un instant qu'il est au principe de la « totalité néolibérale ». Il ressort de cet exemple du commentaire de Lemennicier que toutes les dégradations de la « socialité primaire » – comme « conditions de toute *civilité* et de toute décence commune »² – dont parle Michéa ne sont certainement pas uniquement et entièrement imputables à la « gauche moderne », car elles ne sont pas pensables sans la nouveauté que constitue la rationalité néolibérale. Ou, plus précisément encore, sans doute faut-il penser le lien qui existe entre le développement de la rationalité néolibérale et celui du libéralisme culturel. On lira ainsi avec intérêt la réactualisation par Lemennicier de ses thèses du *Marché du mariage et de la famille* au cas du mariage homosexuel³, pour lequel il invite les homosexuels à ne pas regarder la seule satisfaction de leurs « intérêts particuliers » mais à servir par leurs revendications la « communauté tout entière » en militant pour la privatisation intégrale du contrat de mariage, afin de permettre aux contractants d'en négocier librement toutes les clauses possibles et imaginables, que ce soit en incluant une « clause dans votre contrat de mariage (avec l'accord nécessaire de votre conjoint) autorisant la présence temporaire d'un amant sans rupture automatique du contrat »,

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 245-249.

² Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal*, op. cit., p. 138.

³ Cf. Bertrand Lemmenicier, « La privatisation du contrat de mariage : une solution au mariage "gay" », Site internet de Bertrand Lemmenicier, URL : <http://lemennicier.bwm-mediasoft.com/displayArticle.php?articleId=751>.

en redistribuant de l'argent à votre époux/épouse en proportion de sa participation aux tâches domestiques ou de l'argent qu'il rapporte au foyer, en se désolidarisant des dettes futures du compagnon, toutes choses que le code civil interdit par l'obligation de fidélité, l'obligation de contribution respective aux charges du ménage ou la solidarité des dettes. Lemennicier s'appuie ainsi explicitement sur des valeurs typiques du libéralisme culturel :

Il faut être aveuglé par l'amour pour accepter d'entrer dans un tel type de contrat offert par le législateur. [...] Ce contrat de mariage librement négocié offre l'opportunité pour des couples à cheval sur l'égalité des sexes de mettre en œuvre leur idéal d'égalitarisme. De la même manière, il offre l'opportunité d'assurer aux communautés, aux homosexuels ou aux fanatiques de la polygamie ou de la cohabitation de satisfaire leurs goûts en établissant des contrats qui stabilisent leurs relations. C'est vrai que ces contrats rendent légitimes des styles de vie peu conformes à la tradition ou aux préférences de la majorité des couples, mais pourquoi les interdire ou les désavantager par rapport à d'autres formes d'union ?¹

Le libéralisme culturel devient, dans ce texte de Lemennicier, le cheval de Troie d'une rationalisation proprement économique du mariage. Dans *Naissance de la biopolitique*, Foucault évoquait déjà le cas de l'application de la grille économique aux « phénomènes de mariage » en citant les analyses de l'économiste canadien Jean-Luc Migué – qui voyait en 1976 le « ménage » comme « l'engagement contractuel de deux parties à fournir des *inputs* spécifiques et à partager dans des proportions données les bénéfices de l'*output* des ménages »² – comme un exemple d'« une tentative de déchiffrement en termes économiques de comportements sociaux traditionnellement non économiques »³. C'est pour garantir, *du point de vue de l'individualité des membres du couple*, ces proportions de fourniture d'*inputs* et de bénéfices d'*outputs* par la multiplication des clauses, que Lemennicier plaide dans son texte pour la privatisation intégrale du contrat de mariage, tout en trouvant une impulsion dans le libéralisme culturel. En définitive, la logique d'économisation de la société et le développement illimité du libéralisme culturel trouvent ici un point d'appui réciproque. Il semble donc insuffisant d'expliquer, comme le fait Michéa, ce qui conduit la « logique libérale » à une dynamique illimitée sur le plan de la transgression des valeurs culturelles par un *effet de seuil historique* accompagné par la « gauche moderne ». Le passage de la limitation libérale à la logique d'illimitation du néolibéralisme implique la nouveauté et la rupture du processus d'économisation des rapports non-économiques introduit par la pensée néolibérale, qui a déplacé l'analyse économique d'une analyse de la logique historique du processus lié aux interférences « des mécanismes de production, des mécanismes d'échange et

¹ *Ibid.*

² Jean-Luc Migué, cité in Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, p. 251.

³ Michel Foucault, *ibid.*

des faits de consommation »¹ à une analyse de l'économie comme « programmation stratégique de l'activité des individus »² et d'une problématique des « besoins » à une problématique des « satisfactions »³, ce dernier point permettant également de comprendre la possibilité de l'articulation entre le néolibéralisme et le libéralisme culturel. Rappelons à ce titre ce passage de Lemmenicier dans la citation de la page précédente : le contrat de mariage librement négocié « offre l'opportunité d'assurer aux communautés, aux homosexuels ou aux fanatiques de la polygamie ou de la cohabitation de *satisfaire leurs goûts* en établissant des contrats qui stabilisent leurs relations »⁴. Or, il existe un lien logique entre la représentation de toutes les activités humaines comme une affaire de *libre choix selon ses goûts* et l'économisation étendue du champ social, parce qu'à partir d'un certain seuil, seul le marché (et le contrat) deviennent capables de répondre à la pluralité des goûts. Autrement dit, c'est la théorie typiquement néolibérale de la « satisfaction » qui tient lieu de forme de convergence entre le libéralisme culturel et le « virage à l'économie du champ social ». C'est du reste la raison qui conduit Michéa à reprendre lui-même dans son argumentation des éléments spécifiquement issus du néolibéralisme⁵. Il est donc finalement sans doute plus exact de dire, dans une perspective plus généalogique, c'est-à-dire plus contingente, que le propre de l'intervention de la « gauche moderne » a consisté dans la double opération, d'une part d'autonomisation de *certain*s thèmes de 68 dans le droit libéral et d'autre part de leur branchement sur la rationalité économique néolibérale.

Ce qui est discutable, en somme, chez Michéa, c'est avant tout le concept univoque de « logique libérale » à travers lequel il défend la thèse de l'« unité du libéralisme ». Dans un texte d'« hommage critique », Philippe Corcuff lui a justement objecté la critique par

¹ *Ibid.*, p. 228

² *Ibid.*, p. 229.

³ Cf. *ibid.*, p. 232 : « *Homo œconomicus* comme partenaire de l'échange, théorie de l'utilité à partir d'une problématique des besoins : c'est cela qui caractérise la conception classique de l'*homo œconomicus*. Dans le néolibéralisme – et il ne s'en cache pas, il le proclame –, on va bien retrouver aussi une théorie de l'*homo œconomicus*, mais l'*homo œconomicus*, là, ce n'est pas du tout un partenaire de l'échange. [...] L'homme de la consommation, ce n'est pas un des termes de l'échange. L'homme de la consommation, dans la mesure où il consomme, est un producteur. Il produit quoi ? Eh bien, il produit tout simplement sa propre satisfaction ».

⁴ Nous soulignons. Il est donc insuffisant d'essayer à tout prix comme le fait Michéa pour maintenir « l'unité du libéralisme » de dire qu'on trouvait déjà le contenu du « néolibéralisme » au XIX^e siècle chez un auteur comme Gustave de Molinari « qui proposait, dès 1849, que l'on privatise "aussi bien la police et la justice que l'enseignement, les cultes, les transports, la fabrication des tabacs" » (Jean-Claude Michéa, *Le complexe d'Orphée*, *op. cit.*, p. 218).

⁵ Cf. Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal*, *op. cit.*, p. 138 lorsqu'il évoque une « logique libérale » qui se développe « exhortant continuellement les hommes à devenir des "acteurs rationnels", dont tous les choix existentiels devraient trouver leur modèle dans l'axiomatique de l'intérêt et du calcul stratégique ». Cf. aussi *La double pensée*, *op. cit.*, p. 182-184 où Michéa reconnaît, à son corps défendant « les différences (réelles) qui existent – entre une approche dite "néoclassique" et une approche dite "néolibérale" », évoque les « "néolibéraux" » et parle d'une « intervention "néolibérale" de l'État ».

Foucault dans *L'archéologie du savoir* des « continuités irréfléchies par lesquelles on organise, par avance, le discours qu'on entend analyser »¹. C'est, en effet, à partir des effets supposés du libéralisme dans la société contemporaine que Michéa organise par avance toute sa lecture rétrospective du libéralisme jusqu'à trouver dans le « libéralisme », dénommé pour l'occasion « *originel* », l'origine des maux contemporains. A cet égard, on peut lui opposer la notion foucauldienne de « rationalité » (libérale) qui, tout en s'appuyant elle aussi sur les élaborations intellectuelles, l'article cependant à une généalogie non linéaire en la mettant en connexion avec des techniques politiques qui les instrumentent et des sujets qui sont orientés par elles, ou au contraire y résistent par des contre-conduites, suivant donc des rapports plus ou moins hétérogènes. Il en résulte qu'une rationalité politique ne saurait suivre un développement linéaire comme la « logique libérale » de Michéa : elle peut produire des effets qui n'étaient pas prévus par la programmation initiale, être détournée par des usages qui la font dériver vers des fins alternatives, être débordée par des rationalités concurrentes ou être soumise à une problématisation par un mouvement provoquant une rupture avec sa logique d'action². Surtout, en contournant l'existence de la rationalité néolibérale, il nous semble que Michéa passe à côté d'un de ses objectifs essentiels, en vertu duquel elle s'est spécifiquement structurée et qui pourrait pourtant s'inscrire pleinement dans sa propre problématique, celui qu'a bien identifié Serge Audier, d'être un « anti-solidarisme »³, ou, dans les termes que nous avons proposés, de prendre pour cible de ses attaques la *res socialis*. Celle-ci n'avait pas consisté dans la socialisation des moyens de production ni dans l'intervention directe de l'État sur le système économique et productif en général, mais dans la mise en place d'un système de solidarité et d'un ensemble de protections sociales organisées par une juridiction administrative à l'intérieur de la société civile. Or, en se constituant comme une « politique d'économisation *du champ social tout entier* », d'extension de la logique économique à des domaines non économiques, ce sont directement

¹ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 36 cité par Philippe Corcuff, « Michéa et le libéralisme : hommage critique », *Journal du MAUSS*, URL : <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article495>.

² Cf. Michel Foucault, « Qu'appelle-t-on punir ? », *DE II*, n° 346, p. 1458. Dans cet entretien, Foucault distingue quatre niveaux dans l'analyse du processus historique de la rationalité d'une institution : 1/ la rationalité d'abord, « c'est en somme le programme de l'institution tel qu'il a été défini : par exemple, les conceptions de Bentham concernant la prison » ; 2/ il y a ensuite la question des « effets » qui « ne coïncident que très rarement avec la fin », par exemple lorsque la prison reconduit les comportements de délinquance davantage qu'elle ne les fait disparaître ; 3/ il y a alors la question de l'« usage », c'est-à-dire de l'utilisation de ces effets pour servir à quelque chose qui n'était pas prévu au départ, comme lorsque la prison se sert de la reconduction de la délinquance comme un « mécanisme d'élimination » ; 4/ enfin le niveau des « configurations stratégiques », c'est-à-dire l'élaboration de nouvelles conduites rationnelles à partir de ces usages imprévus, répondant aux mêmes objectifs mais suivant une manière différant du programme initial.

³ Cf. Serge Audier, *Néo-libéralisme(s)*, op. cit., p. 613-616 (« Le néo-libéralisme comme anti-solidarisme »).

les constructions de l'État social issues de la réflexion solidariste qui sont attaquées par le processus de gouvernementalisation de la *res economica* : s'ils sont loin d'avoir été entièrement démantelés, ce sont en effet les mécanismes de redistribution étatique, la protection sociale, le système des retraites et des allocations chômage ou encore les instruments de la démocratie sociale qui sont d'abord vivement remis en cause par les politiques néolibérales¹, avant même l'introduction de la logique de la concurrence dans les administrations et les institutions publiques que sont la police, la justice, l'hôpital et l'école. De sorte qu'en voulant absolument maintenir l'unité du libéralisme, Michéa se prive d'un pan essentiel de la logique des processus de rationalisation historique propre au XX^e siècle, qu'une histoire des problématisations permet en revanche de restituer. Précisons en outre que parler du « néolibéralisme » ne sous-entend pas, contrairement à ce qu'avance Michéa, la volonté implicite de revenir à un « bon » libéralisme en surjouant la distance entre néolibéralisme et libéralisme : l'invoquer peut signifier, au contraire, que la nouveauté irréductible en quoi il consiste – la mise en place de règles se substituant aux lois naturelles de l'économie² – empêche le retour pur et simple au libéralisme classique dont il a sapé les fondements propres – le néolibéralisme signifiant alors la fin du libéralisme lui-même³ – et l'exigence corrélative d'une critique formulée sur des bases autres que celle du libéralisme

¹ Cf. Christophe Ramaux, *L'État social, op. cit.*, p. 125 : « Insistons sur ce point : l'intérêt d'une définition large de ce dernier [de l'État social] n'est pas seulement de rendre compte de la rupture déployée tout au long du XX^e siècle, mais aussi de saisir la cohérence d'ensemble du néolibéralisme, dont le projet est justement la destruction méthodique de chacun de ses piliers ».

² Cf. Laurent Jeanpierre, « Un néolibéralisme pluriel ? », *art. cit.*, p. 30 : « [...] on ne soulignera jamais assez que les néo-libéralismes partent aussi, même s'ils ont pu s'en éloigner avec le temps, d'une critique du libéralisme historique inspiré d'Adam Smith. Jugé abstrait et idéaliste, il est dénoncé pour ses effets, non-conforme à ce qu'il vise : monopole ou rente, par exemple. Ainsi, ce qui était conçu comme des lois naturelles, dans l'économie libérale tend, chez les néolibéraux, à être pensé comme des règles à mettre en place ». Sur ce point, voir aussi Bruno Amable, Elvire Guillaud et Stefano Palombarini, *L'économie politique du néolibéralisme. Le cas de la France et de l'Italie*, Paris, éditions Rue d'Ulm, 2012, p. 23-24 : « L'inaptitude de la pensée libérale à rendre compte des évolutions économiques et sociales vers la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle – comme l'écrivait Rüstow, la responsabilité du déclin du libéralisme est à rechercher dans le libéralisme même – ainsi que l'incapacité de la doctrine du laisser-faire à contrer la "menace" d'une révolution socialiste, ont conduit à un réexamen de la pensée libérale et à l'émergence de ce que certains comme le philosophe français Louis Rougier qualifieront de néolibéralisme. Une métaphore utilisée par Rougier (en 1938) éclaire les écarts entre les différentes doctrines : là où le laisser-faire autoriserait les automobilistes à rouler dans tous les sens selon leur bon plaisir et où le socialisme planificateur fixerait à chaque voiture son heure de sortie et son itinéraire, le néolibéralisme se contenterait d'imposer un code de la route ».

³ Cf. Laurent Jeanpierre, « Qui a éteint la démocratie ? », *art. cit.*, p. 7 : « Parler de fin des démocraties libérales, c'est aller à la fois un pas au-delà et se situer à côté de ces critiques [les critiques de la restriction des libertés fondamentales]. Au-delà : pour remarquer l'effritement sans doute irréversible des fondations mêmes, idéales ou idéalisées, de ce type de démocraties, en particulier de leur constitution juridique et anthropologique. La souveraineté des États, le droit des individus et des peuples, la formation par l'éducation familiale et publique des facultés nécessaires à la participation politique et à la formation d'un sujet politique, connaissent une régression ».

classique¹. La critique du néolibéralisme, en somme, comme impossible retour au libéralisme et à sa critique spécifique. Il n'en reste pas moins, pour autant, que Michéa, si l'on veut appréhender le néolibéralisme comme un « fait social total », propose des pistes nouvelles notamment quant au rôle des partis politiques et à la dimension culturelle de la rationalité néolibérale, sans oublier les indications qu'il distille sur les raisons philosophiques qui ont pu conduire une partie de la gauche française à se couler dans le cadre de la gouvernementalité néolibérale.

3.3. L'hybridation des différentes approches et la saisie de la totalité néolibérale comme gouvernementalisation de la *res economica*

Ce que révèle la critique de Michéa, ou plutôt ce que révèle la brèche de sa propre critique, c'est qu'on ne peut pas comprendre les transformations culturelles de la vie sociale contemporaine sans le processus permanent d'économisation du champ social, de rationalisation de toutes les activités sociales dans la forme de l'économie. Comme l'affirme Thomas Lemke, Susanne Krasmann et Ulrich Bröckling dans l'introduction à un ensemble de textes sur l'« économisation du social » :

La généralisation de la forme économique a deux conséquences importantes : premièrement, elle fait fonction de principe d'analyse par le moyen de catégories économiques de formes d'action et de domaines non économiques. Les relations sociales et la conduite individuelle sont déchiffrées à partir de critères économiques et à l'intérieur d'un horizon d'intelligibilité économique. Deuxièmement, la trame économique revêt aussi le caractère de programme, dans la mesure où elle permet l'évaluation critique des pratiques gouvernementales en fonction de la finalité du marché. Elle rend possible par cet examen l'élimination de leurs excès et de leurs mauvais usages en les filtrant par le jeu de l'offre et de la demande. Tandis que le libéralisme classique incitait le gouvernement à respecter la forme du marché, le marché n'est plus dans cette conception le principe de l'autolimitation du gouvernement, mais le principe dont le gouvernement se soucie : « une sorte de tribunal économique permanent »².

Il s'agit alors de chercher à étayer la gouvernementalisation de l'État néolibéral en saisissant dans le jeu de la véridiction de la *res economica* le principe de sa totalisation. Cet étayage sera aussi l'occasion de voir comment les différentes approches du néolibéralisme en termes de politique, de pensée et de forme sociale peuvent être articulées entre elles.

Dans différents domaines de la pratique sociale, un jeu de véridiction indexé sur l'économie comme manière de partager le vrai et le faux sous-tend la rationalisation des

¹ Cf. Laurent Jeanpierre, « La mort du libéralisme », in Mark Alizart et Christophe Kihm (dir.), *Fresh Théorie II*, Paris, Léo Scheer, 2006, p. 407-408 : « [...] je voudrais montrer précisément en quoi le "néo-libéralisme" – qu'il faudrait donc pouvoir nommer autrement, sans recourir à ce préfixe trompeur, à cette racine historique caduque – vise à une construction politique du social différente en nature avec celle du libéralisme et comment cette différence implique un renouvellement de la critique historique et de ses appuis. Car la mort du libéralisme c'est aussi la décomposition garantie de sa critique ».

² Thomas Lemke, Susanne Krasmann et Ulrich Bröckling, « Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung », in Thomas Lemke, Ulrich Bröckling et Susanne Krasmann (dir.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Francfort, Suhrkamp, 2000, p. 16-17.

pratiques de gouvernement dont l'exercice transforme les rapports sociaux inhérents à ces domaines. Pour Thierry Guilbert, il est possible d'identifier un « discours néolibéral » ou un « discours économique » (termes qui sont pour lui interchangeables) au sens d' « un ensemble d'énoncés plus ou moins cohérents ayant en commun de promouvoir une vision entrepreneuriale et purement économique de la vie et de toutes les activités humaines » qui enjoint à « rendre productif, au sens économique, ce qui ne peut l'être : l'École et l'Université, l'Hôpital et la Justice »¹. Les médias portent selon lui une très grande responsabilité « dans la naturalisation de ces idées, autrement dit dans leur mise en forme naturelle et évidente et dans leur "acceptation" »². Il distingue des « topiques néolibérales » au sens où le discours néolibéral depuis le début des années quatre-vingt s'est diffusé selon lui suivant deux canaux essentiels, le canal « scientifique, entre pairs d'une même discipline et d'un même milieu social et médiatique (radio, télévision, cinéma, magazines, journaux...), permettant ainsi d'accéder à l'ensemble de la société »³.

A ce titre, il faut faire remarquer qu'on peut immédiatement brancher l'histoire intellectuelle sur une analyse sociologique du discours néolibéral dans la mesure où les figures tutélaires du néolibéralisme ont eu largement recours aux médias pour diffuser leur pensée. Comme le rappelait par exemple Gilles Dostaler en 2004, « [p]armi les économistes contemporains, Milton Friedman est certainement l'un des plus connus et des plus médiatisés. Auteur de nombreuses publications académiques, il a aussi utilisé, pour répandre ses idées, les ouvrages de vulgarisation, les journaux et périodiques populaires, les émissions de radio et de télévision »⁴. Dieter Plehwe et Bernard Walpen ont souligné l'existence de « réseaux bien organisés de production et de diffusion de la pensée néolibérale opérant dans une relative autonomie vis-à-vis des entreprises et des centres de pouvoir politiques »⁵. Ils rappellent l'importance de l'article « Les intellectuels et le socialisme », présenté par Hayek en 1949 à la Société du Mont Pèlerin, où il réfléchit consciemment à la manière de contrer la diffusion des idées socialistes par l'organisation de réseaux entre des experts ou des scientifiques néolibéraux et des intellectuels de second rang (« *second hand dealers in ideas* ») capables de

¹ Thierry Guilbert, *L'« évidence » du discours néolibéral. Analyse dans la presse écrite*, Bellecombe-en-Bauges, éditions du Croquant, 2011, p. 15.

² *Ibid.*, p. 29.

³ *Ibid.*, p. 21.

⁴ Gilles Dostaler, « Milton Friedman, croisé du libéralisme », *Alternatives économiques*, n° 228, 2004, p. 76. Milton Friedman et sa femme Rose ont animé une série de dix émissions de télévision qui ont été diffusées aux États-Unis sur la télévision publique (PBS) au mois de janvier 1980.

⁵ Dieter Plehwe et Bernard Walpen, « Between network and complex organization : the making of neoliberal knowledge and hegemony », in Dieter Plehwe, Gisela Neunhöffer et Bernard Walpen, *Neoliberal hegemony, op. cit.*, p. 28.

vulgarisation pour diffuser plus largement leurs idées dans des universités, des fondations, des instituts, des partis politiques, des maisons d'édition et des journaux. La stratégie du Mont Pèlerin a de fait moins consisté à investir directement les centres de pouvoir qu'à fournir un effort pour développer des ressources de savoir « indépendantes » venant ensuite alimenter un grand nombre d'institutions. En outre, « [i]l est important [...] de comprendre que la force du discours néolibéral transnational ne dérive pas tant de la visibilité et de la publicité des figures les plus reconnues dans la politique, la science ou le monde académique ; l'hégémonie néolibérale est davantage produite et reproduite à travers un réseau étendu qui comprend différentes arènes institutionnelles dont le monde académique, le monde des affaires, le monde de la politique ou celui des médias »¹. Ce ne sont pas seulement les intellectuels admirés comme Milton Friedman ou Allan Walters ou les hommes politiques comme Vaclav Klaus, Antonio Martino, Ludwig Erhardt, Luigi Einaudi ou Frits Bolkestein mais l'ensemble des réseaux sociaux du discours néolibéral qui sont la meilleure garantie de son institutionnalisation permanente. Parmi les institutions de diffusion des idées néolibérales, Plehwe et Walpen mentionnent tout particulièrement le rôle des think tanks, comme l'Institut Fraser au Canada, la Fondation Heritage à Washington, l'Institut des Affaires Économiques et l'Institut Adam Smith au Royaume-Uni ou l'Institut francfortois en Allemagne. L'importance de ces think tanks néolibéraux – auxquels appartiennent les membres de la Société du Mont-Pèlerin ou avec lesquels ils sont en lien – en termes de capacités d'organisation, de production et de diffusion du savoir sur un large éventail de questions politiques, est cruciale selon les deux auteurs. La plupart des think tanks néolibéraux sont apparus dans les décennies 1980 et 1990, avec respectivement 30 et 23 nouveaux think tanks néolibéraux créés contre 5 et 16 pour les années 1960 et les années 1970.

Ceux qui prédisent la fin du néolibéralisme à la lumière de la critique émergente contre le « monde entrepreneurial » et la « globalisation capitaliste » ne sont peut-être pas conscients ou ont sérieusement sous-estimés le pouvoir retranché des réseaux néolibéraux de production du savoir pour la réussite de ce défi, comme déjà beaucoup d'autres avant eux. Les réseaux qui ont effectivement mobilisé ces dernières contre l'hégémonie néolibérale n'ont peut-être pas assez appris de la technique des maîtres néolibéraux dans l'art de créer et de diriger des think tanks de défenses des intérêts, et pourraient se renforcer [...] en observant l'efficacité et l'exhaustivité des luttes quotidiennes sur tous les sujets pour influencer l'opinion publique comparable à la très grande qualité d'organisation des réseaux néolibéraux de production et de diffusion du savoir².

En somme, les réseaux néolibéraux ont su constituer des arènes à la fois spécifiquement nationales mais aussi transnationales de diffusion du discours néolibéral. Tout effort pour rivaliser avec l'hégémonie néolibérale doit, selon Plehwe et Walpen, impliquer une sorte

¹ *Ibid.*, p. 39.

² *Ibid.*, p. 44.

d'organisation transnationale pour faire face aux réseaux néolibéraux d'intellectuels et de think tanks. On se méprendrait à confondre l'hégémonie néolibérale avec un état défini et stabilisé du néolibéralisme : « l'hégémonie néolibérale doit plutôt être comprise comme la capacité d'influencer de façon permanente les développements économiques et politiques suivant les principes néolibéraux, à la fois en statuant sur ce qui constitue les bonnes pratiques de gouvernement relatives aux problèmes à l'ordre du jour et en critiquant toute déviation de la ligne néolibérale comme erronée, malavisée ou dangereuse »¹. La clé du succès du néolibéralisme, selon Plehwe et Walpen, est le processus continu de production et de diffusion du savoir néolibéral à travers la pluralité de ses variantes, en lien avec un positionnement d'absentéisme relatif dans les centres du pouvoir mais de dispersion maximale dans toutes les institutions sociales de production du vrai. En ce sens, l'histoire intellectuelle doit être associée à l'analyse sociologique des réseaux de circulation du discours néolibéral.

L'analyse des réseaux sociaux peut être branchée à son tour elle-même sur l'analyse des politiques gouvernementales. Christian E. Weller et Laura Singleton montrent comment les réseaux néolibéraux de la Société du Mont Pèlerin, à travers des think tanks et des médias interposés, ont pu infiltrer la Commission Meltzer chargée en 1998 par le Congrès américain de faire des propositions pour réformer ces institutions financières internationales que sont la Banque Mondiale et le Fonds monétaire international. Ils sont ainsi parvenus à faire circuler leurs solutions relatives 1/ aux conditions imposées au pays du Sud pour la réduction de leur dette comprenant la baisse de la pression fiscale, la libéralisation du capital, des arrangements sur la flexibilité des taux de change, les méthodes monétaristes, la dérégulation des marchés financiers et celle du marché du travail ; 2/ à la diminution du contrôle sur la circulation des capitaux ; 3/ à la priorité donnée aux investissements directs étrangers sur le développement intérieur qui accroît la dépendance des Etats envers les marchés financiers ; 4/ enfin, à la sape de la souveraineté nationale en forçant les pays à ouvrir les marchés pour favoriser l'augmentation de la demande de services de base et en rémunérant directement dans ce but les prestataires de services plutôt qu'en fournissant de l'argent aux gouvernements pour organiser leurs projets : « Faites soi-disant pour éviter la captation des fonds de développement par des élites corrompues, de telles politiques pourraient simultanément retirer au gouvernement son rôle d'administrateur et de fournisseur de services »². Les auteurs

¹ *Ibid.*, p. 45.

² Christian E. Weller et Laura Singleton, « Peddling reform : the role of think tanks in shaping the neoliberal policy agenda for the World Bank and International Monetary Fund », in Dieter Plehwe, Gisela Neunhöffer et Bernard Walpen, *Neoliberal hegemony, op. cit.*, p. 79. A ce titre, il faut faire remarquer que dans certains pays

concluent que la connexion entre les universitaires influents, les think tanks bien dotés et les politiciens conservateurs donnent à l'agenda néolibéral une portée sur les politiques publiques : « les réseaux néolibéraux fournissent une structure de support pour des idées spécifiques permettant à des propositions politiques de gagner de l'importance dans les débats publics »¹.

L'analyse des pratiques gouvernementales néolibérales peut ensuite être prolongée dans l'analyse des formes sociales. William K. Carroll et Colin Carson montrent ainsi dans *The Making of a Transnationalist Capitalist Class* comment certaines pratiques gouvernementales comme la pratique de privatisation des entreprises, la stratégie entrepreneuriale de l'État, la dérégulation de la finance et la libéralisation des échanges débouchant sur la mondialisation de l'économie et la transnationalisation des firmes ont permis la formation d'une classe transnationale de capitalistes². Celle-ci a pu être structurée à travers l'action de groupes entrepreneuriaux et politiques plus ou moins récents comme la Chambre de commerce internationale (CCI) basée à Paris, les Conférences Bilderberg, la Commission Trilatérale, le Forum économique mondiale et Conseil mondial des affaires pour le développement durable (*World Business Council for Sustainable Development*) qui ont contribué à créer de puissants réseaux à travers le monde en se développant en phase avec la transnationalisation des politiques néolibérales³. Le réseau des liens entre les groupes de conseils néolibéraux et les multinationales forment une structure de communication importante dans ce processus. En outre, chacun des groupes que nous venons de mentionner a sa propre histoire et son propre mode opératoire et occupe une place unique bien spécifique dans le réseau néolibéral transnational, si bien qu'en définitive, ils sont tous reliés les uns aux autres à une échelle globale. La classe capitaliste transnationale ne cesse finalement de se développer et d'accroître son niveau de structuration.

Mais si les pratiques gouvernementales produisent des effets de transformation des formes sociales, c'est parce que les « hommes en viennent [...] à se conformer dans leur conduite aux nouvelles normes de calculabilité et de rentabilité »⁴. Ce qui implique dans le

d'Afrique, la situation d'asphyxie financière est telle que certains gouvernements en viennent à être à la tête d'États fantômes.

¹ *Ibid.*, p. 85.

² Cf. William K. Carroll et Colin Carson, *The Making of a Transnational Capitalist Class. Corporate power in the 21st Century*, Londres, Zed Books, 2010.

³ Cf. William K. Carroll et Colin Carson, « Neoliberalism, capitalist class formation and the global network of corporations and policy groups », in Dieter Plewhe, Gisela Neunhöffer et Bernard Walpen, *Neoliberal hegemony, op. cit.*, p. 51-69.

⁴ Pierre Dardot, « Qu'est-ce que la rationalité néolibérale ? », in Roland Gori, Barbara Cassin et Christian Laval (dir.), *L'Appel des appels. Pour une insurrection des consciences*, Paris, Mille et une nuits, 2009, p. 294.

processus de co-production des pratiques et des normes tout un jeu de véridiction, un nouvel index du vrai et du faux pour les pratiques gouvernementales qui les réoriente de façon à ce qu'elles soient productrices de nouvelles normes de conduite des gouvernés. Le point sur lequel il convient d'insister ici, c'est que, si Pierre Dardot a raison de vouloir « penser l'efficace des normes directement et immédiatement à partir de la pratique elle-même, c'est-à-dire à partir de ce que font les hommes »¹ en évitant une explication en termes d' « adhésion rencontrée par une idéologie moyennant des mécanismes de transmission plus ou moins compliqués, ou encore la manière dont cette adhésion finirait par induire plus ou moins directement une certaine conduite de la part des sujets »², on peut se demander cependant si le recours à la notion de « rationalité » comprise comme « "logique des pratiques" », c'est-à-dire comme « manière d'ordonner de l'intérieur des pratiques »³ n'aboutit pas nécessairement, dès lors que leur logique se constitue dans l'immanence des pratiques elles-mêmes, à ne pouvoir rendre compte que d'une multiplicité de logiques pratiques hétérogènes et disséminées. Si la rationalité se constitue intérieurement aux pratiques dans divers domaines et espaces sociaux, pourquoi y aurait-il *la* rationalité néolibérale comme rationalité unique valant pour toutes les sphères d'activité ? Dardot postule que s'applique la logique unique du marché reposant sur la « norme [...] de la concurrence entre les unités de production que sont les "entreprises" »⁴, mais il faudrait pouvoir analyser empiriquement différents types de pratiques pour montrer qu'elles s'exercent suivant la même logique constitutive. Une manière un peu différente de montrer qu'il existe bien une seule « rationalité néolibérale » dans le sillage de Foucault en évitant d'avoir à assumer le postulat non démontré de l'extension à toutes les activités de la logique unique du marché, est peut-être de constater qu'il existe différentes formes de pratiques, du point de vue de leur logique interne (ne serait-ce que parce que les pratiques dans différents domaines comme l'hôpital ou la police continuent de ne pas répondre aux mêmes finalités : soigner et garantir la sécurité), mais qu'elles sont organisées à partir d'une même forme de véridiction, une même manière de partager le vrai et le faux qui est indépendante des pratiques, mais qui permet de les indexer de manière unilatérale. Et c'est à travers cette commune indexation que les différentes formes de pratiques gouvernementales peuvent s'intégrer et s'étatiser dans l'horizon du processus partagé de la gouvernementalisation de la *res ecomomica*. En l'occurrence, dans le cas du néolibéralisme, il

¹ *Ibid.*, p. 295

² *Ibid.*, p. 294-295.

³ *Ibid.*, p. 295.

⁴ *Ibid.*, p. 298.

s'agit d'indexer toute pratique à la réalisation d'un objectif chiffré. Comme le formule de manière générale Alain Supiot :

La gouvernance par les nombres vise à l'autorégulation des sociétés humaines. Elle repose sur la faculté de *calcul*, c'est-à-dire sur des opérations de *quantification* (ramener des êtres et des situations différentes à une même unité de compte) et de programmation des comportements (par des techniques d'étalonnage des performances : *benchmarking*, *ranking*, etc.). Sous l'empire de la gouvernance, la normativité perd sa dimension verticale : il ne s'agit plus de se référer à une loi qui transcende les faits, mais d'inférer la norme de la mesure des faits. Cette entreprise de réduction de la diversité des êtres et des choses à une quantité mesurable est inhérente au projet d'instauration d'un Marché total qui embrasserait tous les hommes et tous les produits de la planète, et au sein duquel chaque pays abolirait ses frontières commerciales afin de tirer parti de ses avantages comparatifs¹.

Les faits mesurables servent donc à présent de norme des pratiques et c'est bien l'indexation d'un domaine de choses sur une quantité mesurable et chiffrable qui sert d'horizon à la pratique gouvernementale. Isabelle Bruno et Emmanuel Didier ont analysé la généralisation de ce « geste quantificateur » dans les services publics. Si les pratiques étatiques ont toujours eu recours aux chiffres et aux statistiques, « on assiste actuellement à la prolifération de chiffres d'un nouveau genre » :

Ce ne sont plus ceux de l'« État-providence », qui prétendait lutter contre le chômage ou défendre le « pouvoir d'achat » des ménages, et qui calculait en conséquence le nombre d'actifs sans emploi ou le taux d'inflation. Ces nouveaux chiffres, l'administration s'en sert pour gouverner ses propres agents. Ce sont les fonctionnaires eux-mêmes – ou apparentés – qui sont dorénavant auscultés, dénombrés, gérés, passés au crible de ces nouvelles quantités. Le geste quantificateur, évaluateur, scrutateur, devient réflexif. L'État n'est plus un phare, dont le rayon statistique éclairait les objets lointains, il est devenu un ver luisant, un lampyre, produisant une phosphorescence quantitative blafarde sur lui-même².

C'est le « *benchmarking* » qui désigne cette nouvelle « technologie de gouvernement » par la quantification. Isabelle Bruno et Emmanuel Didier le définissent par le jeu de quatre dimensions : 1) « définition d'une série d'indicateurs statistiques mesurant les performances d'un certain nombre d'acteurs et d'activités préidentifiés » ; 2) « fixation pour chaque indicateur d'un objectif chiffré à atteindre » ; 3) « délimitation d'une période de temps pendant laquelle chaque acteur s'efforce d'atteindre ces objectifs pour un prochain cycle » ; 4/ « aménagement des lieux de rencontre (physiques ou à distance) où les acteurs se réunissent, se comparent les uns aux autres, et établissent de nouveaux objectifs pour un prochain cycle »³. Ces différents éléments sont mis en œuvre plus ou moins diversement par des managers, consultants et autres chargés de mission. Si chaque domaine et chaque situation est différente, « [l]es indicateurs statistiques, les objectifs chiffrés, les comparaisons et les classements forment autant de points épars qui dessinent les réseaux continus du

¹ Alain Supiot, *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*, Paris, Seuil, 2010, p. 78.

² Isabelle Bruno et Emmanuel Didier, *Benchmarking*, *op. cit.*, p. 17.

³ *Ibid.*, p. 18.

benchmarking »¹. Les objectifs chiffrés « donnent un but à l'activité des agents, une cible à atteindre »² ; ils se présentent comme une manière de gouverner à partir d'un partage quantitativiste de la vérité. Surtout, ils se donnent comme une manifestation de *vérité* dans laquelle doivent se reconnaître ceux qui y sont assujettis :

Le *benchmarking* est une procédure de quantification qui traduit des situations, des actes, des collectifs en résultats chiffrés, c'est-à-dire en performances, de façon à les évaluer et à les comparer. Les nombres produits ont ceci d'extrêmement original qu'ils sont censés être stables, durables, indiscutables ou, pour le dire en un mot, *vrais*, et pourtant leur ambition est moins de décrire la réalité que de la transformer. Ils transforment aussi en retour *les sujets mêmes qui les produisent*. Ils donnent à leurs activités et à leurs vies une forme numérique. Ils montrent à chacun les résultats des autres pour les inciter tous à « améliorer » leurs performances³.

A travers un système de sanctions/récompenses, le *benchmarking* met en place une forme de gouvernement de soi et des autres par l'individualisation et instaure une comparaison et donc une concurrence permanentes : « On y observe une quantification généralisée des activités, voire un autodénombrement qui rend possible un (auto)contrôle, associé à la comparaison entre individus et équipes comme ferment d'émulation, et à la mesure de la performance individuelle comme facteur de mise en responsabilité »⁴. Cette subjectivation ordonnée à ce mode de partage économique ou quantitatif du vrai et du faux amène chacun à se reconnaître comme un stock de compétences et de performances mesurables.

Isabelle Bruno et Emmanuel Didier montrent à travers plusieurs enquêtes comment cette technologie du *benchmarking*, importée de l'entreprise, s'est diversement mise en place dans les services publics français que sont la police, l'hôpital et l'université. Dans la police, ils constatent que le *benchmarking*, importé de New York, tout en ayant été présenté comme une technologie managériale égalitaire dans la mesure où elle est censée s'appliquer sans distinction à tous les échelons hiérarchiques, a abouti au maintien et même au renforcement des inégalités entre échelons, puisque la très haute hiérarchie de la police nationale n'y est pas elle-même soumise tandis qu'elle « détermin[e] les objectifs chiffrés de [son] administration et évalu[e] les plus hauts fonctionnaires »⁵. En outre, dans la mesure où l'installation de cet outil se traduit par un changement incessant des objectifs de l'action policière, elle « risque d'engendrer des abus de pouvoir sur la population »⁶. Dans l'hôpital aussi, le niveau des soins et les pratiques d'organisation « sont passées au crible de grilles d'évaluation comparatives »⁷.

¹ *Ibid.*, p. 19.

² *Ibid.*, p. 22.

³ *Ibid.*, p. 27.

⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁵ *Ibid.*, p. 155.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 156. Sur l'hôpital, voir aussi Nicolas Belorgey, *L'hôpital sous pression*, *op. cit.*

Là aussi, Bruno et Didier mettent en évidence la redistribution des rapports sociaux opérée par la transformation de la gouvernamentalité :

Le cas de l'hôpital n'est pas sans similitude avec celui de la police. Les réformes du *benchmarking* viennent des Etats-Unis et ont été importées par de très hauts fonctionnaires passés par le privé qui, en sautant par-dessus l'échelon des patrons, ont rencontré l'intérêt de toute une frange d'employés intermédiaires du champ qu'on peut qualifier d'outsiders car ils appartiennent à des catégories de nouveaux entrants. Ces réformes ont eu comme effet d'avoir creusé les inégalités de traitement entre patients, reléguant encore davantage ceux qui ont le moins de ressources, de même que la police s'est mise à sanctionner une frange « grise » de personnes qui ne l'auraient pas été auparavant¹.

Dans l'Université, ce sont encore les Etats-Unis qui ont été les pionniers du transfert des techniques de *benchmarking* sur les domaines de l'enseignement et de la recherche. En 1989, Peter Drucker, considéré comme le « pape du management », soutenait déjà que « "la recherche devait être mesurée/évaluée comme n'importe quoi d'autre" pour en améliorer la qualité et la "satisfaction client" »². De là la possibilité de mettre en place des outils d'évaluation de la gestion des étudiants, du développement des formations, des pratiques pédagogiques et des recherches scientifiques. Ces recommandations ont été relayées en Europe dans les années 2000 avec l'invitation faite aux États par la Commission européenne de « mettre en pratique un "*benchmarking* international des performances universitaires et des résultats scolaires" »³, et matérialisées, dans le cas de la France, par une série de réformes comprenant la conclusion du Pacte pour la recherche, la création de l'ANR (Agence nationale de la recherche) et celle de l'AERES (Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur). On assiste de manière générale, pour reprendre une formule de Sandrine Garcia, à une « économicisation de l'enseignement supérieur »⁴. Dans le cadre du Pacte pour la recherche, en effet, des allègements fiscaux sont accordés aux entreprises qui investissent dans la recherche, l'État débloquant à leur endroit un important crédit impôt recherche :

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, pour doper les dépenses privées, les pouvoirs publics mettent la main au portefeuille : le crédit d'impôt recherche n'augmente pas, il explose ! De 650 millions d'euros en 2004, il passe à près de 5 milliards en 2011. L'effet étant de privatiser les résultats d'une recherche qui demeure en fait, par l'intermédiaire de la fiscalité, financée sur deniers publics⁵.

¹ *Ibid.*, p. 157.

² *Ibid.*, p. 177.

³ *Ibid.*, p. 183.

⁴ Cf. Sandrine Garcia, « Réformes de Bologne et économicisation de l'enseignement supérieur », *Revue du Mauss*, n° 33, 2009/1, p. 154-172.

⁵ Isabelle Bruno et Emmanuel Didier, *Benchmarking*, *op. cit.*, p. 187. Sur tous les aspects liés à l'insertion des mécanismes de marché et la privatisation dans l'université, cf. aussi Isabelle Bruno, Christian Laval, Pierre Clément, *La grande mutation*, *op. cit.* ; et surtout Christian Laval, François Vergne, Pierre Clément et Guy Dreux, *La nouvelle école capitaliste*, Paris, La Découverte, 2012.

Ce qui revient donc à un processus d'économicisation du champ social de l'enseignement supérieur par l'action de l'État¹. Ces réformes ont donné lieu à des mobilisations importantes des enseignants-chercheurs français, ce qui est assez rare dans ce milieu, soulignent Bruno et Didier. Ils concluent de façon générale que « [L]es activités de quantification et d'évaluation sont bien entendu propres à chaque secteur, mais elles partagent un même esprit managérial de contrôle » et toutes mobilisent « contrats d'objectifs, indicateurs de performances et cibles chiffrées »². Ce que montrent en particulier leurs enquêtes, c'est la possibilité de faire dériver l'analyse des formes sociales (autrement dit des rapports sociaux de classe) de celles des pratiques gouvernementales.

Etant lui-même issu de l'entreprise, le régime de véridiction qui économicise le champ social en soumettant les activités à des critères calculables ne se limite pas par définition aux services publics. Surtout, l'économicisation du champ social est allée de pair avec un processus d'étatisation de la *res economica*, l'État soumettant lui-même ses propres politiques à des objectifs chiffrés et calculables. Car à travers les coupes budgétaires entraînant des réductions de postes qu'ils imposent à leurs services publics, les États européens se soumettent à l'obligation budgétaire de non dépassement de 3% de leur déficit public fixé par le traité de Maastricht. Sur cet aspect de l'objectif budgétaire chiffré, le régime de véridiction de la *res economica* a fait l'objet d'une juridiction à la fois au niveau européen et au niveau national puisque le récent TSCG (Traité sur la stabilité, la coordination et la gouvernance) ratifié par la France en octobre 2012, prévoit, dans son article 3, que les États ne doivent pas dépasser un déficit structurel – soit le déficit public hors effet de cycle économique – de 0,5% du PIB, et que cette nouvelle « règle d'équilibre budgétaire » (ce qu'on appelle couramment la « règle d'or ») doit prendre effet « dans le droit national » et ce « au moyen de dispositions contraignantes et permanentes, de préférence constitutionnelles, ou dont le plein respect et la stricte observance tout au long des processus budgétaires nationaux sont garantis de quelque autre façon »³, et déclenchant, si elle ne venait pas à l'être, un mécanisme de correction automatique. Mais ce processus d'économicisation du droit ne se limite pas aux politiques économiques de l'État. Toujours récemment, l'adoption en mai 2013 par la représentation nationale de la « loi sur la sécurisation de l'emploi » transposant l'Accord national interprofessionnel (ANI) du 11 janvier 2013, est également une manière d'économiciser le

¹ Dont on peut trouver les prémices dès les années 1950 selon Philippe Bongrand. Cf. Philippe Bongrand, « La mise en système et l'économicisation de l'enseignement en France au début des années 1950 », *Politix*, n° 989, 2012/2, p. 35-56.

² *Ibid.*, p. 204.

³ Traité sur la stabilité, la coordination et la gouvernance, URL : http://european-council.europa.eu/media/639232/08_tscg.fr.12.pdf.

droit du travail. Cette loi prévoit en effet d'une part – ce sont les « accords de maintien dans l'emploi » – qu' « en cas de graves difficultés conjoncturelles, l'entreprise a la possibilité [...] d'avoir recours au chômage partiel ou à des changements de rémunérations », et d'autre part – c'est l' « accord de mobilité » – que « l'employeur peut modifier le poste ou la zone géographique d'un salarié »¹. Cela revient à entériner le désengagement de l'État relatif à la maîtrise des processus économiques et surtout à mettre le droit à la disposition des fluctuations du marché et des besoins des employeurs. On se situe par conséquent aux antipodes du droit social du travail comme garantie par l'État d'un droit de protection du salarié contre les aléas économiques, le droit venant servir au contraire d'instrument de régulation de ces aléas. C'est donc une illustration d'un gouvernement pour le marché et d'un *droit économique* (au sens d'un droit économicisé) puisque, s'agissant des « accords de maintien dans l'emploi », c'est bien la mesure des « difficultés » économiques qui fait office de principe d'organisation pour le droit².

Il faut enfin fermer le cercle des hybridations entre l'histoire intellectuelle, l'analyse des réseaux, celle des formes sociales et celle des pratiques gouvernementales, en voyant comment peuvent s'articuler l'histoire intellectuelle et l'analyse des pratiques gouvernementales. De notre point de vue, les pratiques intellectuelles trouvent leur soubassement dans les pratiques gouvernementales, elles y réagissent et tentent de les infléchir en constituant la logique sous-jacente aux nouvelles pratiques gouvernementales en cours d'élaboration. Comment ont-elles pu contribuer au processus de gouvernementalisation de la *res economica* ? En 1976, dans le volume 2 de *Droit, législation et liberté*, intitulé *Le mirage de la justice sociale*, Hayek écrit que « bien que n'étant pas une unité économique, la Grande société est principalement soudée parce que l'on appelle communément les relations

¹ Loi sur la sécurisation de l'emploi, URL : <http://www.service-public.fr/professionnels-entreprises/actualites/00940.html>.

² Dans une tribune d'octobre 2004 au moment du débat préalable au référendum sur le projet de Traité constitutionnel européen, Christophe Leroy distinguait le droit économique en tant que domaine séparé du droit de l'État et le processus en cours d'économicisation du droit, pour montrer que le premier avait rendu possible le second : « Pour bien comprendre ce "coup d'Etat de l'économie sur le droit", il faut désormais bien distinguer droit économique et ce que nous appellerons normativité économique. Le droit économique est toujours un droit positif d'Etat que le politique a surtout utilisé pour développer les libertés économiques. Et c'est bien ce cadre juridique de la concurrence au maillage beaucoup trop large ou inexistant – aucun droit mondial de la concurrence dans les accords OMC – qui a engendré cette normativité économique, résultat d'un phénomène d'économicisation du droit et de juridicisation de l'économie. Or, cette normativité économique s'impose aujourd'hui sans l'aval du politique et des Etats, tout en étant pourtant contraignante comme un droit d'État » (Christophe Leroy, « L'inutilité économique d'une Constitution européenne », *Les Échos*, 14 octobre 2004. Sur cette question de la transformation des rapports entre droit et économie, cf. aussi Benoît Frydman, « Les nouveaux rapports entre droit et économie : trois hypothèses concurrentes », in Thierry Kirat et Evelyne Serverin, (dir.), *Le droit dans l'action économique*, Paris, CNRS éditions, 2000, p. 25-41.

économiques »¹. L' « erreur » serait pour lui de réduire « l'ordre de marché » à « l'économie au sens propre du mot »², car on peut en réalité utiliser le terme « économique » en un sens très large « en disant que l'interdépendance ou la cohésion des éléments de la Grande Société est purement économique »³ dans la mesure où elle est soutenue uniquement par la recherche des moyens disponibles et tendue par « l'impulsion vers la meilleure satisfaction possible [des] besoins matériels »⁴. En sorte que « les seuls liens qui maintiennent l'ensemble d'une Grande Société sont purement économiques », en précisant bien que s' « il y a de nombreux faisceaux qui ne sont nullement économiques », cela cependant « ne change rien au fait que c'est l'ordre du marché qui rend possible la conciliation pacifique des projets divergents »⁵. En d'autres termes, la véridiction économique est pour Hayek la forme de structuration de tout rapport social. De sorte que ce qu'il appelle la « spontanéité du marché », ce n'est rien d'autre qu'une incitation adressée aux individus pour agir socialement en ayant recours systématiquement au marché comme instance de partage du vrai et du faux. L'année suivante, en 1977, Hayek se rendra au Chili pour afficher son soutien au régime de Pinochet qui avait entrepris d'économiciser la société chilienne tout entière en affirmant, comme le rapporte Serge Audier, que « la libre entreprise est l'unique route vers la prospérité » et que « la démocratie ne peut être illimitée »⁶. C'est enfin l'époque où se renforcent les liens entre Hayek et les proches de Thatcher à travers l'Institute of Economic Affairs. Lorsqu'en arrivant au pouvoir en 1979, cette dernière dérégule le marché du travail en le faisant basculer sur une politique de l'offre qui le soumet à la régulation du marché alors qu'il ne relevait pas jusqu'ici de relations purement économiques, elle suit la logique prônée par Hayek.

4. L'exercice de la gouvernamentalité néolibérale

Maintenant que nous avons défini le cadre à partir duquel nous pouvions aborder la gouvernamentalité néolibérale, et avant de terminer cette troisième partie par l'analyse de la crise de gouvernamentalité néolibérale avec le cas de la séquence bolivienne des années 2000, tâchons de le mobiliser afin de présenter les traits les plus saillants de cette forme de gouvernamentalité en s'appuyant en particulier sur les notions de *politique de l'économie* et de *politique de la société*.

¹ Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté. Deuxième partie : le mirage de la justice sociale* [1976], tr. fr. R. Audouin et P. Nemo, Paris, PUF, 2007, p. 539.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 540.

⁴ *Ibid.*, p. 541

⁵ *Ibid.*

⁶ Hayek, cité par Serge Audier, *Néo-libéralisme(s), op. cit.*, p. 377.

Nous allons notamment insister sur les *trois* dimensions qui nous semblent les plus essentielles pour comprendre la manière dont le néolibéralisme a exercé une forme de pouvoir spécifique sur les sociétés contemporaines : A/ la *concurrence*, B/ l'*endettement*, C/ la *dédémocratisation*. Car c'est à partir de ces trois aspects que l'on pourra saisir les transformations des modalités de l'*attitude critique* collective à l'œuvre dans la crise de la gouvernementalité néolibérale. Rappelons en effet que l'on ne peut réellement comprendre les formes sociales des arts de gouverner qui se développent dans le cours des crises de gouvernementalité – en un mot : les contre-conduites – qu'en les rapportant aux formes de gouvernement des sociétés, qui en constituent les conditions négatives. Les contre-conduites se rapportent donc à la pratique gouvernementale étatique sous la modalité paradoxale d'un *rapport sans rapport*, ou d'un *rapport négatif*, qui seule permet d'avérer le nouveau de la rupture historique en montrant la teneur de « non-rapport » qui se manifeste lorsqu'on la rapporte à l'ancien.

Mais pour en venir à ces trois dimensions, repartons d'abord de la définition articulée de la gouvernementalité néolibérale que nous avons, en partie, développée. Comment celle-ci s'est-elle constituée pour imposer le tournant néolibéral de la fin des années 1970 ? Si la linéarité du rapport entre la gouvernementalité néolibérale telle qu'elle va s'exercer et l'histoire intellectuelle de l'ordolibéralisme est contestable, comme on l'a vu avec Audier, il n'en reste pas moins que Dardot et Laval proposent une vision cohérente de l'émergence de ce qu'ils définissent, en s'appuyant sur Foucault, comme une nouvelle « rationalité gouvernementale ».

Il est indéniable que le courant des années 1970-1980 a mobilisé tout un éventail de moyens pour atteindre dans le meilleur délai certains objectifs (démantèlement de l'État social, privatisation des entreprises publiques etc.). On est donc parfaitement fondé à parler en ce sens d'une « stratégie néolibérale » : on entendra par là l'ensemble des discours, des pratiques, des dispositifs de pouvoir visant à instaurer de nouvelles conditions politiques, à modifier les règles de fonctionnement économique, à transformer les rapports sociaux de manière à imposer ces objectifs¹.

Et c'est bien l'identification de cette même « stratégie néolibérale » dans des contextes historiques, géographiques, culturels, mais aussi économiques et sociaux très variables, de l'Amérique latine, à l'Asie et l'Afrique jusqu'à l'Europe², qui détermine la possibilité d'analyser une même gouvernementalité néolibérale à l'échelle mondiale. Mais « stratégie » n'est pas à entendre au sens où il s'agirait d'un programme issu d'un choix concerté des élites mondialisées et encore moins d'un complot. La norme de mise en concurrence des

¹ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, op. cit., p. 277.

² Cf. Manfred B. Steger et Ravi K. Roy, *Neoliberalism*, op. cit., « Neoliberalism and Asian development » (chapitre 4), p. 76-97; « Neoliberalism in Latin America and Africa » (chapitre 5), p. 98-118.

entreprises, des économies et des États, n'a pas préexisté à la lutte contre l'État-providence mais elle s'est imposée à mesure que se produisait dans les faits la généralisation des pratiques qui cherchaient à remettre en cause le fonctionnement de celui-ci :

Notre thèse est que cet objectif [de nouvelle régulation par la concurrence] s'est constitué au cours de l'affrontement lui-même, qu'il s'est imposé à des forces très différentes en raison même de la logique de l'affrontement et qu'à partir de ce moment il a joué le rôle d'un catalyseur en offrant un point de ralliement à des forces jusque là dispersées¹.

Dans le cas de la stratégie néolibérale, c'est la double finalité de construire une alternative à l'État-providence et de maîtriser la montée de la participation populaire des années 1968, qui, à la faveur des aléas économiques, a permis la mise en œuvre de l'objectif de la concurrence dans une économie mondialisée auquel s'est rallié une grande partie des élites dirigeantes, non seulement économiques, mais aussi politiques et administratives – y compris celles qui étaient acquises à la rationalité « keynésiano-fordiste » antérieure –, ce qui montre parfaitement que ce n'est pas la classe dominante qui fait la stratégie dominante, mais la stratégie qui, dès lors qu'elle devient dominante, définit la classe dominante par attraction. Dardot et Laval montrent qu'elle s'est constituée à travers une logique de la pratique faisant jouer entre eux quatre éléments : 1/ la *relation d'appui* réciproque entre les politiques néolibérales et la crise du capitalisme qui a permis le « grand tournant » néolibéral ; 2/ la « *lutte idéologique* » contre l'État-providence nourri par la critique systématique de journalistes, d'essayistes et d'hommes politiques qui cherche à produire la conversion des esprits ; 3/ la transformation des comportements par la mise en œuvre de techniques et de dispositifs de *discipline* (au premier rang desquels les disciplines monétaire et budgétaire), « c'est-à-dire de systèmes de contrainte, tant économiques que sociaux, dont la fonction a été d'obliger les individus à se gouverner sous la pression de la compétition, selon les principes du calcul maximisateur et dans une logique de valorisation du capital »² ; 4/ l'élaboration progressive d'une *rationalité* gouvernementale par la généralisation et la codification institutionnelle progressive de ces systèmes disciplinaires.

La nouveauté de l'analyse de la gouvernementalité à partir de Foucault tient sans nul doute à l'usage qu'il est possible de faire de ce concept de *rationalité*, qui a tendance à se substituer à l'analyse de l'*idéologie partisane*. C'est ce concept qui, en inscrivant les pratiques gouvernementales dans une norme pensable permet une analyse qui donne la primauté à la politique, en déconnectant l'exercice du gouvernement de l'infrastructure économique dont cette norme est indépendante, ce qui revient à mettre de côté la division entre infrastructure et

¹ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, op. cit., p. 276.

² *Ibid.*, p. 277.

superstructure. Une rationalité est une *logique de la pratique* ou, comme dit Wendy Brown, un « *ordre discursif* », c'est-à-dire un discours matérialisé concrètement dans des instruments et des pratiques qui mettent en ordre les institutions, les relations sociales et les formes de subjectivation. C'est aussi ce concept qui en dotant l'approche matérialiste des pratiques d'une logique rationnelle permet la liaison dans l'analyse des *pratiques gouvernementales* et *des pratiques théoriques*. Car ce sont précisément les pratiques théoriques qui fournissent les matrices intellectuelles d'où l'on peut abstraire la logique rationnelle. C'est en ce sens que la pratique théorique peut être redéfinie en *réflexion sur l'art de gouverner* et être intégrée à l'analytique générale de la gouvernementalité.

Dans le cas précis de la rationalité néolibérale, la substitution de la rationalité à l'idéologie comme catégorie d'analyse est particulièrement utile pour expliquer ce que Dardot et Laval appellent « le néolibéralisme de gauche », c'est-à-dire la porosité d'une partie de la gauche – celle qui se dit « moderne », adepte de la « troisième voie », à l'image du blairisme et de ceux qui s'en inspirent –, à la rationalité néolibérale :

Cette « gauche moderne » s'en défend d'ailleurs, en prenant ses distances avec ce qu'elle croit être le néolibéralisme, c'est-à-dire, pour elle, un pur et simple retour au laisser-faire intégral. Si elle dénonce cette idéologie de la jungle pour se démarquer de la droite, elle accepte, elle assume, elle reproduit une forme de penser, une manière de poser les problèmes et, par là, un système de réponses qui constituent une rationalité enveloppante, c'est-à-dire un type de discours normatif dans lequel la réalité entière est rendue intelligible et par lequel sont prescrites comme allant de soi un certain nombre de politiques déterminées¹.

La participation à cette rationalité se caractérise par l'acceptation, comme préalable à la mise en œuvre de toute politique, de plusieurs faits comme des données intangibles : ainsi de « l'économie de marché, des vertus de la concurrence, des avantages de la mondialisation des marchés, des contraintes incontournables introduites par la "modernisation" financière et technologique »². Pour cette gauche, le trait le plus remarquable de cette participation à la rationalité néolibérale est l'abandon de la tradition de la social-démocratie en matière de politique sociale. Celle-ci, en effet, n'est plus articulée à l'objectif de la *citoyenneté sociale*, c'est-à-dire conçue comme la construction de droits sociaux pour tous, mais envisagée dans les termes de la « lutte contre l'exclusion », soit comme une « aide ciblée sur des "populations spécifiques" ("handicapés", "petites retraites", "personnes âgées", "mères isolées") »³, qui exige en contrepartie un effort de responsabilisation et un travail effectif (le *workfare* se substitue au *welfare*). De ce point de vue,

¹ *Ibid.*, p. 317.

² *Ibid.*, p. 318.

³ *Ibid.*, p. 317.

il n'y a pas et il ne saurait y avoir de « social-libéralisme », tout simplement parce que le néolibéralisme, étant une rationalité globale qui investit d'emblée toutes les dimensions de l'existence humaine, interdit toute possibilité d'un prolongement de lui-même sur le plan social. L'analogie est donc trompeuse qui donne à penser que le « social-libéralisme » est aujourd'hui au néolibéralisme ce que la « social-démocratie » fut jadis à la démocratie politique. Ce qui existe bel et bien en revanche, c'est un *néolibéralisme de gauche* qui n'a plus rien à voir avec la social-démocratie comme avec la démocratie politique libérale. En réalité, ce que dissimule mal la préfixation de « social », c'est l'équation sommaire par laquelle le libéralisme est abusivement identifié au laisser-fairisme économique¹.

Précisons immédiatement que l'impossibilité d'un « social-libéralisme » au sens d'une correction sociale du néolibéralisme évoquée ici n'invalide en rien ce que nous avons dit plus haut sur l'existence d'un social-libéralisme conçu *en un autre sens* comme structuration du comportement des individus autour de la nécessité de sécuriser une société de marché. S'agissant maintenant de ce que disent Dardot et Laval sur l'identification abusive, par la gauche moderne, du néolibéralisme avec le laisser-faire intégral, elle permet à celle-ci de ménager une fausse opposition entre un ultralibéralisme supposé de droite et une « troisième voie » qui consisterait dans une sorte de *néolibéralisme encadré*². Il n'y a donc pas à proprement parler une conversion de la gauche au néolibéralisme qui se ferait essentiellement sous l'influence des idées de la droite, mais une adoption par la gauche du modèle de pensée néolibéral qui « s'explique plus fondamentalement par la diffusion d'une rationalité globale qui fonctionne comme une évidence largement partagée, relevant non de la logique de parti mais de la technique, supposée idéologiquement neutre, du gouvernement des hommes »³. Il résulte de cette adoption par une partie de la gauche de la rationalité néolibérale que « le néolibéralisme est beaucoup plus qu'une idéologie partisane. Les responsables politiques qui mettent en œuvre les pratiques politiques néolibérales se défendent d'ailleurs généralement de toute idéologie. Le néolibéralisme, lorsqu'il inspire des politiques concrètes, se nie comme idéologie puisqu'il est la *raison* même »⁴. D'un point de vue général et suivant cette perspective foucauldienne que nous avons également suivie dans ce travail, l'analyse des idéologies et du fonctionnement des partis, non pas qu'elle ne soit plus valable ou nécessaire,

¹ *Ibid.*, p. 470.

² Cf. le « Manifeste » cosigné par Tony Blair et Gerard Schröder en 1999 dans le cadre des élections européennes et intitulé « la troisième voie et le nouveau centre » (*The Third Way/Das neue Mitte*) fait ainsi référence à la nécessité d'« un cadre solide pour une économie de marché compétitive. La libre compétition entre les agents de production et le libre-échange sont essentiels pour stimuler productivité et croissance. Pour cette raison, il est nécessaire de se doter d'un cadre qui permette aux forces du marché de fonctionner convenablement : cela est essentiel pour la croissance économique et c'est une condition préalable à une politique efficace en faveur de l'emploi » (cité in *ibid.*, p. 318). Cf. aussi p. 353 : « [...] cette interprétation du néolibéralisme comme pur laisser fairisme a permis à une gauche moderne de se présenter comme une alternative à la droite néolibérale du seul fait qu'elle prétendait, elle, vouloir donner un "cadre solide" à l'économie de marché ».

³ *Ibid.*, p. 325.

⁴ *Ibid.*, p. 326.

laisse place à l'analyse des rationalités et contre-rationalités dans l'explication de la question du changement historique. Non pas, là encore, que les partis politiques ne peuvent plus jouer aucun rôle dans ce changement, mais ils ne le peuvent qu'à la condition d'être les porteurs d'une rationalité alternative à la rationalité gouvernementale officielle.

Voyons à présent quelles sont les principales pratiques gouvernementales, se distribuant en politiques de l'économie et en politiques de la société, à partir desquelles s'est constituée la rationalité gouvernementale du néolibéralisme entre la fin des années 1970 et la période contemporaine.

4.1. La norme mondiale de la concurrence

4.1.1. La concurrence comme norme des politiques de l'économie

Commençons par analyser la norme de concurrence, qui est avec l'endettement et la dé-démocratisation la première des trois normes concourant à la construction de la rationalité néolibérale comme rationalité globale, investissant à la fois les institutions, les relations sociales et les formes de subjectivation. Elle illustre parfaitement notre point de vue suivant lequel l'analytique de la gouvernementalité est une analytique *politique*, de la *normativité politique*, qui se distribue en politiques de l'économie et en politiques de la société.

La concurrence a, en effet, d'abord été utilisée comme une norme définissant une nouvelle politique de l'économie. L'action de l'État vise à organiser la concurrence entre les économies nationales sur le marché mondial, entre les entreprises à l'échelle de l'économie nationale et entre les salariés à l'échelle de l'entreprise¹. Le modèle de croissance économique domestique et autocentré est abandonné et les barrières douanières sont supprimées pour soumettre les économies nationales aux flux commerciaux et financiers internationaux. Dans le modèle de régulation keynésien et fordiste, la concurrence entre entreprises et entre économies capitalistes nationales était soumise à un encadrement par des règles fixes communes en matière de taux de change, de politique commerciale et de partage des revenus. A l'inverse, la régulation néolibérale est régie par le principe de la « concurrence libre et non faussée » ; de ce point de vue, la doctrine monétariste préconisant la « discipline » budgétaire et fiscale avec le respect de l'équilibre budgétaire et la baisse des prélèvements obligatoires et des taux d'imposition, la libéralisation commerciale avec la suppression des barrières douanières et la libération complète des changes participent à la mise en place d'un « système

¹ Se référant au rôle des organismes internationaux dans la mise en place de cette forme concurrentielle de l'État, Dardot et Laval écrivent : « L'intervention du FMI ou de la Banque mondiale visait à imposer le cadre politique de l'État concurrentiel, soit celui de l'État dont toute l'action tend à faire de la concurrence la loi de l'économie nationale, que cette concurrence soit celle des producteurs étrangers ou des producteurs nationaux » (*ibid.*, p. 282).

disciplinaire mondial »¹ concurrentiel. Les gouvernements intégrés à une économie mondialisée voient alors dans la recherche de la compétitivité économique et dans l'augmentation de leurs parts de marché au niveau mondial le moyen de résoudre leurs difficultés intérieures. Mais certaines économies en développement ont vu leurs productions locales détruites par l'exposition sans précaution à la concurrence des pays développés, tandis que d'autres économies développées ont été largement désindustrialisées par la délocalisation de leurs productions dans des pays disposant d'une main d'œuvre à bas coût. La course à l'exportation et à la conquête des marchés étrangers et la tentative de captation de l'épargne issue des investissements étrangers par la mise en place de conditions sociales et fiscales favorables à la valorisation du capital conduisent, selon la formule de Saskia Sassen, à un « processus de dénationalisation »² et à des effets de démantèlement des systèmes institutionnels et sociaux, de baisse des salaires, de diminution de la pression fiscale sur les revenus du capital, en particulier des grands groupes, la compression des dépenses publiques et la réduction des droits acquis. Tout ce qui protégeait les salariés des variations cycliques de l'activité économique est remplacé par de nouvelles normes de flexibilité.

Une autre dimension de la nouvelle politique de l'économie sous-tendue par la norme concurrentielle est la transformation de l'intervention de l'État sur les facteurs de production :

L'État a désormais une responsabilité éminente en matière de soutien logistique et infrastructurel aux oligopoles comme en matière d'attraction des implantations de ces grands oligopoles sur le territoire national qu'il administre. Cela touche des domaines très divers : recherche, université, transports, incitations fiscales, environnement culturel et urbanisation, garantie de débouchés (marchés publics ouverts aux PME aux États-Unis)³.

Ce rôle n'est pas à confondre avec celui de l'État producteur qui soutient l'activité afin de stimuler la demande. L'État concurrentiel n'est pas non plus « l'État *arbitre* entre des intérêts, c'est l'État *partenaire* des intérêts oligopolistiques dans la guerre économique mondiale »⁴, car celle-ci devient une bataille entre des États ou des alliances d'États eux-mêmes coalisés à des multinationales. Aussi la nouveauté ne tient-elle pas seulement au fait que les nouveaux acteurs économiques sont des assemblages d'entités publiques et privés – ce que traduit le terme de « gouvernance » économique – mais par la modification de la fonction de l'État qui devient lui-même une « entreprise au service des entreprises »⁵.

¹ *Ibid.*, p. 281.

² Par la soustraction des multinationales au régime du droit national, que ce soit en matière fiscale, sociale ou environnementale. L'alignement sur les projets entrepreneuriaux mondiaux conduit, autrement dit, à la formation d'enclaves économiques globales au sein des espaces nationaux. Cf. Saskia Sassen, *Critique de l'État. Territoire, Autorité et Droits de l'époque médiévale à nos jours*, tr. fr. F. Israël, Paris, Demopolis, 2006.

³ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, *op. cit.*, p. 365.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 370.

La régulation du système financier s'est également établie à partir de la norme de concurrence. Si « des années 1930 aux années 1970, le système financier était encadré par des règles qui visaient à le *protéger des effets de la concurrence* », en revanche, « à partir des années 1980, les règles auxquelles il va continuer d'être soumis changent radicalement de sens, puisqu'elles visent à réglementer les effets de la concurrence générale entre tous les acteurs de la finance à l'échelle internationale »¹. En ce qui concerne la libéralisation du système financier, il faut, en effet, rappeler qu'elle a été rendue possible par une série de dispositions prises par les États et une série de réformes de la législation. C'est donc d'une « libéralisation *politique* » de la finance qu'il s'agit. Tout dans la financiarisation de l'économie n'est pas cependant sous la responsabilité des États, qui ont initialement recherché à travers elle, *via* l'appel aux investisseurs institutionnels internationaux, le moyen de répondre à leur besoin de financer les dettes publiques ; la finance globale s'est aussi développée de façon autonome à travers la construction de produits financiers, l'usage de technologies et l'adoption de pratiques par les acteurs même de la finance qui n'avaient pas été prévus au départ.

Reste que c'est bien l'État qui, dans les années 1980, a constitué par ses réformes de libéralisation et de privatisation une finance de marché en lieu et place d'une gestion plus administrée des financements bancaires des entreprises et des ménages. [...] La France offre un bon exemple de cette transformation. Les gouvernements français ont entrepris de mettre fin à la gestion administrée du crédit : suppression de son encadrement, levée du contrôle de changes, privatisation des institutions bancaires et financières. Ces mesures ont permis la création d'un grand marché unique des capitaux et encouragé le développement de conglomerats mêlant les activités de banque, d'assurance et de conseil. Parallèlement, la gestion de la dette publique, en pleine expansion au début des années 1990, a été profondément modifiée pour faire appel aux investisseurs internationaux, de sorte que, par ce moyen, les États ont largement et directement contribué à l'essor de la finance mondialisée. Par une manière de « choc en retour » de sa propre action, l'État a lui-même été enjoint de réaliser de façon accélérée son « adaptation » à la nouvelle donne financière internationale. Plus les transferts de revenus vers les prêteurs, par le moyen de l'impôt, ont été importants, plus il a été question de diminuer le nombre de fonctionnaires et de baisser leurs rémunérations, plus il a fallu transférer au secteur privé des pans entiers du secteur public. Les privatisations, de même que l'encouragement à l'épargne individuelle, ont fini par donner un pouvoir considérable aux banquiers et aux assureurs².

Les pouvoirs publics ont favorisé les processus de décloisonnement et d'élargissement de la taille des marchés, la création du marché des produits dérivés afin de pouvoir concurrencer les grandes places financières comme New York ou Londres; la plupart des pays, dont la France en 1988, sous un gouvernement socialiste, ont établi un cadre légal pour la titrisation des créances. En outre, dans le domaine de la gouvernance d'entreprise, la « loi sur les nouvelles régulations économiques » de mai 2001 a permis là aussi de donner un cadre légal établissant les droits des actionnaires et la rémunération des dirigeants sous forme de *stock-*

¹ *Ibid.*, p. 286.

² *Ibid.*, p. 286-287.

*options*¹. Dans son livre sur *La construction de la finance globale*, le professeur à l'Université de Harvard Rawi Abdelal explique qu'il existe des bases institutionnelles aussi bien *informelles* que *formelles* au processus de globalisation financière, puisqu'aussi bien des *normes sociales* que des *règles juridiques* ont pu caractériser la pratique des États en la matière. Mais il soutient qu'il existe une distinction claire entre deux visions concurrentes du processus de construction de la globalisation financière, la vision *ad hoc* américaine, au « coup par coup » et à travers l'adoption progressive de normes sociales, soutenue par les firmes américaines et le Trésor et la vision réglementaire, européenne et surtout française, organisée par la mise en place de règles juridiques et véhiculée sur le plan institutionnel par la Commission européenne, l'OCDE et le FMI². Si, au début des années 1980, les normes sociales du système financier international étaient en train de changer alors que les États-Unis, le Royaume-Uni, l'Allemagne ou le Japon libéralisaient les mouvements de capitaux, les règles juridiques liées aux accords de Bretton Woods, construites au lendemain de la Seconde guerre mondiale et qui garantissaient aux États le droit de réglementer les flux de capitaux à court terme, étaient toujours en vigueur dans les textes de l'OCDE et de la Communauté européenne et dans les Statuts du FMI qui autorisaient le contrôle de toutes les opérations du compte de capital. C'est seulement à la fin de la décennie 1980 que les textes de l'OCDE puis de l'UE vont être révisés, avec l'inscription dans les codes de ces institutions de la norme de mobilité des capitaux. Trois personnages, qui ont la particularité paradoxale d'être à la fois français et issus de la gauche – car la France avait constitué un pôle de résistance à la globalisation *ad hoc* jusqu'au tournant dit de la « rigueur » de 1983 – ont, selon Abdelal, joué un rôle clé dans cette codification de la libéralisation financière au sein des institutions internationales : Jacques Delors dans le cadre de l'UE, Henri Chavranski à l'OCDE et Michel Camdessus au FMI. Cette participation de la gauche française est inséparable du contexte de la construction européenne. Constatant l'échec de la solution keynésienne de création monétaire et de redistribution à l'échelle nationale, certains responsables socialistes ont pu

¹ C'est-à-dire fondant la rémunération sur la montée de la valeur des actions.

² Cf. Rawi Abdelal, *Capital Rules*, *op. cit.*, « Preface », p. XI : « L'approche américaine, partagée par la sphère financière privée et le Trésor, était une globalisation *ad hoc* de la finance, émergeant organiquement à travers la convergence de politiques publiques unilatérales et de négociations bilatérales. La globalisation *ad hoc* devait être gouvernée principalement par les firmes américaines et les responsables politiques. La vision européenne – et spécialement française – était, tout comme l'approche américaine, essentiellement libérale, mais même l'architecture de la finance libérale serait organisée par les organisations internationales, chacune avec des outils puissants, un mandat clair et plaçant les responsables des politiques gouvernementales sous la juridiction appropriée. Les Européens ont cherché à la déléguer à la Commission européenne, au Bureau exécutif du Fonds monétaire international (FMI) et au Secrétariat ainsi qu'aux comités de l'OCDE. Les acteurs américains des politiques publiques et les investisseurs ont préféré organiser la finance globale par eux-mêmes ou la déléguer à des firmes américaines, à Moody's et à Standard & Poor's ».

penser que l'Europe restait le seul cadre où leurs objectifs sociaux étaient encore réalisables¹. Leur parcours s'explique moins par une « conspiration » que par la transformation du tournant subi de la rigueur en une stratégie pour se maintenir au pouvoir :

Le paradoxe français peut s'expliquer en partie par la combinaison de deux observations simples : une minorité modernisatrice de ministres et de hauts fonctionnaires du Trésor et de la Banque de France a remporté une victoire à Paris lorsque le pays s'est trouvé plongé dans la crise au début des années 1980 ; et lorsqu'ils ont quitté le gouvernement pour exercer leur influence dans les organisations internationales qui gouvernent la mondialisation, ces vainqueurs ont généralisé au profit du vaste monde les politiques qu'ils avaient choisies pour la France. Mais, dit Delors, « il n'y avait pas de plan visant à libéraliser les mouvements de capitaux dans toutes les organisations internationales. Ce n'était pas une conspiration. Nous, cette minorité modernisatrice, partageons une doctrine commune, que nous avons continué à défendre quand nous nous sommes trouvés en poste dans les organisations internationales »².

Il n'en reste pas moins que l'Union européenne s'est donnée les règles les plus libérales reposant sur le principe *erga omnes* selon lequel les capitaux en provenance des pays tiers et vers eux circulent aussi librement que les flux intra-européens. Abdelal peut alors conclure que « ce ne sont pas les États-Unis qui ont mené le combat pour institutionnaliser les règles et les obligations d'un marché financier libéral. Les Français n'y ont pas été forcés par les États-Unis ; au contraire, ce sont eux qui ont pris la tête du mouvement »³. En outre, l'histoire de la libéralisation financière n'est pas celle de la capitulation de la gauche européenne, mais d'une gauche française qui y a activement participé par l'intermédiaire de certains de ses responsables⁴. Abdelal désigne alors du nom de « Consensus de Paris » et non « de Washington », le consensus sur lequel repose, selon lui, l'organisation financière mondiale telle que nous la connaissons aujourd'hui, car sa base institutionnelle s'est, au fil des décennies, toujours davantage construite sur le mode de la codification réglementaire en complément des normes sociales, des dispositifs et des politiques *ad hoc*, au coup par coup⁵.

¹ Certains économistes ont souligné que ce scénario n'avait rien d'inéluctable. Jacques Sapir soutient ainsi qu'il aurait été possible à l'époque de sortir du Système monétaire européen (SME) et de mettre en place une politique de type protectionniste en dévaluant la monnaie de 20 à 30%, mais cela imposait de mettre de côté les préoccupations européennes et de rentrer en conflit avec l'Allemagne, ce à quoi Mitterrand s'est refusé. En revanche, la possibilité de mettre en place une politique de relance dans le cadre des institutions européennes telles qu'elles ont été construites s'est avérée impossible, hier comme aujourd'hui. Cf. Jacques Sapir, *La fin de l'eurolibéralisme*, Paris, Seuil, 2006.

² Rawi Abdelal, « Le Consensus de Paris : la France et les règles de la finance mondiale », *Critique internationale*, n° 28, 2005/3, p. 113-114. Cet article, traduit et publié en français en 2005, est en partie repris dans le chapitre 4 du livre *Capital Rules, op. cit.* « The Paris Consensus : European Unification and the Freedom of Capital », p. 54-85.

³ *Ibid.*, p. 89.

⁴ Cf. aussi le point de vue allant dans le même sens de Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté, op. cit.*, p. 25, qui part de la relation créancier-débiteur comme point d'appui du renversement du rapport de forces en faveur des politiques néolibérales : « L'impossibilité de monnayer la dette sociale (c'est-à-dire la force de l'État-providence) par les mécanismes monétaires (recours du Trésor à la Banque centrale), oblige au développement des marchés financiers, développement qui est encore une fois organisé, sollicité et imposé, pas à pas, par l'État – en France, l'essentiel s'est fait sous les gouvernements socialistes ».

⁵ Cf. Rawi Abdelal, « Le Consensus de Paris : la France et les règles de la finance mondiale », *art. cit.*, p. 90 : « C'est le "consensus de Paris" et non celui de Washington, qui est avant tout responsable de l'organisation

Ce que l'on appelle « libéralisation de la finance » est donc plus proprement la construction de marchés financiers internationaux¹. Le rôle actif qu'y joue les États est du reste inséparable de la faillite connue par les institutions de crédit au milieu des années 2000, non seulement parce qu'il a permis la concurrence acharnée qu'elles se livrent et qui suscitent d'importantes prises de risque, mais aussi parce que ces prises de risques qui ont conduit à la banqueroute n'auraient pas été si possible si l'État ne jouait pas le rôle de prêteur en dernier ressort et de garant du système : « Constructeur, vecteur et partenaire du capitalisme financier, l'État néolibéral a franchi un pas supplémentaire en devenant effectivement, à la faveur de la crise [de 2008], l'institution financière en dernier ressort. Cela est si vrai que ce sauvetage peut faire provisoirement de lui une sorte d'État *boursier* qui rachète à bas prix des titres pour essayer de les revendre plus tard à un cours élevé »².

Au-delà du seul secteur financier et à l'échelle de l'Union européenne, la norme de concurrence n'est pas seulement le résultat de l'action de l'État et de l'organisation par lui d'un marché concurrentiel: « Une logique plus radicale semble aujourd'hui prendre forme, qui repose sur la *mise en concurrence des systèmes institutionnels eux-mêmes*, qu'il s'agisse de la fiscalité, de la protection sociale ou l'enseignement »³. Il ne s'agit pas de construire l'ordre de la concurrence par la législation européenne, mais, à l'inverse, de construire la législation européenne par la mise en concurrence des systèmes institutionnels entre eux. C'est ainsi que le « "*principe de la concurrence entre systèmes*" », autrement dit le *dumping* social et fiscal, sert de vecteur d'harmonisation entre les différents systèmes institutionnels des États européens, pour aboutir au démantèlement des États sociaux les plus avancés :

[...] c'est par ce biais que l'on peut mettre en concurrence les réglementations nationales et aboutir à une harmonisation non plus *préalable* à l'échange [marchand] mais *postérieure* à lui, harmonisation qui vient non pas d'en haut mais d'en bas, par le libre jeu des marchés. C'est le consommateur de règlements et d'institutions, si l'on peut dire, qui est l'arbitre final. Cette harmonisation par la concurrence doit s'opérer dans les services publics et dans les systèmes de sécurité sociale et d'impôts, dans le droit du travail comme dans la législation commerciale et financière⁴.

Avant d'en venir à l'analyse de la norme de concurrence en tant que *politique de l'État* lui-même, puis en tant que *politique de la société*, ces derniers développements nous permettent de revenir à nouveau à la définition du néolibéralisme dont la normativité concurrentielle

financière mondiale telle que nous la connaissons aujourd'hui, c'est-à-dire centrée sur les économies développées de l'UE et de l'OCDE et dont les codes libéraux constituent le socle institutionnel de la mobilité des capitaux ».

¹ Cf. Pierre Dardot et Christian Laval, *la nouvelle raison du monde*, op. cit., p. 288.

² *Ibid.* Dans le même registre, la Banque centrale européenne (BCE) qui prête aux banques privées à des taux proches de 1%, lesquelles prêtent à l'État grec à des taux pouvant aller jusqu'à 18%, a racheté à partir de mai 2010 des milliards d'euros d'obligations grecques afin d'éviter une décote, donc en maintenant l'escompte des prêteurs tout en essayant de réaliser pour elle-même une plus-value sur ces obligations.

³ *Ibid.*, p. 349.

⁴ *Ibid.*, p. 350.

semble être l'effet ou des pratiques positives des États, ou du jeu permis par la libéralisation économique et financière, comme c'est le cas dans ce dernier exemple de la concurrence des systèmes institutionnels en Europe. Citons longuement au sujet de cette définition un propos de Frédéric Lordon dans un entretien de 2012 qui semble proposer une vue parfaitement synthétique du néolibéralisme, du point de vue la politique de l'économie :

Reste la question de savoir si la période actuelle tombe entièrement et exclusivement sous le concept du néolibéralisme tel qu'il nous est livré par la pensée foucauldienne. Su ce point, je serais un plus réservé. Il est bien certain que l'insistance de Foucault à défaire une vue des institutions ne les connaissant que sous l'espèce de la négativité, pour les faire apparaître dans la positivité de leur production normative, permet de saisir une caractéristique très profonde de la période actuelle – les secteurs de la société soumis au fléau du pouvoir normalisateur de l'évaluation en savent quelque chose. Et il était sans doute utile d'apercevoir cette productivité des institutions, notamment étatique, pour ne pas commettre l'erreur consistant à assimiler le néolibéralisme à un libéralisme classique simplement intensifié – « ultra » comme on l'a beaucoup dit. Qu'il y ait du nouveau dans ce « libéralisme »-là, justifiant pleinement son préfixe, n'est donc pas douteux et s'il était probablement nécessaire au début de « *tordre le bâton dans l'autre sens* », il ne faudrait pas non plus oublier tout ce que le régime actuel a conservé du libéralisme classique entendu comme abatement des dispositifs de contention permettant de retenir l'élan des puissances privées. Je ne partage donc pas l'idée que la lecture « libéraliste » du néolibéralisme était un contresens *total*. A l'évidence, elle manque la positivité normalisatrice du « néo » et l'instauration d'un régime très particulier de disciplinarisation, mais elle saisit néanmoins le prolongement et l'approfondissement des traits du libéralisme le plus classique : défaire les cadres institutionnels, réglementaires et légaux qui contraignaient les actions des agents et les retenaient – pour les plus puissants en tous cas – de pousser leur avantage au-delà d'un certain seuil affecte décisivement la distribution des ressources de pouvoir dans la société et notamment le rapport de force capital-travail. Il est très clair que ce rapport change du tout au tout selon que l'on passe d'une économie où des droits de douane font régner un protectionnisme modéré, où le régime des investissements directs est sous contrôle strict, la finance rigoureusement encadrée et compartimentée dans des espaces réglementaires nationaux, les banques surveillées et (souvent) nationalisées, la Bourse et le pouvoir actionnarial quasi inexistant, à une économie où le libre-échange fait jouer le plus violemment possible la concurrence entre espaces à standards socio-productifs abyssalement différents, où le régime des investissements directs totalement libéralisé déchaîne le chantage aux délocalisations, où le finance est déréglementée (là, est-il besoin de s'appesantir ?) et où le pouvoir actionnarial règne en maître sur les entreprises. Or les dynamiques économique-politiques qui se mettent en place du fait de ces transformations structurelles procèdent d'abord très classiquement de la libération des élans de puissance privés, du fait de l'abaissement des retenues institutionnelles ; soit, pour le dire plus simplement : d'une extension du laisser-faire et ceci même si cette extension ne s'opère pas *sponte sua* mais suppose l'intervention déréglementatrice, exogène, des politiques publiques, nationalement ou par traités européens, accords et organismes internationaux (OMC, AGCS¹ etc.) interposés.

Il reste en tout cas que bon nombre des phénomènes de la période actuelle relèvent en premier lieu de cet effet d'élargissement de l'ensemble stratégique des agents – quelle est la latitude des actions licites qui s'offrent à eux ? – de telle sorte, évidemment, qu'il ne profite qu'aux plus puissants. Dès lors que ces derniers peuvent faire des choses qui leur étaient interdites, ils les feront s'ils peuvent en tirer avantage. Si délocaliser (ou menacer de le faire) aide à gagner sur le niveau des salaires et les conditions de travail, ils délocaliseront ; si l'injonction d'extraire toujours plus de rentabilité des capitaux propres permet d'intensifier la productivité, ils enjoindront et ainsi de suite. Pour autant, il y a moins à opposer les effets du « néo » et du « vétéro » qu'à les articuler : c'est l'effet « laisser-faire » qui soutient l'effet « normalisation ». Il faut d'abord avoir entamé la négativité des cadres institutionnels pré-existants et que les dominants aient étendu leur ensemble stratégique, pour pouvoir instaurer de nouvelles positivités normalisatrices. Les normes de l'évaluation qui ravagent tant de secteurs de la société trouvent sans doute une partie de leur origine dans la révolution financière qui a imposé et diffusé un peu partout ses propres schèmes normatifs – *rating, reporting, benchmarking*... Le paradigme de l'évaluation permanente, c'est la finance libéralisée – qui, comme son nom l'indique, a été...libéralisée ! Pour que ces schèmes apparaissent, il a d'abord fallu abattre des barrières qui

¹ L'Accord général sur le commerce des services, connu en anglais sous le nom de GATS (General Agreement on Trade in Services).

restreignaient la latitude stratégique des investisseurs. Décompartmenter, déréglementer, désintermédiaire, dénationaliser ont été les prérequis de la nouvelle positivité normalisatrice de la finance et toutes ces actions ont à voir avec la question – négative – des *limites*. Si bien qu'il faudrait peut-être se donner un nouveau concept de la configuration présente du capitalisme : il s'agit non pas simplement de néolibéralisme au sens foucauldien que le terme a désormais pris, mais le bâton tordu et puis détordu, de quelque chose qui ferait les parts égales du « néo » et de l' « ultra »¹.

Résumons par quatre traits le propos de Lordon : 1/ La productivité normalisatrice des institutions, en particulier de l'État et la formation d'un régime particulier de disciplinarisation empêche de confondre le néolibéralisme avec un retour au libéralisme, même intensifié sous la forme d'un ultralibéralisme ; 2/ Mais la gouvernementalité contemporaine prolonge néanmoins le libéralisme le plus classique à travers l'abattement des dispositifs de contention des puissances privées ; 3/ Cette extension du laisser-faire ne s'opère cependant pas spontanément mais nécessite l'intervention déréglementatrice des politiques publiques ; 4/ C'est l'effet du « laisser-faire » qui soutient l'effet « normalisation ». Lordon fait implicitement référence au travail de Dardot et Laval lorsqu'il affirme qu'il était nécessaire initialement de tordre le bâton dans l'autre sens que ne le faisait la critique « libéraliste » qui était la cible des auteurs de *La nouvelle raison du monde* en 2009. Il ne partage pas l'idée cependant que celle-ci fût un contresens « total », mais il faut préciser ici qu'il part d'une version déjà assez élaborée de la lecture « libéraliste » qui n'occulte pas le rôle de l'intervention étatique visant à déréglementer. Or Dardot et Laval ciblaient une version plus fruste qui accordait aux marchés une force spontanée et autonome de développement et propageait corrélativement la conception d'États impuissants et victimes devant cette force. La critique de Dardot et Laval s'attaquait donc autant à la dimension spontanéiste qu'à la vision négative des institutions diffusée par les lectures ultralibérales. Cependant, comme nous l'avons vu à partir de la critique de Serge Audier, leur « tropisme ordolibéral », si l'on peut dire, peut provoquer une tendance à interpréter le moindre aspect de la gouvernementalité néolibérale comme l'effet d'un processus de mise en ordre et donc de passer à côté de la *création de nouvelles normes* comme effet des pratiques de déréglementation et de libéralisation de certaines sphères sociales. C'est la raison pour laquelle nous suggérons plus haut la possibilité de comprendre la configuration gouvernementale contemporaine, en tous cas certains de ses aspects, par le terme d'*État ultralibéral*², ce qui correspond du reste à des pans de la pensée de Hayek ou de Friedman. Ou pourquoi pas d'*État ultra-néo-libéral*(!), dès lors que les espaces libéralisés par l'État

¹ Frédéric Lordon, « Nous assistons à l'écroulement d'un monde, des forces immenses sont sur le point d'être déchaînées », Entretien avec Frédéric Lordon, *Revue des livres*, n° 3, Janvier-Février 2012, p. 8-11.

² Cf. supra p. 797.

deviennent les lieux d'émergence de nouvelles normes comme dans le cas de la finance et pour satisfaire à l'exigence d'articuler le « néo » et l' « ultra » ; on retrouve alors les trois moments finalement invoqués par Lordon dans le procès de la gouvernementalité contemporaine : l'intervention déréglementatrice de l'État – la libéralisation des puissances privées – la production de nouvelles normes positives ; car, selon lui, « c'est l'effet "laisser-faire" qui soutient l'effet "normalisation" ». Mais il ne faut pas cependant occulter – ce que pourrait laisser suggérer Lordon – le fait que la normalisation ne vient pas seulement dans un second temps, car les politiques publiques qui déréglementent sont déjà sous-tendues par des exigences normatives et produisent par elles-mêmes des effets normalisateurs – comme les effets de concurrence dans le cas de la suppression des droits de douane par exemple – *avant même* que les acteurs économiques délestés du poids des règles qui pesaient sur leurs pratiques ne viennent à créer éventuellement d'autres normes par l'invention de nouvelles pratiques. La production normative se fait donc à un double niveau ; elle est aussi immanente à l'action de l'État et pas seulement située dans ses effets ; il en résulte une production enchevêtrée de normes issues des différentes pratiques de liberté à plusieurs niveaux qui peuvent converger ou diverger entre elles. Mais c'est, en effet, en les articulant, que l'on doit pouvoir saisir le procès de la gouvernementalité contemporaine de l'État pour le marché.

4.1.2. La concurrence comme norme des politiques de l'État

Avant d'en venir à la manière dont la norme de concurrence a remodelé les relations sociales et les formes de subjectivation, il ne faut pas passer à côté du fait que les politiques publiques n'ont pas été tournées seulement vers l'économie ou la société, mais aussi vers l'État lui-même. Philippe Bezès a résumé cette idée en parlant, en référence à Foucault, d'un « souci de soi de l'État » : la gouvernementalité contemporaine liée à « l'État néo-managérial » n'exige pas simplement du point de vue de l'État de gouverner la société et ses populations, mais de « se gouverner soi-même » de gouverner l'administration en montrant qu'elle est elle-même soumise à des normes rationnelles¹. Comme l'expliquent à nouveau

¹ Cf. Philippe Bezès, *Réinventer l'État. Les réformes de l'administration française (1962-2008)*, Paris, PUF, 2009, p. 477-478 : « Dans cet ouvrage, nous avons appelé souci de soi de l'État cette production croissante de savoirs et de normes destinés à fabriquer un État toujours plus rationnel. Cet intérêt pour la machinerie administrative, nouvel avatar de la rationalisation, n'est pas seulement une politique publique spécialisée de plus. Il acquiert, selon nous, une signification politique inédite dans le contexte démocratique contemporain et marque une évolution des processus de légitimation du politique. L'art de gouverner contemporain n'exige plus seulement de connaître, de discipliner et de contrôler la société pour maintenir et accroître le pouvoir de l'État, mais aussi de développer des savoirs spécifiques sur l'appareil d'État lui-même et d'afficher publiquement l'exigence de visibilité de l'administration. Les enjeux d'exercice du pouvoir ne sont plus seulement liés à la revendication de gouverner la société et ses populations (le cas échéant, grâce à une administration efficace), mais également à l'impératif hautement publicisé de « se gouverner soi-même », c'est-à-dire de « gouverner l'administration » et de montrer en permanence, que l'administration est exposée aux mêmes normes

Dardot et Laval, la gouvernementalité néolibérale n'implique pas le retrait de l'État, mais plutôt l'application à l'État lui-même de la norme de concurrence et la soumission de ses structures administratives aux contraintes d'efficacité et de compétitivité qui sont l'apanage des entreprises privées. L'État a donc été transformé de l'extérieur et de l'intérieur :

L'État a été restructuré de deux manières que l'on tend à confondre : par l'extérieur, avec les privatisations massives des entreprises publiques qui mettent fin à « l'État producteur », mais aussi de l'intérieur avec la mise en place d'un État évaluateur et régulateur mobilisant des instruments de pouvoirs nouveaux et structurants, avec eux, de nouvelles relations entre gouvernement et sujets sociaux¹.

Sous l'angle de la restructuration intérieure, il s'agit d'un « retour sur soi de la logique de concurrence »² à travers laquelle la puissance publique cherche à construire son environnement économique et social. L'introduction de cette nouvelle rationalité de l'action administrative implique une nouvelle configuration « post-bureaucratique » qu'on peut interpréter soit comme la fin de la bureaucratie³, soit davantage comme propose de le dire Bezès en référence à Christopher Hood – l'auteur de la doctrine du *New Public Management*, de la « nouvelle gestion publique » – comme une « nouvelle forme de bureaucratiation wébérienne » :

De fait, le développement d'une industrie de standards destinés à réguler les pratiques administratives par le biais de contrats, d'objectifs, d'indicateurs et de mesures de performance ne fait que redoubler la dimension rationnelle et calculable de l'administration. Tandis que l'efficacité de l'administration allait de soi dans l'organisation hiérarchique et juridique de la bureaucratie, elle est désormais l'objet autonomisé de nouveaux savoirs scientifiques (micro-économiques, gestionnaires, sociologiques) qui visent à la produire effectivement dans le cadre d'une administration managériale. [...] L'administration managériale est donc bien « post-bureaucratique » : elle prend au sérieux les présupposés de la bureaucratie wébérienne (l'efficacité) mais, loin de les tenir pour acquis, propose de les faire advenir par l'usage de démarches scientifiques appropriées⁴.

C'est d'abord l'École du *Public Choice*, avec parmi ses principaux représentants James Buchanan et Gordon Tullock qui est intervenue en faveur d'une transformation de la rationalité administrative par l'application de l'analyse économique au champ bureaucratique et notamment en considérant le fonctionnaire comme un agent égoïste et rationnel cherchant la maximisation de son intérêt particulier. Aussi l'École du *Public Choice* adopte-t-elle ce

démocratiques que celles qui pèsent sur les élus. [...] Le "souci de soi de l'État" et l'avènement de l'État néo-managériale traduisent cette nouvelle attention que les gouvernants doivent témoigner aux arcanes et mécanismes de fonctionnement de l'appareil administratif et à leur mise en visibilité. Cette rationalité politique inédite repose sur la production de savoirs et d'instruments réflexifs sur l'administration et l'activité de gouvernement (affichage d'objectifs, contrôle de gestion, mesure de la performance), mais aussi sur la publicisation et la mise en scène indéfiniment répétée de leur réformabilité (commissions, évaluation, Révision générale des politiques publiques etc.). Une interrogation résume cette nouvelle orientation : comment pourrait-on prétendre gouverner les autres si on ne se gouvernait pas soi-même ? Tel est aussi, à nos yeux, l'un des enjeux prégnants de l'essor contemporain des politiques de réforme administrative ».

¹ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, op. cit., p. 355.

² *Ibid.*, p. 357.

³ Cf. *ibid.*, p. 377.

⁴ Philippe Bezès, *Réinventer l'État*, op. cit., p. 476-477.

point de vue suivant lequel le régime juridique, économique et pratique d'usage des institutions n'est pas en principe un attribut ontologique des choses auxquelles il s'applique et que, par conséquent, les biens ne doivent pas être analysés à partir de leur supposée nature intrinsèque, mais uniquement à partir de manière dont ils sont produits et utilisés : « Appliquant la théorie économique aux institutions collectives, l'École du *Public Choice* considère que, si l'on suppose l'unité du fonctionnement humain dans tous les domaines, il n'y a aucune raison de ne pas opérer une homogénéisation à la fois théorique et pratique du fonctionnement de l'État et du marché »¹. Le régime juridique, économique et pratique d'usage des institutions ne dépend en réalité que des effets sociaux qu'on lui prête. Il s'agit donc pour les tenants de ce courant de montrer que telle forme de l'usage des institutions, en l'occurrence la forme bureaucratique de l'usage des institutions publiques placées sous monopole public, produit des effets sociaux négatifs. Du point de vue des critères d'efficacité du marché, leurs analyses montrent alors systématiquement que les administrations publiques sont inefficaces et aboutissent au gaspillage de l'argent public. Il faut donc contraindre les fonctionnaires à la responsabilité et à l'efficacité en les soumettant aux conditions du marché. Afin de briser la logique bureaucratique, des auteurs comme Niskanen ou Tullock proposent des incitations au travail par l'introduction de systèmes de primes ou de promotions proportionnés à la réduction des budgets dépensés, la mise en concurrence des services publics avec des sociétés privées sous contrat à qui on accorde le droit de fournir des services jusque là réservés à l'administration publique, ou encore la mise en concurrence des services administratifs eux-mêmes par la division d'un secteur en petites unités aux budgets séparés dont on peut comparer les performances². De façon générale, l'impératif de réduction budgétaire et la vision du fonctionnaire comme un agent maximisateur de son intérêt propre impliquent un principe de surveillance qui se traduit par une évaluation comptable de tous les actes des agents publics et des usagers. C'est sur cette base idéologique que la « nouvelle gestion publique » (*New Public Management*) a pu élaborer un mouvement de réorganisation des administrations appuyées sur la logique de la concurrence et les méthodes de gouvernement des entreprises privées :

Ce "paradigme global" de la réinvention du gouvernement a présenté plusieurs visages selon les pays, les gouvernements ou les interprètes, lesquels insistent tantôt sur l'importance du modèle de l'entreprise, tantôt sur la nécessaire participation démocratique des populations aux décisions, quand ils ne mélangent pas les deux. Mais la tendance majeure dans les pays développés a consisté à imposer aux administrations un nouveau mode de rationalisation obéissant aux logiques entrepreneuriales. La concurrence, le *downsizing*, l'outsourcing (externalisation), l'audit, la régulation par des agences spécialisées, l'individualisation des rémunérations, la flexibilité du personnel, la décentralisation des

¹ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, op. cit., p. 378.

² Cf. *ibid.*, p. 379-380.

centres de profit, les indicateurs de performance et le *benchmarking* constituent autant d'instruments que des administrateurs zélés et des décideurs politiques en mal de légitimité vont importer et diffuser dans le secteur public au nom de l'adaptation de l'État aux « réalités du marchés et de la mondialisation »¹.

Le triptyque « objectifs-évaluation-sanction » sert de nouvelle technique de management publique : on attribue à chaque unité de services – individu ou collectif – des objectifs à atteindre ; elle se voit alors évaluée de façon régulière quant à la réalisation de ces objectifs ; et il en résulte une sanction positive ou négative suivant les résultats obtenus.

La réforme britannique *Next Steps* qui a été au cœur de la réforme de l'État lancée en 1988 par le gouvernement Thatcher s'est inspirée de ces principes en divisant le service public en une multitude d'agences autonomes dirigées par un responsable managérial rémunéré suivant sa performance et libre pour améliorer la productivité de sous-traité certains services au secteur privé. En France, la RGPP (Révision générale des politiques publiques) lancée en 2007 sous la présidence de Sarkozy s'en rapproche beaucoup :

[...] La RGPP radicalise la tendance à l'œuvre. Le questionnement en sept points revendique désormais explicitement un tour néo-managérial, une focalisation sur les enjeux budgétaires et le souci de redimensionner l'État en recourant, chaque fois que nécessaire, à l'externalisation et au secteur privé : « Que faisons-nous ? Quels sont les besoins et les attentes collectives ? Faut-il continuer à faire de la sorte ? Qui doit le faire ? Qui doit payer ? Comment faire mieux et moins cher ? Quel scénario de transformation ? » [...]. Quoique moins systématique dans son lancement, le mimétisme avec la réforme britannique *Next Steps* est évident. De même, le chantier managérial de la LOLF [Loi organique relative aux lois de finances] est poursuivi avec la mise en place d'un budget pluriannuel pour l'État. La gestion des personnels de l'État n'est pas en reste : projet de loi relatif à la mobilité des personnels dans la fonction publique, individualisation accentuée du suivi des agents en matière d'évaluation et de rémunération, diversification du recrutement dans la fonction publique. Pour conclure, il semble donc que la victoire de Nicolas Sarkozy à l'élection présidentielle ait d'abord renforcé la dynamique de « néo-managérialisation » : les idées discutées et endossées par de nombreux groupes dans la haute administration dans les années 1990 sont désormais reprises, systématisées et radicalisées dans le dispositif de la RGPP².

C'est un souci de soi concurrentiel de l'État qui se met donc en place.

4.1.3. La concurrence comme norme des politiques de société

La concurrence n'est pas seulement la norme de guidage des politiques de l'économie ou encore de la politique de l'État lui-même à travers la réforme managériale de l'action publique, elle est aussi au principe des politiques de la société. Le processus général de normation de la société par la concurrence consiste à placer les individus dans un système de contraintes telles qu'ils sont conduits à douter de la solidarité collective et à agir de façon individualiste en maximisant leur intérêt particulier afin de faire face à un contexte où ils sont

¹ *Ibid.*, p. 382-383.

² Philippe Bezès, *Réinventer l'État*, *op. cit.*, p. 471-472.

en compétition avec les autres. Ceci vaut aussi bien sur le plan 1/ de la production et de l'emploi, que sur celui 2/ de la consommation.

1/ Sur le plan de l'emploi, la financiarisation de l'économie et le pouvoir accru des actionnaires ont abouti à des pressions en termes de rentabilité plus fortes sur les salariés des entreprises qui ont été accompagnées par la mise en place de dispositifs définis par des critères de performance, comportant incitation et individualisation d'un côté, surveillance comptable et sanction de l'autre. En plus des leviers du chômage et de la précarisation de l'emploi, qui ont eu des effets négatifs sur la collectivisation des luttes, des revendications et le niveau de syndicalisation, des mesures « positives » de récompenses individuelles sur objectifs ont été établies à partir d'évaluations quantitatives répétées :

Dans tous les cas, l'individualisation des performances et des gratifications a permis la mise en concurrence des salariés entre eux comme type normal de relations dans l'entreprise. Tout s'est passé comme si le monde du travail avait « internalisé » la logique de compétition existant ou censée exister entre les entreprises en même temps que la logique concurrentielle pour capter et garder les capitaux apportés par les actionnaires poussant à la création de valeur à leur profit¹.

Outre l'individualisation et la compétition permanente dans les relations sociales, les formes de subjectivation sont elles aussi affectées par la diffusion de la norme de concurrence. En ce qui les concerne, Dardot et Laval ont recours aux outils de la psychanalyse pour caractériser le « néosujet »² associé à l'injonction de la performance dans le travail et à un nouveau dispositif de « performance/jouissance » dans l'entreprise néolibérale. « Le sujet nouveau n'est plus seulement celui du cycle production/épargne/consommation, typique d'une période achevée du capitalisme »³, au cours de laquelle les sacrifices consentis dans la production s'échangeaient contre les plaisirs de la consommation obtenus par l'épargne issue des revenus du travail. Car pour lui la jouissance comme « plus-de-jouir », *excès de soi sur soi* – et non comme simple satisfaction prise à soi comme dans le plaisir – est directement indexée sur la performance comme capacité de se dépasser soi-même dans le travail, liée à l'injonction de « se transcender », de « repousser ses limites », de viser toujours un « au-delà » ou un « plus ». L'« ultrasubjectivation » est la forme de subjectivation correspondante, qui enjoint de rechercher constamment l'au-delà de soi, d'être dans un rapport de soi à soi sur le mode du dépassement infini de soi. Le dispositif de performance/jouissance donnerait donc accès au plein épanouissement et à la pleine jouissance de soi-même par cet effort pour se surpasser sans cesse dans la tâche. Dans ce dispositif, l'entreprise ne joue plus comme les autres

¹ Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, op. cit., p. 310.

² C'est-à-dire celui dont la constitution de soi rencontre les nouvelles techniques de la gouvernamentalité néolibérale.

³ *Ibid.*, p. 435.

institutions sa fonction symbolique de limitation de l'accès direct au plaisir à travers la discipline de travail ; le travail n'est plus la loi de l'Autre qui s'impose au sujet, puisque c'est le sujet qui paraît s'y investir volontairement pour satisfaire sa propre jouissance : « Chacun est le maître ou, du moins, croit pouvoir l'être. Jouissance de soi dans l'ordre de l'imaginaire et déni de la limite apparaissent ainsi comme la loi même de l'ultrasubjectivation »¹. S'il n'y a pas seulement absence de limite, mais *déni* de la limite, c'est parce qu'en réalité, le « plus-de-jouir » n'est pas le résultat de la volonté du sujet, mais continue d'être contraint par la loi de nécessité de l'entreprise : « Ce qui fait [...] l'objet du déni, c'est le caractère hétéronormé de l'ultrasubjectivation, c'est-à-dire le fait que l'illimitation de la jouissance dans l'au-delà de soi soit ordonnée à l'illimitation de l'accumulation marchande »². Autrement dit, loin d'un sujet jouissant pleinement de lui-même par l'abattement des limites, on obtient un sujet vivant dans un fantasme de jouissance absolu soutenu par un effondrement des cadres symboliques – « l'illimitation de la jouissance de soi est dans l'ordre de l'imaginaire l'exact envers de la désymbolisation »³ – mais qui continue cependant d'être soumis à la norme : « C'est en quelque sorte une "ultrasubjectivation" qui n'a pas pour fin un état ultime et stable de "possession de soi", mais un au-delà *de* soi toujours repoussé et qui est de plus constitutionnellement ordonnée, dans son régime même, à la logique de l'entreprise et, au-delà, au "cosmos" de marché mondial »⁴. La position particulière du « néosujet » – pour conclure ici à notre propre manière – est finalement la soumission à une *norme sans loi*, soit une position d'obéissance à une contrainte qui n'inscrit cependant pas le sujet dans un espace symbolique garantissant par l'intériorisation de la loi morale son intégration sociale et politique.

2/ Sur le plan de la consommation, c'est par ce que Dardot et Laval appellent « l'obligation de choisir », mise en balance avec ce qui est souvent présenté au contraire comme la liberté de choix du consommateur, que s'exerce la norme de concurrence. Les individus sont placés dans des contextes où ils sont forcés de choisir entre des offres alternatives qui les conduisent à se comporter comme des agents rationnels maximisateurs de leur intérêt particulier. La publicité a fait de l'*ethos* du choix supposé libre l'argument central de son message. « Il n'y a pas un seul domaine où la concurrence ne soit louée comme le moyen d'accroître la satisfaction du client grâce à la stimulation exercée sur les producteurs. [...] la nouvelle *doxa* ne veut connaître que la pression que le consommateur est capable

¹ *Ibid.*, p. 452.

² *Ibid.*, p. 453.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 437.

d'appliquer sur le fournisseur de biens et de services »¹. Ce n'est pas uniquement dans le domaine des biens privés que le consommateur est sommé de choisir entre une multitude de produits et d'options, mais aussi dans le domaine des services publics. L'obligation de choisir assimilé à un « droit à la concurrence » et la satisfaction du client sont ainsi devenues les moyens de la réforme de l'État, ainsi que l'affirme Anthony Giddens, le théoricien de la « troisième voie » conseillant Tony Blair :

« La possibilité de choix et, plus généralement, la reconnaissance d'un plus grand pouvoir de l'utilisateur contribuent à stimuler l'efficacité et la maîtrise des coûts », car elles poussent le prestataire à améliorer le service : « les sociaux-démocrates doivent s'inspirer de la critique selon laquelle les institutions publiques ne bénéficiant pas de la discipline du marché, deviennent paresseuses et leurs services de mauvaise qualité »².

Dans le secteur public, il faudrait pouvoir choisir entre plusieurs généralistes, écoles ou services sociaux selon Giddens. Cette vision sape la conception du service public et la forme de subjectivation qui lui est afférente, à savoir celle du citoyen comme participant également à la communauté politique à travers le droit de chacun à disposer comme tous de services indistincts. Au lieu de cela, les individus sont conduits à se comporter en « consommateur-citoyen »³, cherchant dans la mise en balance des différents services mis en concurrence le meilleur intérêt relatif qu'ils pourraient en retirer, sans plus d'égard pour la communauté politique.

4.2. La norme mondiale de l'endettement

Si cette forme de gouvernement par l'individualisation liée à l'instauration de la norme de la concurrence sur les plans économique, social et subjectif est sans nul doute une des dimensions les plus marquantes de la gouvernementalité néolibérale telle qu'elle s'est mise en place depuis les années 1970 à travers la généralisation de pratiques disciplinaires d'abord locales, mais s'inscrivant progressivement à l'intérieur d'une logique de la pratique et d'une rationalité stratégique, la contemporanéité de la crise de la zone euro a conduit à se focaliser davantage depuis 2010 sur le dispositif de l'endettement et quoique celui-ci ait déjà été appliqué auparavant à des pays d'Amérique latine ou d'Afrique. Dans un ouvrage de philosophie sociale intitulé *La fabrique de l'homme endetté : essai sur la condition néolibérale*, Maurizio Lazzarato en a tiré toutes les conséquences en adoptant le point de vue foucauldien d'une analytique de la gouvernementalité néolibérale. Comme il le précise d'ailleurs lui-même, « il faut historiciser son développement, puisque, en passant d'une

¹ *Ibid.*, p. 307.

² Anthony Giddens, cité in *ibid.*, p. 324.

³ La formule est de Giddens.

séquence politique à une autre, elle se métamorphose »¹, ce qui s'explique par le fait que le gouvernement associé au capitalisme « n'est pas une structure ou un système : il s'élabore, se transforme, s'organise, se dote de procédures plus ou moins ajustées, selon les impératifs de l'exploitation et de la domination. Le pouvoir du capitalisme, comme le monde qu'il veut maîtriser et s'approprier, est toujours *en train de se faire* »². Il faut donc tenir compte de ce que les pratiques constitutives de la gouvernementalité néolibérale se transforment, se renouvellent – certaines apparaissent quand d'autres sont abandonnées suivant leur propension à reproduire des rapports de pouvoir déterminés – et finalement se déplacent dans le temps comme dans l'espace. La politique d'endettement appartient à ces dispositifs et à ces pratiques qui caractérisent la gouvernementalité néolibérale dans son extensivité historico-géographique :

L'économie de la dette intervient indifféremment sur des zones géopolitiques (Sud-Est asiatique, Amérique du Sud, Europe), ou sur des populations nationales (Argentine, Grèce, Irlande, Espagne, Portugal etc.) ; elle est un moyen de pression dans la plupart des conflits sociaux et exerce son pouvoir sur des individus (endettement des familles), en incarnant ainsi le point de vue du « capitaliste collectif »³.

Pour Lazzarato, la dette désigne beaucoup plus qu'une transaction économique, c'est un rapport de pouvoir au sens foucauldien du terme :

Le pouvoir du créancier sur le débiteur ressemble beaucoup à la dernière définition du pouvoir chez Foucault : action sur une action, action qui maintient « libre » celui sur qui s'exerce le pouvoir. Le pouvoir de la dette vous laisse libre et il vous incite et vous pousse à agir pour que vous puissiez honorer vos dettes⁴.

La politique de l'endettement résulte en fait de la composition de plusieurs relations de pouvoir hétérogènes qui se composent les unes avec les autres pour produire la lutte des classes *comme son effet*. En ce sens, la perspective théorique de Lazzarato correspond à la possibilité d'articuler Foucault et Marx, les effets de classe résultant de l'exercice des relations de pouvoir :

Le bloc de pouvoir qui s'est agglutiné autour de l'économie et de la dette est composé par des relations de pouvoir qui sont à la fois hétérogènes, parce qu'elles répondent à des logiques différentes (l'État avec ses fonctions régaliennes et le contrôle de la population par l'État-providence, l'industrie et son accumulation qui passe par le travail, le politique qui organise le consensus etc.) et complémentaires, puisqu'ils font face au même « ennemi ». Ce qui va les réunir et les consolider ou les séparer et les affaiblir, c'est le déroulement de la lutte des classes. Leur unité et les rapports de forces internes sont un processus politique de composition qu'on ne peut pas présupposer, puisqu'il est le résultat d'une construction⁵.

¹ Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté*, op. cit., p. 84.

² *Ibid.*, p. 83.

³ *Ibid.*, p. 72.

⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁵ *Ibid.*, p. 83.

Si la politique de l'endettement est l'une des formes contemporaines les plus importantes du gouvernement des populations, c'est parce qu'elle prime sur l'opposition entre le capital et le travail et s'étend à l'ensemble des rapports sociaux :

La relation créancier-débiteur [...] intensifie les mécanismes de l'exploitation et de la domination de manière transversale puisqu'elle ne fait aucune distinction entre travailleurs et chômeurs, consommateurs et producteurs, actifs et inactifs, retraités et allocataires du RSA. [...]. Le néolibéralisme gouverne à travers une multiplicité de rapports de pouvoir : créancier-débiteur, capital-travail, Welfare-usager, consommateur-entreprise etc. Mais la dette est un rapport de pouvoir universel, puisque tout le monde y est inclus : même ceux qui sont trop pauvres pour avoir accès au crédit doivent payer des intérêts à des créanciers à travers le remboursement de la dette publique ; même les pays qui sont trop pauvres pour se doter d'un État-providence doivent rembourser leurs dettes¹.

S'appuyant d'un point de vue théorique sur la deuxième dissertation de la *Généalogie de la morale* de Nietzsche, Lazzarato soutient, en contournant la tradition de l'économie politique allant des physiocrates à Marx en passant par Adam Smith, que la société ne repose pas sur l'échange économique, mais sur la relation créancier-débiteur, qui implique que l'ensemble des rapports sociaux se déroulent à partir de situations qui ne sont pas d'abord égales mais asymétriques. La dette est, encore plus largement, une norme politique qui gouverne les relations économiques, les institutions, les rapports sociaux et les formes de subjectivation.

La deuxième dissertation de Nietzsche, outre qu'elle pose la relation créancier-débiteur comme paradigme social, contient un autre enseignement fondamental qu'il est nécessaire d'approfondir. [...] la relation créancier-débiteur est de façon inséparable une économie et une « éthique » puisqu'elle suppose, pour que le débiteur puisse se porter garant de « soi », un processus éthico-politique de construction d'une subjectivité dotée d'une mémoire, d'une conscience et d'une moralité qui l'incitent à la fois à la responsabilité et à la culpabilité. Production économique et production de subjectivité, travail et éthique sont indissociables².

Comme élément de composition central de la gouvernementalité néolibérale contemporaine, la dette se décline suivant a/ une *politique de l'économie*, b/ une *politique de la société*, c/ une *politique de la subjectivation*.

4.2.1. La norme d'endettement comme politique de l'économie

Sur le plan économique, « le creusement de la dette est un des principaux résultats de politiques néolibérales qui poursuivent, depuis la moitié des années 1970, l'objectif de transformer la structure du financement des dépenses de l'État-providence »³. En France, c'est la loi du 3 janvier 1973 sur la Banque de France – dont Valéry Giscard d'Estaing, alors ministre de l'économie et des finances de Pompidou, a été notamment à l'initiative – qui introduit l'interdiction de monnayer la dette publique à travers la Banque centrale, autrement dit l'obligation pour l'État, de se financer sur les marchés où il a à payer des intérêts; l'État,

¹ *Ibid.*, p. 11 et 29.

² *Ibid.*, p. 41.

³ *Ibid.*, p. 19.

en monétisant la dette, pouvait jusqu'ici au contraire rembourser au fur et à mesure de ses recettes sans payer d'intérêts. La somme des intérêts de la dette payés depuis 1974 s'élève à près de 1200 milliards d'euros, qu'il faut comparer au montant de l'ensemble de la dette publique actuellement : 1641 milliards d'euros. A l'échelle de l'Europe, l'interdiction de monnayer la dette par les Banques centrales nationales est inscrite dans les traités européens qui consacrent l' « indépendance » de la Banque centrale européenne (BCE). Du point de vue de l'économie mondiale, un des tournants correspondant à la mise en place de la stratégie néolibérale d'endettement est ce qui est appelé par certains économistes le « coup de 1979 » : en s'appuyant sur le creusement d'importants déficits, le Président de la Fed (Federal Reserve) Paul Volcker a introduit la logique de la dette en plus que doublant les taux d'intérêts nominaux (passant de 9% à 20%) ce qui a abouti au renversement du rapport de forces entre créanciers et débiteurs¹. Le « coup de 1979 » a permis aux marchés financiers de se structurer et de s'organiser autour de la gestion de la dette publique des États qui ne sont pas contentés de les libéraliser, mais qui ont accompagné leur structuration et leur organisation, comme l'affirment Michel Aglietta et André Orléan :

Ils [les États] ont donc élargi (en diversifiant la gamme des titres émis sur les marchés primaires) et approfondi (en augmentant les volumes de transaction sur le marché secondaire) les marchés de titres publics attractifs pour les épargnants. La courbe de taux d'intérêt pour ces titres est devenue la référence pour la formation des prix des actifs en lieu et place des taux de base bancaires².

L'intégration des systèmes monétaire, financier et bancaire suite à la conjonction des décisions monétaristes, de la libéralisation de la finance et de la privatisation du secteur bancaire ne pouvait avoir comme effet que la montée en puissance de la relation créancier-débiteur entre l'État et les marchés financiers. La convergence des politiques monétaires, des politiques de déflation salariale, des politiques de réduction des dépenses publiques et des politiques fiscales de diminution des impôts en faveur des entreprises et des couches les plus riches de la population a été organisée autour de la norme d'endettement et de la nécessité de remboursement des dettes publiques. Il en résulte que la politique économique de l'État est désormais soumise aux évolutions de taux d'intérêts fixés par les marchés financiers. La relation créancier-débiteur n'a cependant pas toujours eu la même importance mais elle s'est avérée être concrètement la plus utile et la plus efficace, en particulier avec le contexte particulier de la crise des *subprimes* à partir de 2007-2008 : « La crise de 2007 a encore accru son utilité et son efficacité [celles de la relation créancier-débiteur] aux yeux du bloc de

¹ Cf. *ibid.*, p. 24-25. Sur Volcker et le coup de 1979, cf. aussi Gérard Duménil et Dominique Lévy, *The crisis of neoliberalism*, *op. cit.*, p. 61 ; David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, *op. cit.*, p. 51.

² Michel Aglietta et André Orléan, *La monnaie entre violence et confiance*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 244, cité in *ibid.*, p. 25.

pouvoir néolibéral, puisqu'elle conjugue "extraction de la plus-value" et contrôle de la population à un niveau de généralisation et de transversalité que le capitalisme industriel n'est pas capable d'assurer »¹. Lazzarato montre bien, en s'appuyant sur la théorie du crédit dans le troisième livre du *Capital* de Marx, que le capital financier a une capacité supérieure de domination vis-à-vis du capital industriel. Alors que le capital industriel est toujours actualisé car rattaché à telle branche particulière de la production, le capital financier est au contraire général, abstrait, autonome et indifférencié, car il est virtuel ou en puissance et donc capable de toutes les réalisations possibles. Sa supériorité est issue de son pouvoir de choix et de décision quant à la prescription et à l'anticipation de la valeur à venir dans tous les domaines de l'activité sociale, au-delà même de la sphère de la production économique, qui équivaut à un pouvoir de destruction et de création qui lui permet d'exploiter la société dans son ensemble. Ce caractère général et indifférencié est aussi ce qui permet au capital financier de représenter les intérêts de l'ensemble des capitalistes, de constituer ce que Lénine appelle un « capitaliste collectif »² :

La gouvernementalité a produit un capitaliste collectif, pour parler comme Lénine, qui n'est pas concentré dans la finance, mais opère transversalement dans l'entreprise, l'administration, les services, les partis politiques, les médias, l'Université. Cette subjectivation politique dote les capitalistes des mêmes formations, de la même vision de l'économie et de la société, du même vocabulaire, des mêmes méthodes ; en somme, de la même politique³.

Aussi Lazzarato peut-il conclure que « la logique de la dette/crédit est une logique politique de gouvernement des classes sociales dans la mondialisation »⁴. Voilà pour les caractéristiques générales de cette politique de l'économie. Mais comment a-t-elle été à l'œuvre dans la crise des *subprimes* débutée en 2007 d'une part et dans la crise des dettes souveraines de la zone euro, dans laquelle s'est cristallisée la deuxième phase de cette même crise, d'autre part ?

La crise des *subprimes*⁵ a permis de mettre en lumière le fonctionnement de la gouvernementalité néolibérale liée au bloc de pouvoir associé au capital financier et l'ayant produit, dans sa tentative de redistribuer les revenus par le *crédit* et la logique dette/crédit, plutôt que par la *propriété sociale*, c'est-à-dire « sans *toucher au régime de la propriété*

¹ Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté*, op. cit., p. 83.

² Sur ces différents points liés au capital financier, cf. « la dette objective dans le *Capital* de Marx », in *ibid.*, p. 49-52.

³ *Ibid.*, p. 84.

⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁵ Littéralement « sous-primes », prêts immobiliers à risque en dehors des normes habituelles de garantie de solvabilité.

privée »¹, ou plus exactement, en renforçant la propriété privée au détriment de la propriété sociale :

Pas d'augmentation de salaire direct ou indirect (retraites) mais crédit à la consommation et incitation à la rente boursière (fonds de pension, assurance privée) ; pas de droits au logement, mais crédits immobiliers ; pas de droits à la scolarisation, mais prêts pour payer les études ; pas de mutualisation contre les risques (chômage, santé, retraite etc.), mais investissement dans les assurances individuelles².

L'imposition de la norme de l'endettement de la gouvernamentalité désétatisée construite autour de la finance vise à transformer les salaires des travailleurs en rente actionnariale et les droits sociaux en crédits et en assurances individuelles, autrement dit la propriété sociale et collective en propriété privée et individuelle : « A ce niveau, la lutte des classes s'exprime par la confrontation entre deux modèles de "socialisation" de la richesse : droits pour tous et mutualisation *versus* crédits et assurances individuelles »³. L'objectif de cette politique de la dette et du crédit est donc aussi, à l'intérieur même du circuit des différentes dettes, de substituer à la dette publique une multiplication des dettes privées et de faire supporter la demande globale de biens et de services non par les dépenses publiques et l'État, mais par les particuliers *via* le crédit bancaire soutenu par la finance: « L'augmentation de la demande ne s'effectue plus, pour l'essentiel, à travers les déficits de l'État, mais à travers la dette privée, en déchargeant les coûts et les risques sur les familles endettées »⁴. La logique des *subprimes* consiste donc à placer tous les secteurs de la vie sociale sous la coupe de la logique de l'endettement privé. En tant que politique de l'économie, « l'économie de la dette » produit « des objectifs très politiques » :

La neutralisation des comportements collectifs (mutualisation, solidarité, coopération, droits pour tous etc.) et la mémoire des luttes et des actions et organisations collectives des « salariés » et des « prolétaires ». La croissance tirée par le crédit (finance) pense ainsi exercer le conflit. Se confronter à des subjectivités qui considèrent les allocations, les retraites, la formation etc., comme des droits collectifs garantis par la lutte, ce n'est pas la même chose que gouverner des « débiteurs », des petits propriétaires et des petits actionnaires⁵.

La crise des *subprimes* n'est donc pas seulement une crise financière, elle est aussi la crise de ce mode de gouvernementalisation par la dette privée, qui marque « l'échec du programme politique de l'individualisme propriétaire et patrimonial »⁶. Qu'en est-il maintenant de la crise de la dette publique dans la zone euro ?

La crise financière issue de l'éclatement de la bulle immobilière américaine s'est transformée en une crise bancaire mondiale et les banques ont été sauvées par les États *via* la

¹ *Ibid.*, p. 87.

² *Ibid.*, p. 85.

³ *Ibid.*, p. 87.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 88.

⁶ *Ibid.*

nationalisation de leurs pertes, donc avec de l'argent public, ce qui a creusé plus encore les déficits publics des États. Le cas de la Grèce pour l'Europe – à l'image de ce que celui du Chili avait été pour l'Amérique du Sud – illustre la thèse de la « thérapie du choc » de Naomi Klein, autrement dit l'usage de la crise comme occasion pour imposer les politiques néolibérales de réduction drastique des salaires, de coupes radicales dans les dépenses publiques et de privatisations¹ :

La Grèce, après avoir baissé les salaires, fait reculer l'âge de la retraite, gelé les pensions, augmenté la TVA en 2010, met en place, sous l'injonction de l'Europe et du FMI, un deuxième plan qui, rajoutant de l'austérité à l'austérité, prévoit 6 milliards d'euros d'économie en 2011, 26 milliards en 2012 et 2015, des privatisations (la compagnie d'électricité, la loterie, l'ancien aéroport d'Athènes, des ports et des marinas) qui équivalent à 50 milliards d'euros, une augmentation hebdomadaire de travail de deux heures et demie pour les fonctionnaires et la suppression de 200 000 emplois dans le secteur public. En 2010, 120 000 magasins ont fermé ; en 2011, c'était le cas de 6000 restaurants dont la fréquentation avait chuté en moyenne de 54%. Tout ce qui vaut quelque chose doit être bradé².

Paradoxalement et ironiquement, les politiques néolibérales prennent de plus en plus la forme de la « planification » : une fois que les pratiques disciplinaires se sont suffisamment diffusé en s'imposant, elles se constituent en une logique normative de la pratique jusqu'à devenir des « programmes ». Ceux-ci ont produit des conséquences désastreuses sur la société grecque : les salaires ont chuté dramatiquement, les services publics et certains services de base ont cessé de fonctionner normalement, le chômage a explosé, de nombreuses entreprises et commerces ont fait faillite, la paupérisation s'est beaucoup étendue, le commerce de la drogue, la criminalité et la prostitution se développent³. Cette crise de la gouvernementalité néolibérale associée à une crise du capitalisme financiarisé a donné lieu, au rythme du vote des politiques néolibérales d'« austérité » à l'initiative de la « troïka » – le FMI, l'UE et la BCE – à plusieurs séquences de mobilisations sociales associant des partis politiques, des

¹ Sur la « thérapie du choc » dans le cas de la Grèce, cf. Stathis Kouvélakis, « Grèce : destruction programmée d'un pays. Entretien avec Stathis Kouvélakis », *Revue des livres*, n° 4, mars-avril, 2012, p. 4-5 : « Mais l'ambition de la thérapie du choc administrée à la Grèce, comme à tous les pays qui ont subi par le passé de tels "plans d'ajustement structurel", va au-delà. Il vise à "remédier" au problème dit "structurel" de compétitivité, en imposant une "dévaluation interne", c'est-à-dire une baisse brutale relativement uniforme des salaires et (théoriquement) des prix. Dans les pays du Sud, où le FMI était seul aux manettes, cette baisse s'effectuait par un arbitrage entre baisse du "coût du travail", c'est-à-dire des salaires et dévaluation de la monnaie nationale, qui permet de faire baisser les prix à l'exportation. Or cette deuxième option était impossible dans le cas de la Grèce, puisque celle-ci fait partie de l'eurozone. La totalité de la pression se reporte donc sur les salaires. A cette baisse des salaires directs, qui s'ajoute aux coupes de la dépense publique déjà mentionnées, vient également se combiner une politique de privatisation massive, qui vise essentiellement à "ouvrir" le pays aux "investisseurs étrangers", en réalité à offrir à vil prix au capital des créneaux à profitabilité garantie, notamment, pour prendre le cas de la Grèce, très représentatif, dans les infrastructures (ports, aéroports, autoroutes), les services publics (eau, électricité, énergies renouvelables), le foncier (patrimoine immobilier public, plages et zones côtières). Il s'agit en fait de jeter les bases d'une gigantesque opération d'"accumulation par dépossession", pour reprendre une notion clé de David Harvey, d'installer à l'intérieur même d'un pays de l'eurozone un modèle d'accumulation expérimenté jusqu'à présent dans le Sud et les pays est-européens ».

² Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté*, op. cit., p. 89.

³ Cf. Stathis Kouvélakis, « Grèce : destruction programmée d'un pays. Entretien avec Stathis Kouvélakis », *art. cit.*, p. 5-7.

syndicats, mais aussi des personnes touchées par la crise et peu accoutumées à manifester. Stathis Kouvélakis remarque que des motifs historico-politiques issus de l'insurrection étudiante et ouvrière contre la dictature des colonels de 1973 ont été réactivés à cette occasion :

Il ne s'agit pas d'une question d'histoire : cette expérience montre que la réappropriation de ce passé est une condition pour une subjectivation politique de masse au présent. [...] J'y vois [...] une confirmation de la vision gramscienne des luttes des groupes dominés, qui doivent prendre la forme d'une lutte « nationale et populaire » pour briser la situation de subalternité et prétendre à l'hégémonie, à la direction de la société, à travers la constitution d'un nouveau « bloc historique »¹.

Suite à une séquence marquée à partir de mai 2011 par le « mouvement des places », qui voit notamment des milliers de personnes se réunir quotidiennement sur la place Syntagma au centre d'Athènes, « la crise se transforme en crise du système politique et même en crise de l'État, "crise organique" dirait Gramsci, au sens où les bases mêmes du consentement sont atteintes et où de larges masses jusqu'alors passives se mettent en mouvement et se détachent de leurs formes antérieures de représentation »². Cette crise – nous allons y revenir en abordant le problème de la dé-démocratisation³ – a débouché sur la démission du gouvernement Papandréou et la mise en place d'un gouvernement non-élu dirigé par le banquier Papadémos. Cependant, selon Kouvélakis – et c'est sans doute ce qui sépare encore une *crise organique* d'une *crise de gouvernementalité* – le mouvement de résistance n'est pas encore porteur d'une alternative concrète d'ensemble, ce qui supposerait de rompre avec la subjectivation de l'homme endetté en assumant en particulier « la cessation de paiement à l'initiative du pays débiteur et non imposé à celui-ci par ses créditeurs dans des conditions draconiennes »⁴.

4.2.2. La norme d'endettement comme politique de la société

Lazzarato montre également comment la logique dette/crédit traverse les politiques sociales afin de transformer ce qui subsiste encore de « l'État-providence ». Comme il l'explique lui-même, cela traduit parfaitement l'hypothèse de Foucault selon laquelle la société est un espace de transaction qui permet à l'État souverain de pouvoir gouverner à travers des règles de droit un territoire peuplé de sujets économiques⁵. De sorte que « la société n'est pas l'espace où se fabrique une certaine distance ou une certaine autonomie par

¹ *Ibid.*, p. 8.

² *Ibid.*, p. 10.

³ Cf. infra p. 877-881.

⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁵ Cf. Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté*, op. cit., p. 95 : « Pour pouvoir gouverner à la fois l'hétérogénéité de l'économique et du politique, il faut un troisième élément, un troisième plan de référence : le social ». Sur ce point de l'analyse de Foucault, cf. supra p. 298-300.

rapport à l'État, mais la corrélation des techniques de gouvernement »¹. Si on a vu en évoquant la logique des *subprimes* que certaines politiques néolibérales visaient à faire passer la dette publique dans les dettes privées, il existe néanmoins un troisième type de dette qui s'articule aux deux autres : la « dette sociale ». A travers le dispositif de la dette publique, dès lors que la visée réformiste de redistribution des revenus et d'accès à un certain nombre de services et de droits, caractéristique de l'État social, est bloquée, les *droits sociaux* (assurance chômage, minima sociaux, accès au logement, santé) sont re-problématisés en *dette sociale* et l'usager se voit transformé « en débiteur dont le remboursement réside dans l'adoption de comportement conformes »². En d'autres termes, puisque les allocations distribuées sont codées par leur appartenance au « paquet » de la dette³, l'allocataire devient sur le plan subjectif un débiteur en seconde instance de la dette de l'État et se doit par conséquent de prendre les attitudes correspondant à la relation créancier-débiteur. Le fonctionnement des relations sociales entre les institutions qui distribuent les allocations et ceux qui en bénéficient changent du tout au tout : il ne s'agit plus d'une relation entre des institutions garantissant un service public à des citoyens contributeurs au bien de la communauté nationale par l'attribution de droits sociaux, mais d'une relation entre des institutions créditrices qui distribuent des aides à des débiteurs qui doivent s'en montrer responsables. Voici ce que conclut Lazzarato de ses enquêtes auprès de la Coordination des intermittents et précaires d'Île-de-France (CIP) réunissant notamment des allocataires de l'assurance chômage et du RSA (Revenu de solidarité active) qui témoignent des relations qu'ils entretiennent avec des institutions de « service public » comme Pôle emploi ou la CAF (Caisse d'allocations familiales) :

[...] les droits sont universels ou automatiques puisque reconnus socialement et politiquement, tandis que la dette est accordée à partir d'une évaluation de la "moralité" et porte sur l'individu et le travail sur soi qu'il doit lui-même activer et gérer. Le processus d'individualisation, qui est une constante des politiques sociales, est maintenant structuré et informé par la logique de la dette. Chaque individu est un cas particulier, qu'il faut analyser avec soin car, comme dans les dossiers pour obtenir un crédit, ce sont les projets du débiteur, son style de vie, sa « solvabilité » qui constitue la garantie du remboursement de la dette sociale qu'il a contractée. Comme pour un crédit bancaire, on octroie des droits sur la base d'un dossier individuel, après examen, après avoir récolté des informations sur la vie des individus, leurs conduites, leurs modes d'existence. L'individualisation pratiquée par les institutions créditrices (Pôle emploi, CAF etc.) introduit de l'arbitraire et de l'aléatoire, puisque tout est indexé non pas sur des normes générales et égales pour tous mais sur l'idiosyncrasie de chaque subjectivité⁴.

Dans le « suivi individuel » mensuel entre l'allocataire et son conseiller mis en place par ces institutions, celui-là doit se mettre en scène auprès de celui-ci en racontant ce qu'il fait de sa

¹ *Ibid.*, p. 96.

² *Ibid.*, p. 99.

³ Là où les baisses d'impôts pour les catégories les plus favorisées et les grandes entreprises ne le sont pas.

⁴ *Ibid.*, p. 100.

vie et de son temps. L'allocataire est amené à une évaluation « morale » réitérée de son existence, en relation avec le crédit qui lui est accordé¹. Tout comme dans le crédit la confiance se renverse en méfiance, la norme d'endettement appliquée aux relations sociales entre institutions de service public et usagers peut incliner l'État à suspecter les titulaires d'allocations sociales.

Mais la dette sociale ne se limite pas aux bénéficiaires des allocations sociales. Lazzarato formule plus généralement l'hypothèse que « c'est dans la dette que s'enracine l'évaluation comme technique de gouvernement des conduites qui désormais s'exerce dans tous les secteurs économiques et sociaux »². En effet, dès que la logique dette/crédit s'insinue, le débiteur est presque nécessairement amené à être évalué, puisqu'il doit rendre compte de l'usage du crédit qui lui a été alloué, y compris lorsqu'il ne s'agit pas d'un remboursement monnayable. Inversement, l'évaluation financière s'accompagne toujours d'un suivi de procédures qui transforment ceux qui en sont l'objet en débiteurs : les agents de la fonction publique, de l'hôpital ou de l'Université par exemple, deviennent les débiteurs qui doivent respecter les règles et les protocoles d'utilisation des crédits budgétaires qui leur sont alloués par ce pouvoir d'évaluation « publique » qu'est en dernière instance la communauté financière. Comme l'écrit André Orléan :

La puissance du marché est une puissance d'évaluation publique [...]. Le pouvoir financier est un pouvoir d'influence qui contrôle les débiteurs en les soumettant à un jugement certifié, faisant l'objet d'une large publicité au sein de la communauté financière. Dans cette perspective, on peut même aller jusqu'à dire qu'il s'agit d'un pouvoir d'opinion : la force de conviction de la finance procède du débat public qu'elle permet par la large diffusion dans le public économique des informations et des interprétations autorisées que ces interprétations suscitent³.

Or cette évaluation des institutions ou des administrations publiques, tout en procédant du « débat public », est opérée par des instances non démocratiques comme les agences de notations qui sont entièrement payées par les entreprises, les banques et les investisseurs institutionnels pour qui elles accomplissent un travail d'évaluation de la solvabilité des institutions débitrices sur lesquelles elles pourraient décider de spéculer. Les agents de la fonction publique deviennent ainsi des débiteurs auprès d'instances non démocratiques.

Cela ne se limite pas enfin au secteur public. Lazzarato donne l'exemple d'un collectif de petits éleveurs/cultivateurs, soutenus par les subventions de la PAC (Politique agricole

¹ Cf. *ibid.*, p. 103 : « Le remboursement sera effectué non pas en monnaie, mais par les constants efforts du débiteur pour maximiser son employabilité, pour s'activer dans l'insertion du marché du travail ou dans l'insertion sociale, pour être disponible et mobilisable sur le marché de l'emploi. Le remboursement de la dette correspond à une normalisation des comportements et à une conformité aux normes de vie édictées par l'institution ».

² *Ibid.*, p. 104.

³ André Orléan, *Le pouvoir de la finance*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 209-210 (la première partie de la citation [jusqu'à « opinion »] est citée par Maurizio Lazzarato, *ibid.*, p. 105).

commune) et mobilisés contre l'application de puces électroniques à leurs troupeaux qui sont assorties de programmes, informatiquement contrôlés, sur les conditions et les règles à respecter dans l'élevage des bêtes. Dans leur rôle de débiteur, c'est leurs compétences et leur autonomie dans leur métier qui sont directement atteints :

Les aides de la PAC sont, en réalité, des dettes, octroyées à condition que les "débiteurs" s'en tiennent strictement, dans tout domaine d'activité, à ce que les administrations "créancières" énoncent : le lieu où faire paître les brebis, à quelle saison, quel nombre des bêtes par hectare etc. Tout doit être rapporté et justifié (les dates, le nombre des bêtes, les vaccinations, les maladies des bêtes). Chaque fois qu'il y a un problème, la décision tombe d'en haut et la solution est uniformément imposée à tout le monde. Les bergers ne sont plus en condition d'évaluer les risques et de choisir à partir de leurs compétences et de leur savoir-faire. Leurs gestes sont prévus à l'avance et normalisés à travers une modélisation informatique qui les rend contrôlables. Les comportements deviennent automatiques et ne contiennent aucune « valeur d'appréciation », aucune estimation propre, mais reproduisent des appréciations et des évaluations déjà codifiées par l'administration, auxquelles il est impératif de se conformer¹.

La norme de l'endettement, au vu de son extension, peut donc être considérée comme une politique de société soumettant les institutions et les relations sociales, au-delà des rapports économiques, à la logique de la dette/crédit. Les trois dettes – la dette souveraine, la dette sociale et la dette privée – se servent réciproquement de points d'appui pour le passage de l'une à l'autre : la dette souveraine justifie la transformation des titulaires de droits sociaux en « débiteurs sociaux », quand le poids de la dette sociale justifie les politiques de privatisation des droits sociaux afin d'en délester l'État pour la faire supporter par une multiplication des dettes privées.

Si les rapports économiques, les institutions et les relations sociales sont traversées par la norme de l'endettement, il en va enfin aussi d'une transformation du rapport de soi à soi.

4.2.3. *La norme d'endettement comme politique de subjectivation*

C'est la figure de l'homme endetté qui résume selon Lazzarato le gouvernement de soi associé à la gouvernamentalité néolibérale contemporaine. La relation créancier-débiteur n'est ni simplement économique ni simplement sociale, elle exige aussi de la part du débiteur un travail éthique sur soi-même par lequel il se constitue comme un sujet capable de répondre de ses dettes. Dans la deuxième dissertation de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche montre non seulement que l'intériorisation de la promesse de remboursement est constitutive pour le sujet débiteur, d'une mémoire, d'une conscience, d'un sens de la responsabilité et de la culpabilité qui produisent un *ethos* caractéristique d'un homme apprivoisé, mais aussi que la relation créancier-débiteur implique une préemption par le créancier de la temporalité existentielle du débiteur, dont le rapport au futur est normé par sa promesse de remboursement. Dans un texte intitulé « Crédit et banque », Marx avait déjà développé l'idée

¹ Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté*, op. cit., p. 106-107.

que dans le crédit, l'homme n'aliène pas uniquement son travail et ses capacités physiques et intellectuelles comme il le fait dans la marchandise, mais d'une part son *existence sociale*, son action dans la société, ses rapports avec les autres dans le temps du remboursement de son capital et d'autre part son *existence morale*, car on lui fera confiance et il ne sera jugé bon ou au contraire mauvais qu'en fonction de sa solvabilité ou de sa non-solvabilité ; le rôle de débiteur implique donc un « travail éthique de constitution de soi et de la communauté »¹.

Dans le contexte de la gouvernementalité néolibérale, le gouvernement de soi et des autres de la dette se traduit d'abord, comme nous l'avons vu, par la formation d'un soi socialisé qui doit prendre sur lui les coûts et les risques externalisés par l'État et les entreprises. Mais, en outre, dans le sillage des remarques de Nietzsche et Marx, il s'agit surtout de remarquer que « l'économie de la dette est une économie du temps et de la subjectivation selon une acception spécifique » et le « néolibéralisme » une « économie tournée vers l'avenir »² dans la mesure où le capital financier à la différence du capital industriel « ne représente pas une richesse actuelle mais une richesse future, c'est-à-dire la possibilité de choix et de décision sur la production et les rapports de pouvoir à venir »³. Le système financier et bancaire, *parce qu'il a la maîtrise de la dette*, peut disposer stratégiquement de l'orientation des investissements et ainsi déterminer ce qui doit être créé (en le soutenant par l'investissement), mais aussi ce qui doit être détruit (en exigeant sa destruction afin de faire de économies pour rembourser la dette). C'est la dette elle-même comme rapport de pouvoir qui garantit cette faculté de destruction/création. La temporalité de la dette est par conséquent le temps du choix et la décision sur le système de possibilité et d'impossibilité quant à l'existence des sociétés.

Lazzarato développe la façon dont Deleuze et Guattari, dans *L'Anti-Œdipe* et Deleuze lui-même, dans ses cours à Vincennes, articulent la théorie nietzschéenne de la dette et la théorie marxienne de la monnaie, pour montrer que l'économie, la politique et la production de subjectivité sont entrelacées.

La position de Deleuze prolonge la théorie de Marx en la débarrassant de nombreuses ambiguïtés : impossibilité de considérer une économie marchande en soi, puisqu'elle dérive de et est toujours subordonnée à l'économie monétaire et à l'économie de la dette qui distribuent les pouvoirs, les assujettissements et les dominations ; impossibilité de faire dériver la monnaie de la marchandise, mais aussi du travail, puisque la monnaie précède de droit et de fait le travail, la marchandise et l'échange. Elle les ordonne, elle les commande, elle en organise la distribution⁴.

¹ *Ibid.*, p. 46.

² *Ibid.*, p. 39.

³ *Ibid.*, p. 50.

⁴ *Ibid.*, p. 59

Dans *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari se réfèrent au cours donné par Foucault au Collège de France en 1971¹. Mais les éléments fournis par Lazzarato ne semblent pas suffisamment précis quant à ce qu'on peut retenir pour une généalogie de la dette des textes de Deleuze et Foucault. Dans le cours de 1971, Foucault, à partir du cas de la monnaie dans la Grèce archaïque, montre que la monnaie ne trouve pas son essence dans l'échange marchand², que la monnaie ne précède pas le pouvoir qui découlerait de son appropriation, mais qu'au contraire, « c'est plutôt parce que certains ont pris le pouvoir que la monnaie a été institutionnalisée »³. La monnaie est immanente aux rapports de pouvoir asymétriques existants⁴ et est utilisée comme instrument de régulation pour les conserver ou les déplacer⁵.

L'apparition de la monnaie est liée à la constitution d'un nouveau type de pouvoir, d'un pouvoir qui a pour raison d'être d'intervenir dans le régime de la propriété, des dettes et des acquittements. D'où le fait qu'elle apparaît toujours en même temps qu'une forme « extraordinaire » de pouvoir politique : tyran, législateur⁶.

S'agissant plus précisément du problème de la dette, il nous semble que le propos de Foucault repose sur deux éléments principaux qui sont articulés l'un à l'autre. D'une part, l'économie monétaire étatique, par le jeu des prélèvements (impôts), des distributions et des redistributions, du financement des grands travaux permet de maintenir le système des créances et les cycles de l'endettement. Faisant intervenir l'institution monétaire dans le jeu du pouvoir, le tyran Cypsélos « n'a pas effacé les dettes mais a maintenu le jeu des créances et des cycles de l'endettement »⁷. D'un côté donc, ce pouvoir que Foucault analyse comme pouvoir d'« État » - il se sert des termes d'« appareil d'État », d'« impôt », de « salariat » - entretient par son système de pouvoir propre le cycle de la relation créancier-débiteur⁸. D'autre part, cet entretien du régime des dettes trouve sa condition dans l'empêchement de « l'endettement indéfini » des plus pauvres ; l'argent distribué aux pauvres leur permet d'honorer leurs dettes auprès de leurs riches créanciers qui maintiennent leur niveau de

¹ Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 233.

² Foucault cite Marx : « La monnaie n'a pas été instituée "dans l'échange de produits", tout au plus peut-on dire qu'elle s'y est "développée" (Marx, *Le Capital*, [I, 2, IV]) ». Cf. Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir, op. cit.*, p. 132.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 131 : « une monnaie grecque liée à un conflit et [à] des alliances de classes caractérisées par un endettement paysan, l'apparition d'un artisanat, la constitution d'une armée semi-populaire, une cassure dans les intérêts de la classe riche (commerce agricole versus commerce artisanal) ».

⁵ Cf. *ibid.*, p. 133 : « Ce qui s'inscrit dans la marque monétaire [...] c'est une lutte pour et autour du pouvoir politique ; c'est un déplacement, un maintien et un renforcement de ce pouvoir ».

⁶ *Ibid.*, p. 132.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cf. *ibid.*, p. 131 : « Lecture économique : la redistribution au moins partielle des terres, le maintien des créances, la mise en jeu d'une circulation monétaire strictement contrôlée par une imposition lourde, le déplacement de l'activité économique principale de l'agriculture vers le commerce et de la terre vers la mer, le développement de la colonisation à la recherche de matières premières métalliques ».

richesse et sont dans le même temps protégés, par l'achat de la paix sociale, d'un potentiel bouleversement révolutionnaire¹ :

[...] par la distribution de monnaie [sous] forme de cadeaux ou de dons, on évite que les pauvres ne deviennent trop pauvres ; par l'impôt prélevé sur les riches, on évite qu'ils ne soient trop riches. [...] elle [la monnaie] permet aux plus misérables de racheter leurs dettes et d'échapper à l'esclavage qui les menace. [...] L'institution de la monnaie permet aux pauvres de payer leurs dettes ; elle permet de leur proposer du travail en leur donnant un salaire (ou d'acheter les vivres qu'on leur distribue). Mais du même coup, elle permet aux riches d'éviter le grand bouleversement politique et social : elle leur garantit, au bout du compte et grâce au sacrifice demandé, qu'ils garderont la majeure partie de leurs terres et de leurs richesses².

Dans les termes de Deleuze et Guattari, on a finalement affaire à un entretien *infini* des cycles de l'endettement par l'État assuré par une *limitation* du niveau de l'endettement des pauvres, en un mot, à un *régime infini de dettes limitées*. Voilà comment les auteurs de *L'Anti-Œdipe* reprennent les analyses de Foucault du cours de 1971 :

S'appuyant sur les recherches de Will, Michel Foucault montre comment, dans certains tyrannies grecques, l'impôt sur les aristocraties et la distribution d'argent aux pauvres sont un moyen de ramener l'argent aux riches, d'élargir singulièrement le régime des dettes, de le rendre encore plus fort, en prévenant et réprimant toute re-territorialisation qui pourrait se faire à travers des données économiques du problème agraire. (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). Bref, l'argent, la circulation de l'argent, *c'est le moyen de rendre la dette infinie*. Et voilà ce que cachent les deux actes de l'État : la résidence ou territorialité d'État inaugure le grand mouvement de déterritorialisation qui subordonne toutes les filiations primitives à la machine despotique (problème agraire) ; L'abolition des dettes ou leur transformation comptable ouvrent la tâche d'un service d'État interminable qui se subordonne toutes les alliances primitives (problème de la dette). Le créancier infini, la créance infinie a remplacé les blocs de dette mobiles et finis. Il y a toujours un monothéisme à l'horizon du despotisme : la dette devient dette d'existence, *dette de l'existence* des sujets eux-mêmes. Vient le temps où le créancier n'a pas encore prêté tandis que le débiteur n'arrête pas de rendre, car rendre est un devoir, mais prêter, c'est une faculté, comme dans la chanson de Lewis Carroll, la longue chanson de la dette infinie : « *Un homme peut certes exiger son dû, mais quand il s'agit du prêt, il peut certes choisir le temps qui lui convient le mieux* »³.

Deleuze et Guattari s'intéressent encore plus directement que Foucault à une transformation généalogique du régime des dettes. Ils distinguent d'abord un premier *régime de « blocs de dettes mobiles et finis »* propres aux sociétés lignagères sans État, d'un *régime de « dette infinie »* propres aux sociétés étatiques *via* le système de l'impôt, dont la forme monétaire est issue⁴. Dans les sociétés sans État, la dette « est le moyen direct de l'inscription territoriale et

¹ Sur ce point précis, cf. aussi Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 232-233 : « L'abolition des dettes, quand elle a lieu, est un moyen de maintenir la répartition des terres et d'empêcher l'entrée en scène d'une nouvelle machine territoriale, éventuellement révolutionnaire et capable de poser et de traiter dans toute son ampleur le problème agraire ».

² *Ibid.*, p. 136.

³ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 233-234.

⁴ Cf. Guillaume Sibertin-Blanc, « Politique et clinique », *op. cit.*, p. 525 : « La thèse de Deleuze et Guattari peut [...] être formulée ainsi : la forme monétaire, comme équivalent général des valeurs d'échange, ne vient pas de l'essor des échanges marchands, mais de l'impôt et dans des conditions telles que par la monnaie, l'État constitue un domaine de marché qu'il s'approprie immédiatement de façon monopolistique et qu'il soumet à son contrôle ». Sur ce point cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 553 : « En règle générale, c'est l'impôt qui monétarise l'économie, c'est lui qui crée la monnaie et la crée nécessairement en mouvement,

corporelle »¹. A travers l'économie primitive des dons et des contre-dons, la dette entre dans le jeu instable des transactions et des stratégies lignagères entre des blocs d'alliance finis. La dette est agie par les différents groupes sociaux et fait l'objet d'une négociation permanente à travers les stratégies d'alliance et les segmentations territoriales de façon à ce que les rapports de la dette soient toujours finis et que les asymétries les plus grandes soient compensées. La transformation du régime de la dette opère avec l'émergence de l'État, lorsque, suivant l'hypothèse nietzschéenne de l'arrivée des fondateurs d'État, ceux-ci retirent du monde une « prodigieuse quantité de liberté », préemptent sur la société une quantité immense d'activité, de sorte que la dette n'est plus agie, elle est exclue du champ des forces d'action des groupes d'alliance qui deviennent socialement impuissants. C'est la racine de la formation de la mauvaise conscience par retournement vers l'intérieur des instincts qui ne peuvent plus se décharger dans les activités sociales à l'extérieur :

Cette émergence, c'est précisément l'infinetisation de la dette qui ne peut plus être socialement agie par la société dans des blocs d'alliance finis. Cessant d'être prise dans le jeu instable des transactions et des stratégies lignagères, devenant l'objet de l'État, la dette cesse d'être une pratique et devient simplement subie ou plutôt « ressentie ». Elle n'est plus, pour les lignages et les groupes locaux, une force et un moyen d'inscription des personnes, des statuts et des biens dans les disjonctions filiales (« moyen de se situer dans sa société »), mais l'effet d'une inscription *qui paraît toujours déjà faite* des individus sociaux sur le corps du despote².

Du point de vue « schizo-analytique » qui est celui de Deleuze et Guattari – qui rend indissociable les pratiques sociales des investissements inconscients de désir –, si la dette d'existence infinie « correspond à la manière dont "le désir procède à un investissement d'une machine d'État" [...] prise dans le paradigme despotique »³, elle est aussi liée, du point de vue de la gouvernementalité, à la manière dont l'État s'est appropriée la dette « sociale », c'est-à-dire les « blocs de dettes mobiles et finis » circulant entre groupes sociaux par le traitement despotique du problème agraire et le traitement comptable du problème des dettes par l'impôt – « les stocks font l'objet d'une accumulation, les blocs de dette deviennent une relation infinie sous forme de tribut »⁴. En somme :

en circulation, en rotation et nécessairement aussi la crée en correspondance avec des services et des biens dans le courant de cette circulation. L'État trouvera dans l'impôt le moyen du commerce extérieur, en tant qu'il s'approprie ce commerce. Mais c'est de l'impôt, non du commerce, que la forme-argent naît. Et la forme-argent venu de l'impôt rend possible une appropriation monopolistique de l'échange extérieur par l'État (commerce monétarisé) ». Comme pour Foucault, la forme monétaire est instituée par le pouvoir politique et approprié par lui. Pour la suite de ce paragraphe, nous nous appuyons sur les commentaires sur Deleuze et Guattari de Guillaume Sibertin-Blanc, « Politique et clinique », *op. cit.*, p. 524-558.

¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 225.

² Guillaume Sibertin-Blanc, « Politique et clinique », *op. cit.*, p. 543.

³ *Ibid.*, p. 556.

⁴ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 230.

Ce qui faisait l'essentiel de la machine d'inscription primitive, les blocs de dettes mobiles, ouverts et finis, "les parcelles de destinée", tout cela se trouve pris dans un immense engrenage qui rend la dette infinie et ne forme plus qu'une seule et même écrasante réalité¹.

Ce qui caractérise l'État pour Deleuze et Guattari, c'est la seconde inscription par laquelle l'unité supérieure, abstraite, transcendante, *déterritorialisée* intègre et s'approprie toutes les segmentations *territoriales* lignagères. C'est en un mot l'opération de surcodage : « C'est le surcodage qui destitue la terre au profit du corps plein déterritorialisé et qui, sur ce corps plein, rend le mouvement de la dette infini »². L'État subsume toutes les parties non totalisables des communautés territoriales antérieures sous son unité supérieure et leur surimpose sa loi, celle-ci devenant « *la forme juridique que prend la dette infinie* »³. La dette infinie devient « *dette de l'existence* des sujets eux-mêmes » parce que l'aliénation de l'action, l'impossibilité d'entrer dans le jeu des actions et des réactions entre groupes sociaux qu'implique l'existence de l'État a pour effet « que la dette ne devienne pas seulement dette infinie, mais qu'elle soit intériorisée et spiritualisée comme dette infinie »⁴.

Comme on l'a vu avec Foucault, le régime infini de la dette d'État, via l'impôt, procède cependant à une limitation du niveau de la dette via un système de prélèvements et de redistributions proportionnels et cela *pour la rendre interminable ou infinie*⁵. Mais Deleuze et

¹ *Ibid.*, p. 227.

² *Ibid.*, p. 236.

³ *Ibid.*, p. 252.

⁴ *Ibid.*, p. 256.

⁵ Le cas de Corinthe et du tyran Cypselos à partir des études d'Edouard Will est du reste repris dans *Mille Plateaux* à travers une orientation identique à celle de Foucault, de l'ordre de la limitation et de la proportionnalité des dettes ou de l'impôt visant au compromis de classes. cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux, op. cit.*, p. 552 : « [...] dans le cas de Corinthe, la monnaie métallique est d'abord distribuée aux "pauvres" (en tant que producteurs qui s'en servent pour acheter des droits de terre ; elle passe donc aux mains des "riches", à condition de ne pas s'arrêter, à condition que tous, riches et pauvres, fournissent un impôt, les pauvres en biens ou services, les riches en argent, de telle manière que s'établisse une équivalence monnaie-biens et services ». C'est sur le rapport de la dette à la religion que Deleuze-Guattari et Foucault paraissent en revanche ne pas avoir une approche équivalente. Lorsqu'il évoque Hésiode dans ses considérations sur la Grèce archaïque, Foucault distingue une conception de la justice divine reposant sur la vengeance illimitée et la dette infinie et ce qu'on peut appeler une conception « économique » de la justice au sens large, qui repose sur un système de prestations, de dettes mesurables et de remboursements. Cf. Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir, op. cit.*, p. 101 : « La justice prend corps dans le système mesuré des prestations, des dettes et de leur remboursement au lieu d'exposer aux vengeances à la fois imminentes et indéfinies de Zeus ». « L'ordre juste et mesurable de la dette », celui qui se trouve dans la suite du cours organisé par l'État, correspond à un régime de vérité irréductible à celui dominé par la religion. Justice divine et régime économique de la dette s'opposent donc. La religion, à travers le rituel sacrificiel, est enfin réinscrite généalogiquement dans le régime de justice lié à la dette mesurable : « [...] la disposition générale du système a une origine religieuse. En effet, le système : apport collectif, prélèvement d'un dixième, redistribution aux participants, c'est le schéma du rite sacrificiel (on apporte la victime : le dieu, le temps, les prêtres prélèvent un dixième, puis la redistribution se fait : redistribution qui communique à ceux qui en bénéficient une force nouvelle et un pouvoir dérivant du sacrifice lui-même). Le jeu – sacrifice, partage, prélèvement, redistribution – est une forme religieuse de revivification des individus et du groupe qui a été transposée dans une pratique sociale où il s'agissait de résoudre un conflit de classes » (*ibid.*, p. 130). Chez Deleuze et Guattari, en revanche, les choses ne sont pas superposables, car la gestion à la fois infinie et proportionnelle dans le cadre du mode de production asiatique ou de l'État despote, c'est-à-dire *sur le plan objectif*, se conjugue sur le *plan subjectif* avec une spiritualisation de la dette liée à une

Guattari ne s'arrêtent pas là en introduisant une nouvelle transformation du régime des dettes qui distingue le *régime infini des dettes limitées (ou mesurables) d'État* du *devenir-illimité (incommensurable) du régime infini de la dette* dans la formation ou la « machine capitaliste ». Ils pointent d'abord, parmi les flux décodés à la conjonction desquels se forment le capitalisme, « le décodage des États par le capital financier et les dettes publiques »¹ dans le contexte *d'une axiomatique mondiale qui dépasse les États sans pour autant s'en passer*². Dans le régime infini des dettes étatiques³, l'État joue le rôle de régulateur des dettes en leur donnant un niveau limité pour maintenir indéfiniment les cycles de l'endettement. Mais dans la formation capitaliste, le circuit de la dette est essentiellement déterminé par la dualité de l'argent et de la monnaie et la distinction entre *la monnaie de paiement* (ou d'échange, ou de revenu) et *la monnaie de crédit* liée à « l'importance dans le système capitaliste de la dualité bancaire entre la formation de moyens de paiement et la structure de financement, la gestion de la monnaie et le financement de l'accumulation capitaliste, la monnaie d'échange et la monnaie de crédit »⁴. Or ces deux formes monétaires, l'une étant propre aux salariés (la monnaie revenu) et l'autre aux capitalistes (la monnaie de crédit), se distinguent par un différentiel entre deux régimes inégaux de puissance :

Dans un cas, des signes monétaires impuissants de valeur d'échange, un flux de moyens de paiement relatif à des biens de consommation et à des valeurs d'usage, une relation bi-univoque entre la monnaie et un éventail imposé de produits (« à quoi j'ai droit, ce qui me revient, c'est donc à moi... ») ; dans l'autre cas, des signes de puissance du capital, des flux de financement, un système de coefficient différentiels de production qui témoigne d'une force prospective et d'une évaluation à long terme, non réalisable *hic et nunc* et fonctionnant comme une axiomatique des quantités abstraites. Dans un cas, l'argent représente une coupure-prélèvement possible sur un flux de consommation ; dans l'autre cas, une possibilité de coupure-détachement et de réarticulation de chaînes économiques au sens où des flux de production s'approprient aux disjonctions du capital⁵.

justice vengeresse du châtement de l' « État impérial » : « [...] l'éternel ressentiment des sujets répond à l'éternelle vengeance des despotes. [...] Vengeance et ressentiment, voilà non pas certes le commencement de la justice, mais son devenir et sa destinée dans la formation impériale telle que Nietzsche l'analyse » (cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 254) ; « Il faudra que la dette ne devienne pas seulement dette infinie, mais qu'elle soit intériorisée et spiritualisée comme dette infinie (le christianisme et ce qui s'ensuit) » (*ibid.*, p. 256).

¹ *Ibid.*, p. 267.

² Sur ce point cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 568 : « Avec le capitalisme, les États ne s'annulent donc pas, mais changent de sens et prennent un nouveau sens : modèles de réalisation d'une axiomatique mondiale qui les dépasse. Mais dépasser, ce n'est nullement se passer de... Nous avons vu précisément que le capitalisme passait par la forme-État plutôt que par la forme-ville et les mécanismes fondamentaux décrits par Marx (régime colonial, dette publique, fiscalité moderne et impôt indirect, protection industrielle, guerres commerciales) peuvent être préparés dans les villes, ils ne fonctionnent comme mécanismes d'accumulation, d'accélération et de concentration que dans la mesure où ils sont appropriés par des États ».

³ Dans l'horizon de ce que Deleuze et Guattari appellent la formation barbare ou despotique, liée à la perspective marxiste du « mode de production asiatique » qui caractérise l'État lorsqu'il naît en se surimposant aux communautés rurales.

⁴ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 271.

⁵ *Ibid.*

Ce qui caractérise finalement le rapport de ces deux aspects de la monnaie est leur « incommensurabilité », « l'un mesurant la véritable puissance économique, l'autre mesurant un pouvoir d'achat déterminé comme "revenu" »¹. Or, c'est précisément cette incommensurabilité qui donne à la dette infinie sa forme capitaliste :

Un économiste comme Bernard Schmitt trouve d'étranges mots lyriques pour caractériser ce flux de la dette infinie : flux créateur instantané, que les banques créent spontanément comme une dette sur elles-mêmes, création ex nihilo qui, au lieu de transmettre une monnaie préalable comme moyen de paiement, creuse à une extrémité du corps plein une monnaie négative (dette inscrite au passif des banques) et projette à l'autre extrémité une monnaie positive (créance de l'économie productive dans les banques), « flux à pouvoir mutant » *qui n'entre pas dans le revenu et n'est pas destiné aux achats*, disponibilité pure, non-possession et non-richesse. L'autre aspect de la monnaie représente le reflux, c'est-à-dire le rapport qu'elle prend avec les biens dès qu'elle acquiert un pouvoir d'achat par sa distribution aux travailleurs ou facteurs de production, par sa répartition en revenus et qu'elle perd dès que ceux-ci sont convertis en bien réels [...]. Or l'incommensurabilité des deux aspects, le flux et le reflux, montre que les salaires nominaux ont beau englober la totalité du revenu national, les salariés laissent échapper une grande quantité de revenus captés par les entreprises et qui forment à leur tour par conjonction un afflux, un flux cette fois continué de *profit* brut, constituant « en un seul jet » une quantité indivise coulant sur le corps plein, quelle que soit la diversité de ses affectations (intérêts, dividendes, salaires de direction, achats de bien de production etc.)².

Le régime infini de la dette n'est plus inscrit dans la médiation régulatrice de l'État, qui visait à la proportionner de manière à instruire un rapport conciliateur entre les riches et les pauvres. Au contraire, l'incommensurabilité de la monnaie de crédit, *via* sa puissance virtuelle de réorganisation de la production, sa « disponibilité pure » ou sa « non-possession » permet aux banques de creuser de manière illimitée la dette des détenteurs d'une monnaie de paiement qui est limité par la nécessaire actualisation dans une possession. On se situe en définitive, dans un *régime infini de dettes incommensurables* et non plus dans un *régime infini de dettes mesurables*.

Une fois posés ces quelques éléments de généalogie de la dette issus des textes de Foucault d'une part et de Deleuze et Guattari d'autre part, qu'en est-il alors dans le cadre de la gouvernementalité néolibérale des formes de subjectivation des débiteurs, dès lors que les marchés financiers ont préempté la dette des États ? Il est remarquable de noter que dans un passage de *L'Anti-Œdipe* que nous venons de citer – « 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 »³ –, Deleuze et Guattari transposent le régime infini de la dette d'État mesurable au *New Deal* (et donc à la gouvernementalité libérale-sociale), dans lequel le rôle régulateur de l'État s'accompagne en effet d'une péréquation entre les revenus des pauvres et des riches avec un objectif de compromis entre classes. En revanche,

¹ *Ibid.*, p. 282.

² *Ibid.*, p. 282-283.

³ Cf. *supra* p. 872.

s'agissant de la gouvernementalité néolibérale, dans laquelle le compromis de classe s'est rompu entre les cadres et les couches populaires, Lazzarato donne l'exemple significatif d'une jeune étudiante américaine qui « pense ne pas arrive[r] à rembourser les dettes qu'[elle] [a] contractées pour payer [s]es études » et que « lorsqu'[elle] mourr[a], elle aura encore les mensualités de la dette pour l'université à payer »¹. Dans cet exemple, on se situe bien en revanche sous le paradigme du régime infini des dettes incommensurables issues des prêts bancaires et de la monnaie de crédit. Cette monnaie de crédit ou *monnaie-dette*, comme l'appelle Deleuze dans ses cours à Vincennes, fonctionne comme structure virtuelle de financement, qui dispose de la possibilité du choix et de la décision sur les productions et le processus de valorisation en général et peut à travers cela reconfigurer les rapports de pouvoir eux-mêmes. La monnaie-dette préempte non seulement le temps, mais le possible ; du point de vue du sujet débiteur, non seulement le temps infini de son existence devra répondre de la dette, mais celle-ci préempte aussi en la niant la structure de possibilités/impossibilités qui détermine le temps de cette existence :

Dans cette optique, toute l'innovation financière n'a qu'une finalité : disposer à l'avance de l'avenir en l'objectivant. Cette objectivation est d'une nature toute autre que celle du temps de travail ; objectiver le temps, en disposer à l'avance signifie subordonner toute possibilité de choix et de décision que l'avenir recèle à la reproduction des rapports de pouvoir capitalistes. La dette s'approprie ainsi non seulement le temps d'emploi présent des salariés et de la population dans son ensemble, mais elle préempte aussi le temps non chronologique, le futur de chacun et l'avenir de la société dans son ensemble. L'étrange sensation de vivre dans une société sans temps, sans possible, sans rupture envisageable, trouve dans la dette son explication principale².

Le gouvernement de soi et des autres paraît alors caractérisé par la *subjectivation collective d'une société endettée*, devant répondre d'un avenir collectif conformément aux exigences de ses créanciers, ce qui revient à vivre dans un temps structuré par l'impossibilité de tout changement politique, de toute bifurcation sociétale et de toute construction collective possible, chacun n'ayant en commun avec l'autre que l'horizon infini – c'est-à-dire un horizon sans horizon – du remboursement de la dette.

De ce point de vue, il apparaît de façon obvie que le mécanisme de la dette s'articule à la troisième dimension principale qui définit l'exercice de la gouvernementalité néolibérale : la dé-démocratisation.

4.3. La gouvernementalité néolibérale et la norme de dé-démocratisation

C'est Wendy Brown qui dans un essai paru d'abord en anglais au début des années 2000 a mis en évidence les liens entre la gouvernementalité néolibérale et un processus de

¹ Cité in Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté*, op. cit., p. 28.

² *Ibid.*, p. 39.

« dé-démocratisation » à l'œuvre dans les États démocratiques contemporains. Pour Brown, la gouvernementalité néolibérale « d'une part, enveloppe l'État mais ne s'y limite pas et [...], d'autre part, produit des sujets, des modes de citoyenneté et de comportement, ainsi qu'une nouvelle organisation sociale »¹. Elle définit avant tout la spécificité du néolibéralisme par sa dimension « proprement politique » qui tient « dans le Premier monde » (et vaut donc aussi tendanciellement pour l'Europe) dans « la profonde érosion des institutions et des pratiques démocratiques libérales »². La gouvernementalité néolibérale est une « *rationalité politique* » qui consiste « *dans l'extension et la dissémination des valeurs du marché à la politique sociale et à toutes les institutions* »³, même si le marché conserve sa singularité. Elle est, en d'autres termes, une rationalité politique qui se donne dans la forme de l'économie et qui a un visée moins ontologique que normative :

Le néolibéralisme est un projet constructiviste : pour lui, la stricte application de la rationalité économique à tous les domaines de la société n'est pas une donnée ontologique ; il œuvre donc, comme on va le voir, au développement, à la diffusion et à l'institutionnalisation de cette rationalité⁴.

Le nouveau mode de légitimation de l'État néolibéral se situe dans sa capacité à faire fonctionner et à étendre le fonctionnement de l'économie de marché, à « nourrir le marché »⁵, c'est-à-dire encore, dans ce que Stéphane Legrand a appelé d'après Foucault, « l'extension sociale du marché »⁶. Il en résulte que la gouvernementalité néolibérale éloigne radicalement le fonctionnement des États contemporains « de la conception hégélienne ou de celle de la Révolution française – la conception de l'État constitutionnel comme le nouvel universel représentatif du peuple »⁷. Celle-ci garantissait une « autonomie relative » à des institutions comme la loi, les élections, la police et à la sphère publique en général et « c'est grâce à cette indépendance qu'ont été jusqu'à présent préservés un intervalle et une tension entre l'économie politique capitaliste et le système politique démocratique libéral »⁸. Or, c'est cet écart entre la sphère de la valorisation marchande et, en un mot, la sphère des juridictions et de la morale publiques où se tenaient les ressources démocratiques du libéralisme politique, qui est comblée par la stratégie néolibérale d'extension illimitée de la rationalité économique

¹ Wendy Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale*, op. cit., p. 46.

² *Ibid.*, p. 47.

³ *Ibid.*, p. 50.

⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁵ *Ibid.*, p. 53.

⁶ Stéphane Legrand, « L'extension sociale du marché dans le néolibéralisme », *Raisons politiques*, n° 28, 2007/4, p. 44 : « Telle serait donc les deux premiers aspects de cette "extension sociale du marché" dont nous parlons : d'une part, la définition du marché comme lieu de vérité, principe de vérification-falsification pour la gouvernementalité ; d'autre part, la thèse selon laquelle il s'agit de gouverner à la fois pour le marché et par le marché, de régler l'exercice même du pouvoir et de fonder sa légitimité politique sur la structure propre à l'économie de marché ».

⁷ Wendy Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale*, op. cit., p. 53.

⁸ *Ibid.*, p. 60.

à toutes les institutions. Si l'État est entièrement voué à gouverner pour le marché, son action a toujours plus tendance à négliger, sinon à bafouer les principes civils de liberté, d'égalité, d'autonomie ou de souveraineté populaire. La situation qui caractérise le rapport entre la gouvernementalité néolibérale et la démocratie libérale n'est, bien entendu, comme le précise Brown, en aucun cas assimilable au rapport qui a pu exister entre les totalitarismes et les principes démocratiques. Car il ne s'agit pas de détruire directement les institutions démocratiques par des moyens violents, mais de les vider de leur substance en déstructurant leurs normes par l'insertion des sphères de la vie publique dans les mécanismes du marché. Brown évoque successivement la liquidation du « Freedom of Information Act » par l'administration Bush, le statut de confidentialité des contrats signés avec l'entreprise multinationale d'exploitation pétrolière Halliburton, l'accroissement des bénéfices des entreprises soustraits à l'impôt conjugué à la suppression des allocations des classes moyennes et défavorisées, l'asservissement financier de la presse comme dans le cas de la journaliste du *New York Times* Judith Miller qui a sciemment la propagande du Pentagone sur les armes de destruction massives en Irak¹. Ces faits sont, pour la philosophe américaine, sous-tendus par le discours d'« une gouvernementalité néolibérale qui vide la morale non-marchande de toute substance et érode ainsi les fondations de la démocratie sur le plan des principes, tout en élevant le profit et l'opportunité au statut de critères de l'action politique »².

Si les affirmations théoriques et générales de Brown sur le processus de dé-démocratisation corrélé au développement de la gouvernementalité néolibérale mériterait d'être complexifiées et détaillées davantage, comme elle le signale elle-même³, on peut, dans le contexte cette fois strictement européen des années 2000, étayer également le lien entre la gouvernementalisation de la *res economica* et le processus de dé-démocratisation, en se limitant à quelques remarques factuelles relatives aux mécanismes de la souveraineté populaire. En février 2008, alors que le Traité constitutionnel européen (TCE) qui entreprenait de constitutionnaliser « l'économie sociale de marché hautement compétitive »⁴ avait été

¹ Cf. *ibid.*, p. 71-72.

² *Ibid.*, p. 72.

³ Cf. *ibid.*, p. 73 : « Cela nécessiterait de procéder à l'analyse de l'efficacité continue d'une rhétorique politique en appelant à la morale et aux principes, quand le néolibéralisme supprime le besoin d'une morale non-marchande tout en la vidant de sa substance. Il faudrait également déterminer ce qui distingue le néolibéralisme du corporatisme à l'ancienne. Il faudrait analyser les impératifs politiques contradictoires dictés à la fois par le marché et par les tensions entre les intérêts nationaux de l'État et le capitalisme mondial indifférent aux nations et à la souveraineté. Surtout, cela nécessiterait d'analyser les points de convergence et de divergence, voire de conflit, entre la politique impérialiste des Etats-Unis et la gouvernementalité néolibérale ».

⁴ Article I-3 paragraphe 3 du traité établissant une constitution pour l'Europe, URL : <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000627571&dateTexte=#JORFARTI000002062726>.

rejeté en 2005 par les référendum français et hollandais, les parlementaires français ont adopté sans le détour de la consultation populaire le Traité de Lisbonne qui en reprenait les dispositions, dont celle relative à l' « économie sociale de marché »¹. C'était là, selon le jugement de François Denord et Antoine Schwartz, « un mauvais coup porté à la démocratie »². En outre, le contexte de la crise de la dette de la zone euro va être propice à de nouveaux contournements des mécanismes de la souveraineté populaire à travers la nomination de gouvernements de « techniciens » notamment en Italie et en Grèce. En novembre 2011, Silvio Berlusconi, à qui l'on reproche de ne pas avoir mis en œuvre les mesures d'austérité jugées nécessaires au redressement économique de l'Italie, est poussé à la démission par la pression du FMI et de la Commission européenne et il est remplacé par Mario Monti – ancien conseiller à l'international de la banque américaine Goldman Sachs et président de la section Europe de la Trilatérale –, chargé de constituer un gouvernement d' « union nationale » constitué d' « experts » pour sortir l'Italie de la crise, après avoir été nommé par le président de la République italienne. Au même moment, le même type de processus se produit en Grèce, pour les mêmes raisons, avec la nomination au poste de Premier ministre de Lucas Papademos – ancien vice-président de la BCE sous le mandat duquel a commencé le trucage des comptes publics de la Grèce par le biais d'instruments financiers proposés par Goldman Sachs – suite à la démission de Georges Papandréou, qui a été lui-même contraint par les gouvernements français et allemand d'abandonner un projet de référendum populaire portant sur l'acceptation par le peuple grec des plans de stabilité mis au point par la Troïka. Dans ces deux cas, le processus de dé-démocratisation peut être caractérisé suivant trois aspects : 1/ le gouvernement n'a pas été élu, mais nommé ; 2/ celui qui est nommé au poste de dirigeant du gouvernement entretient des rapports étroits avec les milieux financiers ; 3/ la nomination est assorti d'un mandat pour mener une politique économique bien déterminée, caractérisée par des mesures d'austérité budgétaire. Dans une récente enquête sur les institutions européennes, deux journalistes, Christophe Deloire et Christophe Dubois, font état d'autres éléments marquants sur la corrélation de la gouvernementalisation de la *res economica* et du processus de dé-démocratisation en cours. Dans un discours du 19 novembre 2010 à Francfort pour un congrès de banquiers allemands, l'*European Banking Congress*, Dominique Strass-Kahn, le directeur général du FMI de l'époque, propose de faire voter le budget européen par un

¹ Article 2 paragraphe 3 du Traité de Lisbonne, URL : http://www.traite-de-lisbonne.fr/Traite_de_Lisbonne.php?Traite=2.

² François Denord et Antoine Schwartz, *L'Europe sociale n'aura pas lieu*, op. cit., p. 121.

« "gouvernement économique" »¹ non responsable devant les citoyens. Toujours à l'automne 2010, lors d'une réunion du Conseil de l'Union européenne, Nicolas Sarkozy propose de suspendre les droits de vote sur les décisions européennes des Etats qui ne respecteraient pas les règles budgétaires². On pourrait multiplier à l'envie ce type d'exemples³. Comme dans le cas du référendum sur le TCE, c'est toujours au nom du respect des règles ou d'objectifs économiques, dont les Etats tirent leur légitimité dans le cadre de la gouvernamentalité néolibérale, que les mécanismes représentatifs sont attaqués.

Conclusion du chapitre 7

Un régime économique de véridiction – le régime de la *res economica* – s'est progressivement mis en place à l'échelle mondiale à partir du milieu des années 1970 à travers la mise en place dans la réalité sociale de pratiques gouvernementales indexées à l'économie comme mode de partage du vrai et du faux. Certaines pratiques disciplinaires monétaristes imposant des règles d'orthodoxie monétaire et budgétaire ou des pratiques d'endettement par l'augmentation des taux d'intérêt, trouvant d'abord un ancrage local, par exemple à l'échelle d'une municipalité, ont été centralisées à l'échelle d'États-nations comme dans certains États sud-américains dès les années 1970, jusqu'à former dans les années 1980 une stratégie globale normalisatrice par le relais dont elles ont bénéficié dans des organisations internationales comme le FMI, la Banque mondiale ou l'UE. Dans sa positivité « archéologique », la forme singulière du régime de la *res economica* consiste dans la rationalisation économique de toutes les activités sociales par leur soumission à des objectifs chiffrables et à un calcul en termes de rapport coûts/bénéfices, ce dont se déduit logiquement le recours au marché comme institution la mieux adaptée pour remplir ce type d'objectifs. Cela fait de la gouvernamentalité de l'État elle-même indexée à la véridiction économique une gouvernamentalité pour le marché consistant dans l'économicisation du champ social, c'est-à-dire dans l'insertion de mécanismes de marché pour organiser les activités sociales. Il en ressort une forme de gouvernamentalité étatique paradoxale, une gouvernamentalité

¹ Christophe Deloire et Christophe Dubois, *Circus politicus*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 27.

² Cf. *ibid.*, p. 31.

³ En novembre 2008, au 32^{ème} sommet régional européen de la Trilatérale à Paris, quelques mois seulement après que les Irlandais ait rejeté le Traité de Lisbonne par référendum, Elisabeth Guigou préside une session intitulée : « Sauvez l'Europe de la tyrannie des référendums ». Le compte-rendu précise : « Un système fondé sur la question oui ou non ne permettra jamais de parvenir à un accord entre 27 États membres. Le désastre du traité constitutionnel de Lisbonne, provoqués par des référendums, doivent être surmontés. Si notre conviction n'est pas emportée par de tels désastres, que nous faudra-t-il pour être convaincus que les référendums ne sont définitivement pas le bon moyen de procéder ? Nous avons connu des référendums dans toutes sortes de circonstances, avec toutes sortes de gouvernements, bons ou mauvais, nouveaux ou anciens, de toutes les tailles. Nous savons qu'en organiser comporte un risque structurel en soi, qui rend les choses pires tout en les prétendant parfaites » (*ibid.*, p. 206).

désétatisante orchestrée par l'État lui-même, qui consiste pour l'État à agir en vue de soustraire son propre gouvernement sur telle ou telle domaine de choses. On assiste donc, sous l'effet de la gouvernementalité étatique indexée à l'économie, à un double processus corrélé de désétatisation de la gouvernementalité et de gouvernementalisation du marché – autrement dit l'État par son action se dépossède de ses propres prérogatives gouvernementales en permettant au marché de jouer un rôle de plus en plus important dans la gestion de la société. Sur ce point, nous avons remarqué à plusieurs reprises qu'on pouvait opérer un double pas de côté, nécessairement d'une part vis-à-vis de la compréhension du néolibéralisme comme laissez-faire intégral et pression spontanée des marchés, mais aussi d'autre part vis-à-vis d'une vision d'un néolibéralisme comme interventionnisme intégral de l'État, pour réfléchir la possibilité d'un « *État ultra-libéral* », c'est-à-dire d'un État qui intervient afin de laisser-faire – et qui très logiquement ne peut tout discipliner dans la mesure même ou il soustrait de son action certains espaces de gouvernementalité –, d'un État plutôt hayekien ou friedmanien, c'est-à-dire d'un État fort qui intervient mais simplement pour garantir le jeu des intérêts privés davantage que le respect de la concurrence, voire d'un « *État ultra-néo-libéral* » dans la mesure où les espaces dérégulés deviennent eux-mêmes des espaces de production de nouvelles normes pour les pratiques économiques. En outre, la gouvernementalité paradoxale d'un État qui se dessaisit de ses propres prérogatives de gouvernement pour les confier au marché a fini par s'institutionnaliser juridiquement par l'organisation de la juridiction de l'État à partir de critères économiques – comme à travers ce qu'on appelle communément la constitutionnalisation de la « règle d'or » ou la subordination de la réévaluation du droit du travail à la situation du marché de l'emploi. Le régime de la *res economica* se présente donc ainsi comme un régime de véridiction-juridiction. Enfin, sur le plan de la vie quotidienne et des formes de subjectivation, il articule l'ensemble des contraintes liées à l'économicisation du champ social à la multiplication des techniques invitant les individus non plus à se reconnaître comme les membres d'un groupe social homogène, ni comme les singularités d'un collectif anonyme, mais comme des atomes de compétitivité inégaux entre eux suivant leur capacité à valoriser des projets décidés sur la base de critères économiques.

D'un point de vue « généalogique », la gouvernementalisation de la *res economica* s'est donnée sous une forme transnationale qui ne relève d'aucune « essence » du néolibéralisme, mais de l'organisation de plusieurs normes qui, tout en émergeant dans la contingence historique, ont été logiquement articulées entre elles : 1/ une norme de concurrence, 2/ une norme d'endettement et 3/ une norme de dé-démocratisation. 1/ La mise

en place d'une économie de libre-échange à travers une norme de concurrence internationale a suscité une course au moins disant social et fiscal qui a abouti par le fait des délocalisations à d'importants effets de désindustrialisation dans les pays du centre provoquant eux-mêmes un profond déséquilibre des systèmes de comptes sociaux nationaux. 2/ Ainsi confrontés à la croissance de leur déficit public, les États en interaction avec les organisations internationales se sont alors servi de la situation de déficit public en faisant jouer la véridiction économique pour faire de la réduction de la dette la norme autour de laquelle organiser des pratiques gouvernementales de réduction des prestations sociales et des politiques d'investissement public. Cette norme de l'endettement public a permis une transformation interne du néolibéralisme en l'espèce du social-libéralisme qu'on peut définir par une politique de renversement de la dette sociale : alors que le libéralisme-social de type keynésien consistait par le moyen de garanties étatiques à obliger la société à protéger l'individu contre les mécanismes destructeurs du marché, le social-libéralisme consiste à présent à obliger l'individu par le sacrifice de ses droits sociaux à se rendre responsable de la survie d'une société dépendante des mécanismes de marché. Se constitue ainsi « soi social » qui vient compléter le sujet entrepreneur de soi-même investissant ses ressources en capital humain à l'intérieur d'un régime de compétitivité. 3/ L'adoption de dispositifs de gouvernement transnationaux en lien avec la mondialisation économique, l'économicisation de la juridiction étatique passant par ces dispositifs transnationaux en allant à l'encontre des décisions issues des mécanismes de la souveraineté populaire – ce que d'aucuns ont appelé un processus de « "désouverainisation" de l'État »¹ – et enfin la structuration d'une situation d'urgence par la norme de l'endettement public ayant été l'occasion d'une tentative d'installation dans les opinions publiques de la nécessité d'une politique experte aboutissant elle-même tantôt à la désignation de dirigeants non-élus, tantôt à un resserrement de l'espace des politiques possibles autour des impératifs comptables de redressement des comptes publics, tout cela a contribué à la normalisation d'un processus de dé-démocratisation de la démocratie.

Du point de vue, général cette fois, de la généalogie de l'État, la gouvernementalisation de la *res economica* s'est constituée comme une double réaction, d'une part au processus de gouvernementalisation sociale de l'État et d'autre part à la gouvernementalisation de la *res nullius* liée aux contre-conduites des années 68. La stratégie

¹ La formule est utilisée par des constitutionnalistes. Cf. par exemple Stéphane Mouton, « La pouvoir des juges : matière à constitutions françaises ? », in Xavier Bioy et Fabrice Hourquebie (dir.), *Constitutions, justice, démocratie. Actes de la journée d'étude de Toulouse le 2 octobre en 2009*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 36, qui fait référence à « un contexte de "désouverainisation" de l'État qui fragilise de plus en plus clairement la conception traditionnelle d'un ordre juridique centré sur la puissance souveraine de la loi, [...] ».

d'insertion des espaces économiques intérieurs dans le marché mondial et le champ de la compétition économique internationale a permis de défaire le cadre national sur lequel reposait la gouvernementalité sociale de l'État en matière de soutien à l'activité économique et à l'emploi. Mais elle a aussi permis dans le même temps d'éloigner la pression que les contre-conduites de 68 avaient fait peser sur l'État, qui pouvait désormais se défaire sur la logique de la concurrence commerciale mondiale autour de laquelle il avait cependant organisé sa gouvernementalité ; dans ce nouveau dispositif, les tentatives des contre-conduites pour dégovernmentaliser l'État n'ont pu que rencontrer le processus de dégovernmentalisation de l'État par lui-même au profit du marché, en se heurtant aux contraintes à distance impliquées par ce dernier ; enfin la tentative de la *res nullius* de dissoudre les particularités sociales dans l'accès de tous à toutes les activités a été retourné avec la mise en place des conditions de la *res economica* dans l'accès égal de tous au fonctionnement inégal du marché. Eu égard à la gouvernementalité de l'État social, la gouvernementalisation de *la res economica* a été corrélée, en cohérence avec la logique de délégation de sa propre gouvernementalité au marché, à l'amoindrissement du degré de gouvernementalité de l'État *via* sa soustraction des espaces où il s'était porté lorsqu'il était indexé au social : ainsi l'État néolibéral privatise-t-il les entreprises publiques, ne cesse de rogner sur la protection sociale et les services publics, abandonne la régulation du travail aux situations de marché et substitue l'orthodoxie budgétaire et la diminution des prélèvements fiscaux aux politiques de soutien à l'activité et à l'emploi ; en somme sont progressivement démantelés les cadres, aussi bien au niveau du droit social que des formes de propriété publique, permettant l'existence de domaines d'échanges démarchandisés. En ce sens, le régime néolibéral de la *res economica* se présente comme un antisolidarisme, la dégovernmentalisation sociale de l'État conduisant en outre à un investissement accru des appareils sécuritaires par la gouvernementalité de l'État.

Enfin, la question du champ d'extension de la gouvernementalité néolibérale nous a amené à aborder la question de l'hybridation des différentes approches du néolibéralisme en sciences humaines et sociales. L'analyse du néolibéralisme ne peut pas se limiter en effet à une histoire intellectuelle des doctrines néolibérales. De même, si la gouvernementalité néolibérale a trouvée une assise scientifique dans la valorisation d'une science économique formelle et mathématisée, le discours qui la sous-tend excède le champ des connaissances scientifiques et essaime largement dans le discours non scientifique des élites. L'analyse de la *res economica* comme régime de véridiction permet en revanche d'articuler les différentes approches du néolibéralisme : l'analyse sociale des réseaux peut être connectée à l'histoire

intellectuelle et à l'histoire des intellectuels dont les interventions théoriques peuvent elles-mêmes être articulées sur l'analyse des pratiques gouvernementales dont elles constituent la rationalité sous-jacente, l'analyse des pratiques gouvernementales pouvant à son tour être connectée à l'analyse des formes sociales, c'est-à-dire à l'analyse des effets de classe qui résultent de leur exercice. On peut voir enfin dans la véridiction économique la matrice de la totalisation du néolibéralisme dans l'État.

Chapitre 8. La *Coordinadora del agua* à Cochabamba ou la gouvernementalisation de la *res communis*

1. Crise de la gouvernementalité néolibérale et gouvernementalité « post-néolibérale » en Amérique latine dans les années 2000

De même que nous avons justifié notre choix d'analyser la séquence des comités d'action dans les années 1968 en France pour donner un aperçu de la crise de la gouvernementalité libérale-sociale, il nous faut justifier à présent pourquoi nous allons tenter de donner un aperçu de la crise de gouvernementalité néolibérale à partir de l'analyse des pratiques de véridiction de la *Coordinadora del agua* – la coordination de l'eau – à Cochabamba. Avec de nombreux commentateurs, on peut en effet considérer que l'épisode bolivien dit de la « guerre de l'eau » représente le premier mouvement « victorieux »¹ à l'intérieur de la crise *sociale* de la gouvernementalité néolibérale, c'est-à-dire, ainsi que nous l'avons défini dans la première partie, comme le moment où la crise de gouvernementalité se traduit par le développement d'une attitude critique de la part d'une partie de la société². Nous avons souligné que la crise économique mondiale des *subprimes* qui a produit dans son sillage la crise des dettes souveraines de la zone euro avaient précipité la crise de la gouvernementalité néolibérale en liaison avec la crise du capitalisme contemporain. Cependant, la crise du néolibéralisme avait déjà commencé à connaître ses premiers soubresauts en Amérique latine au début des années 2000. Il faut dire que la gouvernementalité néolibérale s'était implantée dans cette région assez tôt et de manière parfois très brutale (dès 1973 avec la prise du pouvoir de Pinochet au Chili, à partir de 1976 sous le règne de la junte militaire en Argentine). Pour le dire dans les termes de David Harvey, l'exercice de la gouvernementalité néolibérale a connu un *développement inégal*

¹ Cf. Tom Lewis in Oscar Olivera et Tom Lewis (dir.), *Cochabamba. Water war on Bolivia*, Cambridge (Massachusetts), South end Press, 2004, p. XII qui présente les révoltes de février et avril 2000 comme la « première grande victoire contre la globalisation entrepreneuriale en Amérique latine » (« *first great victory against corporate globalization in Latin America* »). Cf. aussi Susan Spronk, « Roots of Resistance to Urban Water Privatization in Bolivia: The "New Working Class", the Crisis of Neoliberalism and Public Services », Paper prepared for presentation at the annual meeting of the Canadian Political Science Association, York University, Toronto, Canada, juin 2006, URL : <http://www.cpsa-acsp.ca/papers-2006/Spronk.pdf>, p. 21 : « L'importance de la guerre de l'eau à Cochabamba pour les mouvements sociaux boliviens n'est pas exagérée. En effet, cette mobilisation a été la première victoire contre le néolibéralisme en plus de quinze ans de politiques d'ajustement structurel sans répit, elle a ouvert un nouveau cycle de protestation qui a forcé deux présidents boliviens à la démission durant les deux dernières années et a amené le MAS [*Movimiento Al Socialismo*, mouvement de l'actuel Président Evo Morales] au pouvoir ». Cf. aussi Willem Assies, « David versus Goliath in Cochabamba : Water Rights, Neoliberalism and the Revival of Social Protest in Bolivia », *Latin American Perspectives*, vol. 30, n° 3, Mai 2003, p. 14 : « Les événements de Cochabamba peuvent être considérés comme significatifs pour plusieurs raisons. En premier lieu, beaucoup considèrent leur résultat comme une victoire après quinze ans de défaites devant les politiques néolibérales ».

² Cf. supra p. 160-162.

selon les régions du globe. Roy et Steger observent que le Consensus de Washington a exercé une très forte influence en Amérique latine sur le façonnement des politiques publiques par les principes néolibéraux : le FMI et la Banque mondiale ont commencé dès les années 1980 à faire dépendre leurs prêts aux pays lourdement endettés de l'adoption des programmes d'ajustement structurels¹. Dans des pays comme l'Argentine ou le Mexique, l'imposition du Consensus de Washington avait de surcroît été précédé par des attaques répétées et soutenues contre les pratiques économiques développementalistes basées sur le nationalisme économique et l'imitation des modèles de développement suivis par les pays d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord au XIX^{ème} et au XX^{ème} siècle – la doctrine développementaliste faisait dépendre le progrès économique dans la région du développement industriel intérieur protégé par des droits de douane élevés et la limitation du commerce extérieur, au lieu de l'exportation des ressources naturelles sur des marchés mondiaux dont les prix étaient contrôlés par les multinationales européennes et nord-américaines². Avec le défaut du Mexique en 1982, l'ensemble du continent sud-américain a été pris dans la crise de la dette. Pour Richard A. Dello Buono et José Bell Lara, « la dette extérieure a constitué l'agent essentiel de l'implantation des politiques néolibérales dans l'Amérique latine tout entière »³. Selon Peter R. Kingstone, tout au long des années 1980, les mesures d'« austérité » liées aux programmes d'ajustement structurels, couplées à la faiblesse de la croissance et au déclin des salaires ont plongé la région dans une sévère récession qui a valu à la période le nom de « décennie perdue »⁴.

¹ Manfred B. Steger et Ravi K. Roy, *Neoliberalism, op. cit.*, p. 98

² Cf. *ibid.*, p. 99 : « Les politiciens développementalistes ont traduit ces théories en une politique économique soutenant la nationalisation d'industries clés comme les mines et les transports. Aussi longtemps que les entreprises privées acceptèrent les projets de développement de l'économie dirigée par l'État, elles obtenaient des subventions pour construire des usines et embaucher des salariés. L'État a aussi mis en place un contrôle strict des prix pour l'alimentation et les autres produits de base. Le succès de ces objectifs économiques a requis un gouvernement hautement centralisé et interventionniste engagée en faveur de l'autonomie nationale et de la fourniture solidariste de biens de base comme les services sociaux et l'éducation publique ».

³ Richard A. Dello Buono et José Bell Lara (dir.), *Imperialism, Neoliberalism and Social Struggles in Latin America*, Leiden (Netherlands), Brill, 2007, p. 2. Les auteurs remarquent que, dans la période 1995-2004, le montant de la dette remboursé par le continent sud-américain s'est élevé à 15554 trillion de dollars, alors qu'à la date de 2004, le montant de ce qu'il possède en ressources s'élève à 723 billion de dollars. Dans les dix années précédant 2004, le continent a donc remboursé au titre de la dette une somme égale à deux fois la totalité de ce qu'il venait à posséder alors. Sur la dette en Amérique latine, cf. surtout Ximena de la Barra, « The Dual Debt of Neoliberalism », in *ibid.*, p. 37-83 qui distingue dette économique et dette sociale.

⁴ Cf. Peter R. Kingstone, *The political economy of Latin America. Reflection on Neoliberalism and Development*, New York/Londres, Routledge, 2010, p. 45 : « Il est difficile d'exagérer la destruction provoquée sur le continent américain par la crise de la dette. Avec le défaut du Mexique en 1982, les prêts internationaux à la région se sont complètement taris. La combinaison d'une dette élevée, de taux d'intérêts exorbitants et du déclin des prix des marchandises ont mis une pression énorme sur les pays d'Amérique latine quant à l'obtention de ressources pour honorer leur dette. Incapables de la rembourser, les gouvernements latino-américains ont été forcés de pressurer leurs propres sociétés pour extraire les finances nécessaires au paiement de leurs créanciers. Cela impliquait de couper dans les dépenses publiques, dans les emplois et dans les services comme dans les investissements

Ainsi que nous y avons fait allusion plus haut, c'est la révolte au Chiapas qui, à partir du milieu des années 1990, a ciblé la première le « néolibéralisme » comme l'objet du conflit politique. Mais c'est avec la décennie 2000 qu'une série de contre-conduites s'est développée dans toute la région, en produisant la mise en place de gouvernements opposés aux politiques néolibérales suite à des séries de mouvements sociaux de grande ampleur. Ce fut le cas au Pérou en 2000, en Argentine en 2001, en Bolivie en 2003 et 2005, ou encore en Equateur en 2000 et 2005 : « Le modèle commun de ces processus de mobilisation populaire de masse dirigée contre leur gouvernement a été celle de la "réponse d'urgence". Sous certaines conditions sociales, l'action de masse s'est avérée capable de se débarrasser de ces régimes qui cherchaient à imposer à tout prix toute la gamme des politiques néolibérales »¹. De façon plus générale encore, on observe au cours de la décennie 2000 d'un côté, l'élection démocratique de leaders comme Hugo Chávez au Venezuela, Nestor puis Cristina Kirchner en Argentine ou Evo Morales en Bolivie qui ont mis en œuvre des politiques économiques en rupture avec le Consensus de Washington, et de l'autre l'émergence de mouvements sociaux ne demandant pas seulement la nationalisation des ressources économiques mais un modèle de politiques publiques en rupture avec le néolibéralisme². Dans la conclusion de son livre sur la « stratégie du choc », Naomi Klein cite plusieurs éléments qui témoignent d'un « contrecoup » subi par le néolibéralisme dans cette région du monde : « Depuis l'effondrement de l'Argentine en 2001, l'opposition aux privatisations est devenue l'enjeu capital sur le continent, celui qui fait et défait les gouvernements »³. Lula a été réélu comme président du Brésil en 2006 parce qu'« il a transformé les élections en référendum sur les privatisations ». En novembre de la même année, le futur président équatorien Rafael Correa appela pendant la campagne présidentielle à « vaincre les illusions du néolibéralisme » en ajoutant qu'il n'était pas un « fan de Milton Friedman ». Toujours en 2006, Evo Morales commençait la nationalisation du secteur minier après avoir demandé à l'armée de reprendre les champs de gaz aux multinationales. En décembre 2006, c'est précisément à Cochabamba

productifs. Cela signifiait aussi le retrait des subventions au commerce intérieur et le gel des salaires des travailleurs. Les "programmes d'ajustement structurel" ont été fréquemment conduits sous l'égide du FMI et de la Banque mondiale. Pour les néolibéraux et les institutions financières internationales, il s'agissait d'étapes nécessaires pour mettre en question les déséquilibres macroéconomiques de la période d'industrialisation qui s'était substituée aux importations et faire face à la crise de la dette. Au long des années 1980, "ces mesures d'austérité" couplées avec de faibles taux de croissance, la baisse des salaires réels et une action sévère contre l'inflation et la dette, ont mené au label de "décennie perdue" en l'Amérique latine ».

¹ Richard A. Dello Buono et José Bell Lara (dir.), *Imperialism, Neoliberalism and Social Struggles in Latin America*, *op. cit.*, p. 4.

² Cf. Cristobal Rovira Kaltwasser, « Toward Post-Neoliberalism in Latin America? », *Latin American Research Review*, vol. 46, n° 2, 2011, p. 225-226.

³ Naomi Klein, *La stratégie du choc*, *op. cit.*, p. 698.

en Bolivie où s'était produit en 2000 le soulèvement populaire contre la privatisation de l'eau aboutissant à l'expulsion du pays de la multinationale Bechtel que se sont réunis les dirigeants latino-américains lors d'un sommet sur l'intégration politique du continent. Pour Klein, les mesures prises par certains de ces dirigeants¹ renouent en partie avec les stratégies liées au projet développementaliste qui avaient été enrayées par la gouvernamentalité néolibérale :

Aujourd'hui, les Latino-Américains reprennent le projet là où il a été brutalement interrompu des années plus tôt. Bon nombre de politiques qui surgissent ça et là sont familières : nationalisation de secteurs clés de l'économie, réforme agraire, nouveaux investissements dans l'éducation, l'alphabétisation et la santé. Sans être révolutionnaires, ces idées, fondées en toute fierté sur la vision d'un gouvernement voué à la recherche de l'égalité, contredisent à coup sûr la remarque que Friedman avait faite à Pinochet en 1975 : « Selon moi, l'erreur principale fut de croire qu'il était possible de faire le bien avec l'argent des autres »².

Mais il existe, poursuit-elle, des différences avec les mouvements développementalistes, notamment parce que les États actuels prennent leurs précautions pour se prémunir contre les coups d'État que pourraient soutenir les États-Unis d'Amérique : ils refusent d'envoyer leurs étudiants à l'École des Amériques qui avait formé dans le passé certains de leurs ressortissants à des méthodes de « contre-terrorisme » et de torture qu'ils étaient ensuite revenus appliquer sur leurs propres compatriotes à l'époque des dictatures ; ils cherchent à mettre fin aux accords qui autorisent des bases militaires américaines à proximité de leurs territoires. En outre, les mouvements sociaux qui ont porté quelques uns des nouveaux dirigeants sud-américains au pouvoir sont plus décentralisés qu'ils ne l'étaient avant la période des putschs militaires des années 1970, si bien qu'on ne pourrait pas seulement les démobiliser en organisant la chute de leurs dirigeants :

Malgré l'écrasant culte de la personnalité qui entoure Chávez et les mesures prises par ce dernier pour concentrer les pouvoirs dans les mains de l'État, les réseaux progressistes vénézuéliens sont en même temps très décentralisés, les pouvoirs étant répartis au niveau local et communautaire par l'intermédiaire de milliers de coopératives et de conseils de quartier. En Bolivie, les mouvements autochtones à la base de l'élection de Morales, qui fonctionnent de la même façon, ont déclaré sans ambages que Morales ne bénéficie pas de leur soutien indéfectible : les *barrios* le soutiendront tant et aussi longtemps qu'il respectera son mandat démocratique et pas un instant de plus. C'est du reste ce type de réseau qui a permis à Chávez de survivre à la tentative de coup d'État de 2002 : la révolution qu'il avait amorcé était menacée et ses partisans sont sortis des bidonvilles de Caracas pour exiger le retour du président. Lors des putschs des années 1970, on n'avait pas observé une telle mobilisation³.

Surtout, les États et les mouvements sociaux sud-américains cherchent à se protéger contre les politiques néolibérales comme le piège de l'endettement ou l'effondrement des devises tels qu'ils ont pu se produire dans les années 1980 et 1990, mais aussi contre l'instabilité des

¹ Les commentateurs distinguent en Amérique latine les dirigeants d'une gauche plus « radicale » (Chávez, Morales, Correa, Ortega) de ceux d'une gauche plus « modérée » (Lula, Kirchner). Cf. Jean Grugel et Pia Riggirozzi, (dir.), *Governance after Neoliberalism in Latin America*, New York, Palgrave Macmillan, 2009; et Laura Macdonald et Arne Ruckert (dir.), *Post-Neoliberalism in the Americas*, Basingstoke (UK), Palgrave Macmillan, 2009.

² Naomi Klein, *La stratégie du choc*, op. cit., p. 703.

³ *Ibid.*, p. 704.

marchés ou la fuite des capitaux. Devant la dévastation des secteurs agricoles et industriels que cette dernière a provoquée, le Mouvement des sans-terre au Brésil comptant un demi million d'agriculteurs regroupés au sein de centaines de coopératives pour réhabiliter des terres abandonnées, ou le mouvement des « entreprises récupérées » en Argentine dans lequel les travailleurs exploitent sous formes de coopératives ouvrières et démocratiques des sociétés qui avaient été mises en faillite, permettent au monde du travail de se réorganiser et de trouver des solutions après le départ des investisseurs. Au Venezuela, à travers le développement d'un système de coopératives collaborant entre elles, Chávez a cédé « à la communauté, en charge d'en assurer le fonctionnement », certains « éléments de l'infrastructure de l'État – les postes de péage, l'entretien des routes, les cliniques médicales » :

C'est l'envers de la logique de l'externalisation par le gouvernement – au lieu de brader des pans entiers de l'État à des grandes entreprises privées au détriment du contrôle démocratique, on donne aux utilisateurs des ressources le pouvoir de les administrer et de créer, au moins en théorie, des emplois et des services mieux adaptés aux besoins¹.

On a donc bien affaire à un nouveau régime de gouvernementalité. Par ailleurs, bien qu'elle soit encore embryonnaire, certains États sud-américains se sont intégrés dans l'Alliance bolivarienne pour les Amériques (ALBA)². Ce système d'échange permet par exemple à la Bolivie de fournir du gaz naturel à ses partenaires à prix réduit, tandis que le Venezuela les approvisionne en pétrole et que Cuba fournit des services médicaux gratuits sur le continent et forme des étudiants issus des autres pays dans ses écoles de médecine.

L'avantage principal, c'est que l'ALBA est essentiellement un régime de troc en vertu duquel les pays participants décident eux-mêmes de la valeur des produits et des services au lieu de laisser les *traders* de New York, de Chicago ou de Londres fixer les prix à leur place. Le commerce est ainsi beaucoup moins vulnérable aux soudaines fluctuations de prix qui, par le passé, ont ravagé les économies latino-américaines³.

Cette intégration implique que lorsqu'un pays rencontre des difficultés, il n'est plus obligé de demander de l'aide au FMI ou au Trésor américain :

Les résultats ont été spectaculaires. Le Brésil, si longtemps enchaîné à Washington par son énorme dette, refuse de conclure un nouvel accord avec le FMI. Le Nicaragua négocie les modalités de son retrait du fonds et le Venezuela a quitté le FMI et la Banque mondiale. Même l'Argentine, ex-« élève modèle » de Washington, s'inscrit dans ce courant. Dans son discours sur l'état de l'Union en 2007, le président Nestor Kirchner a déclaré que les créanciers étrangers de son pays lui avaient dit : « "Pour rembourser votre dette, vous devez conclure une entente avec le FMI". Nous leur répondons : "Messieurs, nous sommes souverains. Nous voulons rembourser notre dette, mais nous ne voulons plus jamais signer un accord avec le FMI" ». Ainsi le FMI, suprêmement puissant dans les années 1980 et 1990, ne représente plus une force dominante sur le continent. En 2005, l'Amérique latine comptait pour 80% du portefeuille de prêts de l'organisation ; en 2007, la proportion n'est plus que de 1%. Quel changement en deux ans ! « Il y a une vie après le FMI, a déclaré Kirchner. Et c'est une bonne vie »⁴.

¹ *Ibid.*, p. 706.

² Y appartiennent notamment la Bolivie, le Venezuela, Cuba, le Nicaragua et l'Équateur.

³ *Ibid.*, p. 707.

⁴ *Ibid.*, p. 708-709.

Dans le cas de la Banque mondiale, le président de l'Équateur Rafael Correa a suspendu en 2007 les prêts de l'institution et renvoyé son représentant déclaré *persona non grata* sur le sol équatorien. En 2005, alors que Correa était ministre de l'économie, la Banque mondiale avait suspendu un prêt de 100 millions de dollars destiné à l'Équateur, parce que celui-ci avait décidé une loi économique de redistribution des revenus pétroliers aux pauvres plutôt qu'au remboursement de la dette. Quant à Evo Morales, il a décidé, comme le Venezuela et le Nicaragua, de se retirer du tribunal d'arbitrage de la Banque mondiale, le Centre International de règlement des différends liés à l'investissement (CIRDI), qui permet de poursuivre les gouvernements prenant des mesures de nationalisation privant de profits les multinationales. Naomi Klein conclut :

Il est tout à fait normal que la révolte contre le néolibéralisme soit plus avancée en Amérique latine qu'ailleurs – en tant que victimes du premier laboratoire de la thérapie de choc, les Latino-Américains ont eu plus de temps pour se remettre. Des années de manifestations populaires ont accouché de groupements politiques, lesquels ont fini par avoir assez de forces pour prendre le pouvoir, certes, mais aussi pour modifier la structure même de l'État¹.

En définitive, les mouvements sociaux sud-américains se sont engagés dans des tentatives pour « démocratiser la démocratie »², tandis que les pratiques gouvernementales ont été conduites à travers d'autres normes : sur le plan de la politique de l'économie, en privilégiant l'*intégration* et la *solidarité régionale* au détriment de l'*endettement international* et sur le plan de la politique de la société, en privilégiant la *coopération* entre les entreprises sur la *concurrence*. La recherche d'indépendance vis-à-vis des investisseurs financiers et des institutions créditrices internationales s'est accompagnée d'un processus de *dé-gouvernementalisation des marchés* corrélé à une *re-gouvernementalisation de l'État*³ et à une « *re-souverainisation* »⁴, qui montre que l'enjeu de la souveraineté, aussi bien économique que politique, est central dans la crise de la gouvernamentalité néolibérale.

¹ *Ibid.*, p. 710.

² Cf. Boaventura de Sousa Santos (dir.), *Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Democratic Canon*, New York, Verso, 2007.

³ Cf. Cristobal Rovira Kaltwasser, « Toward Post-Neoliberalism in Latin America? », *art. cit.*, p. 231 : « Une autre similarité parmi les gouvernements de centre-gauche est qu'ils favorisent un État actif ; c'est-à-dire qu'ils pensent que la capacité de l'État doit être reconstruite après des décennies de retrait (Macdonald et Ruckert) ».

⁴ Au premier semestre 2012, Evo Morales poursuit sa politique de nationalisation de la production énergétique en reprenant le contrôle d'une entreprise de distribution d'électricité. Cf. *Courrier international*, 22 mai 2012, « Morales reprend le contrôle de la production d'énergie », URL : <http://www.courrierinternational.com/article/2012/05/22/morales-reprend-le-contrôle-de-la-production-d-energie> : « Peu à peu, la Bolivie reprend le contrôle de son réseau de production en expropriant tout ce que le secteur privé a gagné sous le règne du néolibéralisme. La Bolivie mise sur un nouveau régime d'accumulation plus juste, qui redistribue les excédents de deux façons : à court terme, grâce à des politiques sociales visant la majorité des Boliviens, ainsi que d'un point de vue structurel, à moyen et long terme, grâce à des investissements publics rentables permettant de répartir les richesses. Pour l'instant, quelques chiffres confirment les résultats positifs de cet État fort, qui participe à 34 % de la production de valeur ajoutée (contre 17 % auparavant). Même s'il reste encore beaucoup à faire, la pauvreté a baissé de 60 % à 49 % entre 2005 et 2010 et l'extrême pauvreté est passée

Faisons remarquer cependant d'abord que notre propos ne vise nullement à affirmer l'unité d'un « tournant à gauche » en Amérique latine en niant la diversité de processus de transformation qui sont relatifs à la spécificité des configurations historiques, sociales et politiques nationales et en occultant les problèmes, les contradictions et les ambiguïtés qu'ils soulèvent¹. Il faut surtout souligner ensuite que les analystes des politiques sud-américaines sont loin de s'accorder sur le niveau de rupture avec la gouvernamentalité néolibérale dont il convient de créditer les différents gouvernements, qu'il soient « bolivariens » (ceux qui sont réunis dans l'ALBA) ou non. De nombreux travaux se retrouvent sur la qualification de la séquence par le terme de « *post-néolibéralisme* » pour indiquer qu'il s'agit davantage de la tentative de sortir du cadre néolibéral du Consensus de Washington que de l'existence positive d'un nouveau régime de gouvernamentalité². Les bilans d'étape des transformations

de 38 % à 25 %. Il existe de nombreuses politiques sociales relatives à la redistribution, à l'enseignement et aux questions sanitaires. Tout cela s'accompagne par ailleurs d'une augmentation non négligeable des salaires. Reste à savoir si la Bolivie réussira à atteindre les objectifs en matière de transformations structurelles à moyen et à long terme ». Dans le même temps, Christina Kirchner nationalise en Argentine une filiale de la multinationale pétrolière Repsol.

¹ Sur la critique de l'unité apparente du « tournant à gauche sud-américain », cf. Gabriel Vommaro, Hervé do Alto, Daniella de Castro Rocha et Hélène Combes, *La carte rouge de l'Amérique latine*, Bellecombe-en-Bauges, éditions du Croquant, 2008. Cf. aussi, pour une vision s'attachant à faire coexister les points de vue de la rupture et de la continuité, Julien Barbosa, *L'Amérique latine dans la spirale du néolibéralisme. Logique(s) d'Empire en action*, Paris, L'Harmattan, 2008. Cf. enfin, pour un état des résistances et des contradictions des mouvements sociaux sud-américains en lutte contre le néolibéralisme, Franck Gaudichaud (dir.), *Le Volcan sud-américain. Gauches, mouvements sociaux et néolibéralismes en Amérique latine*, Paris, Textuel, 2008.

² Cf. Jean Grugel et Pia Riggirozzi, (dir.), *Governance after Neoliberalism in Latin America*, *op. cit.* ; Laura Macdonald et Arne Ruckert (dir.), *Post-Neoliberalism in the Americas*, *op. cit.* ; Fernando Ignacio Laiva, *Latin American Neoliberalism: The Contradictions of Post-Neoliberal Development*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008 ; Francisco Panizza, *Contemporary Latin America: Development and Democracy beyond the Washington Consensus*, Londres, Zed Books, 2009 ; Eduardo Silva, *Challenging Neoliberalism in Latin America*, New York, Cambridge University Press, 2009 ; John Burdick, Philip Oxhorn et Kenneth M. Roberts (dir.), *Beyond Neoliberalism in Latin America? Societies and Politics at the Crossroads*, New York, Palgrave Macmillan, 2009. Cf. Cristobal Rovira Kaltwasser, « Toward Post-Neoliberalism in Latin America? », *art. cit.*, p. 228 : « Comme ces arguments le suggèrent, le terme de *post-néolibéralisme* signifie plus l'intention de s'écarter du Consensus de Washington, qu'un modèle nouveau et cohérent de gouvernance. Macdonald et Ruckert postulent dans l'introduction de leur volume que "l'ère post-néolibérale est caractérisée principalement par la recherche de politiques progressistes alternatives émergeant des nombreuses contradictions du néolibéralisme". Depuis ce point de vue, le terme de *post-néolibéralisme* se réfère à un nouveau moment historique qui met en question le consensus technocratique sur la manière de réaliser la croissance économique et l'approfondissement de la démocratie. De même façon, Roberts maintient que "puisque'il n'est pas clair que les gouvernements de gauche de la région ont identifié, pas plus qu'ils n'ont consolidé, d'alternatives viables au marché libéral, il est bien trop tôt pour affirmer que l'Amérique latine est entrée dans une ère post-néolibérale de développement" (in Burdick, Oxhorn et Roberts). Panizza offre un point de vue différent et intéressant en analysant comment les amis (c'est-à-dire les experts associés aux institutions financières internationales) et les ennemis (c'est-à-dire les organisations du Forum social mondial) ont défini pour eux-mêmes et chacun de leur côté les termes de *néolibéralisme* et de *Consensus de Washington*. Lorsque les économistes, les technocrates, les politiciens, les militants ou les intellectuels les utilisent, ces termes n'ont pas le même sens. Finalement Panizza propose de dire que le *néolibéralisme* implique un récit promouvant l'expansion du marché libre, tandis que *Consensus de Washington* se réfère à un ensemble de politiques qui encouragent la discipline fiscale, la privatisation des entreprises, la libéralisation du marché du travail et la dérégulation du secteur financier, entre autres prescriptions. En conséquence, *post-néolibéralisme* cherche non seulement à contester la monopolisation technocratique de l'espace politique, que de favoriser l'expansion de l'État national, en particulier dans le

économiques engagées par les gouvernements néolibéraux sont moins exaltants que ne le laisse suggérer le propos de Naomi Klein¹. Des enquêtes sociologiques comme celle de Maxime Quijoux dans deux usines de Buenos Aires montrent également, au titre de l'incertitude de la séquence post-néolibérale, l'hétérogénéité des conduites qui règnent dans les ateliers entre solidarités ouvrières et comportements concurrentiels et individualistes². Cependant, il n'est pas nécessaire ici de chercher à investir et à trancher ces débats. Dans notre perspective d'analyse des crises de gouvernementalité, il nous suffit de remarquer que les politologues associent le post-néolibéralisme à une « phase critique » (« *critical juncture* ») définie comme une « "période *relativement* courte de temps durant laquelle il existe une probabilité *substantiellement* élevée pour que le choix des agents ait un impact sur la distribution des intérêts" »³. Autrement dit, si on ne peut affirmer que s'est stabilisé en Amérique du Sud un nouveau régime de gouvernementalité, il ne fait guère de doute que la séquence politique dynamisée par la série de contre-conduites des années 2000 est constitutive de la crise de la gouvernementalité néolibérale. Quelles bornes donner alors à cette séquence de la crise de la gouvernementalité néolibérale, sachant, comme on vient de le voir, qu'elle est d'une part toujours d'actualité sur ce continent et sans oublier d'autre part que, conformément à l'échelle transnationale de la gouvernementalité néolibérale, *la crise de la gouvernementalité néolibérale s'est-elle-même globalisée* en atteignant – entre autres –, dans son développement inégal, le continent européen ? Dans le cas des années 68, nous avons fait des années 1961-1962 la borne inférieure de la séquence de crise de la gouvernementalité libérale-sociale, surtout parce que s'y manifestait en France avec l'établissement illégal du premier centre de Planning familial les premiers signes d'une attitude critique vis-à-vis du contrôle de l'État sur la vie des populations et l'ouverture de la

domaine économique ». On remarquera que dans cette dernière compréhension du post-néolibéralisme, on retrouve la critique de la dé-démocratisation d'une part et de la gouvernementalisation des marchés par l'État d'autre part.

¹ Dans le cas par exemple de la Bolivie d'Evo Morales, cf. Hervé do Alto et Pablo Stefanoni, *Nous serons des millions. Evo Morales et la gauche au pouvoir en Bolivie*, Paris, Liber, 2008, p. 104 : « Dans ces conditions, quelles perspectives le gouvernement trace-t-il pour l'économie bolivienne ? Le vice-président Garcia Linera a suggéré la consolidation d'un "*capitalisme andin-amazonien*" : un capitalisme qui respecterait la diversité des plates-formes productives et qui parierait sur leur mise en complémentarité *via* l'intervention de l'État. En d'autres termes, un "*développementalisme non homogénéisant*" fondé sur l'économie familiale et paysanne. La marge est étroite entre la promotion de cette économie à faible rentabilité et l'exaltation d'un capitalisme "*traditionnel*" et "*prémoderne*", implicitement jugé plus désirable. Or ce modèle économique cache souvent une exploitation féroce de la force de travail. Il masque la réalité d'une économie pauvre sertie d'enclaves de modernité. [...] S'il n'est pas possible de réduire l'expérience économique du gouvernement Morales à un simple retour au capitalisme d'État des années 1950 et 1960, il n'en demeure pas moins que l'horizon postlibéral esquissé dans les déclarations officielles semble pour l'heure limité à une part de PIB contrôlée par l'État... ».

² Cf. Maxime Quijoux, *Néolibéralisme et autogestion. L'expérience argentine*, Paris, éditions de l'Institut des hautes études de l'Amérique latine (IHEAL), 2011.

³ Cf. Cristobal Rovira Kaltwasser, « Toward Post-Neoliberalism in Latin America? », *art. cit.*, p. 233.

problématisation du *gouvernement par le libre usage*. De la même façon, l'insurrection zapatiste témoigne à partir de 1994-1996 d'une attitude critique contre le gouvernement par l'individualisation du néolibéralisme, ouvrant la problématisation de ce que nous aurons l'occasion de décrire, après examen, comme le *gouvernement par la mise en commun* :

Une réponse économique d'en bas à la globalisation commença à émerger localement dans de multiples endroits du monde, par le fait des gens s'organisant en coopératives d'ouvriers, d'artisans, d'agriculteurs ou encore sur la base de la communauté. En 1994, le soulèvement zapatiste au Sud du Mexique a spectaculairement mis sur le devant de la scène mondiale un mouvement d'opposition à la base contre le globalisme. Les mouvements de paysans sans-terre au Brésil, au Pérou, en Inde, aux Philippines, ont adopté une éthique et une stratégie de démocratie économique sur la base de la communauté (*community-based*). L'effondrement économique de l'Argentine aux mains de la Banque mondiale et du FMI a provoqué une appropriation des terres par les paysans et la récupération de 200 entreprises autogérées. L'occupation par les travailleurs et les paysans de terres sous-exploitées et d'usines abandonnées se sont multipliés au Brésil, au Venezuela et dans d'autres pays. Un des objectifs centraux de cette opposition anti-globalisation a été de supplanter le « libre-échange » par un système de « juste-échange » basé sur le concept de « peuple avant le profit ». Puisque les coopératives reflètent et incorporent les valeurs de l'économie et de la justice sociale, elles deviennent inévitablement une des stratégies et des buts du mouvement¹.

En ce qui concerne maintenant la borne supérieure, nous ne pouvons que la renvoyer à l'horizon du moment où nous écrivons, alors que la crise sociale de la gouvernamentalité néolibérale, dans le sillage de la crise du capitalisme ouverte en 2007, a pris une ampleur globale en 2011 avec ce que l'on appelé le « mouvement des places », qui a été particulièrement développé en Espagne à travers le mouvement des « Indignés » de la Puerta del Sol à Madrid et aux États-Unis à travers le mouvement « Occupy Wall Street » de New-York². Vis-à-vis du constat de Curl et Reed que nous venons de citer sur les mouvements du début de la séquence de crise de la gouvernamentalité néolibérale, on peut faire remarquer qu'à travers la tentative de se réapproprier l'espace public par l'occupation et suivant un usage coopératif, les « mouvements des places » réalisent sur un mode symbolique ce qui s'est produit concrètement dans la réappropriation productive d'espaces privatisés abandonnés par la gouvernamentalité néolibérale. Symboliquement, c'est bien la question de l'appropriation de l'espace public par n'importe qui et donc celle de la propriété du peuple qui est posée par lui. A ce titre, il faut aussi noter qu'au début de la séquence appelée *a posteriori* la « guerre de l'eau », à Cochabamba en Bolivie, avant que n'éclate l'émeute débouchant sur l'expulsion de la multinationale chargée de la privatisation du système de redistribution de l'eau, les membres de la *Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida* (Coordination pour la défense de l'eau et de la vie) avaient d'abord appelé à la prise

¹ John Curl et Ishmael Reed, *For All the People: Uncovering the Hidden History of Cooperation, Cooperative movements and Communalism in America*, Oakland (États-Unis), PM Press, 2012, p. 245.

² Cf. Jade Lindgaard (dir.), *Occupy Wall Street! Textes, essais et témoignages des Indignés*, Paris, Arènes éditions, 2012 ; et Contretemps (collectif), *Indignés ! D'Athènes à Wall Street, échos d'une insurrection des consciences*, Paris, Zones, 2012.

symbolique de la principale place de la ville le 4 février 2000¹. En outre, pour en revenir au « mouvements des places » et aux premières manifestations de l'attitude critique contre la gouvernementalité néolibérale évoquée par Curl et Reed, on retrouve littéralement l'objectif de placer « le peuple avant le profit »².

2. « La guerre de l'eau » à Cochabamba et la séquence de contre-conduites des années 2000

2.1. La *Coordinadora del agua* et le cycle de protestation en Bolivie (2000-2005)

Pourquoi s'intéresser alors plus particulièrement à la « guerre de l'eau » à Cochabamba et à ses développements ultérieurs, à l'intérieur de cette séquence d'abord sud-américaine de crise de la gouvernementalité néolibérale ? Parce qu'à nouveau pour faire un parallèle avec la crise de la gouvernementalité libérale-sociale, la « guerre de l'eau » de février et avril 2000, comme le mouvement de mai-juin 1968, a été un épisode charnière dans la séquence, déclencheur d'une nouvelle série de contre-conduites ou d'un nouveau « cycle de contestation »³ – d'abord en Bolivie, tout en produisant aussi des effets à l'échelle continentale de l'Amérique du Sud et même à l'échelle globale – révélant une crise générale du dispositif néolibéral de gouvernement des populations :

La guerre de l'eau de Cochabamba semble agir comme une expérience fondatrice sur les mouvements contestataires qui lui font suite. La victoire de David sur Goliath⁴ donne à voir la vulnérabilité du modèle néolibéral qui se veut tout puissant et ouvre la brèche de sa remise en cause. [...]. A partir cette date [avril 2000], l'intensité des mobilisations collectives influe de manière croissante sur l'agenda politique et s'avère particulièrement favorable à la construction d'un « instrument politique » assumant politiquement les engagements pris dans l'espace de la contestation⁵.

¹ Cf. Oscar Olivera, *Cochabamba. Water war in Bolivia*, *op. cit.*, p. 33 : « Nous appelions cela la reprise de Cochabamba, mais c'était au sens symbolique du terme. Nous disions que nous venions *reprendre* ce qui est à nous – la place principale – pour la reprendre physiquement et de façon pacifique. Nous venions pour nous *prendre* l'un l'autre par la main – les travailleurs de la ville et les travailleurs de la campagne – et nous venions pour *prendre* nos propres décisions. C'est pourquoi nous l'avons appelé *la toma* (la prise ou la reprise) ».

² Cf. le slogan « People before profit » (ou « Humanity before profit ») des Indignés New Yorkais.

³ Au sens, comme le définit Sydney Tarrow (en anglais : « *cycle of contention* »), d'« une phase d'intensification des conflits dans le système social, avec une diffusion rapide de l'action collective des secteurs les plus mobilisés aux moins mobilisés, une innovation rapide dans les formes de contestation employées, la création de cadres d'action nouveaux et transformés, la combinaison de participants organisés et inorganisés et des séquences de flux d'information et de communication intensives entre les contestataires et les autorités ». cf. Sydney Tarrow, *Power in movement. Social Movements and Contentious Politics* [1994], New York, Cambridge University Press, 2011, p. 199.

⁴ En référence à l'article de Willem Assies, « David versus Goliath in Cochabamba : Water Rights, Neoliberalism and the Revival of Social Protest in Bolivia », *art. cit.* (voir supra p. 886, n. 1).

⁵ Cécile Casen, « Les mouvements sociaux : de la guerre de l'eau à la guerre du gaz (avril 2000-octobre 2003) », in Denis Rolland, Joëlle Chassain (dir.), *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 220. L'auteure se réfère à la notion de Tarrow qu'elle traduit par « cycle de mobilisation » (*ibid.*). Sur la « guerre de l'eau » comme point de départ d'un cycle de contestation, les références sont très nombreuses ? Cf. par exemple Marxa Nadia Chávez Leon, « "Autonomies indigènes" et "État plurinational" », *Alternatives Sud*, vol. 16, n° 3, 2009, p. 109 : « La "guerre de l'eau" de Cochabamba, en avril 2000, avait été le point de départ d'un long processus de mobilisation sociale qui a culminé en 2005. Le mouvement ouvrier et paysan est la cheville ouvrière de ce cycle de contestation et de soulèvements ». Cf. aussi Hervé do Alto et Pablo Stefanoni, *Nous serons des millions*, *op. cit.*, p. 70 : « [...] les protagonistes de la guerre de l'eau de Cochabamba en 2000

La « guerre de l'eau » est donc à la base d'un cycle de protestation et le maintien à travers des transformations conjoncturelles de la *Coordinadora del agua*, en tant que forme politique spécifique d'inclusion des contre-conduites, permet d'en suivre le fil historique à travers les mobilisations successives.

La « guerre de l'eau » à Cochabamba désigne une série de mobilisations sociales conduites sous la direction de la *Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida* (Coalition pour la défense de l'eau et de la vie – appelée plus brièvement *Coordinadora del agua*) afin d'empêcher l'application de la loi 2029 votée par le parlement bolivien sous la pression du FMI et de la Banque mondiale – à l'adoption de laquelle ils conditionnaient le versement de prêts – prévoyant la privatisation du service public municipal de distribution de l'eau à Cochabamba, la troisième ville de la Bolivie, via une concession de 40 ans accordée à *Aguas del Tunari*, un consortium d'entreprises enregistré aux Iles Caïman et dont la multinationale Bechtel, basée aux États-Unis, est le principale actionnaire. Le contrat de concession entre le gouvernement bolivien et *Aguas del Tunari* prévoyait un taux annuel minimum de retour sur investissement de 16%, l'augmentation annuelle des tarifs de l'eau par leur indexation sur le prix de la consommation aux États-Unis et la propriété exclusive de toutes les ressources en eau actuelles et futures dans toute la zone métropolitaine couverte par l'accord. *Aguas del Tunari* projetait d'installer des compteurs et de faire payer l'eau dans toute la zone métropolitaine, y compris dans les quartiers Sud de la ville qui, faute d'investissements et de ressources financières suffisantes, n'étaient pas desservis par la compagnie de service public (le SEMAPA) et avaient mis en place un système communautaire ou communal de gestion de l'eau construit par les habitants eux-mêmes. En d'autres termes, ce n'était pas seulement le

n'avaient certainement pas conscience de prendre part à des événements qui marqueraient un tournant dans l'histoire bolivienne » ; Hervé do Alto, « De la révolution nationale à la victoire d'Evo Morales. Retour sur un demi-siècle de luttes en Bolivie populaire (1952-2007) », *Actuel Marx*, n° 42, 2007/2, p. 84 ; Christine Delfour, « Quel devenir pour l'État, la nation, l'État-nation dans la Bolivie d'Evo Morales ? », *Les cahiers ALHIM*, (publié par le groupe de recherche Amérique Latine Histoire et Mémoire de l'Université Paris-VIII), n° 16, 2008, qui parle de « cycle rebelle » pour la période 2000-2005, URL : <http://alhim.revues.org/index3038.html>. Cf. aussi le jugement de Raúl Zibechi, *Dispersing power. Social movements as anti-State forces*, traduit de l'espagnol en anglais par R. Ryan, Oakland-Edinburgh-Baltimore, AK Press, 2010, p. 1 (édition française : *Disperser le pouvoir. Les mouvements comme pouvoirs anti-étatiques. Soulèvement et organisation à El Alto (Bolivie, 2003)*, tr. fr. E. Miranda, Paris, Le jouet enragé/L'esprit frappeur, 2009), qui relie, en outre, les luttes boliviennes à la révolte zapatiste au Mexique : « Le cycle de lutte et d'insurrection initié par le peuple bolivien en l'an 2000 est la plus profonde "révolution dans la révolution" depuis le soulèvement zapatiste de 1994. Les gens dans tout le continent voient les luttes qui se déroulent en Bolivie comme un point de référence et d'inspiration essentielle pour ceux qui recherchent l'émancipation sociale ». La formule de « révolution dans la révolution » est une allusion au livre de Régis Debray de 1967 qui faisait du processus insurrectionnel cubain, de la lutte armée et de la stratégie guévariste du *foco* une voie de transformation de la *problématique* (au sens althussérien de la manière de poser les problèmes gouvernant l'ensemble des réponses possibles) de la révolution, vis-à-vis du schéma marxiste centré sur le Parti. Cf. Régis Debray, *Révolution dans la révolution ? Lutte armée et lutte politique en Amérique latine*, Paris, Maspero, 1967.

service « publique » du SEMAPA qui était concédé à *Aguas del Tunari*, mais aussi le service « commun » organisé là où l'État était défaillant. Les mobilisations en série, sur lesquelles nous reviendrons plus en détail, qui se sont échelonnées entre janvier et avril 2000, prenant un tour souvent violent (les manifestants sont systématiquement réprimés par l'armée qui utilise des gaz lacrymogènes, l'état d'exception est déclaré en avril, un jeune homme de 17 ans est tué par un soldat, le leader de la *Coordinadora*, Oscar Olivera, est provisoirement arrêté) – d'où le nom de « guerre » qui traduit un engagement physique intense¹ – finissent par obtenir l'annulation du contrat de concession, le départ d'*Aguas del Tunari* (et donc de la multinationale Bechtel) et le retour de la gestion publique du service d'eau potable.

Mais, comme l'argumente Tom Lewis, dès ses débuts, la *Coordinadora del agua* a perçu dans le soulèvement social à Cochabamba en février et avril 2000 un événement allant au-delà de la demande immédiate pour le retour de la propriété publique de la compagnie municipale de gestion de l'eau, en manifestant la volonté des travailleurs boliviens ordinaires d'avoir un contrôle sur les processus politiques et économiques qui gouvernent leur vie. Et c'est cette même volonté qui s'est réaffirmée dans les mobilisations qui ont suivi la guerre de l'eau :

Les différentes mobilisations qui se sont produites en Bolivie entre 2000 et 2003 sur les problèmes de l'eau, de la culture de la coca, des droits des indigènes, de la privatisation de l'électricité, des impôts, des retraites et du gaz naturel constituent les éléments d'une lutte potentiellement unifiée pour une participation démocratique authentique et une nouvelle économie basée sur la solidarité et le contrôle populaire².

En plus d'être devenue le symbole de la résistance et de la victoire possible d'un peuple sans ressources contre le capitalisme mondialisé incarné par la multinationale Bechtel, la révolte de Cochabamba a surtout été interprétée comme le refus de la gouvernamentalité néolibérale consistant dans la mise à disposition des ressources naturelles du pays au service des exigences des institutions financières internationales et donc comme la volonté d'une gouvernamentalité autre – c'est l'enjeu de ce chapitre d'analyser suivant quel contenu – capable de garantir la souveraineté du peuple bolivien quant au bénéfice de l'exploitation des ressources naturelles nationales. En Bolivie, dès les mois de septembre et octobre 2000, l'agitation sociale reprend dans sept des neuf régions de l'État bolivien en faveur de

¹ Cf. sur ce point les remarques de François Polet, « La Bolivie d'Evo : démocratique, indianiste et socialiste ? », *Alternatives Sud*, vol. 16-2009, p. 9 : « L'accession d'Evo Morales à la présidence bolivienne est d'abord le débouché politique d'un cycle de mobilisations sociales entamé au milieu des années 1990. Des mobilisations plus larges, plus profondes, plus physiquement engagées aussi – d'où le terme de « guerre » de la coca, de l'eau, puis du gaz – que celles qui secouent les autres pays latino-américains à la même époque, hormis peut-être dans l'Argentine des années 2001-2002 ».

² Tom Lewis, « The legacy of the Coordinadora », in *Cochabamba. Water war in Bolivia*, op. cit., p. 161.

l'abrogation du « Décret Suprême » DS 21060, considéré comme ayant introduit en 1985 la gouvernamentalité néolibérale en Bolivie à travers la privatisation de l'industrie nationale¹. Une grève du principal syndicat des enseignants est suivie par une grève nationale des étudiants ; les médecins du secteur de la santé publique votent peu après l'arrêt du travail, tandis que les paysans de la région de Carrasco établissent des barrages routiers pour demander au gouvernement la reconnaissance de leur installation illégale sur des terres agricoles ; une grève de travailleurs routiers paralyse le trafic à Sucre, tandis qu'une majorité de prisonniers lancent une grève de la faim à travers tout le pays pour demander l'amnistie ; le CSUTCB, la principale confédération syndicale paysanne de Bolivie bloque les deux routes principales allant vers le Pérou pour protester contre l'échec des négociations avec le gouvernement tandis que les *cocaleros*, les cultivateurs de coca, installent des barrages le long de l'autoroute qui va de Cochabamba à Sucre. L'armée, cependant, parvient à briser la protestation et les différents secteurs de la révolte sont obligés de battre en retraite. L'épisode suivant du cycle de lutte se produit en avril et mai 2001 lorsqu'une marche « pour la vie et la souveraineté » est organisée pour demander la fin de la militarisation de la région du Chapare (région où sont implantés les *cocaleros* et leur principal leader Evo Morales), la donation de terres aux paysans dans la région de l'*altiplano*² et l'abrogation de la loi 1008 sur l'éradication de la coca³, en plus de l'abrogation du DS 21060. C'est l'occasion de la constitution d'une nouvelle *Coordinadora de Movilizaciones de Unidad Nacional* (COMUNAL – Coordination des mobilisations pour l'unité nationale), qui inclut la Coordination pour la défense de l'eau et de la vie⁴ et les *cocaleros*, réunissant ainsi Oscar Olivera et Evo Morales. En août de la même année, sous l'impulsion du leader paysan Felipe Quispe, les paysans de l'*altiplano*, qui reçoivent le soutien de la *Coordinadora*, des *cocaleros* et des partis de gauche, demandent un programme de sécurité sociale pour les populations indigènes, la redistribution de 3,8 millions d'hectares de terre et, à nouveau, la fin de la Loi 1008 et du DS 21060. Le gouvernement réagit en mettant en place un plan de sécurité sociale pour les indigènes, mais refuse de modifier sa ligne sur la redistribution des terres et les privatisations. Ces luttes ne se passent

¹ Le DS 21060 comprend 170 articles qui ont été votés par le gouvernement « néolibéral » de Victor Paz Estenssoro (1985-1989) le 29 août 1985. Les actes législatifs pris par l'exécutif sont appelés *Decretos Supremos* (DS ; Décrets Suprêmes) et portent cinq chiffres ; ceux pris par le Congrès sont des Lois et en portent quatre.

² Partie de la cordillère des Andes qui traverse les territoires de l'Argentine, la Bolivie, le Pérou et le Chili.

³ La loi 1008 a été votée en 1988 sous la pression des États-Unis. Elle vise à interdire la culture de la coca dans la région du Chapare en l'autorisant uniquement sur une partie réduite du Yungas. Elle est justifiée par la volonté d'éradiquer le trafic de cocaïne mais attaqué par la puissante coalition des cultivateurs de coca comme une atteinte de l'impérialisme américain à la souveraineté bolivienne.

⁴ Ce qui contribue bien entendu à rendre prégnant l'impulsion motrice de la guerre de l'eau au sein des mobilisations.

pas cependant sans une *redistribution de la gouvernementalité*, comme le fait remarquer Hervé do Alto à propos des barrages routiers de 2000 et 2001 :

Le cycle de blocage des routes entre 2000 et 2001, révèle la capacité des Aymaras¹ à expulser les représentants de l'État et à les remplacer par un complexe système d'autorités traditionnelles (assemblées générales, comités de blocage, exercice de la justice etc.). Les protestataires tiennent tête à l'armée. Ils organisent le mouvement à partir du quartier général de Q'alachaka, véritable état-major des forces populaires aymaras mobilisées, tandis que dans plusieurs communautés de l'*altiplano*, les policiers chassés sont temporairement remplacés par une « police syndicale »².

Par la suite, l'année 2002 confirme le déplacement progressif de l'arène conflictuelle de la « guerre de l'eau » vers la « guerre de la coca ». Le 14 janvier, 5000 ouvriers, étudiants et petits entrepreneurs de Cochabamba se joignent à des paysans près de Sacaba pour pousser les demandes des cultivateurs de coca ; la marche se déroule sans incidents, mais les manifestants sont violemment attaqués par la police le lendemain lorsqu'ils essaient de rouvrir un centre de stockage et de redistribution de feuilles de coca qui avait été officiellement fermé par le gouvernement. La bataille qui s'ensuit va lancer ce qu'on appelle la « guerre de la coca » qui éclatera périodiquement avant d'atteindre son acmé un an plus tard en janvier 2003. Si le problème de la coca réussit à agréger une lutte populaire, c'est parce que celle-ci cristallise non seulement l'hostilité à l'impérialisme américain, mais aussi, en vertu du fait que le programme d'éradication de la coca a plongé 50 000 familles en situation de déshérence économique en les privant de leur gagne-pain, parce qu'elle est associée à la résistance contre la vague massive de privatisations industrielles qui ont provoqué des situations de travail partiel ou de chômage pour de très nombreux travailleurs et aux privatisations des services publics comme l'eau, qui ont systématiquement débouché sur l'augmentation des prix des denrées de première nécessité. Par conséquent, c'est nettement autour du problème des privatisations et du contrôle national des ressources naturelles que se concentre la séquence bolivienne de contre-conduites du début des années 2000. Au cours de l'année 2002, la *Coordinadora* apporte un soutien actif à la lutte des *cocaleros*, tout en étendant la lutte contre les privatisations aux secteurs de l'électricité et des transports. Selon Tom Lewis, la vision qui anime alors les leaders de la *Coordinadora* comme Oscar Olivera est de faire servir celle-ci à « une sorte de nouvel espace social au service de l'organisation des travailleurs boliviens en dehors des partis politiques corrompus et des bureaucraties syndicales passives et opportunistes »³. Comme on l'a constaté aussi dans le cas de la crise de la gouvernementalité libérale-sociale, l'affirmation d'une attitude critique collective implique que soient également

¹ Nom du principal peuple indigène de Bolivie.

² Hervé do Alto et Pablo Stefanoni, *Nous serons des millions*, op. cit., p. 70.

³ Tom Lewis, « The legacy of the Coordinadora », art. cit., p. 166.

transformées les formes à travers lesquelles s'organise la lutte politique. Au sommet de la « guerre de la coca » en janvier 2003, la *Coordinadora* se retrouve une nouvelle fois sur la ligne de front. Des barrages routiers – dont la récurrence au cours de la séquence montre qu'ils représentent une « répertoire d'action collective » du mouvement social bolivien¹ – et des protestations de masse contre le gouvernement néolibéral de Sánchez de Lozada paralysent la Bolivie pendant toute la deuxième moitié du mois de janvier, avec des manifestants demandant l'arrêt du programme gouvernemental d'éradication de la coca. Les manifestants réussissent à interrompre le trafic sur la principale autoroute reliant Cochabamba à Santa Cruz. Mais l'armée exerce des représailles en entourant complètement Cochabamba et en donnant l'assaut sur les barrages routiers : 12 personnes sont tuées et des centaines arrêtées au cours d'affrontements violents avec la police entre le 13 et le 27 janvier. La mobilisation se généralise dans le même temps à d'autres secteurs de la société. Ainsi, plus de dix mille retraités font plus de 100 km avant de parvenir à la Paz le 17 janvier pour faire pression sur le gouvernement et enrayer la baisse des pensions due à l'inflation ce en quoi ils réussirent en obtenant l'ajustement et le maintien de leur valeur au niveau du prix du dollar. L'un des résultats des événements de janvier 2003 est la formation d'un « état-major du peuple » (« *Estado Mayor del Pueblo* » [EMP]) qui, en dépit de son nom, n'est pas le bras armé des mouvements sociaux, mais « un espace de convergence entre différentes organisations sociales dans lequel un projet collectif pour une nouvelle nation pourrait être élaboré d'en bas »². L'EMP est à nouveau issue d'un redéploiement sous une autre forme de la *Coordinadora del agua* :

¹ Cf. Cécile Casen, « Les mouvements sociaux : de la guerre de l'eau à la guerre du gaz (avril 2000-octobre 2003) », *art. cit.*, p. 226 : « Il faut rendre compte des répertoires d'action collective des mobilisations. Depuis des décennies le blocage des axes de communication est le principal instrument utilisé par le mouvement paysan pour faire valoir leur revendication. La nature communautaire de leur organisation nous conduit à prendre en compte des données culturelles qui président à ces mobilisations. L'organisation d'un *bloqueo* correspond à un "répertoire d'action collective" lié à la structure sociale et aux réseaux de solidarité préexistants. Elle requiert une capacité de mobilisation, la réunion de nombreuses assemblées et la formation d'une coalition complexe de forces. Albo rend compte de ce "sentiment d'identité collective", mais s'inscrit en faux contre ceux qui arguent du caractère obligatoire de la participation aux actions pour les décrédibiliser. "Cela fait effectivement partie de toute la culture politique bolivienne, urbaine et rurale, pour le parti au pouvoir comme pour l'opposition, de parler d'amendes, de licenciements et autres sanctions, quand il y a un appel à la mobilisation massive. Mais ce ne sont pas ces menaces qui mobilisent" ». Remarquons que ce passage n'est pas lui-même sans ambiguïté. Au moment même où Cécile Casen soutient que les mobilisations peuvent s'expliquer par le fait de « prendre en compte les données culturelles », la citation du militant qu'elle donne suggère au contraire que le « sentiment d'identité collective » ne repose précisément pas seulement sur la « culture politique bolivienne », en suggérant donc qu'il peut-être issu de l'enthousiasme et de la dynamique collective et subjective de la lutte elle-même et non de système culturel de contraintes pesant sur ceux qui ne se mobiliseraient pas. Sur la notion de « répertoire d'action collective », cf. Charles Tilly, « Les origines du répertoire d'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 4, 1984, p. 89-108.

² Tom Lewis, « The legacy of the Coordinadora », *art. cit.*, p. 168.

Après le *Comunal* de 2001, la *Coordinadora del agua* se transforme une nouvelle fois. Elle constitue le noyau dur de l'EMP autour duquel se regroupent nombre d'organismes syndicaux. L'EMP entretient aussi des liens avec le parti politique d'Evo Morales et Felipe Quispe¹ y participe. [...]. Comme le *Comunal*, l'EMP naît d'un contexte de mobilisation particulier et tente de fédérer le maximum de secteurs mobilisés [...]. L'opposition au néolibéralisme et la dénonciation du gouvernement « *antipatria* » sont les motifs principaux de son discours².

L'EMP investit aussi des thèmes nouveaux, outre la question de la coca, comme la mise en place d'une Assemblée Constituante, un plan pour concurrencer l'alliance du libre commerce des Amériques, la récupération des hydrocarbures et la protection de l'environnement, ou encore la justice pour les militants tués ou blessés dans les luttes. Ce faisant, il renforce sa position dans les mouvements sociaux qui font face au gouvernement. Ce contexte de mobilisation continue permet d'expliquer la vitesse avec laquelle les manifestants sont revenus pour menacer le gouvernement de Sánchez de Lozada entre le 11 et le 14 février. Deux jours plus tôt, Sánchez de Lozada avait décrété une augmentation de 12,5% de l'impôt sur le revenu pour les travailleurs gagnant plus de quatre fois le salaire minimum, en justifiant la taxe par la nécessité de respecter une exigence du FMI sur la réduction du déficit fiscal de l'État de 8,6% à 5,5%. C'est ce qui provoqué une « guerre de la taxe » au cours de laquelle les pompiers de la Paz et les policiers des villes de Cochabamba et Santa Cruz ont rejoint le mouvement des travailleurs. Dans le même temps, une marche des étudiants du *Colegio Fiscal Ayacucho* de la Paz, vivement réprimée par la police militaire, donne lieu à la demande de démission de Sánchez de Lozada et de son vice-président, Carlos Mesa ; trois bâtiments du gouvernement sont incendiés à la Paz de même que le quartier général où siègent les trois partis politiques constituant la coalition de soutien à Sánchez de Lozada ; des immeubles de bureaux, des banques, des centres commerciaux et des entreprises locales sont mis à sac ou occupés dans le centre-ville. 200 personnes sont finalement arrêtées à Cochabamba, où les barrages routiers perturbent encore le trafic sur la route qui mène à Santa Cruz. Au cours de cette rébellion de février, on dénombre 33 personnes tuées et 170 blessées. Incapable de mettre à bas la protestation par la répression, Sánchez de Lozada cherche à sauver sa place en retirant la taxe décriée pour maintenir le pouvoir d'achat des travailleurs tout en obtenant la démission de la totalité de son cabinet. C'est finalement en octobre 2003 sous la pression de centaines de milliers de Boliviens rassemblés à la Paz que le président en exercice va être amené à quitter la capitale dans le cadre de la « guerre du gaz », qui commence au début du

¹ Felipe Quispe est à la tête du Mouvement indigène pachakuti (MIP), fondé en 2000 et a occupé le poste de secrétaire général de la Confédération syndicale unifiée des travailleurs paysans de Bolivie (CSUTCB). Il se distingue de Morales par son orientation nationaliste indianiste, autonome voire sécessionniste.

² Cécile Casen « Les mouvements sociaux : de la guerre de l'eau à la guerre du gaz (avril 2000-octobre 2003) », *art. cit.*, p. 229.

mois de septembre pour s'intensifier jusqu'à la démission de Sánchez de Lozada le 17 octobre. La contestation éclate lorsqu'est révélé publiquement le contrat du gouvernement avec Pacific LNG afin d'exporter le gaz naturel aux États-Unis via le Mexique et le Chili. Pacific LNG est un consortium d'entreprises de diverses nationalités (britannique, espagnole et argentine). Le contrat projeté avec le gouvernement peut être considéré comme le pillage de la plus importante ressource naturelle de Bolivie : celle-ci n'obtiendrait en effet que 18% des 1,5 milliards de dollars du revenu annuel escompté des exportations de gaz aux États-Unis. De plus, le contrat prévoit que le gaz soit vendu à Pacific LNG à un prix inférieur à celui de sa valeur marchande. A nouveau, comme dans l'ensemble de cette série de contre-conduites du début des années 2000, c'est autour de la « souveraineté économique » ou plus exactement du contrôle populaire sur les ressources naturelles du territoire dans le contexte de politiques néolibérales que se cristallise le mécontentement¹. Le 19 septembre, un rassemblement de plus de quarante mille personnes dans la ville de Cochabamba se conclut par un appel à la grève générale illimitée et au blocage indéfini des routes si les revendications liées au gaz ne sont pas prises en compte par le gouvernement. La *Coordinadora del gas* qui avait été formée en 2002 acquiert avec cette mobilisation de 2003 une audience nationale et montre à nouveau comment l'outil politique forgé au moment de la « guerre de l'eau », a pu, en se remaniant lors de chaque nouvelle conjoncture, être à la manœuvre durant l'ensemble de cette série de contre-conduites des années 2000.

« A Cochabamba est mise sur pied la *Coordinadora Nacional de Recuperacion y Defensa del Gas*. Elle réunit différents secteurs sociaux, des représentants de la COB, des *cocaleros* et des représentants de nombreux autres secteurs. [...] Cette ultime *Coordinadora* présente les mêmes caractéristiques que la *Comunal* ou que *El Estado Mayor del Pueblo* qui l'ont précédée » ; « Cette organisation représentait la transformation de la *Coordinadora* de l'eau de Cochabamba dans une nouvelle force de combat autour de la question du gaz »².

Dans la ville d'El Alto, centre urbain de migrants majoritairement indigènes qui surplombe la Paz, les comités de quartiers (*juntas vecinales*) rejoignent le conflit en annonçant le 8 octobre, une « grève civique illimitée ». A Huanani, les mineurs se rendent à pied ou en camion

¹ Cf. Hervé do Alto et Pablo Stefanoni, *Nous serons des millions*, op. cit., p. 77 : « Dans un pays où la majorité des foyers ne disposent pas d'un raccordement au gaz, l'ambition gouvernementale est perçue comme le prolongement d'une histoire nationale marquée par le saccage des ressources naturelles dont la société n'a jamais pu bénéficier. L'image de sites miniers laissés en ruine au milieu d'un océan de misère et de pauvreté symbolise cette période durant laquelle l'oligarchie dominait tout. Rien d'étonnant donc à ce que la réappropriation des ressources naturelles ait été au cœur des revendications populaires de ces cinq dernières années. Le nationalisme antichilien qui caractérise les premières semaines de mobilisation ("*Non à l'exportation de gaz par les ports chiliens*") se transforme graduellement en une remise en cause plus générale de la politique économique néolibérale du gouvernement. Peu importe par quel port serait exporté le gaz "*si les bénéfices sont destinés à finir dans les caisses d'une poignée de compagnies transnationales*" ».

² Tom Lewis, « The legacy of the Coordinadora », art. cit., p. 171.

jusqu'à la Paz, tandis que dans les Yungas, les *cocaleros* se joignent aux *bloqueos* (les « bloqueurs de route »). Dans les jours qui suivent, la plupart des accès routiers sont contrôlés par les insurgés et la ville de la Paz devient paralysée, malgré les affrontements avec la police et l'armée qui font plusieurs dizaines de morts. Le 15 octobre, Sánchez de Lozada fait d'importantes concessions aux manifestants – tenu d'un référendum fin 2003 sur la renationalisation du gaz naturel du pays et établissement d'une Assemblée Constituante comme un élément réglementaire du système politique bolivien – mais il est déjà trop tard. Le 16 et le 17, des centaines de milliers de personnes dont des indigènes venus d'El Alto et des mineurs descendus de l'*altiplano* se rendent à la Paz, ainsi que des ouvriers, des paysans et des cultivateurs de coca arrivés du sud et de l'est. Un rassemblement populaire historique sur la place des Héros dans le centre de la Paz entraîne finalement la fuite de Sánchez de Lozada à l'étranger. Là encore, s'agissant des mobilisations de la « guerre du gaz », Hervé do Alto insiste sur la redistribution de la gouvernamentalité, y compris à l'intérieur des forces d'opposition au gouvernement :

Alimenté par un mouvement que structurent des centaines de regroupements de base, le mouvement social qui émerge de la « guerre du gaz » relègue au second plan les organisations sociales nationales et leurs dirigeants, dont le rôle s'est souvent réduit à celui de porte-parole médiatique. La COB [Centrale ouvrière bolivienne, principal syndicat historique du mouvement ouvrier bolivien], par exemple, est repoussée sur la scène politique nationale car, par son rôle d'articulateur, elle a permis la jonction entre les secteurs mobilisés. Mais la centrale, naguère connue comme la « *glorieuse centrale ouvrière bolivienne* », reste encore loin de la résurrection pronostiquée par certains groupes issus de la gauche ouvriériste. Les comités de quartier et les syndicats paysans constituent désormais les principaux agents de la contestation. Leur capacité de résistance et leur agilité de passer de la défense à l'offensive politique sur le terrain institutionnel ont été démontrées. La « guerre du gaz » marque ainsi l'échec du projet néolibéral dans l'un de ses objectifs les plus ambitieux : ôter toute légitimité à la politique de la rue afin que seuls les cadres habituels de la démocratie représentative soient considérés comme aptes à débattre de la chose publique¹.

Suite au départ de Sánchez de Lozada, c'est son vice-président Carlos Mesa qui est porté au pouvoir par la Constitution en bénéficiant d'abord du soutien de l'opinion publique, notamment quant au choix d'une voie intermédiaire pour régler la question des hydrocarbures. Cependant, Mesa est rapidement confronté, d'une part, « sur sa droite », aux revendications autonomistes des élites de la riche région de Santa Cruz et surtout, d'autre part, « sur sa gauche », aux mobilisations des classes populaires pour la nationalisation des hydrocarbures ; et c'est à nouveau ce problème qui va précipiter la chute du (nouveau) président bolivien. La nouvelle loi sur les hydrocarbures polarise la société bolivienne et radicalise la position des mouvements sociaux, y compris celle des syndicats paysans appartenant au MAS (*Movimiento al socialismo*) d'Evo Morales, qui se rallie à la revendication de nationalisation. Alors que le Congrès vote finalement la loi sur la nationalisation, Mesa refuse

¹ Hervé do Alto et Pablo Stefanoni, *Nous serons des millions*, op. cit., p. 82.

de la promulguer ce qui provoque l'ire des organisations populaires demandant l'application de l' « agenda d'octobre 2003 » sur la nationalisation des hydrocarbures et la mise en place de la Constituante. Les mobilisations reprennent alors pour une deuxième « guerre du gaz » et le siège de la Paz est organisé par les comités de quartier d'El Alto, ce qui aboutit au demeurant à une situation chaotique marquée par l'épuisement des réserves d'essence. Mais Mesa finit par démissionner le 6 juin 2005 sous la pression de la rue et le président de la Cour suprême de justice appelle à de nouvelles élections générales anticipées pour décembre, qui verront l'élection à la présidence d'Evo Morales.

2.2. L'impact international de la « guerre de l'eau » et la problématisation de l'appropriation des ressources

Nous pouvons retenir deux éléments importants du cycle de protestation bolivien des années 2000-2005 : 1/ La continuité de la séquence est avérée par la façon dont la *Coordinadora* parvient, tout en s'adaptant à chaque nouvelle conjoncture, à se maintenir comme véhicule politique adéquat des contre-conduites. ; 2/ Cette séquence de contre-conduites ouvre une nouvelle problématisation autour de la question de l'appropriation et du contrôle des ressources, problématisation qu'il nous reviendra de caractériser plus précisément dans les sections suivantes.

Mais la révolte de Cochabamba n'a pas seulement constitué un tournant et un catalyseur du cycle de protestation à la seule échelle de la Bolivie. Elle a également produit des effets dans le continent sud-américain et à l'échelle du globe tout entier. Dans les jours suivant immédiatement l'annonce par le gouvernement bolivien le 10 avril 2000 du départ de Bechtel et de ses dirigeants, Oscar Olivera, le leader de la *Coordinadora del agua*, est invité à Washington par des militants altermondialistes, parmi lesquels Maude Barlow, une militante des droits de l'eau à la renommée internationale, qui organisent une marche pour protester contre une réunion du FMI et de la Banque mondiale, six mois après que d'importantes manifestations à Seattle en novembre 1999 aient lancé la « tradition » des contre-sommets organisés en marge des réunions officielles et ouvert le débat sur l'opposition à la globalisation. Olivera lui-même semble bien percevoir la raison de l'engouement qui s'est alors porté sur la « guerre de l'eau » :

« Nous avons toujours répété ces slogans : "Mort à la Banque mondiale !", "Mort au FMI !", "Mort à l'impérialisme yankee !" », [...]. « Mais je crois que c'est la première fois que les gens ont compris de manière directe comment les politiques de la Banque mondiale, du libre échange et du libre marché nous plongeait dans une situation à ce point asymétrique vis-à-vis des grandes puissances »¹.

¹ Oscar Olivera, cité in Jim Shultz, « The Cochabamba Water Revolt and Its Aftermath », in Jim Shultz et Melissa Draper, *Dignity and Defiance. Stories from Bolivia's Challenge to Globalization*, Berkeley, University of California Press, 2008, p. 28.

Si l'action de la *Coordinadora del agua* a jouit d'une telle résonance, ce n'est pas seulement dû au symbole des habitants d'un pays pauvre faisant face au gouvernement d'un ancien dictateur¹ et provoquant le départ d'une multinationale en empêchant une politique menée par les plus puissantes institutions financières internationales, mais aussi parce que les débats du mouvement altermondialiste opposé au néolibéralisme et à la globalisation étaient jusqu'ici abstraits, alors que la « guerre de l'eau » manifestait la réussite d'une lutte en acte contre la gouvernamentalité néolibérale². Mais ce n'est pas uniquement lors de la venue d'Olivera à Washington que la guerre de l'eau a trouvé un impact dépassant les frontières boliviennes :

Autour du monde, elle a été donnée comme exemple et source d'inspiration dans d'autres combats collectifs pour garder l'eau sous contrôle public, d'Atlanta à Stockton en passant par l'Uruguay et l'Inde. « La Coalition pour la défense de l'eau et de la vie a été, sans aucun doute, reçue ici comme un exemple clair d'une lutte pour la dignité et la promesse qu'un autre monde est possible », a dit la militante uruguayenne de l'eau Adriana Marquisio. La célèbre militante indienne Vandana Shiva a écrit plus tard que la révolte de l'eau en Bolivie « est aussi une éducation politique pour n'importe quelle communauté qui lutte pour revendiquer ses biens communs et ses espaces publics à l'époque de la globalisation au service des entreprises »³.

L'hésitation entre « *espaces publiques* » et « *biens communs* » traduit l'ambiguïté d'une orientation par le gouvernement de la chose publique ou de la chose commune – par la *res publica* ou la *res communis* – que l'on va fréquemment retrouver à l'intérieur de la séquence et qui marque le caractère *problématique* de l'ouverture historique impulsée par la « guerre de l'eau », à l'intérieur de ce que l'on aura l'occasion de définir par la suite comme la *problématisation de l'appropriation des ressources*. C'est bien du reste dans cette perspective que s'inscrit le propos de Vandana Shiva. Citons plus longuement l'extrait duquel cette citation est tirée :

L'histoire de la « guerre de l'eau » en Bolivie [« *Bolivia's Water War* »] et de la démocratie de l'eau n'est pas seulement une inspiration pour nous tous. Elle est aussi une éducation politique pour n'importe quelle communauté qui lutte pour revendiquer ses biens communs [« *commons* »] et ses espaces publics à l'époque de la globalisation au service des entreprises [« *corporate globalization* »]. Si la globalisation est la clôture ultime des biens communs [« *the ultimate enclosure of the commons* »] – notre eau, notre biodiversité, notre nourriture, notre culture, notre santé, notre éducation – alors revendiquer pour les biens communs est l'agenda politique, économique et écologique pour notre temps⁴.

Il faudra tenter de répondre à la question de savoir pourquoi ce qui relève traditionnellement des « biens communs », c'est-à-dire les biens ayant une dimension écologique (« eau », « biodiversité », « nourriture ») peuvent être, de façon évidente ici, mis sur le même plan que

¹ Celui du président Hugo Banzer, à la tête de la Bolivie pendant la « guerre de l'eau ». Banzer occupa la présidence bolivienne à deux reprises : du 22 août 1971 au 21 juillet 1978, comme dictateur militaire et du 6 août 1997 au 7 août 2001, comme président constitutionnel.

² Cf. *Ibid.*, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 27-28.

⁴ Vandana Shiva, « Water Democracy », in Oscar Olivera et Tom Lewis, *Cochabamba. Water war in Bolivia*, *op. cit.*, p. XI.

d'autres biens « communs » que nous avons d'ordinaire tendance – d'un point de vue occidental – à considérer sous le régime du *service public* par l'*État social* (« culture », « santé », « éducation »). Si, par ailleurs, la globalisation est le processus *ultime* de clôture des biens communs, cela suggère qu'ils étaient déjà en partie clôturés sous un régime autre que celui de la globalisation et on peut se demander alors si le régime publique de l'État ne clôturait pas déjà en partie les biens communs, ce qui viendrait perturber le reste du raisonnement. Bien entendu, ce type de problème vient du fait qu'il n'y a pas d'ontologie des biens économiques, mais que la forme de leur usage économique est le résultat d'un processus de rationalisation historique et contingent. Quoi qu'il en soit, Vandana Shiva tire comme conclusion stratégique de la « guerre de l'eau » à Cochabamba que le problème des biens communs ou des communs devient l'enjeu central de la lutte politique dans le cadre de la globalisation. Et il est, du reste, tout aussi significatif que l'extrait précédent suive immédiatement une allusion au groupe d'intellectuels *Comuna* dont l'un des représentants les plus actifs est Álvaro García Linera, futur vice-président de la Bolivie, choisi par Evo Morales après son élection en 2005 :

Oscar Olivera et Álvaro García Linera, un membre du collectif intellectuel *Comuna*, montrent comment le capital, à travers la marchandisation et la privatisation néolibérales de chaque dimension de la vie, a dans le même temps dissous les conditions nécessaires pour les mouvements basés sur la « forme-syndicat » et créé, comme on le voit dans les nouveaux mouvements de défense de la vie, la « forme-multitude ». Ces associations amples et flexibles de la société – dans toute sa diversité – caractérisent ce nouveau type de mouvement¹.

Sans, là encore, rentrer dans le contenu de la pensée de Linera, il est remarquable que l'annonce d'une nouvelle problématisation politique soit assortie d'une référence théorique. Cela ne peut que nourrir notre propos quant à l'articulation de l'histoire intellectuelle sur le champ de la gouvernementalité – l'hypothèse que la pensée trouve son soubassement dans les pratiques gouvernementales –, que nous traiterons dans les sections finales de ce chapitre.

Revenons cependant à l'impact de la guerre de l'eau sur l'espace public international. L'année 2002 voit aussi le développement de liens plus étroits entre la *Coordinadora del agua* et le réseau des ONG (Organisations non gouvernementales) internationales : des documentaires et des conférences à travers l'Afrique, l'Asie, l'Australie, l'Europe et les États-Unis publicisent les résultats de la « guerre de l'eau » et inspirent un peu partout des militants du mouvement pour une justice globale². La réaction de Bechtel va elle-même amener à populariser le conflit. Toujours en 2002, la multinationale, par le biais du Centre international de règlement des différends liés à l'investissement, adresse une demande

¹ *Ibid.*, p. X-XI.

² Tom Lewis, « The legacy of the Coordinadora », *art. cit.*, p. 166.

légale de 50 millions de dollars en dédommagement de son départ « forcé » de Cochabamba, calculée sur ses profits supposés. Une campagne internationale de soutien se déclenche alors en faveur des Boliviens qui ont lutté pendant la « guerre de l'eau » ; elle contribue à accroître leur audience et nuit dans le même temps à l'image de la compagnie qui finit par retirer sa demande.

Mais ce n'est pas seulement dans le sillage de la *Coordinadora* ou de Bechtel que se situent les conséquences de la « guerre de l'eau ». Celle-ci a bien entendu servi de point de référence pour tous les conflits liés à la privatisation de l'eau. En Bolivie d'abord, la multinationale Suez voit le contrat de concession accordée à sa filiale *Aguas del Illimani* rompu par le gouvernement Morales en 2007 après trois ans de mobilisations sociales menées à partir de 2005 par la Fejuve (*Federacion de Juntas Vecinales*), la coordination des comités de quartier d'El Alto et son leader Albert Mamani, qui devient ministre chargé de la question de l'eau après l'élection de Morales en décembre 2005¹. Deux autres contrats de concession de Suez sont également rompus en 2003 aux États-Unis à Atlanta et aux Philippines à Manille suite à des mobilisations contre l'augmentation des tarifs. En Argentine l'année 2005 Suez doit encore se retirer de Buenos Aires et de Santa Fe suite à l'accumulation de tensions avec les autorités argentines, alors que dans la province de Cordoba se met en place une *Coordinadora Cordoba en Defensa del Agua y la Vida* (CCODAV) inspirée de la *Coordinadora del agua* de Cochabamba². Cependant, le souvenir de la « guerre de l'eau » est viv dans tous les conflits qui mettent en jeu les « communs », y compris lorsque l'adversaire n'est plus une multinationale, mais l'État-nation lui-même. C'est ce qui se produit à partir de septembre 2009 en Equateur où les communautés indigènes réunies dans la CONAIE (la Confédération des nationalités indigènes d'Equateur) se mobilisent notamment en faisant référence à la « guerre de le l'eau » contre le projet d'extraction minière du gouvernement

¹ Sur ce conflit et ses conséquences dans la gestion de l'eau à El Alto et la Paz, cf. Franck Poupeau, « Les ambivalences de la participation communautaire. Le cas du service de distribution des eaux à El Alto, Bolivie », *Autrepart*, n° 47, 2008/3, p. 245-253 ; cf. aussi Franck Poupeau, « Défis et conflits de la remunicipalisation de l'eau. L'exemple de la concession de la Paz-El Alto, Bolivie », *Revue Tiers Monde*, n° 203, 2010/3, p. 41-60.

² Pour un jugement sur la question de l'eau englobant le continent sud-américain, cf. Sara Larraín et Pamela Poo (dir.), *Conflictos por el Agua en Chile. Entre los Derechos Humanos y la Reglas del Mercado*, Santiago du Chili, Programa Chile Sustentable, 2010, p. 37 : « Dans la région de l'Amérique latine, le mouvement citoyen a fait de grandes progressions dans les programmes nationaux pour l'eau, en réussissant à faire décélérer le processus de marchandisation des ressources hydriques et dans quelques pays à renverser les processus de privatisation. Parmi ces expériences il faut distinguer le cas de la Bolivie, où à partir du Mouvement pour la défense de l'Eau et de la Vie, en 2000, à Cochabamba, qui a réussi à initier un processus de mise en question de l'efficacité privée dans les services d'une eau potable et d'assainissement ; et finalement a permis la récupération de la gestion publique des ressources hydriques pour une partie de la société bolivienne. Dans le cas de l'Argentine, durant le gouvernement de Kirchner, a débuté dans quelques provinces un processus de récupération du système public de services d'eau potable. En Uruguay, à travers un référendum, a réussi à s'établir un statut social légal de l'eau comme un droit et comme un bien commun à un niveau constitutionnel ».

« bolivarien » de Rafael Correa, qui se réclame d'une « révolution citoyenne » et du « socialisme du XXI^{ème} siècle »¹. Le conflit est lié à l'existence en Equateur d'un important système communautaire de l'eau. Dans la province d'Azuay, il approvisionne 6000 familles, soit près de 30 000 personnes et 45 communautés. Certaines communautés ont installé elles-mêmes l'ensemble du réseau, lors de « *Mingas* » communautaires, concept *quechua* qui signifie « travail collectif en vue d'un objectif commun » et qui désigne les projets d'intérêt collectif où chaque membre de la communauté y va de sa contribution tels que la construction de bâtiments pour la communauté, la réparation d'un chemin ou la récolte dans des terres communautaires ou une ferme familiale². Cependant, ce n'est pas pour des raisons de

¹ Cf. Raúl Zibechi, « La guerre des communs s'aggrave en Equateur », 1^{er} novembre 2009, URL : <http://www.elcorreo.eu.org/La-guerre-pour-les-biens-communs-s#nh1>.

² Cf. Carolina Cano et José-Angel Calderon, « La *Minga*, un mouvement qui marche », *Multitudes*, n° 40, 2010/1, p. 204. L'article de Cano et Calderon porte sur le contexte colombien et non sur le contexte équatorien. Cependant, il peut être mis en correspondance avec la mobilisation équatorienne dont nous parlons à partir du rôle de l'expérience de la *Minga*. Car ce concept a pris un relief politique nouveau depuis que les communautés indigènes de Colombie ont organisé en 2008, sous forme de manifestation, la première « *Minga de Resistancia Indigena* » (« *Minga de résistance indigène* ») suivi d'une « *Marcha de la Palabra* » (« *Marche de la parole* ») réunissant des indigènes de la région du Cauca, mais aussi d'autres communautés ainsi que des organisations de paysans, d'étudiants et de colombiens d'origine africaine demandant le cessez-le-feu et la redistribution des terres aussi bien au gouvernement qu'à la guérilla et aux paramilitaires. Ce n'était plus seulement la communauté indigène mais l'ensemble du peuple, de la communauté politique tout entière, qui était alors convoqué pour un travail collectif en vue d'un objectif commun. Initialement tradition communautaire, la *Minga* devenait la forme de l'expérimentation politique. C'est ce processus d'élargissement, de politisation et de dé-communautarisation qu'expliquent Cano et Calderon dans leur article : « La *Minga* était la base de l'organisation populaire de l'Amérique précolombienne. Sur un plan symbolique, la *Minga* dignifie ceux qui y prennent part. En Colombie, la *Minga* s'est projetée sur l'espace politique en tant que travail social d'organisation, de dénonciation et de réflexion sur les problématiques communes. Depuis octobre 2008, les divers secteurs sociaux et les peuples qui composent la complexe scène sociale et politique colombienne, ont manifesté la volonté politique de construire de manière conjointe la *Minga* indigène, sociale et populaire. Il s'agit d'un processus de mobilisation sociale promu depuis les organisations indigènes qui est en train de profondément renouveler les méthodes et les grammaires des luttes sociales. La *Minga* s'est construite, en paraphrasant Fals Borda, de la périphérie vers le centre et du bas vers le haut. De la périphérie vers le centre, parce qu'elle a été poussée par le mouvement indigène d'une des régions les plus pauvres et dévastées au sud du pays, le Cauca et parce qu'elle est devenue une condition nécessaire pour pouvoir penser le pays dans son ensemble depuis la mobilisation sociale. Du bas vers le haut, dans la mesure où elle se démarque des conceptions verticales de la division du travail politique et de l'avant-gardisme. Au contraire, la *Minga* est une invitation à faire partie d'un processus de transformation qui met l'accent sur les qualités de chaque apport des individus et des organisations » (*ibid.*, p. 204-205). La politisation de la *Minga* est intéressante pour discuter l'argument qui ferait de la mobilisation politique des indigènes une simple réaction culturelle de défense de leur expérience traditionnelle. Car avec la « *Minga de résistance* », on est aux antipodes d'un processus de culturalisation de la politique ; c'est en effet l'inverse qui se produit : la *Minga* communautaire se met au service d'une *spiritualité politique* qui déculturalise le champ d'action en l'ouvrant à tous les individus et à toutes les organisations qui sont prêts à travailler en commun : « D'une part, la *Minga* est un processus de mobilisation et d'articulation de différents secteurs (indigènes, paysans, afrodescendants, syndicalistes, étudiants, défenseurs de l'environnement et des droits de l'homme), avec la volonté de transcender les communautés autochtones et d'embrasser les divers secteurs sociaux qui ont une implantation locale et font un travail de base. La *Minga* est une invitation à faire partie d'un processus qui se construit sur la base de la participation, se structurant dans des commissions et des comités de travail qui permettent de "mettre la parole en marche" de façon conjointe. D'autre part, la *Minga* constitue une façon de travailler et de construire collectivement pour un objectif commun qui n'est pas prédéfini et se construit progressivement » (*ibid.*, p. 206). Ou encore : « [...] la capacité politique de la *Minga* se consolide pour transcender les revendications sectorielles vers un véritable débat politique » (*ibid.*, p. 207). Ce qui nous paraît enfin essentiel dans la *Minga* est la notion de *travail* ou de *construction*, car la politique n'y est pas conçue sur le

perpétuation d'une tradition communautaire que le système communautaire de l'eau a été construit, mais parce que les familles installées près de la rivière ont été obligées à partir des années 1970 de puiser à d'autres sources sur des terres où l'État absent, suite à la pollution des eaux précisément provoquée par l'orientation développementaliste de l'État. Les systèmes d'eau communautaire se sont progressivement répandus dans tout le pays : « Dans la province d'Azuay il existe 450 systèmes, qui fournissent 30% de la population, surtout dans les zones rurales et les périphéries urbaines. Dans tout l'Équateur il y aurait environ 3.500 systèmes d'eau, construits, entretenus et gérés par les communautés elles-mêmes »¹. Les communautés indigènes autochtones et paysannes qui se mobilisent critiquent la loi sur les ressources hydriques parce qu'elle permet le développement de projets miniers dans les zones de naissance des cours d'eau, vise à assurer la fourniture en eau des exploitations minières sans plus se soucier de l'approvisionnement des communautés et ne dit mot sur le problème urgent de la pollution des cours. Plus encore, ce qui déplace le conflit sur l'État, c'est qu'il y a un risque, en dépit du fait que le caractère de bien public de l'eau est inscrit dans la Constitution équatorienne depuis 2007², qu'il ne s'oriente pas vers la garantie d'une gestion publique de l'eau :

[...] cette loi [la loi hydrique] vise à englober les systèmes d'eau communautaire dans une autorité centralisée de l'État, de sorte que les communautés perdront le contrôle sur la ressource. Ricardo Buitrón de *Acción Ecológica* a mené une étude détaillée de la loi et estime qu'elle « contient des éléments de privatisation, comme le transfert de l'usage de l'eau avec celui de la propriété foncière et l'utilisation de l'eau dans l'industrie ou dans les affaires à d'autres endroits. Egalement que les infrastructures hydrauliques deviennent propriété de particuliers, que les eaux de surfaces retenues - dans les zones humides - fassent partie intégrante des prés, de la terre ». De cette manière, les eaux pourront être acquises par ceux qui achètent la terre et en donneront l'usage selon leur convenance³.

mode de la revendication que d'autres pourraient satisfaire immédiatement mais comme un processus d'expérience, de travail à partir duquel ceux qui y participent peuvent devenir partie prenante de la transformation la communauté politique : « La *Minga* ne se conçoit pas elle-même en tant qu'un front revendicatif conjoncturel, mais comme une invitation à construire un processus collectif à partir de l'autonomie et de l'approfondissement des processus propres à chaque organisation, autour de quatre points programmatiques : 1) terre, territoire, souveraineté ; 2) droit à la vie ; 3) les accords non respectés ; 4) modèle économique et législation du saccage » (*ibid.*). La *Minga* en tant que forme de toute action politique à travers le travail collectif et la mise en commun des savoirs et des ressources, rationalité propre à organiser n'importe quel événement politique – il existe non seulement des « *Minga* de résistance » mais aussi des « *Minga* de pensée ou de délibération » (« *Minga de pensamiento* ») – par le commun, est un ensemble d'actions politiques inséparable d'une transformation de la pratique, du rapport à soi et aux autres. C'est en ce sens qu'elle est une *spiritualité politique*.

¹ Raúl Zibechi, « La guerre des communs s'aggrave en Equateur », *art. cit.*

² Le 28 septembre 2008, le projet de nouvelle constitution proposé par Rafael Correa (élu en novembre 2006) est approuvé à 64% des suffrages. La Constitution est fondée sur la notion du « bien vivre » (« *buen vivir* » « *sumak kawsay* », en langue quechua) qui, empruntée à la vision indigène du monde, est définie comme « l'ensemble organisé, durable et dynamique des systèmes économiques, politiques, socioculturels et environnementaux » (article 275). La Constitution reconnaît la nature comme sujet de droit : « La nature ou Pacha Mama, où la vie se reproduit et se réalise, a le droit que soit respecté pleinement son existence et le maintien et la régénération de ses cycles vitaux, de la structure, des fonctions et des processus d'évolution », dit l'article 71 consacré aux « Droits de la Nature ».

³ Raúl Zibechi, « La guerre des communs s'aggrave en Equateur », *art. cit.*

Cette conjoncture équatorienne pose donc le problème de savoir si l'État est capable de gérer un bien commun sans que celui-ci fasse l'objet d'un processus d'enclosure, dès lors que la gestion n'est plus entre les mains des usagers mais lui est déléguée sous la forme d'une instance publique. C'est là une difficulté dont on pense qu'elle est caractéristique de cette séquence de problématisation de l'appropriation des ressources ouverte par la « guerre de l'eau » à l'intérieur de la crise de la gouvernamentalité néolibérale. Le militant d'*Accion Ecologista* Richard Buitrón critique également la loi hydrique parce qu'elle ne contiendrait aucun élément permettant la déprivatisation et la transformation de la situation où les eaux sont d'ores et déjà entre des mains privées. Dans le dispositif proposé par le gouvernement équatorien, « les milliers de conseils locaux des systèmes d'eau potable n'[on]t pas de participation réelle car leurs membres deviennent des usagers ordinaires assujetties à une Autorité Unique étatique qui contrôlera tout le réseau hydraulique »¹. La loi gouvernementale, toujours selon Buitrón, ne prévoit pas de sanction pour la pollution ni le contrôle de la qualité de l'eau, elle restreint le droit à l'eau à l'accès à l'eau potable et à son usage domestique sans tenir compte du droit à l'eau lié à la santé, à la souveraineté alimentaire et à la culture. Humberto Cholango, le leader de Ecuarunari, l'organisation quechua de la Sierra et président de la CONAIE², insiste quant à lui sur le rôle de la communauté amérindienne dans la construction des réseaux de distribution d'eau :

« Nous avons construit des canaux d'irrigation, des réseaux d'eau potable et maintenant avec la présente loi du gouvernement, ils veulent nous transformer en simples usagers et que nous ne soyons plus des acteurs. Dans l'article 97, ils en viennent à établir le contrôle et l'administration exclusive des systèmes communautaires à l'Autorité Unique. Il s'agit d'une attaque à nos conseils de l'eau [communiqué de Ecuarunari dans *Ecuachaski* du 17 septembre 2009] »³. Il ajoute dans la même veine : « Ils veulent nous changer en utilisateurs et non en acteurs de l'eau. Nous sommes des acteurs de l'eau, nous avons construit des canaux à travers des *mingas* ... Ce que nous demandons consiste en ce que nous soyons pris en compte en tant qu'administrateurs »⁴

On se trouve ainsi en présence d'une critique de la gouvernamentalité étatique de l'eau et de l'assujettissement en tant qu'« *utilisateurs* » qui s'y rapporte par opposition à la subjectivation en tant qu'« *acteurs de l'eau* » et « *administrateurs* » issu de l'expérience collective de la *Minga* et que n'autorise pas la délégation à l'Autorité unique mandatée par l'État. D'autres cependant, comme l'économiste Pablo Davalos, considère de façon quelque peu différente que ce n'est pas une modalité de type publique qui est en jeu dans le conflit

¹ *Ibid.*

² Qui regroupe plusieurs organisations.

³ Humberto Cholango, cité in Raúl Zibechi, « La guerre des communs s'aggrave en Equateur », *art. cit.*

⁴ Humberto Cholango, 15 septembre 2009, URL : <http://mariategui.blogspot.fr/2009/09/ecuador-humberto-cholango-nosotros-no.html>, « *Nos quieren convertir en usuarios y no en actores del agua. Nosotros somos actores del agua, hemos construido canales a través de mingas... Lo que pedimos es que seamos tomados en cuenta como administradores* ».

avec les mouvements indigènes, comme si on avait réellement affaire avec le gouvernement Correa à une sorte de retour à un mode de gouvernamentalité caractéristique d'un État producteur proche de celui de l'époque du développementalisme et opposé au néolibéralisme, mais qu'il s'agit plutôt de la continuité de la gouvernamentalité néolibérale en Equateur : « [...] au-delà des déclarations sur le socialisme et la révolution, le mouvement de Correa fait partie de la "dérive du post-néolibéralisme, c'est à dire comme une continuation du néolibéralisme, mais sous les modalités de la dépossession territoriale et des ressources et de la déterritorialisation de l'État" »¹. De ce point de vue, un autre projet, le projet ITT² que prévoit de réaliser le gouvernement de Correa et qui implique de ne pas exploiter le pétrole au sol, indique une rupture, comme le fait valoir son fondateur Alberto Acosta, pour cette raison qu'« il a vu le jour à partir des luttes de résistance des peuples autochtones, en particulier dans le sud-centre de l'Amazonie qui visaient à empêcher que l'activité pétrolière s'étende jusqu'à leurs territoires [...] »³. On pourrait donc en conclure, en nuanciant ce que nous venons de dire plus haut, que ce n'est pas tant la gestion publique des communs qui est problématique dans ce cas, mais le fait que l'État équatorien soit encore dominé par un mode de gouvernamentalité néolibéral subordonné aux intérêts des multinationales. Il n'en reste pas moins que les mouvements indigènes ont bien manifesté un refus d'une gouvernamentalité associée à l'État-nation davantage qu'au néolibéralisme et qu'à travers l'opposition entre *utilisateurs* et *acteurs*, c'est la modalité publique de gestion des communs qui est elle-même directement rendue problématique, plutôt qu'une revendication indianiste nationaliste qui serait opposée à un gouvernement impérialiste soumis à des intérêts étrangers. Or, s'agissant du soulèvement contre la loi hydrique et pour revenir à notre point de départ – c'est-à-dire l'impact, les conséquences ou les « vies ultérieures » de la « guerre de l'eau » –, Carlos Pérez Guartambel, président de l'Union des Systèmes Communautaires de l'Eau d'Azuay, déclare que « ce qui s'est passé à Cochabamba avec la guerre de l'eau, sera une miniature par rapport à ce qui va arriver en Equateur, car ce qui arrive c'est un soulèvement »⁴. Preuve que la « guerre de l'eau » ne sert pas nécessairement d'élément symbolique et mémoriel pour une lutte visant la gestion publique de l'eau par l'État, mais peut aussi faire office de référence pour des luttes poursuivant des objectifs anti-étatiques. Dans chaque cas, au demeurant – que ce soit pour la loi hydrique ou le projet ITT –, il ressort toujours que c'est la résistance

¹ Raúl Zibechi, « La guerre des communs », *art. cit.*

² ITT est un sigle formé par le nom de trois puits d'exploration forés dans la zone du parc Yasuni en Amazonie (Ishpingo, Tambococha et Tiputini).

³ *Ibid.*

⁴ Cité in *ibid.*

conflictuelle des populations et non la solution négociée entre acteurs¹, qui est considérée comme la condition d'une transformation du mode de gouvernementalité des ressources naturelles.

3. La Coordinadora del agua et la gouvernementalisation de la res communis

La « guerre de l'eau » de 2000 à Cochabamba a impulsé une série de contre-conduites qui se sont constituées pour répondre à la crise de la gouvernementalité néolibérale. Elles se sont développées d'abord en Bolivie, mais ont diffusé un peu partout dans le continent sud-américain, influençant également des militants ailleurs dans le monde et suscitant de nouveaux questionnements. Elles se sont cristallisées autour de la question du contrôle des ressources naturelles et ont ouvert une nouvelle forme de réflexion collective que nous avons identifiée comme la problématisation de l'appropriation des ressources. Mais quel a été, à l'intérieur de ce nouveau champ de problématisation, le mode de subjectivation des protagonistes de ces contre-conduites ? Autour de quelle vérité a-t-il pu se former un « nous » capable d'être objecté au gouvernement par l'individualisation caractéristique du néolibéralisme ? C'est ce qu'il nous reste à découvrir à partir de l'analyse des pratiques de véridiction des protagonistes de la *Coordinadora del agua* que nous avons identifiée comme le porteur collectif de l'attitude critique dans la série des contre-conduites boliviennes. Comme pour l'analyse des pratiques de véridiction des comités d'action dans la crise de gouvernementalité des années 68, il s'agit de voir à partir des déclarations politiques de la *Coordinadora del agua* au cours de la séquence de la « guerre de l'eau » entre janvier et avril 2000 comment se dégagent les énoncés d'une vérité, d'un courage de dire-vrai qui devient la matrice d'un processus collectif de subjectivation et de transformation politique.

3.1. Les trois dimensions de la gouvernementalité néolibérale et la « guerre de l'eau »

Il est cependant nécessaire, avant de faire le récit de ce processus aléthurgique, de justifier d'abord l'ancrage de la « guerre de l'eau » dans les difficultés provoquées par l'approfondissement de la gouvernementalité néolibérale. 1/ *La privatisation de l'eau*, 2/ *la pression de la dette* et 3/ *la détérioration de la démocratie représentative* sont les conditions négatives de déclenchement du mouvement de contre-conduites². On y reconnaîtra les trois traits historico-stratégiques à travers lesquels s'est développé le processus de

¹ Nous reviendrons sur ce point en discutant la position d'Elinor Ostrom sur la « gouvernance des biens communs ». Cf. infra p. 981-994.

² Cf. Oscar Olivera, « Privatization (Water privatization-History of privatization in Bolivia-The tyranny of the external debt-Political representation in the age of privatization) », in Oscar Olivera et Tom Lewis, *Cochabamba. Water war in Bolivia, op. cit.*, p. 7-23.

gouvernementalisation de la *res economica*, et que nous avons identifiés au chapitre 7. Pour les besoins de l'analyse, on peut faire varier les échelles en partant d'abord de la situation bolivienne dans son ensemble avant de se focaliser plus précisément sur le contexte précédant immédiatement la « guerre de l'eau ».

3.1.1. Les privatisations

3.1.1.1. Gouvernamentalité néolibérale et privatisations en Bolivie

La privatisation du service public de l'eau par l'intermédiaire de la loi 2029 est intervenue après une longue série de privatisations en Bolivie commencée en 1985 par le gouvernement de Victor Paz Estenssoro *via* l'édiction du décret DS 21060 qui initiait la privatisation des entreprises publiques et visait à affaiblir sinon à détruire les syndicats. Avant cette date, le mouvement ouvrier bolivien, principalement incarné depuis 1952 par la Centrale Ouvrière Bolivienne (*Central Obrera Boliviana*, COB) était l'un des plus unis et des plus puissants d'Amérique latine. Il était enraciné dans l'appareil d'État bolivien qui fournissait 60% des emplois du pays avant que le décret ne prenne effet : les mines, l'industrie pétrolière, les télécommunications, le réseau ferroviaire et les transports aériens étaient organisés sous la forme d'entreprises publiques d'État. La défaite du mouvement de contestation des mineurs en 1986 annonça la grande vague de privatisations et de répressions du mouvement syndical. Álvaro García Linera a précisément analysé le développement entre 1940 et 1990 puis les vicissitudes qui ont conduit à l'effondrement entre 1990 et 2005 de ce qu'il appelle la « forme-syndicat »¹, sous l'effet des politiques néolibérales. En Bolivie jusqu'au début des années 1990, c'est le syndicat – plutôt que les partis politiques qui n'ont joué qu'un rôle superficiel – qui a été, pour le mouvement ouvrier, « le réseau d'organisation de l'identité de classe et de l'accumulation de l'expérience de classe, c'est-à-dire de son existence mobilisée en tant que classe », c'est-à-dire aussi de sa subjectivité et de son éthique collective². La COB, en tant que « puissance d'interunification des organisations du travail, a été la seule structure de mobilisation de dimension réellement nationale créée par les travailleurs »³. Principalement regroupée autour des travailleurs des industries minière et manufacturière, s'y sont agrégés aussi d'autres travailleurs (employés, commerçants) qui pouvaient bénéficier des

¹ Et qu'il distingue de la « forme-multitude » (en tant que regroupement d'associations) et de la « forme-communauté » (typique des communautés indigènes). Cf. Álvaro García Linera, *Pour une politique de l'égalité. Communauté et autonomie dans la Bolivie contemporaine*, tr. fr. E. Dobenesque, Paris, Les prairies ordinaires, 2008. L'essai original s'intitule « Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia », in Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, Felipe Quispe et Luis Tapia, *Tiempos de rebelion*, La Paz, Muela del Diablo editores, 2001.

² *Ibid.*, p. 41.

³ *Ibid.*, p. 53.

droits sociaux acquis, quand bien même ils ne partageaient pas les intérêts spécifiques des premiers. Les caractéristiques des processus d'accumulation du capital et de consommation de la force de travail concentrant dans des zones géographiques limitées un grand nombre d'ouvriers aux conditions de travail identiques¹, la généralisation du contrat de travail à durée déterminée intériorisé comme expérience collective des ouvriers, permettant de créer « la représentation sociale d'un temps homogène et de pratiques d'accumulation couronnant un cycle de vie ouvrier fondé sur la retraite et l'appui aux nouvelles générations », soit un « *temps de classe*, caractérisé par la prévisibilité, un sens du destin assuré et un enracinement géographique autorisant des engagements à long terme et de vertueuses audaces au service d'un avenir réalisable pour lequel il vaut la peine de lutter puisqu'il existe, qu'il est palpable »², « l'existence d'un système de fidélités internes » par des procédures de promotion interne et d'avancement à l'ancienneté fondées sur une chaîne de commandement hiérarchique allant de l'ouvrier de métier expérimenté au jeune arrivant suscitant un « *récit du temps historique* » et un « *récit de la continuité de classe* » et enfin la reconnaissance du syndicat comme forme légitime d'accès aux droits par l'État impliquant la fusion des droits du citoyen et des droits du travail³, tout cela a contribué à la formation de la « base structurelle » sur laquelle les citoyens boliviens ont construit la forme singulière de l'expérience historique qui recouvre ce que l'on appelle le « mouvement ouvrier »⁴. La forme-syndicat s'est caractérisée par un regroupement autour de la « *cellule d'organisation [de] l'entreprise* », « la formation d'un discours unificateur et d'un horizon d'action central autour du différend sur la valeur historico-moral de la force de travail », « une structure organisationnelle solide étayée par la consistance d'une identité par le lieu de travail », « une force de masse mobilisable et disciplinée autour des commandements hiérarchiques », « une série de pratiques d'organisations internes » avec en particulier l'exercice de la démocratie délibérative d'assemblée à tous les niveaux hiérarchiques et le contrôle par la base et « la stratégie d'action politique du mouvement ouvrier [...] profondément influencée par l'horizon étatique »⁵. Cet horizon étatique de la stratégie syndicale impliquait un « modèle de mobilisation "pactiste" intégrée à la rationalité étatique » qui, au bénéfice des droits sociaux que lui conférait l'État⁶, ne se considérait pas comme souveraine¹, n'interpellait que

¹ Cf. *ibid.*, p. 43-44.

² *Ibid.*, p. 45.

³ Cf. *ibid.*, p. 48-49.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 50.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 50-58.

⁶ [...] Une telle délégation récurrente du droit de gouverner au petit clan qui s'est toujours réservé ce droit n'est pas le résultat d'une simple intériorisation préreflexive des habitudes des gouvernés ; elle résulte également d'un

faiblement les pouvoirs dominants quant à la « capacité créative de travail », les « pouvoirs internes à l'entreprise », les « formes de gestion de la production » ou encore les « usages de la technologie dans la production »², faisant perdurer par là même, *via* le soutien des sujets sociaux qu'elle lui accordait, la légitimité de l'État quant à sa fonction d' « expropriation des prérogatives publiques »³.

C'est finalement l'ensemble de cette expérience associée à la rationalité gouvernementale de l'État social qui a pris fin dans le néolibéralisme en précipitant l'effondrement de la forme-syndicat, ce qui s'est manifesté surtout par 1/ l'émergence d'un nouveau modèle de développement des entreprises d'une part et 2/ une reconfiguration des classes sociales d'autre part. 1/ Premièrement, la « modification technico-organisationnelle des modes de gestion et de régulation des entreprises » à l'échelle mondiale a éclipsé cette forme particulière de l'identité ouvrière en « fai[sant] disparaître la grande entreprise, le contrat à durée indéterminée, l'avancement à l'ancienneté, en élargissant dans des proportions considérables les parties de la classe ouvrière que cette forme-syndicat ne prenait justement pas en compte dans sa politique de groupement et de filiation »⁴. Les privatisations ont joué un rôle important dans la transformation du modèle de développement des entreprises. Par leur biais, le transfert de la gestion aux financiers multinationaux a abouti à une fragmentation du processus de production « en petits noyaux d'investissement intensif de capitaux avec une force de travail salariée réduite »⁵ comme dans les secteurs des mines, du pétrole ou de l'industrie et avec une augmentation des tâches décentralisées comme dans la banque. En lieu et place du modèle économique développementaliste basé sur l'essor des grandes entreprises publiques d'État, on assiste à un redéploiement de l'économie, des technologies aussi bien que de la population, caractérisé non seulement par l'atomisation en petits lieux de travail des anciens pôles unifiés de la grande industrie publique, mais aussi par leur « articulation horizontale » aux autres secteurs de l'économie marchande et enfin par leur « articulation

système de récompenses sociales que le syndicat a pu obtenir moyennant l'institutionnalisation et la modération de son activité mobilisatrice. Les bénéfices sociaux, la citoyenneté syndicale, les primes et avantages, les biens matériels du syndicats et, d'une manière générale, l'ensemble des droits sociaux obtenus après la révolution de 1952 ont donné naissance à un dispositif réciproque de demandes citoyennes (citoyenneté syndicale et droits sociaux) et de concessions politiques (reconnaissance de la légitimité de l'État nationaliste et intégration dans ses structures symboliques) qui a toujours été déterminant dans les formes syndicales de mobilisation » (*ibid.*, p. 58-59).

¹ Cf. *ibid.*, p. 58.

² Cf. *ibid.*, p. 52.

³ *Ibid.*, p. 58.

⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁵ *Ibid.*, p. 63.

verticale » à des secteurs de l'économie traditionnelle, artisanale et familiale¹. Cette dimension duale et hybride de l'économie bolivienne articulant des petits nœuds d'une économie « moderne » globalisée à des secteurs de l'économie traditionnelle – que l'on retrouve dans le contexte de la « guerre de l'eau » à Cochabamba – opère par différents biais :

[...] achat-vente de force de travail précaire dans le cadre d'une consommation temporaire par l'entreprise, achat-vente de force de travail sous la forme de produits semi-finis qui sont ensuite intégrés aux produits industriels et commerciaux des entreprises, consommation de produits industriels intégrée à l'économie communale à la campagne et à l'économie domestique artisanale en ville, accès à la marchandise argent via le crédit et l'épargne et enfin confiscation et expropriation par l'entreprise des nécessités vitales de la société bolivienne (eau, terre, services fondamentaux)².

Quant à ce dernier cas de figure qui nous intéresse particulièrement, il faut faire remarquer que les premières privatisations, comme par exemple, celles des mines et du pétrole avaient provoqué une baisse importante du pouvoir d'achat, lui-même entraîné par un gel ou une diminution du *salaire direct*³ lié à un manque à gagner très important pour l'État : ainsi la compagnie pétrolière bolivienne ne contribuait plus qu'à hauteur de 80 millions de dollars d'impôts contre 400 millions de dollars avant la privatisation. Dans le cas, en revanche, des privatisations de l'eau, de l'électricité ou des transports, c'est le *salaire social indirect* lié à la forme de la propriété choisie par l'État pour organiser l'offre des services de base qui est attaqué :

Dans le cas des travailleurs et des habitants des zones urbaines et suburbaines, la lutte contre la hausse des prix des services (eau potable, électricité, transports) a trait à la défense de ce qu'on pourrait appeler un salaire social indirect. A la différence du salaire de l'entreprise, que le travailleur reçoit sous forme de rémunération ou de sécurité sociale, ce salaire social renvoie à la façon dont l'État régule l'offre des services de base. Le premier type de salaire est celui qui a été le plus affecté ces vingt dernières années par les réformes structurelles et la détérioration du monde du travail et c'est le second qui commence maintenant à faire l'objet des luttes sociales. Parce qu'il affecte les personnes indépendamment du fait qu'elles travaillent dans une grande usine ou dans un atelier artisanal, il crée la possibilité structurelle d'une interunification globale des forces de travail fragmentées⁴.

Comme dans le cas de la crise de gouvernementalité des années 1968, c'est à une politique de population (au sens de Foucault) qui affecte l'ensemble de la société civile et excède l'atelier de production comme espace d'exploitation (au sens de Marx) que nous avons affaire dans le cas de la remise en cause du salaire social indirect. 2/ La transformation du modèle de

¹ « Dans la mesure où le projet de développement capitaliste déployé par les réformes libérales a renforcé une structure économique caractérisée par de petits nœuds de modernité technique et organisationnelle articulant une gamme gigantesque d'activités, de technologies, de savoirs et de réseaux d'organisation économique traditionnels, artisanaux, paysans et familiaux, il a créé un régime d'accumulation hybride et fragmentaire, où une logique de "modernisation" limitée aux enclaves économiques aux mains des multinationales (mines, banque, pétrole, télécommunications, cocaïne) se superpose et s'articule partiellement, sous des modalités d'exaction, de domination et d'exploitation, à des structures économiques non modernes comme la commune agricole, la petite paysannerie, l'artisanat, la micro-entreprise, le travail familial etc. » (*ibid.*, p. 64-65).

² *Ibid.*, p. 64.

³ Cf. Oscar Olivera, « Privatization », *art. cit.*, p. 14-15.

⁴ Álvaro García Linera, *Politique de l'égalité*, *op. cit.*, p. 73-74

développement des entreprises s'est accompagnée de modifications quant à la composition technique et politique des classes sociales en général et des classes populaires en particulier. Un ensemble de processus ont détérioré les conditions qui avaient fait du syndicat le pivot de la relation entre la société civile et l'État : le remplacement des grandes entreprises et citadelles ouvrières ayant forgé une culture de l'agrégation corporative par une multiplicité de petites et moyennes usines transportant le travail industriel jusqu'au domicile, produisant des effets évidents de désagrégation sociale et de fragmentation de la force de travail ; la fragilisation de l'identité collective par la substitution au contrat à durée indéterminée de la sous-traitance, de la précarité et du contrat à la tâche ; le remplacement de la transmission des savoirs par des stratifications de travail stables et l'avancement à l'ancienneté par la polyvalence, la rotation des personnels et l'avancement au mérite, « annihilant la fonction du syndicat comme mécanisme d'évolution et de stabilité sociales et la structure de commandements hiérarchisés si caractéristique de l'ancienne forme syndicale de mobilisation »¹. Le syndicat finit par perdre son rôle central de médiateur entre la société civile et l'État : « A la place est apparu un système de partis qui a conduit à la dualisation de la vie politique entre une élite endogame qui s'est approprié la gestion des biens publics et une immense masse d'électeurs clientélisés sans réelle capacité d'intervention dans la gestion du bien commun »². Oscar Olivera insiste à son tour sur cette endogamie élitare, en faisant remarquer qu'il y a habituellement, dans les exemples de privatisations, toujours une liaison entre un membre du gouvernement ou un parent d'un des membres du gouvernement et l'entreprise à qui est confiée la privatisation dont il se trouve être un associé, validant un des points de l'analyse de David Harvey selon lequel les politiques d'ajustement structurel du FMI et de la Banque mondiale peuvent être utilisées par les élites nationales pour reconfigurer les rapports de force à l'intérieur³. Ce qui se développe, en revanche, du point de vue de la subjectivité des travailleurs conjointement à la déliquescence des syndicats est « un sentiment commun d'imprévisibilité à long terme, l'absence de récit collectif, un individualisme exacerbé et un fatalisme face au destin, à l'opposé de ce "sentiment d'appartenance à une communauté de destin" qu'avait su articuler l'ancien mouvement ouvrier bolivien »⁴. L'idée qu'il faut s'arranger individuellement avec les exigences patronales et gouvernementales pour

¹ *Ibid.*, p. 66.

² *Ibid.*

³ Cf. Oscar Olivera, « Privatization », *art. cit.*, p. 14 : « Le beau-père de l'ancien président Jorge Quiroga est un associé dans l'entreprise qui administre les aéroports. L'ancien ambassadeur de la Communauté européenne, Álvaro Moscoso, est un des managers en chef dans l'entreprise qui gère les fonds de pension privés ». Sur ce point de l'analyse de David Harvey, cf. *A Brief History of Neoliberalism*, *op. cit.*, p. 117.

⁴ Álvaro Garcia Linera, *Pour une politique de l'égalité*, *op. cit.*, p. 66.

obtenir un avantage se développe au détriment de l'espoir d'obtenir des résultats par la lutte commune : « Ainsi est mise en mouvement la longue chaîne de dispositifs objectifs de soumission et d'intimidation au terme de laquelle la subjectivité salariée intériorise cette réticence (temporaire) à modifier sa situation par l'action conjointe et la solidarité, donnant naissance à une nouvelle forme complexe d'identité et de subjectivité chez le travailleur bolivien contemporain »¹. La situation des nouvelles générations de travailleurs boliviens est finalement caractérisée par la fragmentation, la précarité, la concurrence, la déterritorialisation et le manque de confiance en soi². C'est, en somme, l'ensemble de cette forme de l'expérience historique du mouvement ouvrier et de la forme-syndicat incarnée dans la COB qui s'effondre, emportant avec elle « cette forme d'inclusion du syndicat dans la constitution de l'État »³. A la campagne, les relations entre l'État et la structure agraire communale se sont également profondément transformées avec le libre échange « modifiant les règles de reproduction sociale, les stratégies de parcours familiaux et les hiérarchies de la domination coloniale »⁴. Pour Garcia Linera, en définitive, ce sont « dans ces processus de reconfiguration de la vie sociale que les grandes mobilisations urbano-rurales de 2000 ont trouvé leurs conditions de possibilité »⁵. Car « la dissolution des conditions de possibilité de la forme-syndicat a également permis le surgissement d'autres formes d'interunification sociale et d'action collective »⁶. C'est ce que nous allons voir un peu plus loin avec la formation de la *Coordinadora del agua*⁷.

3.1.1.2. La privatisation de l'eau à Cochabamba

Quand la loi 2029 a été votée par le Parlement le 29 octobre 1999, seulement la moitié de la population de Cochabamba était raccordée au système central de distribution de l'eau géré jusqu'alors par la société municipale publique, le SEMAPA. L'autre partie obtenait l'eau des systèmes coopératifs qui avaient été construits dans chaque *barrio*⁸ pour satisfaire les besoins de la communauté. Dans les autres quartiers où les habitants étaient trop démunis

¹ *Ibid.*, p. 67.

² Cf. *ibid.* p. 37 : « A la place [de la condition ouvrière et de l'identité de classe du prolétariat bolivien organisé par la forme-syndicat] est apparue une structure ouvrière numériquement plus forte qu'il y a quelques décennies, mais fragmentée en une multitude de minuscules ateliers légaux ou clandestins, des formes de contrat temporaires, des systèmes d'avancements fondés sur la concurrence et des syndicats manquant de légitimité face à l'État. C'est la naissance d'une nouvelle forme de prolétarianisation sociale grossière, mais sans enracinement organisationnel, déterritorialisée, caractérisée par un profond manque de confiance en soi et une mentalité encore fragilisée par le nomadisme des jeunes ouvriers

³ *Ibid.* cf. aussi p. 37.

⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 68.

⁷ Cf. infra p. 928 et *sq.*

⁸ Quartier urbain ou pari-urbain où vivent les classes sociales défavorisées.

pour construire un puits, ils achetaient des bidons d'eau à l'unité. Les systèmes autonomes et coopératifs de l'eau ont été construits de différentes façons : certains ont été auto-réalisés par les groupes locaux basés sur le voisinage qui ont contribué financièrement et par leur travail à la construction des systèmes¹ ; d'autres ont été soutenus par des ONG ou par la Banque mondiale. Dans de nombreuses communautés, il y avait un comité établi pour deux ans qui gérait le système. Tout l'argent collecté pour payer l'eau retournait au projet : 80% de la somme permettait de payer les factures de l'électricité faisant fonctionner la pompe et 20% allait à la maintenance du système ; un petit salaire pouvait être versé à la personne qui s'occupait du travail administratif. Mais la loi 2029 établissait que, dans tous les cas, ces systèmes devenaient illégaux par l'application du contrat de privatisation. Même dans le cas

¹ Cf. Raúl Zibechi, « Cochabamba, de la guerre de l'eau à la gestion de l'eau », in Nicolas Pinet (dir.), *Projets politiques et luttes sociales. Expériences latino-américaines*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 11-25. Raúl Zibechi raconte la construction des coopératives et des réseaux d'eau dans les quartiers la zone sud de la ville de Cochabamba à partir de la fin des années 1980, qui était la plus affectée « par l'inefficacité du Service municipal de l'eau potable et de l'assainissement (SEMAPA) » (*ibid.*, p. 11). « Pour pallier ou résoudre ce très grave problème, les habitants décidèrent de s'organiser en créant des comités de l'eau, des coopératives et des associations, en construisant eux-mêmes les réseaux de distribution, les réservoirs de stockage et en creusant les puits avec leurs maigres ressources » (*ibid.*, p. 12). Dans le quartier de Sebastian Pagador, par exemple, un Comité d'initiative pour l'eau naît dans les années 1980 à partir d'une assemblée de 90 personnes. « En 1990, on commença à attaquer au pic et à creuser des tranchées pour les 390 familles qui adhérèrent au comité de l'eau » (*ibid.*, p. 14). Chaque famille apportait ses fonds propres pour les explosifs ou la location des bureaux et devait creuser six mètres par mois à 50 cm de profondeur. « "Toute la communauté a participé, celui qui ne travaillait pas restait sans eau. Un contrôleur pour chaque pâté de maison était chargé de surveiller la façon dont se faisait le travail. Nous constituons la main d'œuvre non qualifiée. La machine c'était nous. [...]" » (*ibid.*). Fabian Condori de l'APAAS (Association de production et d'administration de l'eau et de l'assainissement) raconte ainsi que c'étaient les femmes qui étaient les plus vaillantes dans le travail ; il y avait aussi des disputes dans le comité. Celui-ci réussit cependant à obtenir un projet de la Banque mondiale pour creuser le réseau d'adduction d'eau qui menait jusqu'à un puits creusé à 7 kilomètres du quartier » (*ibid.*, p. 15). Le comité acheta un terrain où se trouvait une source d'eau ; ensuite fut construit un réservoir de stockage de 100 m³ au sommet de la colline. Les pompes et les canalisations durent être changées plusieurs fois parce que les tuyaux ne résistaient pas à la pression. « Les péripéties que raconte Fabian se produisirent de façon similaire dans plus de cent comités de l'eau de la zone sud. Dans de nombreux cas, on creusa les puits dans le quartier-même, mais l'eau était salée ou impropre à la consommation et les puits s'épuisaient ou n'avaient pas suffisamment d'eau. Presque tous les comités de l'eau ont un réservoir. Ceux qui n'ont pas de puits achètent le liquide aux citernes et le déversent dans le réservoir d'où il arrive jusqu'aux habitations. C'est un immense réseau décentralisé, construit sur le principe de la réciprocité et de l'entraide et géré de la même manière. Comme le signale une étude universitaire, "l'autogestion des services et de l'infrastructure est pour les habitants un motif de fierté et un fait naturel car ils n'attendent rien des autorités" » (*ibid.*, p. 16-17). Durant les trois ans que demandèrent les travaux, il y eut 105 assemblées, une presque tous les dix jours. Une fois que les familles eurent accès à l'eau, une nouvelle étape commença avec le problème de sa gestion : « "Nous avons fait des cours sur l'entretien du réseau, nous avons rédigé des statuts, des règlements, nous avons géré le personnel, nous avons tenu des séminaires parce qu'il n'y avait pas de plombier ; nous ne savions rien. Ce fut la première adduction d'eau communautaire de Cochabamba, la première expérience, la plus compliquée, mais en même temps nous avons été privilégiés parce que nous avons bénéficié d'un prêt" » (*ibid.*, p. 16-17). Ceux qui travaillaient à l'entretien du système n'ont rien touché les premiers mois, puis ils ont créé une organisation tarifaire et ont pu commencer à organiser des dépenses. A présent, le comité ne tient plus que quatre assemblées par an et il a réussi à obtenir un tarif spécial d'électricité pour le coût d'utilisation des pompes. « "Chez nous il y a un grand contrôle social, rien n'est secret, tout est clair, chaque usager sait tout ce qui se passe, tout est enregistré. Nous avons acquis beaucoup d'expérience. Tout cela, l'équipement, les systèmes de pompage, nous finançons tout avec les entrées financières. Nous nous soutenons mutuellement ; nous avons même acheté trois terrains pour les besoins du quartier. Nous avons travaillé ensemble ; bien sûr qu'il y a des disputes, c'est inévitable car si nous construisons quelque chose il est normal qu'il y ait des observations, mais toute cette critique il faut l'accepter" » (*ibid.*, p. 18).

de puits existant sur le terrain d'une maison particulière, un compteur électrique devait être installé pour payer l'usage de l'eau. Comme le précise Oscar Olivera, la loi interdisait aussi aux paysans de mettre en place des réservoirs collectifs pour récupérer l'eau de pluie : « La pluie, elle aussi, a été privatisée »¹. La loi 2029 retirait désormais aux habitants et aux irrigateurs le droit de décider où les puits pourraient être creusés ainsi que leur habilitation à collecter les taxes localement. Qui plus est, en référence au droit économique relatif aux entreprises transnationales, cela « dollarisait » le paiement de l'eau : non que les habitants auraient à payer l'eau en dollars américains, mais si le *boliviano* (la monnaie bolivienne) venait à perdre de sa valeur face au dollar, cela augmenterait proportionnellement d'autant le prix de la facture d'eau. Lorsqu'*Aguas del Tunari* a commencé à gérer les opérations, en plus de l'annonce de la confiscation de tous les réseaux d'eau, les habitants ont aussi constaté une hausse inexplicable de leur consommation d'eau – passant parfois de cinq mètres à vingt mètres cubes par personne en un mois – et donc de leur facture d'eau, que l'entreprise privée n'a pas été en mesure d'expliquer. S'ajoute à cela le fait que le capital de base d'*Aguas del Tunari* était particulièrement inconséquent, ce qui ne présageait d'aucun investissement productif de la part de l'entreprise pour étendre et améliorer le système de distribution de l'eau, mais, au contraire, l'exploitation privée au profit de la multinationale d'un réseau que les habitants de Cochabamba avaient pour partie construit eux-mêmes. En définitive, pour le leader de la *Coordinadora* :

Les points les plus contestables de la loi 2029 étaient clairement le caractère monopolistique du contrat de concession, le niveau arbitraire du coût de consommation et la confiscation des puits et des systèmes d'usage alternatifs. Dans chaque cas de figure, le gouvernement a suivi la volonté du capital transnational et a adopté une posture de confrontation contre nous. Leur critère pour la distribution de l'eau était partial, business-centré [« *business-centered* »] et destiné à maximiser le profit. Ce n'était pas notre critère. Nous voulions une eau bon marché grâce au projet Misicuni², un système centralisé du service de l'eau, l'extension de ce service aux zones non raccordées et un soutien important pour l'eau potable³.

¹ Oscar Olivera, « Privatization », *art. cit.*, p. 9. La « guerre de l'eau » a donné lieu à une fiction cinématographique d'Icíar Bollaín avec Gael García Bernal sortie en 2010 et intitulée « *Even the rain* » (« Même la pluie »).

² Le Projet de Misicuni est un projet au long cours visant à apporter l'eau supplémentaire dans la vallée de Cochabamba grâce à une canalisation transitant par les collines environnantes. Il inclut plusieurs étapes dont la construction d'un barrage de 100 mètres de haut, la construction d'un tuyau d'approximativement 19 kilomètres de long et 3 mètres de largeur acheminant l'eau à travers les collines; la construction d'une centrale hydraulique pour produire de l'électricité pour Cochabamba et pour l'irrigation des terres agricoles voisines, la construction de nouvelles installations de traitement des eaux et l'extension du collectage de l'eau de Cochabamba et des réseaux de distribution. Ce projet est réclamé de longue date par les associations d'irrigateurs, de paysans et par les habitants ; la promesse de sa réalisation a été instrumentalisée par les gouvernements successifs sans jamais être mise en œuvre.

³ *Ibid.*, p. 12.

La dispute autour de la loi 2029 porte sur la gouvernementalité, sur le conflit entre deux rationalités gouvernementales, une gouvernementalité d'intérêt général favorable à l'ensemble de la population et une gouvernementalité entrepreneuriale au service des multinationales :

Ultimement, la querelle sur la loi 2029 avait à voir avec la nature du mode de décision gouvernemental [« *government decision making* »]. Est-ce que les décisions seraient prises en prenant en compte les intérêts de la population, ou simplement en se conformant à ce que prescrivaient les entités financières étrangères ? [...] La distribution de l'eau devrait prendre en compte les besoins de la population. Elle ne devrait pas être organisée du point de vue de la logique mercantile et de la poursuite du profit, mais plutôt à partir de la perspective qui subordonne clairement les aspects commerciaux – les critères d'investissement, les plans d'extension et les taux – aux intérêts du commun¹.

Il est intéressant de constater que la question du « commun » est vue ici à travers la possibilité d'un gouvernement étatique pour le peuple entier. Mais, pour Olivera, cette gouvernementalité d'intérêt général, alternative à la gouvernementalité néolibérale, implique le renforcement de la souveraineté démocratique : « Le cœur des questions posées par la privatisation de l'eau à Cochabamba était de savoir qui déciderait du présent et du futur de la population, de nos ressources et des conditions dans lesquelles nous vivons et travaillons. Nous voulons décider de ces questions par et pour nous-mêmes »². Le problème posé n'est donc pas seulement celui du choix du gouvernement d'agir en faveur de l'intérêt général, commun de la population, ou dans celui des multinationales, mais aussi celui du contrôle démocratique dont dispose la population afin de contraindre le gouvernement de faire le « bon » choix.

3.1.2. La pression de la dette en Bolivie et à Cochabamba

Pour Oscar Olivera, « le service écrasant de la dette est allé de pair avec l'imposition du néolibéralisme en Amérique latine »³. Dans le cas de la Bolivie, 70% de la dette a été contractée entre 1985 et 1999, précisément au cours de l'application de la Nouvelle politique économique (NEP), inaugurée par le décret DS 21060 sur les privatisations pris par le gouvernement de Paz Estenssoro, mais poursuivie sous les gouvernements appliquant des recettes néolibérales identiques, de Sanchez de Lozada, Paz Zamora ou encore Hugo Banzer⁴. En 1985, la dette externe équivalait à 51,3% du PNB ; en 2001, les remboursements avaient permis de faire revenir ce niveau à 21,5%, mais le paiement annuel de la dette s'élevait à 36,8

¹ *Ibid.*, p. 11.

² *Ibid.*, p. 12. cf. *ibid.*, p. 29 : « [...] la question : qui décide de quoi? Une étroite minorité de politiciens et d'hommes d'affaires, ou nous-mêmes, les travailleurs ordinaires. Dans le cas de l'eau à Cochabamba, nous voulions prendre nos propres décisions »

³ *Ibid.*, p. 15.

⁴ Paz Estenssoro et Sánchez de Lozada sont issus du MNR (*Movimiento Nacionalista Revolucionario*, Mouvement nationaliste révolutionnaire), Paz Zamora du MIR (*Movimiento Izquierda Revolucionaria*, Mouvement de la gauche révolutionnaire) et Hugo Banzer de l'AND (*Acción Nacionalista Democrática*, Action nationaliste démocratique).

million de dollars en raison de l'augmentation des taux d'intérêt. En outre, les effets de la dette ne sont pas strictement économiques, mais produisent des conséquences sociales puisque les besoins de la population sont ignorés au profit du remboursement de la dette et du cadre imposé par la nécessité de rendre le pays solvable :

La dette extérieure se traduit d'abord et surtout dans une perte complète de souveraineté. En tant que Boliviens, nous ne pouvons pas décider démocratiquement de la manière dont nous voulons gérer nos propres biens domestiques. Les banques demandent des coupes dans les services sociaux, par exemple, comme un moyen de maintenir un budget équilibré. Nous sommes également forcés d'exporter des matières premières comme un moyen de générer des devises étrangères, ce qui aboutit à la dégradation de nos ressources naturelles. Nous devons accepter la « modernisation » du marché du travail – ce qui signifie concrètement la flexibilisation de l'emploi – parce qu'il s'agit d'une des conditions pour attirer des investissements étrangers et recevoir des prêts¹.

Comme pour les privatisations, la norme d'endettement produit une perte de souveraineté et pose le problème du contrôle démocratique de la population bolivienne sur ses ressources naturelles : « La dette a été contractée de façon non démocratique – en notre nom mais sans notre consentement »². On voit ici la gêne d'Olivera – obligé de ratiociner entre la légitimité (« en notre nom ») et le consentement – devant le fait que le « piège » néolibéral de la dette ait été mis en œuvre par des gouvernements tirant leur légitimité du suffrage universel et agissant donc « au nom du peuple ». La critique visant le déni de souveraineté démocratique n'est par conséquent pas parfaitement convaincante, dans la mesure où c'est plutôt un problème de gouvernementalité qui est en jeu à travers la détermination d'un droit nouveau de la population à se conduire et en l'occurrence à faire usage de ses ressources naturelles d'une manière autre que celle qui lui est imposée par les gouvernants. Autrement dit, ce n'est pas tant la souveraineté démocratique qui est refusée aux Boliviens que la possibilité d'une alternative à la forme néolibérale de gouvernementalité. Cependant, pour des raisons stratégiques, cette volonté d'alternative s'énonce dans le langage juridique de la souveraineté (et aussi de la nation).

S'agissant du contexte qui mène immédiatement à « la guerre de l'eau » à Cochabamba, le gouvernement par la dette est un élément déterminant de sa généalogie. En février 1996, le maire de Cochabamba annonça à la presse que la Banque mondiale faisait de la privatisation du SEMAPA la condition d'un prêt urgent de 14 millions de dollars pour étendre le service de l'eau dans la région et, en juin 1997, le président bolivien revint d'une rencontre avec les fonctionnaires de la banque à Washington et déclara que l'abandon de 600

¹ Oscar Olivera, « Privatization », *art. cit.*, p. 16.

² *Ibid.*, p. 15.

millions de dollars de la dette extérieure, pour la majeure partie concédée par la Banque mondiale, dépendait de la privatisation de l'eau de Cochabamba¹.

3.1.3. La dé-démocratisation en Bolivie

Pour analyser le processus démocratique dans sa dimension *dynamique*, qui ne se réduit pas au maintien ou non des procédures électorales de la démocratie représentative, mais inclut l'examen des tendances de démocratisation ou de dé-démocratisation de la démocratie, nous pouvons repartir du constat de la crise de la forme-syndicat telle que nous l'avons reprise du travail de Garcia Linera. Une des pratiques caractéristiques de la forme d'action historique du syndicat a été, en effet, la démocratie délibérative d'assemblée s'exerçant à l'intérieur de chacune des structures hiérarchiques du syndicat :

Dans les assemblées d'entreprise, les assemblées de branche de métier, les assemblées départementales ou nationales, les ouvriers ont su créer un type de démocratie radicale combinant intelligemment un sens moral de la responsabilité personnelle à l'égard du bien commun, un régime de contrôle des représentants (les dirigeants) par les représentés (base syndicale), des mécanismes périodiques imposant aux représentants de rendre des comptes devant la collectivité des électeurs (les assemblées) et une vertu citoyenne d'intervention généralisée des adhérents syndiqués dans la formation de l'opinion publique et l'élaboration d'un horizon d'action ; autant d'éléments qui ont contribué à enraciner durablement la culture démocratique moderne dans la société bolivienne².

Il y eut néanmoins dans l'expérience de la forme-syndicat, ajoute Linera, des pratiques qui contribuaient à contenir la démocratie, comme « la limitation forcée des dissensions après les délibérations, l'adoption de résolutions, l'utilisation de moyens de pression subtils »³, mais cela n'invalide pas le fait que l'expérience syndicale a été le terreau de la culture démocratique diffusant dans toute la société bolivienne au-delà même de la classe ouvrière. Par suite, l'inclusion du syndicat dans la constitution de l'État impliquait une démocratisation de l'État lui-même. La déliquescence de la forme-syndicat a donc logiquement précipité la dé-démocratisation de l'État lui-même. Il faut préciser à ce titre que les syndicats ont été non seulement affaiblis par les pratiques de la gouvernamentalité néolibérale, mais qu'ils ont été également féroce­ment réprimés⁴ : des militants syndicaux ont été arrêtés et battus par la

¹ Cf. Jim Shultz, « The Cochabamba Water Revolt and Its Aftermath », *art. cit.*, p. 15

² Álvaro García Linera, *Politique de l'égalité, op. cit.*, p. 56.

³ *Ibid.*

⁴ Cf. Oscar Olivera, « Privatization », *art. cit.*, p. 18-19 : « Aujourd'hui [le texte est publié en 2004, donc l'année d'avant l'arrivée au pouvoir de Morales], en démocratie, l'organisation des travailleurs n'est plus interdite. Mais il est toujours extrêmement difficile de s'organiser et de se syndiquer parce que le gouvernement poursuit ses politiques visant à désorganiser les travailleurs et à déstabiliser les organisations de travailleurs existantes. Le DS 21060 a attaqué ouvertement les syndicats et, en démantelant la COMIBOL [*Corporacion Mineara de Bolivia*, le syndicat des mineurs], leur a porté un coup sérieux. L'article 55 a déstabilisé le lieu de travail en donnant aux patrons le droit de remplacer les travailleurs grévistes et d'embaucher des salariés pour des périodes de trois mois sans leur fournir aucun avantage en retour. De telles mesures sont la base d'un affaiblissement des syndicats et la cause de l'absence de pouvoir de ceux qui doivent porter le fardeau de la crise économique. [...] Après dix-neuf années, on s'est peu à peu rendu compte avec une grande inquiétude comment l'État bolivien, y

police ; à Villa Tunari dans la région du Chapare où sont basés les *cocaleros*, la répression militaire a atteint des sommets : des meurtres ont été perpétrés, la loi martiale a été décrétée et certaines personnes ont été enfermées au fin fond du pays. En 2002, le Sénat a modifié la loi pénale afin que ceux qui organisent des blocages routiers puissent être susceptibles de deux à huit ans d'emprisonnement et ceux accusés de violence enfermés entre trois et douze ans¹ : « Tout cela s'est produit en démocratie. [...] L'organisation ouvrière et la lutte sociale ont été criminalisées tout comme ils l'étaient sous la dictature militaire »².

Le retour de la démocratie en 1982 après dix-huit années de dictature militaire n'a donc pas été suivi d'une tendance à la démocratisation. Progressivement délesté de la pression des syndicats, le gouvernement n'était plus tenu de représenter les intérêts des couches populaires et la répression anti-syndicale s'est accompagnée de l'émergence d'un gouvernement entrepreneurial au service des multinationales, à la faveur, de surcroît, de la cooptation des élites politico-économiques. Car les partis politiques ne représentaient pas eux-mêmes en Bolivie des instances caractérisées par la présence de pratiques démocratiques en leur sein comme les syndicats. Comme nous l'avons également mentionné avec Linera, la disparition du rôle médiateur du syndicat entre la société civile et l'État a impliqué l'apparition d'un système dual mettant face-à-face des élites endogames et des électeurs visés par des pratiques clientélares³. Cela explique que les composantes institutionnelles démocratiques de la société et de l'État boliviens sont moins dérivées du système multipartiste que de la conquête des droits civiques et politiques par les mouvements sociaux eux-mêmes⁴. Pour Raquel Aguilar⁵, c'est précisément la tendance à la démocratisation introduite dans l'appareil d'État par l'action syndicale qui a disparu pendant la période néolibérale qui commence en 1985 :

Toute notion incluant la considération du bien-être de la population en général dans la décision publique de l'État s'est érodée avant de disparaître. Si quelque chose a été brisé pendant les quinze années de

compris en démocratie, a été la force qui, d'une façon très agressive, a détruit, désorganisé et corrompu les directions syndicales. L'État a transformé en serviteurs l'écrasante majorité des représentants syndicaux. Le résultat en a été une méfiance envahissante dans les rangs et à la base – et l'atomisation, la fragmentation et l'individualisme des luttes sociales et des actions ouvrières qui se sont produits au cours de cette période. L'organisation politique non plus n'est pas interdite. En démocratie, nous ne sommes pas empêchés d'assister à des meetings ou à des rassemblements organisés quand bien même ils présentent un caractère politique. Néanmoins, les meetings les plus importants, les manifestations ou les protestations exprimant leurs désaccords avec les projets imposés par le gouvernement ont été violemment réprimés à de nombreuses reprises ».

¹ Ces changements ont cependant été annulés en 2003 sous la pression populaire.

² *Ibid.*, p. 19. Sous la dictature militaire du général Hugo Banzer (1971-1978), l'adoption de l'idéologie de la « sécurité nationale » promue par Washington se traduit par l'interdiction institutionnalisée de toute activité politique et syndicale. Cf. Christian Rudel, *La Bolivie*, Paris, Karthala, 2006, p. 126 : « Aussitôt au pouvoir, Banzer interdit la COB et les partis politiques de gauche et ferma pour un an toutes les universités ».

³ Cf. supra p. 917.

⁴ Cf. Álvaro García Linera, *Politique de l'égalité*, op. cit., p. 76.

⁵ Sociologue mexicaine, engagée politiquement dans la *Coordinadora del agua*.

néolibéralisme [...] c'est le sens que le mouvement ouvrier avait donné à partir des années 1950 à l'appartenance à l'État. Ces gouvernements "démocratiques" ne sont devenus rien de plus que des instruments pour des pactes et des accords commerciaux, ainsi que des clubs privés pour les partis politiques¹.

A Cochabamba, c'est bien le suivi de la norme entrepreneuriale par les organes de la démocratie représentative comme le gouvernement et le Parlement², à travers la négociation du gouvernement bolivien avec les représentants de la Banque mondiale puis le vote de la loi 2029 par le Parlement, qui a déclenché le mouvement de révolte. Rappelons, comme nous l'avions vu déjà au cours de l'analyse de la crise de la gouvernamentalité libérale-sociale, que la rationalité à laquelle les institutions démocratiques en général et de la démocratie représentative en général, sont subordonnées, est un enjeu important des crises de gouvernamentalité. Mais, outre le démantèlement des syndicats par le gouvernement d'une part et la néolibéralisation des instances représentatives élues d'autre part, il existe un dernier aspect au processus de dé-démocratisation en Bolivie.

En 1994, la Loi de Participation populaire a décentralisé l'administration du pouvoir central en créant une nouvelle division administrative : le district municipal (*municipios*) où est censé s'incarner une valorisation de la différence socioculturelle, favorisant la participation des communautés paysannes indigènes³. En réalité, la formation de 314 *municipios* avec des prérogatives financières et des ressources économiques territorialisées a produit des effets sur la structure du mouvement indigène paysan apparu dans les années 1970 en fragmentant localement les revendications qui étaient jusqu'ici centralisées par le principal syndicat paysan, la CSUTCB (*Confederacion Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia*, Confédération syndicale unitaire des travailleurs agricoles de Bolivie) et en rendant plus difficile la mobilisation directe de la population paysanne et communale par cette

¹ Raquel Gutiérrez Aguilar, « The Coordinadora one year after the water war », in Oscar Olivera et Tom Lewis (dir.), *Cochabamba. Water war on Bolivia*, op. cit., p. 55.

² Pour Oscar Olivera, alors que la privatisation des entreprises nationales publiques a entraîné une perte de souveraineté de la population bolivienne sur ses ressources naturelles, « un processus similaire s'est produit à l'assemblée nationale [« *national congress* »] et aux conseils municipaux [« *city councils* »], qui ont été transformés en espaces "privés" sous le contrôle presque exclusif des partis politiques », Oscar Olivera, « For a constituent assembly. Creating public spaces », in *ibid.*, p. 129. Pour le leader de la *Coordinadora*, les « espaces publics – comme les conseils administratifs [« *official councils* »], l'assemblée nationale [« *congress* »], les tribunaux, les préfectures, le palais du gouvernement [« *Government Palace* »] – ne nous servent plus, à supposer qu'ils nous aient déjà servi » (*ibid.*, p. 131). En somme, entre la répression anti-syndicale et la néolibéralisation opérée par le gouvernement démocratique, il tire la conclusion suivante : « Ce qui se produit de plus en plus aujourd'hui est que *la démocratie tend à se confondre avec les élections*. A un moment la démocratie – au moins pour nous – signifiait la participation et la distribution de la richesse ; la prise de décision collective sur les questions qui nous affectait tous ; ainsi que la pression et la mobilisation dans le but d'influencer les politiques publiques. Maintenant, la seule signification acceptable de la "démocratie" semble *la compétition sur le marché électoral* ». Du point de vue de la norme démocratique défendue par Olivera, c'est donc bien d'une tendance à la dé-démocratisation qu'il s'agit.

³ Cf. Laurent Lacroix, « La gouvernance de l'ethnicité en Bolivie », *Outre-terre*, n° 18, 2007/1, p. 259.

Confédération, dès lors déstabilisée dans sa capacité à exercer une pression à l'échelle nationale. Du même coup, cette réforme administrative a permis à la rationalité bureaucratique-étatique en se décentralisant de s'étendre et d'investir « des territoires sociaux auparavant exempts de contact direct avec la machine gouvernementale et dotés d'un potentiel d'autonomie organisationnelle plus grand »¹. Pour Álvaro García Linera, il ne s'agit de rien moins que d'une « recolonisation étatique de territoires variés [...] accompagnés d'une modification de ce qu'on pourrait appeler le *rayon d'efficacité* de l'action politique et la *rationalité institutionnalisée* de la politique »². En somme, l'effet de la Loi de Participation Populaire a été à la fois de 1/ désorganiser le mouvement indigène paysan et 2/ de renforcer la présence de l'État dans les territoires. 1/ Sur le premier point, elle a « créé localement des dispositifs normatifs de fiscalisation, de représentation (les partis), d'administration décentralisée des ressources et imposé une discipline culturelle autour du "pouvoir municipal", segmentant ainsi l'accès institutionnel aux possibilités de gestion de la chose publique, le niveau "national" étant réservé aux habitants des villes et le "local-municipal" à ceux des campagnes »³. La division produite par cette « dualisation territorialisée de l'intervention politique » a été, de surcroît, multipliée, d'une part par l'introduction d'un langage légitime (à la fois la langue castillane mais aussi le langage technique et hermétique des dispositions administratives) et, d'autre part, par les réseaux de pouvoir, de parenté et d'argent, qui, au détriment des indigènes, facilitent l'accès des élites – réseaux familiaux rompus à l'administration du pouvoir étatique depuis des siècles et élites villageoises contrôlant le pouvoir municipal – aux différents systèmes normatifs des divisions territoriales, tant sur le plan national que local. Ce qui n'est pas sans produire des effets racistes :

Paradoxalement, c'est ainsi par le langage de la "modernisation politique" que se reconstruisent et se renouvellent les vieilles hiérarchies coloniales excluant les Indiens de tout autre forme de pouvoir que la clientélisation de leur vote, tandis que les *mist'is* (les métis) se redistribuent au sein du village le pouvoir politique local et les *q'aras* (les blancs) s'occupent de l'administration nationale⁴.

2/ Sur l'accroissement du rayon d'efficacité territorial de l'État, il a été lui aussi justifié par le discours de la « modernisation » liée à la volonté d'éradiquer les formes jugées « rudimentaires » et « archaïques » de l'organisation politique des communautés indigènes. La visée stratégique était cependant d'ébranler « les pratiques et les institutions politiques communales [qui] ont été systématiquement ignorées, méprisées et remplacées par les procédures du modèle libéral représentatif fondées sur le vote individuel, le système des

¹ Álvaro García Linera, *Politique de l'égalité*, op. cit., p. 95.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 96.

partis, le marché politique, l'autonomisation des représentants et la conception de la politique comme renoncement négocié à la souveraineté politique »¹. Cette imposition du modèle de la démocratie libérale représentative produit alors des effets de dépolitisation sur les populations qui n'en partagent pas les normes culturelles, en détruisant les systèmes politiques communaux d'assemblée correspondant aux pratiques des indigènes et peut-être assimilée par conséquent à une forme de retour de la rationalité coloniale. García Linera conclut : « Revendiquer la légitimité de ces procédures politiques [celle des systèmes politiques communaux d'assemblée] et en finir avec leur exclusion, de type colonial, par la Participation Populaire, telle fut précisément l'une des demandes implicites du mouvement indigène de septembre-octobre 2000 »².

Mais ajoutons également que le contexte de la « guerre de l'eau » n'est pas lui non plus étranger à la situation de dé-démocratisation impliquée par le processus de décentralisation : le SEMAPA (*Servicio Municipal de Agua Potable y Alcantarillado*, Service municipal de l'eau potable et de l'assainissement) a en effet été créé en 1967 par décret présidentiel, avec le statut d'entreprise publique décentralisée, comptable devant le gouvernement central mais avec un bureau de directeurs mené par le maire de la ville³. Au cours des prodromes du conflit qu'ont constitué les premiers barrages routiers des irrigateurs les 4 et 5 novembre 1999, les organisations – qui vont effectivement former la *Coordinadora* à partir du 12 novembre – n'ont d'abord affaire qu'aux autorités locales à travers un Comité civique composé du maire et des représentants des élites locales qui cherchent à faciliter les contacts avec *Agua del Tunari*. C'est donc seulement avec l'intensification du conflit que celle-ci va pouvoir produire un impact national obligeant le gouvernement bolivien à intervenir. Par ailleurs, ainsi que le fait remarquer Raquel Gutiérrez Aguilar, cette structure administrative qui accroît le rôle des partis politiques clientélistes à l'échelle locale fragilise les tentatives d'organisation politique moins structurée comme l'est la *Coordinadora del agua* et rend par conséquent la mobilisation politique encore plus difficile :

Peut-être que la plus grande faiblesse de la *Coordinadora* et des autres groupes qui pratiquent cette forme démocratique, largement participative, d'organisation sur le mode de l'assemblée est la fragilité et la vulnérabilité de ses membres organisés. A Cochabamba, ce sont les organisations urbaines, comme les associations de quartier, les fédérations de métiers et les groupements professionnels qui courent le plus de danger. Au milieu de cet océan gigantesque de besoins insatisfaits et de problèmes irrésolus – du chômage à l'avenir de la jeunesse jusqu'au services de bases et au pavement des rues – la population urbaine se trouve souvent en proie à des avantages et à des contrôles clientélistes de la part des partis politiques opérant par

¹ *Ibid.*, p. 96.

² *Ibid.*, p. 97.

³ Cf. Andrew Nickson et Claudia Vargas, « The Limitations of Water Regulation: The Failure of the Cochabamba Concession in Bolivia », *Bulletin of Latin American Research*, vol. 21, n° 1, 2002, p. 101, URL : <http://www.kysq.org/docs/Cochabamba.pdf>.

l'entremise des gouvernements municipaux. La mairie et les partis politiques font souvent de fausses promesses qui prétendent apporter une amélioration occasionnelle au quartier comme s'il s'agissait d'une donation en échange de la loyauté politique des habitants. Un tel comportement constitue une manipulation antidémocratique et verticale de la vie interne des organisations sociales. Dans ces conditions, le pouvoir de tel groupe risque de se réduire à la capacité de ses leaders de s'associer avec les partis politiques¹.

En définitive, les conditions historiques dans lesquelles va se déclencher la « guerre de l'eau », à l'échelle de la Bolivie comme à l'échelle plus resserrée de la ville de Cochabamba, sont celles du gouvernement par la privatisation et la concurrence, par la dette et la dé-démocratisation que nous avons identifiées comme les caractéristiques historiques de la gouvernamentalité néolibérale.

Puisque nous avons fait par ailleurs l'hypothèse d'une séquence de contre-conduites ouverte par la « guerre de l'eau », il nous reste à présent à déterminer la norme d'autonomie que celles-ci ont cherché à mettre en œuvre pour se sortir de la gouvernamentalité néolibérale.

3.2. La crise du gouvernement des populations et la *Coordinadora del agua*

3.2.1. Gouvernement des populations et gouvernement du peuple

Avant d'arriver au cours de la prochaine sous-section au cœur de notre argumentation, à savoir à l'analyse des pratiques sociales de véridiction à travers lesquelles les protagonistes de la *Coordinadora del agua* ont conduit un processus de subjectivation collective indexé sur la possibilité d'une gouvernamentalité alternative à la gouvernamentalité néolibérale, il nous faut décrire la façon dont la *Coordinadora* est venue au jour. Le fait que sa constitution coïncide avec la lutte elle-même est un trait qu'elle a en partage avec les comités d'action en mai-juin 1968. On peut dire qu'il s'agit là d'une caractéristique des contre-conduites inhérentes aux crises de gouvernamentalité : la création de l'organisation, adaptée à la forme de problématisation qu'elle s'est chargée de traiter peut être vue comme le signe d'une crise de gouvernamentalité, exigeant la reconfiguration du dispositif général de gouvernamentalité par la vérité et non simplement une modification interne du dispositif dont s'occupent les organisations déjà existantes et qui définit plutôt un « mouvement social »². Il y a par conséquent une correspondance formelle entre l'organisation et la forme de problématisation, plus précisément entre le style de l'organisation et la forme de la problématisation, d'où la liberté d'organisation, d'initiative et d'action dans le cas des comités d'action en mai-juin 1968 – le style « libertaire » de l'action et de l'organisation – quand il s'agissait de traiter le

¹ Raquel Gutiérrez Aguilar, « The Coordinadora one year after the water war », *art. cit.*, p. 57.

² Il faut donc distinguer les « mouvements sociaux » qui sont définis par une modification interne du dispositif de gouvernamentalité, mais qui ne mettent pas en cause la pertinence du système de gouvernement, les « révolutions » qui portent sur un conflit autour de la souveraineté et du groupe en charge de diriger l'État et les « crises de gouvernamentalité » qui désignent une crise du dispositif général de gouvernamentalité par la vérité.

problème de la « liberté sociale » et, par ailleurs, l'organisation, la discussion et l'action en commun dans le cas de la *Coordinadora* pour traiter le problème « des communs ». Ce dernier point est parfaitement illustré par le témoignage de Raquel Gutiérrez Aguilar :

Commencée en novembre 1999 et prenant de l'ampleur en janvier, février et avril 2000, la *Coordinadora* a développé un style de politique d'assemblée et une forme communale de la politique [« *assembly style and communal form of politics* »]. Cette manière de procéder a été utilisée dans toutes les actions, depuis les meetings entre les différents secteurs jusqu'aux prises de décision, du traitement des problèmes jusqu'à l'organisation des mobilisations collectives¹.

La formation de la *Coordinadora* est issue d'une rencontre contingente entre différentes organisations qui est cependant inséparable des conditions historiques particulières impliquées par l'exercice de la gouvernamentalité néolibérale. Comme l'affirme Oscar Olivera, « la *Coordinadora* a commencé avec un effort pour reconstruire un réseau social, par une fabrication sociale de la solidarité, qui avait été détruite par le néolibéralisme »². Lui et d'autres leaders syndicaux ont d'abord initié un projet d'associations entre plusieurs organisations syndicales de différentes tailles à l'intérieur de la *Federacion de Fabriles* (la Confédération des travailleurs d'usine de Cochabamba, en Bolivie) pour tenter de résoudre la crise de la forme-syndicat et d'être en mesure d'apporter des solutions aux travailleurs inorganisés dans les conditions du travail précaire et fragmenté. Alors que les *Fabriles* deviennent des points de référence pour la population, un groupe de fermiers irrigateurs vient s'adresser aux leaders syndicaux à la fin du mois d'octobre 1999 pour leur demander d'élargir leur horizon en défendant le droit à l'eau qui était menacé par le vote de la loi 2029 au Parlement. Dans le sillage de cette rencontre, les *Fabriles* se lient au groupe associatif *Pueblo en Marcha* qui réunit des personnes issues de différents secteurs professionnels – des environnementalistes, des architectes, des économistes et des élus – et fonctionne comme un comité de vigilance alertant l'opinion publique sur des problèmes concrets. Beaucoup de membres de *Pueblo en Marcha* appartiennent également par ailleurs à une organisation plus large, le *Comité de Defensa del Agua y la Economia Familiar* (CODAEC – Comité de défense de l'eau et de l'économie familiale). Le 4 et le 5 novembre, les paysans irrigateurs organisent des barrages routiers pour protester contre la loi de privatisation de l'eau et appellent à un meeting pour le 12 novembre. C'est au cours de cette large réunion rassemblant les associations de paysans irrigateurs, les membres de la CODAEC et certains membres des *Fabriles* que se forme la *Coordinadora*. Au cours de l'assemblée, un paysan *companero* prit la parole et dit : « Ne mettons pas seulement l'"eau" dans notre nom, mais aussi la "vie", parce

¹ Raquel Gutiérrez Aguilar, « The Coordinadora one year after the water war », *art. cit.*, p. 56.

² Oscar Olivera, « Organization », *art. cit.*, p. 25.

qu'ils emportent tout ce qui est à nous. Tout ce qui nous reste c'est l'eau et la vie »¹. Et pour cette raison l'organisation prit le nom de *Coordinadora de Defensa del agua y la vida* (Coordination de défense de l'eau et de la vie).

La *Coordinadora* réunissait finalement des paysans, des groupes de défense de l'environnement, des professeurs, mais aussi des ouvriers des *Fabriles* issus du secteur manufacturier, autant d'« ouvriers-cadres » que d'ouvriers de base.

La *Coordinadora* a émergé par les habitants ordinaires de la campagne comme de la ville qui, à partir d'un sens élémentaire du besoin de défendre des droits basiques d'accès à l'eau, ont appelé l'ensemble de la population à se joindre à la lutte. Cet appel était basé sur la compréhension de l'importance des actions conjointes et de la croyance qu'aucun secteur individuel ne pourrait seul rassembler une force suffisante pour bloquer la privatisation de l'eau. Il ne pouvait pas y avoir de salut individuel. Le bien-être social devait être réalisé pour tout le monde ou pour personne².

La *Coordinadora* rassemblait d'abord de nombreux paysans fermiers de la campagne, irrigateurs des comités de l'eau locaux et les habitants des zones périurbaines et urbaines des quartiers sud de la ville de Cochabamba qui étaient alimentés par des coopératives de l'eau. Tous ceux-là, qui avaient construit des systèmes autonomes en creusant leurs propres puits, étaient directement visés par la récupération de tous les systèmes d'alimentation en eau par le secteur privé stipulée dans la loi. Mais la *Coordinadora* a prestement commencé à inclure aussi ceux qui étaient raccordés au système public municipal de gestion de l'eau, mais qui se sentaient menacés par l'augmentation des prix. C'est par conséquent les effets d'une politique de population étendue à de très nombreux secteurs de la société civile qui a déclenché le mouvement de révolte. On assiste alors à une lutte multisectorielle réunissant dans des actions conjointes des groupes aux caractéristiques sociales, professionnelles et géographiques diverses, comme au cours de la crise de gouvernementalité des années 1968. Cependant, alors que, dans les années 1968, la lutte multisectorielle allait de pair avec un investissement multiple des lieux institutionnels du pouvoir lui-même lié à la dispersion des dispositifs de pouvoir, l'unicité du dispositif de privatisation de l'eau implique au contraire dans le cas de la « guerre de l'eau » la convergence des différents secteurs autour d'un seul objectif centralisé, l'annulation du contrat de concession de l'eau à *Aguas del Tunari*. Álvaro García Linera voit dans la *Coordinadora*, en tant que groupe organisateur de cette lutte multisectorielle, la manifestation d'une nouvelle forme d'organisation politique du paysage bolivien, distincte de la « forme-syndicat » et qu'il appelle la « forme-multitude »³. Il définit celle-ci comme une

¹ Cité par Oscar Olivera, *ibid.*, p. 27.

² Oscar Olivera, « Organization », *art. cit.*, p. 28.

³ L'usage du concept de « multitude » par García Linera s'inspire de son élaboration par Michael Hardt et Antonio Negri tout en le redéfinissant. Sur la distinction des deux sens du terme « multitude », cf. Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, Zones, 2010, p. 274-

« association d'associations »¹ qui, dans le cas de la *Coordinadora*, est la réunion de tous ceux qui subissent la gouvernementalité néolibérale appliquée à la gestion de l'eau : « il s'agit de tous ceux qui se trouvent affectés par la question de l'eau avec un droit égal d'opinion, d'intervention et d'action et qui, via divers flux communicationnels complexes, composent peu à peu un discours unificateur, des demandes des buts et des engagements pour y parvenir ensemble »². Il s'agit deuxièmement d' « un réseau d'action pratique avec une faculté de mobilisation autonome vis-à-vis de l'État, de l'Église, des partis politiques et des ONG »³. Dans la mesure où les formes d'unification et d'organisation par lieu de travail ont été affaiblies par les politiques néolibérales de flexibilisation et de fragmentation de la production, une partie des associations qui composent la *Coordinadora* relève des formes d'organisation territoriales et locales préexistantes comme les comités de quartier (*juntas vecinales*), les syndicats par juridiction (*sindicatos por jurisdiccion* – paysans et corporatifs) ou les associations par branche de métier. Cependant, toutes les associations participant à la *Coordinadora* ne sont pas des organisations préexistantes de type « traditionnel », mais se sont constituées pour face faire à la dimension de territorialité qui s'attache elle-même à la gouvernementalité de la société civile bolivienne :

[...] un des axes de la stratégie néolibérale de reconfiguration des logiques de profit étant la subsumption des valeurs d'usage sous la valeur d'échange, ou, ce qui revient au même, la marchandisation des composants essentiels de la reproduction sociale (eau, terres, services), régulés auparavant par des logiques d'utilité publique (locale ou étatique), les richesses sociales directement concernées par cette expropriation sont précisément celles qui possèdent une fonction territoriale, comme la terre et l'eau. Ainsi se sont développées les conditions de possibilité matérielle de réactivation pratique des anciennes structures sociales d'agrégation territoriale, mais aussi de nouvelles structures d'unification nées des nouveaux périls. C'est le cas des « associations d'irrigants » (*Asociaciones de*

275 : « A la forme-syndicat succède la forme-multitude. Chez M. Hardt et T. Negri, la Multitude est première par rapport à l'État. Pour exister, celui-ci a besoin de capter sa puissance, ses facultés de coordination et de coopération et le *general intellect* que secrètent ses membres. La Multitude est bien en ce sens toujours à l'initiative et l'État en retard par rapport à elle. Bien que s'inspirant de Toni Negri, García Linera inverse cette relation. A ses yeux, la forme-multitude émerge lorsque l'État et les politiques néolibérales détruisent le régime politique et économique antérieur, y inclus la forme-syndicat. La multitude est donc chez lui un concept défensif, même si, en bonne logique foucauldienne, toute nouvelle forme de pouvoir suscite des formes inédites de résistance. Son rôle dirigeant et ses connaissances de sociologue de terrain le conduisent à élaborer un concept de multitude plus concret que celui de M. Hardt et T. Negri. Chez ces derniers, ainsi que chez d'autres théoriciens de la multitude comme Paolo Virno, celui-ci a une allure métaphysique. Une autre différence qui le sépare de Negri est que, pour ce dernier, la Multitude est "post-moderne". Elle émerge lorsque le capitalisme a détruit tout le reste, à savoir la classe ouvrière organisée, les États-nations et les communautés pré-modernes. Pour García Linera, en anéantissant la classe ouvrière, le néolibéralisme oblige ses membres à se replier sur des formes sociales prémodernes. La multitude doit de ce fait être considérée comme un mixte de prémodernité et de postmodernité ».

¹ Cf. Álvaro García Linera, *Politique de l'égalité*, op. cit., p. 70-71 : « La multitude, contrairement à la foule, qui est un regroupement d'individualités sans aucune filiation ou dépendance en dehors de l'euphorie de l'action immédiate, [...] est pour l'essentiel l'agrégation d'*individus collectifs*, c'est-à-dire une association d'associations dans laquelle chaque personne présente ne parle pas pour soi mais pour une entité collective locale devant laquelle elle doit rendre compte de ses actes, de ses décisions, de ses paroles ».

² *Ibid.*, p. 70.

³ *Ibid.*

Regantes) qui, se fondant sur des connaissances et une capacité d'organisation issues de plusieurs siècles de pratiques mais adaptées aux nouveaux besoins, ont créé des moyens de regroupement modernes pour défendre une gestion de l'eau selon les « us et coutumes »¹.

La *Coordinadora* repose donc sur les communautés locales solidaires qui représentent une solide base de mobilisation, mais constitue aussi en elle-même une force d'agrégation qui s'appuie sur la culture et l'expérience organisationnelles acquises au XX^{ème} siècle par le mouvement ouvrier : « [...] la forme multitude ne consiste pas seulement en des réseaux d'association à fondement communal et traditionnel, elle comporte aussi et de plus en plus, des groupes à fondement associatif et électif issus des processus de modernisation sociale intermittents ou interrompus »². Des individus sans affiliation ou des représentants d'autres formes d'organisation (syndicats ouvriers, *ayllus*³) peuvent également intervenir et participer pour élargir la base de mobilisation aussi bien dans les réunions locales et départementales, dans les assemblées, que dans les actions de masse, les blocus et les affrontements. Du point de vue de cette participation libre, les organisations territoriales présentent un avantage vis-à-vis de la forme-syndicat qui supposait un partage plus rigide entre adhérents et non-adhérents ; elles ne reproduisent pas non plus la structure fermée des communautés traditionnelles.

Etant donné ce caractère hybride, aussi bien traditionnel que moderne, préexistant que construit, des associations composant la *Coordinadora*, s'il y a une dimension unitaire communale (ou communaliste) du style de sa politique et de son organisation, cela ne peut pas être entièrement explicable par l'aspect culturel communautaire des organisations traditionnelles. Le style communaliste est plutôt le produit du rassemblement multiple de forces convergentes et d'abord disparates autour d'un dispositif organisationnel permettant de traiter unitairement la question de l'eau, que le dispositif de privatisation visait à traiter séparément et individuellement. Le communalisme est donc un effet de la convergence autour d'un objet qui cristallise le refus du gouvernement par l'individualisation. Il relève de la volonté d'opposer à cette forme de gouvernement la dimension commune de la pratique et de le faire dans l'esprit de cette dimension commune sous une forme rassemblée et unitaire. Pour reprendre l'opposition entre « population » et « peuple »⁴, on pourrait dire qu'il s'agit d'opposer à la fragmentation du gouvernement des populations un processus commun de gouvernement du peuple. En quel sens peut-on parler ici de *gouvernement du peuple* ? Oscar

¹ *Ibid.*, p. 69-70.

² *Ibid.*, p. 74-75.

³ L'*ayllu* désigne la communauté territoriale et lignagère des familles ayant un ancêtre commun.

⁴ Comme « agonistique masquée » de la recherche foucauldienne sur la gouvernementalité, pour reprendre la formule de Deborah Cohen. Cf. supra p. 194.

Olivera fait remarquer que les intérêts des habitants de la ville et des habitants de la campagne avaient souvent été opposés les uns aux autres, parce que les aides publiques apportées au système d'alimentation de la ville l'étaient au détriment des irrigateurs et des fermiers de la campagne et *vice versa*. Or, dans le cas de la campagne lancée alors par la *Coordinadora* et qui a d'abord réuni des travailleurs ruraux et urbains le 1^{er} décembre, le rassemblement avait lieu « autour d'un problème commun qui nous avait divisé dans le passé »¹. Plus profondément :

Les comités de l'eau des quartiers, les irrigateurs, les gens des banlieues et de la ville, les gens qui n'avaient pas l'habitude de répondre aux appels à se mobiliser du mouvement ouvrier – tous ont commencé à croire en nous. Mais plus que de croire en nous, ils ont commencé à croire en *quelque chose* – dans un idéal, dans le fait que quelqu'un leur disait la vérité au lieu de leur mentir. Cet idéal a émergé distinctement dans le contexte des élections municipales, dans lequel chacun savait que les politiciens nous trompaient².

On retrouve là, en quelque manière condensé dans ces trois phrases, le schéma théorique des crises de gouvernementalité, avec l'émergence d'une vérité collective transcendant les intérêts particuliers et issue d'un acte de *parrêsia* dans le contexte de méfiance et de faillite des institutions traditionnelles associées à un discours mensonger. La mobilisation des différents secteurs rassemblés ne se fait pas en défense des intérêts particuliers de chaque groupe à l'intérieur du dispositif officiel de gouvernementalité, mais à partir de la croyance en ce que Olivera appelle ici un « idéal » ou un « *quelque chose* » – ce que nous avons désigné comme la « *res* » ou la « chose » – qui implique une déprise des coordonnées du système général de référence auquel on ne croit plus. L'existence de la « *res* » ou de la « chose » comme vérité partagée en vue de se gouverner autrement et qui transcende les intérêts particuliers, est la condition sous laquelle il est possible de parler de *gouvernement du peuple*, non pas au sens d'un gouvernement par le peuple, mais d'une vision commune de la logique normative qui doit présider à la pratique gouvernementale ; et c'est par le processus de transformation de l'être du « nous » comme sujet collectif dans l'accès à la vérité-chose que les *populations* se muent en un *peuple*.

3.2.2. La crise de la démocratie

En outre, pour Olivera, il ne peut y avoir de démocratie sans ce discours vrai, condition que Foucault avait soulignée dans le cours de 1983, tout en l'intégrant à une logique complexe des rapports paradoxaux entre démocratie et discours vrai³ :

¹ Oscar Olivera, « Organization », *art. cit.*, p. 30.

² *Ibid.*, p. 30.

³ Car le discours vrai est une condition pour la démocratie mais contredit sa structure égalitaire. Cf. Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 167-168 : « Le premier [paradoxe] était : il ne peut y avoir de discours vrai que par la démocratie, mais le discours vrai introduit dans la démocratie quelque chose qui

Plus que tout autre chose, nous apprenons à nous représenter nous-mêmes en avançant et en poursuivant des propositions de nous-mêmes – *en nous motivant nous-mêmes pour dire comment nous voulons que les choses soient et en luttant pour cette vision*. Et nous ne gagnerons pas ces choses en élisant un travailleur au conseil de la ville, ou en nous déguisant nous-mêmes en représentants parlementaires. [...] Ainsi la *Coordinadora* est devenue un lieu où les gens simples et humbles – les travailleurs ordinaires – prouvent qu'en s'organisant et en créant de la solidarité et de la confiance mutuelle, les gens pouvaient cesser d'avoir peur et donner un contenu réel à la démocratie. C'est seulement en ce sens que nous pouvons reprendre ce qui était à nous. C'est seulement en ce sens que nous pouvons chercher à transformer notre propre situation, notre propre réalité. [...] Dans le cas de l'eau à Cochabamba, nous voulions prendre nos propres décisions. C'est ce que la démocratie signifiait en pratique et c'est ce que la *Coordinadora* a l'intention d'accomplir¹.

Le problème n'est pas de dire qui est « démocrate » ou qui ne l'est pas, mais d'observer que la « démocratie » devient elle-même problématique et problématisée au cours des crises de gouvernementalité, qu'elle ne peut et ne doit être analysée pour elle-même mais à partir du jeu politique comme champ d'expérience avec ses règles et sa normativité, dans la mesure où il est le lieu de rapports de pouvoir et où il est indexé au dire-vrai. La « démocratie » prend des significations différentes dès lors qu'elle est investie par des normes qui s'opposent les unes aux autres. Il existe donc des normativités démocratiques variables et conflictuelles. Olivera à la fois refuse la réduction de la démocratie au vote et à l'élection des représentants, revendique une autre norme pour la démocratie, tout en ayant conscience du fait que la rhétorique démocratique peut aussi conduire à étouffer le discours vrai qu'il tente de porter – illustrant le second paradoxe des rapports entre discours et vrai et démocratie pointé par Foucault : la démocratie a besoin du discours vrai pour exister, mais elle menace en elle-même la possibilité du discours vrai².

Notre lutte et notre devoir, est de continuer à avancer dans le projet de défendre nos vies, nos familles, nos camarades [*companeros*] et notre nation contre la poignée des pilleurs de la démocratie. Hier ces voleurs étaient des dictateurs. Aujourd'hui ils se déguisent eux-mêmes en démocrates qui promettent de créer cinq cent mille nouveaux emplois et de combattre la pauvreté. A la fin cependant, leur stratégie pour éliminer la pauvreté est d'éliminer les pauvres³.

Ce qui est caractéristique des crises de gouvernementalité quant au thème de la démocratie, c'est alors indissociablement une problématisation de la démocratie, la critique de la

est tout à fait différent et irréductible à la sa structure égalitaire. Mais, dans la mesure où il est vraiment le discours vrai, où il est de la bonne *parrêsia*, c'est ce discours vrai qui va permettre à la démocratie d'exister, de subsister. Pour que la démocratie puisse, en effet, suivre son cours, pour qu'elle puisse être maintenue à travers les avatars, les événements, les joutes, les guerres, il faut que le discours vrai ait sa place. Donc la démocratie ne subsiste que par le discours vrai ».

¹ Oscar Olivera, « Privatization », *art. cit.*, p. 21 et 29.

² Cf. Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 168 : « [...] dans la mesure où le discours vrai dans la démocratie ne se fait jour que dans la joute, dans le conflit, dans l'affrontement, dans la rivalité, eh bien le discours vrai est toujours menacé par la démocratie. Et c'est là le second paradoxe, pas de démocratie sans discours vrai, car sans discours vrai elle périrait ; mais la mort du discours vrai, la possibilité de la mort du discours vrai, la possibilité de la réduction au silence du discours vrai est inscrite dans la démocratie ». Sur les rapports entre discours vrai et démocratie, cf. supra p. 349 et *sq.*

³ Oscar Olivera, « Organization », in Oscar Olivera et Tom Lewis (dir.), *Cochabamba. Water war on Bolivia*, *op. cit.*, p. 21.

pertinence du système de gouvernement démocratique existant et l'investissement d'une pratique nouvelle de la démocratie gouvernée par une autre logique normative.

3.3. Le dire-vrai de la *Coordinadora* comme processus de gouvernementalisation de la *res communis*

3.3.1. Refus de la gouvernementalité néolibérale

La *Coordinadora*, qui s'est formée le 12 novembre 1999, appelle à une première mobilisation le 1^{er} décembre. Une dizaine de milliers de personnes se mobilisent : des comités de l'eau des quartiers, des irrigateurs, des gens de la périphérie de la ville qui n'avaient pas l'habitude de se joindre aux rassemblements organisés par le mouvement ouvrier. Voici les termes du premier communiqué de la *Coordinadora* à cette occasion¹ :

Nous avons été les sujets d'un grand vol, alors que nous ne sommes déjà propriétaires de rien. Par conséquent nous les transporteurs, les travailleurs et les résidents avons signé un accord et un communiqué conjoint pour nous défendre les uns les autres, pour ne plus autoriser cette beuverie néolibérale de dépenses, de luxes, de bonne vie pour les uns et de souffrance et de manque pour presque tous les autres².

Il faut remarquer la formation d'un « nous » visant le néolibéralisme – « cette beuverie néolibérale » – et la référence à la « bonne vie », c'est-à-dire à la vie comme objet de la lutte.

Le communiqué se poursuit ainsi :

Parce qu'après le "dialogue" fallacieux avec le gouvernement, on nous impose à chaque fois le même film : le puissant parle, affirme, promet, impose et se réjouit ... tandis que nous les travailleurs et le peuple nous écoutons, nous respectons et nous souffrons³.

Ce qui n'est plus accepté, c'est donc cette façon là d'être gouverné, ressentie comme méprisante derrière le filtre de l'illusion des formes du « "dialogue" » démocratique :

Nous nous unissons parce que nous sommes fatigués du simulacre de démocratie, parce que la seule chose qu'elle ait faite a été de nous convertir en obéissants impuissants, en électeurs contraints et en payeurs des hausses d'impôts pour satisfaire les goûts des plus riches. Parce qu'il est urgent de

¹ Nous avons puisé à plusieurs sources pour réunir les déclarations et communiqués de la *Coordinadora del agua*. Certains d'entre eux ont été rassemblés par le « democracy center » de Jim Shultz qui était sur place au moment des événements (*Coordinadora del agua*, Textes, URL : <http://www.nadir.org/nadir/initiati/agp/cocha/agua.htm>). Celui-ci a tenu un blog régulier sur la situation (cf. Jim Shultz, « Boliva Investigations: the Water Revolt », *The democracy center* (blog), URL : <http://democracyctr.org/bolivia/investigations/bolivia-investigations-the-water-revolt/>). D'autres ont été rassemblés à la fin du livre d'Ana Esther Ceceña paru en 2005, *La guerra por el agua y por la vida. Cochabamba : una experiencia de construcción comunitaria frente al neoliberalismo*, Buenos Aires, Ediciones Madre de Plaza de Mayo, 2005, « Documentos de la Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida », p. 164-184. Enfin, on retrouve certains des documents déjà publiés quand d'autres sont ajoutés dans le livre d'Oscar Olivera, Raquel Gutiérrez Aguilar, Marcela Olivera et Tom Lewis, *Nosotros somos la Coordinadora*, La Paz, Fundación Abril/Textos Rebeldes, 2008, « Anexos », p. 149-185.

² Communiqué de la Coordinadora, décembre 1999, URL : <http://www.nadir.org/nadir/initiati/agp/cocha/agua.htm> : « Hemos sido sujetos de un gran robo, ya somos dueños de nada. Por eso los transportistas, trabajadores y vecinos firmamos este acuerdo y comunicado conjunto para defendernos unos a otros, para no permitir más esta borrachera neoliberal de gastos, lujos, buena vida para unos y sufrimiento y carencia para casi todos ».

³ *Ibid.* : « Porque tras falaz "dialoguismo" gubernamental se nos impone una y otra vez la misma película : el poderso habla, dice, promete, impone y goza... los trabajadores y el pueblo escuchamos, acatamos y sufrimos ».

commencer à déployer des actions conjointe, chaque secteur n'ayant pas la force suffisante pour résister séparément. Il n'y a pas de salut individuel : ou nous obtenons plus de bien-être pour tous ou nous n'obtenons rien pour personne¹.

La forme de la démocratie existante est critiquée ; non pas que la démocratie le soit en elle-même, c'est cette *forme-là* de démocratie qui est critiquée parce qu'elle n'en est qu'un « simulacre » (« *simulación de la democracia* »). En outre, c'est le mode de subjectivation dans lequel les techniques de gouvernement ont transformé la population qui est dénoncé (« *obedientes impotentes* », « *votadores obligados* » « *pagadores de tarifazos de impuestos* »). Et dès lors qu'il s'agit de contester le gouvernement de l'ensemble de la population, on ne saurait s'y opposer que par une lutte multisectorielle qui figure, de surcroît, le refus du gouvernement par l'individualisation.

Dans la mesure où cette mobilisation se produit dans le contexte des élections municipales, les politiciens objectent que cela discrédite leur candidature. Le niveau de participation à la mobilisation du 1^{er} décembre ayant été, en effet, plus élevé que ceux des rassemblements organisés par les candidats aux élections. Cela indique que le processus engagé par la *Coordinadora* prend le pas sur les procédures établies du gouvernement représentatif. La manifestation se transforme en un véritable meeting ouvert en centre ville où il est décidé de donner au gouvernement jusqu'au 11 janvier pour rompre le contrat avec *Aguas del Tunari*, abroger la loi sur l'eau et annuler la hausse des tarifs et, au cas où le gouvernement ne répondrait pas, de s'engager dans un blocage indéfini des autoroutes et des routes régionales. Afin de profiter de la mobilisation et de se créer son propre espace politique, le Comité civique soutenu par les élites locales appelle aussi à une grève citoyenne pour le 11 janvier. Entre temps, seulement quelques semaines après avoir pris en charge le système municipal de gestion de l'eau de la ville, Bechtel adresse ses premières factures d'eau – sur lesquelles figure le nouveau logo d'*Aguas del Tunari*² – aux usagers, avec des augmentations de tarifs d'en moyenne 50% et plus dans certains cas³. Le 10 janvier, la veille

¹ *Ibid.* : « *Nos unimos porque estamos hartos de la simulación de la democracia que lo único que hace es convertirnos en obedientes impotentes, en votadores obligados y en pagadores de tarifazos de impuestos para los gustos de los ricos. Porque es urgente comenzar a desplegar acciones conjuntas... cada sector no tiene la fuerza suficiente para resistir por separado... No hay salvación individual, o conseguimos mayor para todos o no se consigue para nadie* », URL : <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/cocha/agua.htm>.

² Cf. Jim Shultz, « The Cochabamba Water Revolt », *art. cit.*, p. 18.

³ Jim Shultz fait remarquer que dans un pays où le salaire minimum est inférieur à 100\$ par mois, la note demandée par *Aguas del Tunari* s'élevait à présent à 20\$: « Tanya Paredes est une mère de cinq enfants qui soutient sa famille en tricotant des vêtements. Sa facture d'eau est montée en janvier de 5 \$ par mois à presque 20 \$, une augmentation égale à ce qu'elle dépense pour alimenter sa famille pendant une semaine et demie. "Ce que nous payons pour l'eau équivaut à ce que nous devons payer pour la nourriture, des vêtements et les autres choses que nous devons acheter pour nos enfants", explique-t-elle. Il vaut la peine de noter que les économistes de la Banque mondiale bien payés à Washington payeront maintenant moins pour l'eau que Paredes, environ 17 \$ par mois, soit ce qu'ils pourraient dépenser en un dîner dans un bistrot Georgetown ». Cf. Jim Shultz, « Bolivia

du jour où devait commencer le blocus des routes, la *Coordinadora* adresse publiquement la déclaration suivante :

Hommes et femmes de Cochabamba, les droits ne se mendient pas. Les droits se conquièrent. Personne ne va lutter pour les nôtres à notre place. Ou nous luttons ensemble pour ce qui est juste ou nous acceptons l'humiliation du mauvais gouvernement¹.

C'est bien dans un refus de la gouvernamentalité existante que se fonde la lutte (« *O luchamos juntos por lo justo o toleramos la humillación de los malos gobernantes* »), d'une part et c'est seulement en elle que peuvent se fonder les droits des gouvernés, d'autre part (« *Los derechos se conquistan. Nadie va a luchar por lo nuestro* »). Le 11 janvier, les irrigateurs qui constituent la colonne vertébrale du mouvement bloquent les deux seules autoroutes menant vers et partant de Cochabamba avec trois camions et d'immenses pierres. Les manifestants mobilisés en ville ferment les rues avec des assemblages de pierres, de briques et de fils tendus ; la ville entière est donc bloquée. Alors que, sur le plan de la temporalité, le temps unifié de la lutte multisectorielle rompt avec la division sociale des temps relatifs aux différentes activités sociales séparées, sur le plan de la spatialité en revanche, il s'agit au contraire de rompre la continuité de l'espace de circulation économique en constituant et en maintenant un espace *politique* séparé des espaces qui ne sont pas sous contrôle. Avec le soutien des transporteurs qui ont répondu à l'appel du Comité civique, la grève et les blocages sont un succès. Mais la grève du Comité civique étant prévue pour vingt-quatre heures, le lendemain, la *Coordinadora* doit maintenir les barrages toute seule, alors que les transporteurs et les conducteurs de bus reprennent le travail. La situation montre que la mobilisation est en ville d'une ampleur plus faible qu'à la campagne où elle est ancrée parmi les paysans irrigateurs qui veulent empêcher la prise de contrôle des canaux d'irrigation. Le 12 janvier, 500 ouvriers de l'usine MANACO, située à Quillacollo à 13 km du centre ville de Cochabamba, qui se mobilisent pour défendre 60 travailleurs menacés de licenciement en lien avec les *Fabriles*, viennent prêter main forte aux barrages en arrêtant le trafic et en obligeant les commerces à fermer. Un meeting est tenu en ville sur la place centrale et l'on décide que le gouvernement doit envoyer une commission pour discuter du problème de l'eau avec la *Coordinadora*. Si les blocages font déjà partie du répertoire d'action des mobilisations boliviennes et s'il y a eu tous les ans des blocages de ponts et de routes accompagnées de

Water War # 2 », *The democracy center* (blog), 23 mars 2000, URL : <http://democracyctr.org/bolivia/investigations/bolivia-investigations-the-water-revolt/bolivia%E2%80%99s-war-over-water-%E2%80%93-the-dispatches-in-full/>.

¹ Déclaration de la *Coordinadora*, 10 janvier 2000, URL : <http://www.nadir.org/nadir/initiati/agp/cocha/agua.htm> : « *Cochabambino, Cochabambina, los derechos no se mendigan. Los derechos se conquistan. Nadie va a luchar por lo nuestro. O luchamos juntos por lo justo o toleramos la humillación de los malos gobernantes* ».

fermetures d'entreprises et d'écoles, ceux-là sont de plus grande ampleur : l'aéroport est fermé, le service de bus est suspendu dans et en dehors de la vallée, des milliers de personnes occupent la place du centre ville. Le jour suivant, le 13 janvier, les mandataires du gouvernement arrivent avec plusieurs heures de retard au rendez-vous fixé, alors que la police a commencé à lancer du gaz lacrymogène sur les manifestants rassemblés sur la place. Evo Morales, le leader des *cocaleros* et Oscar Olivera de la *Coordinadora* refusent de négocier dans ces conditions. Ils obtiennent le lendemain la signature d'un accord avec le gouvernement qui promet la révision du contrat de privatisation et de la loi sur l'eau, le gouvernement refusant cependant de revoir la hausse des tarifs. Suite à quoi une assemblée de tous les manifestants est convoquée pour présenter le résultat des négociations et où il est décidé collectivement que les gens ne doivent pas payer leur facture d'eau ; ceux-ci vont chercher leur facture d'eau et les brûlent symboliquement sur la place principale de la ville, la place du 14 septembre, pour manifester leur refus de payer. Toute la première phase de la séquence de contre-conduite procède ainsi du refus de la gouvernementalité néolibérale existante liée à la privatisation de l'eau. Les résidents cessent de payer les factures d'eau et les représentants de Bechtel annoncent que leur alimentation en eau sera coupée. L'accord avec le gouvernement stipule que celui-ci a trois mois pour mettre en œuvre ce qui a été conclu. Mais la *Coordinadora* décide d'une part de la tenue d'une assemblée afin d'évaluer l'accord et d'autre part de la nécessité d'un nouveau rassemblement pour montrer au gouvernement que la mobilisation ne faiblit pas : une manifestation au style pacifique, sans blocages routiers, est alors prévue pour le 4 février et désignée symboliquement sous le nom de la « prise de Cochabamba » (*la toma de Cochabamba*).

3.3.2. La problématisation de l'appropriation des ressources naturelles

Au cours des blocages de janvier, la *Coordinadora* a installé ses quartiers dans les bureaux délabrés du syndicat de l'usine locale et a étendu sur la façade du 3^{ème} étage une large bannière rouge sur laquelle est inscrit en lettres blanches ce qui était devenu le cri de ralliement des manifestants : « ¡El Agua es Nuestra Carajo! » (« L'eau est à nous bon dieu ! »). Ce qui se produit progressivement dans le conflit est ainsi l'affleurement de la problématisation de l'appropriation des richesses naturelles contre le cadre de la gouvernementalité néolibérale. Pour Raquel Gutiérrez, sociologue appartenant au groupe « Comuna » engagée dans la *Coordinadora*, le slogan « l'eau est à nous » ne fait pas que circuler dans la population, il « établit aussi la nécessité de discuter ce que c'était qu'un patrimoine public, c'est-à-dire ce que ça signifie en pratique, de réclamer des ressources

collectives contre la vague de privatisation qui a été imposée au pays ces dernières années »¹. Derrière ce mot d'ordre, c'est, par conséquent, un processus collectif de problématisation qui se dessine dans la lutte. Le sens qu'il acquiert dans l'action et les effets qu'il produit sur la pratique et sa transformation ne sont, du reste, pas figés, mais peuvent s'intensifier et se modifier à mesure qu'il est répété et alors que s'approfondissent les rapports de forces, se radicalisent les positions et se transforment les conditions conjoncturelles du conflit : « Petit à petit, le slogan "l'eau est à nous", ajoute-t-elle, qui défait l'arbitraire du gouvernement et sa décision irresponsable de privatiser une ressource de base, monta en signification jusqu'au point où il commença à signifier la volonté que la prise de décision devrait être elle aussi une affaire collective et démocratique, avec une participation large de la population. De cette façon, les gens ont progressivement développé une nouvelle façon de comprendre et de pratiquer la politique – de se réunir autour de demandes communes, de s'engager dans le processus de décision et de se mobiliser »². La manière de s'engager et de pratiquer la politique dans le conflit est donc inséparable de la forme de problématisation et de la manière dont le groupe collectivement et chacun individuellement comprend son investissement vis-à-vis des moyens nécessaires à mettre en œuvre pour apporter une réponse au problème : c'est parce que les gens ont compris la nécessité de la prise de décision démocratique pour régler le problème de l'eau qu'ils ont investi un style communal des assemblées politiques. Voici ce qu'affirme la *Coordinadora* dans un communiqué du 28 janvier 2000 :

Le gouvernement bolivien préfère se conformer à ce que lui dit la Banque Mondiale plutôt que de prendre en considération ce que la population considère comme adaptée à ses besoins. C'est ça le problème de fond : qui décide concernant le présent et la destinée de la population, les ressources, le travail, les conditions de vie ? Nous, au sujet de l'eau, nous voulons décider par nous-mêmes : et ceci nous l'appelons la démocratie³.

La gouvernementalité subordonnée aux institutions financières internationales est critiquée pour être incapable de satisfaire les besoins de la « population » (« *población* »). Sur la base de ce constat de crise de gouvernementalité, une problématisation (« *Este es el problema de fondo* ») relative à la souveraineté de la décision quant à l'usage des ressources naturelles et ses effets sur le travail et les conditions de vie de la population est ouverte. La formation d'un « nous » (« *Nosotros* ») comme processus de subjectivation collective inhérent à cette

¹ Raquel Gutiérrez, « The Coordinadora one year after the water war », *art. cit.*, p. 54.

² *Ibid.*, p. 55.

³ Communiqué de la Coordinadora, 28 janvier 2000, URL : <http://www.nadir.org/nadir/initiatiiv/agp/cocha/agua.htm> : « *El gobierno de Bolivia prefirió ajustarse a lo dicho por el Banco Mundial en vez de tomar en cuenta lo que la población considera conveniente para sí misma. Este es el problema de fondo : quién decide sobre el presente y sobre el destino de la población, los recursos, el trabajo, las condiciones de vida. Nosotros, en relación al agua, queremos decidir por nosotros mismos : a eso le llamamos democracia* »

problématisation (« *en relación al agua* ») est engagée sur la base de la production d'une vérité (« *queremos decidir por nosotros mismos* ») élaborée comme une réponse à l'ouverture problématique. En d'autres termes, quant à ce dernier point, un acte aléthurgique est posé par lequel le sujet se manifeste en disant et en constituant une vérité, à savoir que c'est au peuple qu'il revient de pouvoir décider de l'usage de ses ressources naturelles. Le mode de subjectivation est celui qui consiste pour le « nous » à pouvoir faire du « nous » lui-même l'instance de contrôle de l'usage des ressources naturelles. Enfin, la « démocratie » est redéfinie à travers le procès aléthurgique (« *queremos decidir por nosotros mismos : a eso le llamamos democracia* »), ce qui sous-entend une mise en cause de la forme existante du gouvernement démocratique.

Le discours sur la « prise de Cochabamba » effraie à la fois les hommes d'affaires, les représentants de l'État et les membres du conseil municipal qui y voient une menace selon Oscar Olivera : « les Indiens viennent prendre possession de la ville ». « Nous l'appelions, poursuit Olivera, la prise de Cochabamba, mais nous le disions en un sens symbolique. Nous disions que nous venions *prendre* ce qui est à nous – la place principale – pour en *prendre* le contrôle physiquement et de façon pacifique. Nous venions pour *prendre* chacun par la main – les travailleurs de la ville comme les travailleurs de la campagne – et nous venions pour *prendre* nos propres décisions. C'est pour cette raison que nous l'avons appelée *la toma* (la prise ou la prise de contrôle) »¹. Mais les patrons et les hommes politiques n'ont pas confiance et répondent à la *Coordinadora* : « "Non, vous nous trompez" »². Plusieurs jours avant l'événement du 4 février, des soldats du *Grupo Especial de Seguridad* (GES, Forces spéciales de sécurité) sont déployés aux endroits stratégiques de la ville. Le positionnement des GES vise à empêcher l'arrivée des paysans venus des villes de Pataroni, Tolata et d'autres régions. Les policiers *dalmatas* – « dalmatiens », appelés ainsi à cause de leur uniforme tacheté – arrivent aussi en motos de la Paz plusieurs jours avant la date prévue. Les gens sur place crient « Dehors les *dalmatas* ! ». Le gouvernement demande aux dirigeants de la *Coordinadora* d'abandonner la marche pour la « prise » de la ville, ce à quoi ils répondent que rien ne va se passer d'inhabituel, qu'il s'agit d'une « "*toma* avec des foulards blancs, des fleurs, des groupes de musique [...] comme une grande fête" »³. Dès le matin du 4 février, la répression commence pourtant aux quatre points cardinaux de la ville où des colonnes de marcheurs se sont amassées. Ceux-ci ne peuvent faire 200 mètres sans être pris pour cible par

¹ Oscar Olivera, « War », in Oscar Olivera et Tom Lewis (dir.), *Cochabamba. Water war on Bolivia*, op. cit., p. 33.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 33-34.

des tirs de gaz lacrymogènes ; mais ils finissent par avancer en attirant la police à certains endroits de la place pour faire déjouer son organisation spatiale. Des résidents qui regardent les combats depuis leurs fenêtres viennent se joindre aux manifestants en leur apportant de l'eau pour boire et se débarrasser des effets des gaz lacrymogènes. Des gens qui ne font pas initialement partie des manifestants s'engagent d'eux-mêmes dans la lutte comme ces employés de banque jetant du papier à brûler aux manifestants pour permettre là encore de réduire les effets des gaz¹. Selon Jim Shultz, il y a là des jeunes et des personnes âgées, des pauvres comme des personnes issues des classes moyennes. Certains ont fait une quinzaine de kilomètres à pied pour venir des villages ruraux et alors même que des blocages routiers de la police cherchent à les en empêcher². Les manifestants s'arment de briques et de pierres et alors que les caméras ne perdent rien de ce qui se passe, les *dalmatas* cristallisent sur eux la colère : « "Allez au diable, bande de salauds [...]. Retournez à la Paz, vous les *cholos* !³ Laissez notre propre police nous frapper, pas vous" »⁴. Le jour suivant, les manifestations reprennent avec encore plus d'intensité ; des barricades sont érigées ; des jeunes gens combattent la police tandis qu'un groupe de personnes âgées fait du bruit en frappant sur des pots et que des enfants transportent des troncs pour aménager des barrages dans la rue. On dénombre à l'issue de ces affrontements de février 175 blessés, 2 jeunes gens perdant la vue⁵. Un accord est finalement trouvé le dimanche 6 février entre le gouvernement et les négociateurs de la *Coordinadora*, contenant même un élément auquel celle-ci ne s'attend pas : le gel de l'augmentation des tarifs de l'eau. La résolution donne deux mois au gouvernement pour appliquer l'accord. Voici le communiqué de la *Coordinadora* daté du 6 février suite à la conclusion de l'accord :

L'autre grande réussite de cette mobilisation consiste en ce que nous n'avons plus peur. Nous sortons de nos maisons et de nos communautés pour parler entre nous, pour nous connaître, pour apprendre à avoir à nouveau confiance les uns dans les autres. Nous occupons les rues et les routes parce que nous sommes leurs vrais propriétaires. Nous l'avons fait sur la base de notre propre force. Personne ne nous a payé, personne ne nous a donné d'ordre ni ne nous a mis à l'amende. Pour nous, population de travailleurs de la ville et de la campagne, c'est la signification authentique de la démocratie : nous décidons et nous faisons, nous discutons et nous exécutons. Nous risquons notre vie pour accomplir ce que nous proposons, ce que nous croyons juste. La démocratie c'est la souveraineté du peuple et c'est cela que nous avons réalisé⁶.

¹ *Ibid.*, p. 34.

² Jim Shultz, « Bolivia Water War # 1 », *The democracy center* (blog), 4 février 2000, URL : <http://democracyctr.org/bolivia/investigations/bolivia-investigations-the-water-revolt/bolivia%E2%80%99s-war-over-water-%E2%80%93-the-dispatches-in-full/>.

³ Un *cholo* était à l'époque coloniale un « Indien civilisé » qui s'était installé en ville et avait abandonné sa culture pour s'aliéner aux maîtres blancs.

⁴ Oscar Olivera, « War », *art. cit.*, p. 35.

⁵ Jim Shultz, « Bolivia Water War # 2 », *The democracy center* (blog), 23 mars 2000, *art. cit.*

⁶ Communiqué de la *Coordinadora*, 6 février 2000, in *Nosotros somos la Coordinadora*, *op. cit.*, p. 170-171 : « *El otro gran logro de esta movilización es que perdimos el miedo. Salimos de nuestras casas y comunidades para hablar entre nosotros, para conocernos, para aprender nuevamente a confiar unos en otros. Ocupamos las*

Le procès aléthurgique comme ensemble de procédés verbaux et non-verbaux individuels et collectifs, d'actions, de paroles, de rencontres et de relations sociales provoque une mutation des affects (« *perdimos el miedo* »). Il se produit aussi une transformation du rapport à soi et du rapport aux autres (« *Salimos de nuestras casas y comunidades para hablar entre nosotros, para conocernos, para aprender nuevamente a confiar unos en otros* ») dans la lutte elle-même. Le premier segment de la proposition (« *Salimos de nuestras casas y comunidades* ») montre que la *politique de vérité* de la *Coordinadora* n'est pas réductible à une politique communautaire et à la défense ou à la reproduction de pratiques culturelles, mais implique un élargissement de la communauté au-delà de ses limites extérieures. Le processus de subjectivation lié à la pratique aléthurgique dans le cadre de la problématisation relative à la maîtrise des ressources territoriales (« *somos los verdaderos dueños* ») est précisé par le fait de l'occupation physique : être maître de l'usage, c'est occuper physiquement la zone territoriale en question (« *Ocupamos las calles y los caminos* ») et c'est la condition de l'autonomie complète (« *Lo hicimos en base a nuestra propia fuerza. Nadie nos pagó, nadie nos dio ficha ni nos multó* »). Cette vérité, dont le dévoilement est ici approfondie, de la maîtrise sur les ressources permet, à nouveau, à ceux qui sont ciblés par le gouvernement des populations de (re)définir la démocratie véritable (« *Para nosotros, población trabajadora de la ciudad y del campo, este es el auténtico significado de la democracia* »), non seulement – et c'est en cela que le mode opératoire de la vérité est approfondi – par le fait de *décider* et de *discuter*, mais aussi par le fait d'*agir* et d'*exécuter* (« *decidimos y hacemos, discutimos y ejecutamos* »). Il ne suffit donc pas, pour être maître d'une ressource, d'être partie prenante de la décision sur l'usage, d'être la source de l'autorité quant à l'usage ; mais il faut être partie prenante de l'usage lui-même, de l'*action usagère*. Pour reprendre une distinction que nous avons rencontrée plus haut, il faut être *acteur* et pas seulement *usager*¹ – ce qui revient implicitement à rendre problématique la délégation et la gestion publique par l'État des ressources naturelles. Ce processus de vérité, cet acte de dire-vrai s'apparente bien à un acte parrésiasique par le fait qu'on y risque sa vie (« *Arriesgamos la vida para cumplir lo que nos proponemos, lo que consideramos justo* »). La démocratie, telle qu'elle est redéfinie par le procès aléthurgique, désigne alors la « souveraineté du peuple » (« *Democracia es*

calles y los caminos porque somos los verdaderos dueños. Lo hicimos en base a nuestra propia fuerza. Nadie nos pagó, nadie nos dio ficha ni nos multó. Para nosotros, población trabajadora de la ciudad y del campo, este es el auténtico significado de la democracia: decidimos y hacemos, discutimos y ejecutamos. Arriesgamos la vida para cumplir lo que nos proponemos, lo que consideramos justo. Democracia es soberanía del pueblo y eso es lo que hemos echo.

¹ Cf. supra p. 910.

soberanía del pueblo ») mais au sens particulier de la maîtrise de la décision et de l'agir sur les ressources naturelles ; la « souveraineté du peuple » ne renvoyant pas ici au sens classique de la cession par le peuple de ses droits qui donnent aux représentants de la nation un titre à gouverner, mais au contraire au droit absolu, supérieur et ingouvernable de ceux qui n'ont pas de titre à gouverner.

3.3.3. *La gouvernement de l'usage commun*

Dans l'intervalle qui sépare l'accord consécutif aux manifestations du 4 et 5 février de la date prévue pour son application, la *Coordinadora* continue d'exercer une pression sur le gouvernement et produit à l'intérieur de la « problématique de l'eau »¹ la vérité de l'« usage commun » (« *uso común* »), directement manifesté dans le conflit, comme devant servir de nouvel index de référence pour le gouvernement de l'eau :

La population de Cochabamba, dans ses luttes des 4 et 5 février, revendique l'eau comme notre droit, comme un bien de première nécessité et d'usage commun, qui ne peut pas être une marchandise et ne doit pas faire l'objet d'une négociation, et a demandé pour cette raison la révision et la discussion du contrat et de la loi sur l'eau potable et l'assainissement².

La rationalité gouvernementale de l'usage commun (« *uso común* ») est bien une vérité émergée dans les luttes (« *en sus luchas de los días 4 y 5 de febrero* »), irréductible au traitement de la problématique de l'eau par la rationalité économique propre au néolibéralisme (« *y no como una mercancía, como un negocio* »), et qui doit s'y substituer en se trouvant au principe de la révision du contrat et de la loi sur l'eau et l'assainissement (« *revisar y discutir el tema del contrato y el tema de la ley de agua potable y alcantarillado* »). Depuis ce communiqué du 24 février où il apparaît, le « commun » va à présent servir de forme de vérification pour les pratiques des contre-conduites des membres de la *Coordinadora del agua*, déclenchant la poussée progressive, dans l'espace du conflit qui l'oppose au gouvernement, d'un processus de gouvernementalisation de la *res communis* touchant à différentes dimensions de ces contre-conduites (modes de gestion, formes d'organisation, procédures de prise de décisions, types d'affect).

En mars 2000, la *Coordinadora* organise un référendum populaire (*consulta popular*) qui réunit plus de 50 000 personnes et qui est le premier dans l'histoire du pays. Les

¹ Le communiqué du 9 février de la *Coordinadora* critique « l'attitude absolument irresponsable et misérable » du gouvernement dans le « traitement de la problématique de l'eau ». Cf. Communiqué de la *Coordinadora*, 9 février 2000, in *Nosotros somos la Coordinadora*, op. cit., p. 172 : « [...] al haber asumido el gobierno una actitud absolutamente irresponsable y mediocre, en el tratamiento de la problemática del agua ».

² Communiqué de la *Coordinadora* du 24 février 2000, in *ibid.*, p. 174 : « La población Cochabambina en sus luchas de los días 4 y 5 de febrero, reclamó, que el agua es nuestra como un derecho, como una necesidad de bien y uso común y no como una mercancía, como un negocio, para esto se nos encomendó revisar y discutir el tema del contrato y el tema de la ley de agua potable y alcantarillado ».

participants se prononcent en faveur du départ d'*Aguas del Tunari* et du changement de la loi sur l'eau. Mais au milieu du mois de mars, le gouvernement fait savoir qu'il n'a l'intention de rien concéder. Les parlementaires affirment qu'ils considèrent seulement la proposition de modifier la loi sur l'eau, mais qu'ils ne la changent pas, qu'ils ne changent pas non plus le contrat avec *Aguas del Tunari*. Les revendications de la *Coordinadora* se radicalisent en conséquence sur le changement de la loi sur l'eau et le départ d'*Aguas del Tunari* et non plus seulement sur la rupture du contrat. La campagne de discrédit du gouvernement consiste à agiter la participation des *cocaleros* à la *Coordinadora* comme la preuve qu'elle est impliquée dans le trafic de drogue. Les deux mois qui doivent servir au gouvernement à mettre en œuvre les décisions de l'accord du 6 février passent sans que celui-ci n'agisse et arrive la date limite du 4 avril. La *Coordinadora* appelle donc à la mobilisation. Les manifestants se préparent au combat avec la police, mais le gouvernement change de stratégie en n'envoyant ni les militaires ni la police tout en restant sur sa position de ne pas appliquer l'accord du 6 février et de ne rien modifier quant aux conditions de privatisation de l'eau prévue par la loi 2029. La *Coordinadora* convoque alors une assemblée populaire pour discuter de la stratégie à adopter devant cette situation inédite. C'est l'occasion du dépassement d'un nouveau seuil dans la consolidation des formes d'organisation démocratiques de la séquence de contre-conduites.

Oscar Olivera a lui-même décrit les trois niveaux de la forme communale de politique pratiquée par la *Coordinadora*, différenciés et imbriqués les uns dans les autres, suivant une politique menée par le bas vers le haut : 1/ les assemblées populaires, 2/ les assemblées de la *Coordinadora* et 3/ les meetings en ville (*cabildos*). 1/ Les assemblées populaires contiennent différents niveaux de participation. Au niveau le plus basique, les assemblées constituent des espaces de participation pour les différents groupes ou associations engagés dans la *Coordinadora* : les travailleurs de chaque secteur, comme les paysans irrigateurs ou les ouvriers d'usine, se rendent par exemple aux assemblées par petite délégation pour décrire leur propre situation et leurs difficultés mais aussi pour discuter et avancer des propositions. « Un espace a été créé dans lequel les gens pouvaient participer au processus politique en discutant les problèmes et en essayant d'atteindre un accord sur ce que serait la prochaine étape de la mobilisation »¹. Les assemblées populaires sont surtout un espace de discussion et non un espace de décision : chaque secteur vient échanger, faire part de sa situation aux autres afin de réfléchir à la place qu'il pourra occuper dans le processus d'ensemble. 2/ le deuxième niveau est celui des *assemblées de la Coordinadora* : chaque secteur particulier y envoie des

¹ Oscar Olivera, « War », *art. cit.*, p. 37-38.

membres pour présenter le point de vue de son secteur particulier et faire des propositions. Les porte-parole sont des représentants informels qui ont le droit de s'exprimer uniquement s'ils représentent effectivement leur secteur. Y assistent et y interviennent donc notamment des militants écologistes, des intellectuels ou encore des membres des comités de l'eau, en plus des représentants des associations professionnelles. Mais les individus, s'ils n'appartiennent à aucun secteur déterminé, ont également le droit d'assister et de participer à l'assemblée pour y faire valoir son point de vue. La règle est donc que chacun peut parler, à ceci près que parler et proposer exige l'initiative d'une action : « N'importe qui peut parler, mais être entendu requiert une action. Il y avait une assemblée où nous discutons du maintien des blocages routiers et un groupe s'avança et dit qu'il fallait maintenir les blocages. Tout le monde était alors fatigué et on leur fit cette réponse : "Vous devez parler avec votre action, où est votre blocage ?" Et ils n'en avaient pas. Cela devint le pré-requis pour parler. C'est un temps pour la parole, mais de pas de parole sans action »¹. Qui n'a pas fait d'action n'a pas droit à la parole ! en quelque sorte. On ne peut pas ici ne pas faire remarquer la ressemblance avec la définition que se donnaient à eux-mêmes les comités d'action : « être des *comités faits pour l'action* et non des commissions de discussion ou des comités d'étude de problèmes »². La première consigne était là aussi de prendre des initiatives d'action et de venir ensuite les rapporter à la Coordination des comités d'action de manière à pouvoir organiser une ligne politique générale. De la même façon, les assemblées de la *Coordinadora* sont le lieu où la stratégie politique d'ensemble et de l'ensemble des actions, est analysée, débattue et décidée. En ce sens, c'est un trait général des politiques liées aux contre-conduites, en tant qu'elles sont issues d'une crise du gouvernement des populations, de nécessiter une coordination entre les actions des différents secteurs d'une lutte multisectorielle. Les assemblées de la *Coordinadora* donnent également lieu à la rédaction des communiqués, qui sont ainsi le fruit d'une élaboration et d'une décision collective³. Enfin, les décisions prises résultant de ce processus d'assemblée sont présentées pour validation au niveau d'organisation « supérieur », celui des *cabildos* (les meetings en ville). 3/ Entre cinquante et soixante dix mille personnes assistent au *cabildos*, qui sont tenus sur les grandes places publiques. Ce niveau de rassemblement où les représentants s'adressent au peuple assemblé est donc préparé par un travail souterrain démocratique et populaire de participation et de discussion. Les gens réunis

¹ *Ibid.*, p. 38.

² Cf. supra p. 555.

³ Le fait qu'ils ne soient pas le résultat du travail de rédaction séparée d'une avant-garde justifie que nous puissions en faire les énoncés dont l'énonciation affecte et transforme le mode d'être du « nous » de la *Coordinadora* en tant que sujet collectif.

répondent aux différentes décisions issues des assemblées de la *Coordinadora* en exprimant un sentiment collectif par des applaudissements pour approuver, ou au contraire en désapprouvant par des huées ou des sifflets. Aussi les leaders sont-ils parfois obligés de suivre les réactions du peuple.

Oscar Olivera raconte ainsi un exemple de ce genre à partir de ce qui s'est produit précisément le 4 avril alors que le problème est de remédier à l'impasse dans laquelle l'attitude de refus non-interventionniste du gouvernement bolivien a mis la stratégie de la *Coordinadora*. On pourrait dire qu'il s'agit d'un acte typique d'une *parrêsia* péricléenne où un pacte est scellé entre l'orateur et ceux qui l'écoutent. L'idée présentée par lui au cours du *cabildo* est de donner vingt-quatre heures au gouvernement pour rompre le contrat avec *Aguas del Tunari*. Mais les gens ne veulent plus attendre pour un ultimatum et déclarent « "Nous allons prendre *Aguas del Tunari* maintenant !" »¹. Ils commencent alors à se diriger vers les bâtiments qui abritent les bureaux de l'entreprise : « Le peuple l'avait choisi et j'y suis donc allé aussi, explique Olivera. Il y avait un grand avantage symbolique à viser la destruction de ce qui incarnait la présence d'*Aguas del Tunari*, mais j'ai essayé de rappeler à tout le monde que le bâtiment était lui-même notre propriété collective et que le détruire ne constituait pas un coup porté à la compagnie étrangère »². Et il finit par convaincre l'assemblée : « J'ai dû me lever en face de dizaines de milliers de gens pour leur dire ceci et pour leur dire que le processus serait graduel et impliquait plus de compromis qu'ils ne le voudraient. C'était quelque chose de difficile à faire, mais nous essayions de prendre soin des gens de façon à ce que le gouvernement ne puisse trouver aucune excuse pour les réprimer. Je me souviens que je parlais aux gens en faisant de grands gestes vers le bas pour les calmer. Mais les gens ont acquiescé à ce que je leur disais et ont agi avec une grande responsabilité »³. Il est remarquable ici de constater que c'est l'idée de « propriété collective » partagée en commun qui a permis à Olivera de convaincre et de sceller entre lui et ses interlocuteurs le pacte parrésiasique. Tout comme l'eau elle-même, les installations permettant de la gérer sont aussi ce qui appartient au « nous » constitué par la *Coordinadora*. Et c'est autour de cette chose que le « nous » a en partage que doit s'organiser le processus de subjectivation, comme processus de prise en charge – et donc nécessairement de respect – de cette chose ; l'ensemble des actions des membres de la *Coordinadora*, la manière de se rapporter à soi-même et aux autres doivent se rapporter à la constitution, au respect et au maintien de cette chose commune – la

¹ Cf. *ibid.*, p. 38.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 39.

res communis – de façon à ce que chacun puisse bénéficier équitablement du produit de son usage. L'enjeu devient donc en somme moins celui de détruire la chose que de transformer la manière de partager le vrai et le faux qui structure la logique de son abord pratique.

Les manifestants ont alors effectivement occupé les locaux de la compagnie, ont mis à terre le panneau de son logo, mais ils n'ont pas démolé les bâtiments. Cependant, rien ne s'est produit et aucun policier n'est venu à leur rencontre. Le lendemain, le 5 avril, un comité est formé à l'intérieur de la *Coordinadora* pour réfléchir à sa stratégie tandis qu'une délégation du ministère vient à Cochabamba rencontrer le Comité civique (représentant les élites locales) tout en ignorant la *Coordinadora*. Celle-ci décide d'abord de prendre d'assaut la préfecture où tout le monde se trouve réuni à l'intérieur pour les négociations – les ministres, les parlementaires, le maire, les chefs d'entreprise, le Comité civique et les syndicats de chauffeurs routiers –, excepté donc la *Coordinadora*. Mais puisque ses leaders ne peuvent rester à l'extérieur en attendant que les décisions se prennent sans eux à l'intérieur, ils décident de pénétrer dans la préfecture par une porte dérobée, mais sont congédiés par le ministre du gouvernement qui refuse de négocier avec eux ; cependant, alors qu'ils sortent, les manifestants participant à la *Coordinadora* qui les attendent à l'extérieur leur enjoignent de rester à l'intérieur tant qu'ils n'auront pas obtenu quoi que ce soit. Après un moment d'attente, Oscar Olivera et ses quelques comparses obtiennent du maire Manfred Reyes Villa de pouvoir participer aux négociations mais à peine ont-ils le temps de commencer à exposer leur point de vue que des policiers surgissent pour les arrêter. Les membres de la *Coordinadora* sont forcés, sous l'œil des caméras de télévision, de signer un procès verbal qui les accuse de « "*sédition et de destruction de la propriété privée*" »¹. Ils sont emmenés en captivité et libérés sous caution quatre heures plus tard, à 3 heures du matin, le 6 avril. Le 4 avril, au cours de la première de ces « journées d'avril », 20000 manifestants sont présents sur la place principale ; le jour suivant, ils ne sont plus que 5000, mais après l'arrestation des membres de la *Coordinadora* et l'officialisation des charges qui pèsent contre eux, 40000 personnes se rassemblent sur la place. Après la sortie de prison des leaders, un meeting est immédiatement tenu pour décider de la stratégie et de la tactique et l'on opte pour une occupation indéfinie de la place jusqu'au départ d'*Aguas del Tunari*. L'arrivée de soldats pour faire face aux manifestants est annoncée, mais, puisque l'archevêque – qui soutient la *Coordinadora* – a demandé une rencontre, celle-ci est prévue à quatre heures de l'après midi avec le maire, les hommes d'affaires, les représentants du gouvernement et Oscar Olivera

¹ *Ibid.*, p. 40.

pour la *Coordinadora*. Des rumeurs circulent ensuite avant la rencontre disant que le gouvernement accepte l'annulation du contrat de concession et alors même que la police envoie les premiers tirs de gaz lacrymogènes. Une assemblée populaire est convoquée pour annoncer la nouvelle de la décision du gouvernement d'annuler le contrat de concession ; la ville devrait retourner à la normale ; mais, alors qu'un nombre de gens assistent à une messe et qu'Oscar Olivera s'y rend pour célébrer collectivement la nouvelle, il apprend qu'il ne s'agit en fait que d'un mensonge. Le gouvernement du président Hugo Banzer vient, en réalité de déclarer l'« état de siège » pour une durée de 90 jours¹ et la police recherche activement les leaders de la *Coordinadora*. Le gouvernement annonce dans les heures suivantes qu'il refuse de revoir le contrat avec *Aguas del Tunari*, que l'entreprise privée de gestion de l'eau est ici pour rester et que sa décision est définitive. Oscar Olivera réussit à prendre contact avec un média dans le même temps pour dire que la lutte doit continuer, que les blocages doivent être maintenus et que les gens doivent retourner dans la rue manifester.

Le 8 avril, le journal grand public *Opinión*, l'un des plus importants de Cochabamba, publie un éditorial portant en grosses lettres le titre « *Gobierno miente y reprime* » (« Le gouvernement ment et réprime »), ce qui est commenté comme un « moment peut-être sans précédent, de lucidité et d'honnêteté dans le journalisme *mainstream* bolivien, emblématique d'une rupture du sens »² dans l'interprétation donnée aux événements. Plus encore, l'éditorial comporte un message de la *Coordinadora* sur le sens de son action :

Après avoir observé, inertes, presque complices, l'aliénation de 60 % de notre économie, nous avons enfin réagi. Ce que nous avons fait signifie que nous avons retrouvé notre honneur pour construire un foyer commun avec nos propres idées et nos propres mains³.

Après avoir subi l'expropriation opérée par la gouvernementalité néolibérale, le procès aléthurgique inhérent à la lutte a conduit à la construction de la vérité de la chose commune (« *hogar común* ») – de la *res communis* – par une série d'énoncés (« *con nuestra propias ideas* ») et de pratiques (« *y nuestras propias manos* ») du « nous » constitué en tant que sujet collectif et autonome et qui a été accompagné de la production d'un nouvel affect social (« *haber rescatado nuestro honor* »). Dans la journée du 8 avril, les affrontements sont

¹ C'est la septième fois que l'état de siège est décrété depuis le retour à la démocratie en 1982 (précisément après la dictature de Banzer). Le décret suspend certains droits constitutionnels, autorise la police à détenir des leaders politiques sans mandat, restreint les déplacements, l'activité politique et instaure un couvre-feu. Les meetings de plus de quatre personnes sont interdits et la liberté de la presse restreinte par la saisie de certaines radios et l'arrestation de plusieurs journalistes. La police se renforce de son côté avec l'organisation de raids nocturnes et d'arrestations de masse.

² Observatorio Social de América Latina (OSAL), n° 1 -2, CLASCO, 1^{er} juin 2000, p. 14.

³ Éditorial de *Opinión*, samedi 8 avril 2000, URL : <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/cocha/agua.htm> : « *Después de haber observado inermes, casi complices, la enajenación del 60 % de nuestra economía, por fin hemos reaccionado. Lo que hemos hecho significa haber rescatado nuestro honor para construir un hogar común con nuestra propias ideas y nuestras propias manos...* ».

violents entre les manifestants d'un côté et la police et l'armée de l'autre : plus de 1000 personnes sont blessées dans les combats ; un jeune homme de dix-sept ans – Victor Hugo Daza – est tué par un tireur isolé de l'armée, alors qu'il rentre chez lui du travail et ne participe pas aux manifestations. Olivera note qu'alors que le Ministre de l'Information, MacLean-Abaroa continue d'accuser le mouvement d'être financé par le trafic de drogue, il entend une nonne dominicaine répondre qu'elle est debout sur le blocage à Arocagua sans être pour autant une dealeuse de drogue¹. Le lendemain, le 9 avril, les représentants du gouvernement contactent la *Coordinadora* pour la convier à une rencontre avec le vice ministre José Orias dans l'immeuble de la COMTECO, la grande entreprise de téléphonie du pays et en présence de deux observateurs extérieurs. Car les manifestants ont résisté aux blocages routiers et ils contrôlent la place vers laquelle convergent des milliers et des milliers de gens. Lors de la rencontre des représentants du gouvernement, deux positions sont en présence face à la *Coordinadora* : la position des technocrates Mac Lean Abaroa et Jorge Quiroga² qui veulent maintenir à tout prix le contrat avec *Aguas del Tunari* et la position plus ouverte à la négociation de Walter Guiteras et de quelques autres proches de Banzer. La *Coordinadora* obtient dans la négociation le départ d'*Aguas del Tunari* et la modification de la loi sur l'eau selon les termes qu'elle avait posés. Lors de la conférence de presse suivant la négociation qui demande à Orias s'il pense que la *Coordinadora* est un mouvement soutenu par le trafic de drogue, il doit reconnaître que la réalité n'est pas toujours conforme à ce que peut en percevoir un fonctionnaire derrière son bureau à La Paz, que la *Coordinadora* ressemble moins à cinq voleurs qu'à 100 000 personnes mobilisées dans la rue et qu'enfin il ne doit pas s'agir d'un mouvement de dealers de drogue puisqu'en quittant sa maison, il a vu ses voisines, des dames âgées, aider au blocage des rues³.

Au cours de la lutte, explique Olivera, la *Coordinadora* n'a pas revendiqué la prise en charge à venir de la compagnie municipale de l'eau, mais a demandé simplement le maintien du caractère public de sa gestion. Au cours des négociations, le gouvernement a argué du fait qu'une instance prenne le contrôle de la compagnie mais a insisté pour que ce ne soit pas la *Coordinadora*. Les leaders de celle-ci s'en sont satisfaits, parce qu'ils pensent n'avoir pas lutté dans le but d'être capable de la faire fonctionner et s'accordent sur le retour de la gestion publique par le gouvernement municipal de la compagnie. Cependant, précise Olivera, lorsque cette idée est présentée au peuple, celui-ci répond :

¹ Cf. Oscar Olivera, « War », *art. cit.*, p. 43.

² Alors vice-président, Jorge Quiroga devient président lorsque Hugo Banzer démissionne pour des raisons de santé en juillet 2001.

³ Cf. Oscar Olivera, « War », *art. cit.*, p. 45

« Nous ne voulons pas que le gouvernement municipal en ait la charge. Nous voulons que la *Coordinadora* contrôle la compagnie de gestion de l'eau »¹.

Cela signifie qu'à ce point de la lutte, le peuple pense toujours dans l'horizon de la chose commune, de la *res communis* élaborée au cours de la lutte, de la gestion de l'eau en tant que « commun » par la communalisation des procédures et des relations, autrement dit suivant la *règle de la mise en commun* comme principe de l'organisation des procédés et des fonctions qui servent à la gestion de l'eau, plutôt que par sa délégation à l'État assurant sa gestion publique mais séparée. C'est la preuve négative que l'idée autonome de la *res communis* s'est constituée au cours du procès aléthurgique, car si cette idée n'avait pas existé, il n'y aurait pas eu de raison à ce que le peuple rechigne au retour de la gestion publique et étatique de l'eau. Cependant, pour Olivera, la *Coordinadora* ne peut s'emparer de la compagnie de gestion de l'eau, d'une part parce que la *Coordinadora* n'a pas l'existence juridique d'une entité légale, d'autre part parce que le gouvernement ne la laissera pas faire et enfin parce que ce n'est pas pour cela que, selon lui, les membres de la *Coordinadora* se sont battus. Finalement, une solution intermédiaire est trouvée avec la constitution d'un bureau transitoire de dirigeants composé de deux membres du conseil municipal, de deux syndicalistes de la compagnie et de deux membres de la *Coordinadora*. Le maire dit lui-même finalement que la ville ne pourra pas assumer la responsabilité pour la compagnie de gestion de l'eau si la *Coordinadora* ne participe pas au bureau. L'accord est signé ; les blocages et les barricades en ville sont défaits, tandis que les blocages au niveau de la campagne durent un jour supplémentaire le temps que le Congrès opère les changements nécessaires concernant la loi de l'eau. Suite à cette victoire obtenue sur la privatisation de l'eau, la *Coordinadora* émet alors le communiqué suivant :

Après 15 ans de néolibéralisme, dont nous croyions que le modèle nous avait arraché les valeurs si importantes pour les êtres humains de solidarité, de fraternité, de confiance en soi-même et dans les autres ; quand nous croyions que nous n'étions plus capables de ne plus avoir peur, d'avoir la capacité de nous organiser et de nous unir, quand ils nous imposaient de toutes leurs forces la culture de la soumission et de l'obéissance aux ordres ; quand nous ne croyions plus en la possibilité d'être capable d'offrir nos vies et de mourir pour nos rêves et nos espérances, pour être écouté, pour faire en sorte que notre parole soit prise en compte, notre peuple travailleur, humble, simple et dure à la tâche, composé d'hommes et de femmes, d'enfants et de personnes âgées, démontre au pays et au monde que c'est encore possible².

¹ Paroles rapportées par Oscar Olivera, in *ibid.*, p. 45.

² Communiqué de la *Coordinadora*, avril 2000, URL : <http://www.nadir.org/nadir/initiati/agp/cocha/agua.htm> : « *Después de 15 años de neoliberalismo, luego de que creíamos todos que el modelo que nos había arrebatado los valores más importantes de los seres humanos, como son la solidaridad, la fraternidad, la confianza en uno mismo y en los demás; cuando creíamos que ya éramos incapaces de perder el miedo, de tener la capacidad de organizarnos y de unirnos; cuando nos han ido imponiendo con mayor fuerza la cultura a obedecer, a ser mandados; cuando ya no creíamos en la posibilidad de ser capaces de ofrecer nuestras vidas y morir por nuestros sueños y esperanzas, por ser escuchados, por hacer posible que nuestra palabra sea tomada en cuenta, nuestro humilde, sencillo y laborioso pueblo trabajador, compuesto por hombres y mujeres, niños y ancianos, demuestra al país y al mundo que esto aún es posible* ».

C'est d'abord le refus de l'exercice de la gouvernementalité néolibérale (« *neoliberalismo* ») liée à la négation d'un certain nombre de valeurs humaines qui suscite des contre-conduites ; les effets de sa pratique impliquent un certain type d'affect négatif et la limitation des capacités (« *incapaces de perder el miedo, de tener la capacidad de organizarnos y de unirnos* »), un certain mode de subjectivation (« *la cultura a obedecer, a ser mandados* »). Dans un acte de *parrêsia*, il faut le risque de sa vie pour que sa parole soit écoutée (« *ofrecer nuestras vidas y morir [...] por ser escuchados, por hacer posible que nuestra palabra sea tomada en cuenta* »). Par cet acte collectif du « nous » renaissent les rêves et les espérances (« *nuestros sueños y esperanzas* »). Cette expérience collective ayant été portée par toutes les catégories de la société (« *hombres y mujeres, niños y acianos* »), il est remarquable qu'elle ne soit plus attribuée à la « *population* travailleuse » (« *población trabajadora* ») comme c'était encore le cas dans le communiqué daté du 6 février¹, mais au « *peuple* travailleur » (« *pueblo trabajador* »). C'est elle qui produit une redéfinition des rapports du possible et de l'impossible (« *cuando ya no creíamos en la posibilidad [...], pueblo trabajador [...] demuestra [...] que esto aún es posible* »), se constituant comme une virtualité permanente et répétable à l'échelle du pays mais aussi bien du monde entier (« *al país y al mundo* »).

Lorsqu'il cherche à faire le bilan de cette séquence de contre-conduites, Oscar Olivera retrouve les dimensions du processus de spiritualité politique, c'est-à-dire de transformation collective du rapport à soi et aux autres à travers un processus d'énonciations constitutif d'une vérité dans un espace d'affrontements. L'une des choses les plus décisives a été l'ouverture et la manifestation d'un horizon alternatif de transformation des conditions d'existence à partir du refus des conditions imposées par le néolibéralisme : « Nous travailleurs avons été capables de démontrer à la population la possibilité de transformer nos conditions d'existence, de révélation d'un horizon de lutte et de victoire. Nous n'avons pas participé à un modèle imposé d'en haut, mais nous nous sommes au contraire mis debout, à partir de nos quartiers et de nos communautés, épaule contre épaule avec ce monde du travail que le néolibéralisme avait lui-même créé. Cette nouvelle alliance qui a bloqué les autoroutes, pris et occupé la place principale et repris le contrôle de l'eau, va de l'avant »². Un espace démocratique et commun de problématisation a alors pu se construire sur la base de cette alliance contre le néolibéralisme, qui est inséparable de la construction d'une nouvelle spatialité (mais aussi d'une nouvelle temporalité) : « Cette rencontre m'a fait comprendre que derrière la lutte gigantesque pour nos droits à l'eau, des espaces avaient émergé – dans les blocages routiers et

¹ Cf. supra p. 941, n. 6.

² Oscar Olivera, « War », *art. cit.*, p. 48.

l'occupation des places – où les gens délibéraient des questions qui impactaient le plus leur vie. C'est dans ces espaces que les gens ont commencé à se connaître les uns les autres et à partager leurs problèmes – des problèmes qui, après tout leur étaient communs à tous »¹ (*ibid.*). L'émergence d'un espace de problématisation implique la constitution d'un sujet lié à la vérité et à la démocratie en rupture vis-à-vis du sujet identitaire constitué par le gouvernement des populations : « Ils ont rapidement compris que le fait de sortir de leurs maisons et de leurs quartiers pour occuper les rues, était, en son cœur, un combat pour améliorer les conditions de vie. Et ils ont compris que ces améliorations ne pouvaient venir du système économique et social actuel. Ils ont commencé à œuvrer à donner un vrai contenu à la démocratie »². C'est dans un processus de spiritualité politique que s'échafaude un nouveau droit des gouvernés par la constitution de soi comme sujet d'une pratique au cours des affrontements : « tout notre individualisme, notre isolement et notre peur se sont évaporés dans un esprit de solidarité [*« spirit of solidarity »*]. Au cours des pires confrontations, il y avait des gens qui apportaient de l'eau, qui donnaient de la nourriture, qui faisait la ronde, qui s'occupait des communications. [...] nous avons appris que nous voulions la démocratie. Nous voulons un gouvernement qui prenne en compte notre point de vue – et non pas les intérêts des institutions de la finance internationale et des politiciens néolibéraux »³.

4. Álvaro García Linera : l'universalisation de la forme communale, le groupe « Comuna » et la *res communis*

4.1. Processus national-populaire ou gouvernementalisation de la *res communis* ?

On sait que Foucault, dans sa confrontation théorique avec Marx, se posait en la répétant la question : « Qu'est-ce qu'une lutte ? ». Davantage que celui-ci, il tenait à concevoir les échanges de coup tactiques et stratégiques comme un processus de pensée : de *refus*, de *problématisation* et d'*énonciation projective d'un horizon de vérité* à travers lequel des individus se transforment eux-mêmes en se constituant en un sujet collectif d'une pratique et d'un mode d'être ; en un mot, il a cherché à faire de la lutte un procès matériel « stratégico-aléthurgique », si on entend par aléthurgie la constitution du sujet immanente au geste pratique de manifestation de la vérité. Nous venons de montrer à travers l'analyse des pratiques de véridiction de la *Coordinadora* dans le récit temporel de la lutte en tant qu'échange de coups tactiques, qu'à partir d'une perception de l'intolérable, d'un refus partagé des effets du néolibéralisme, les membres de la *Coordinadora* ont constitué dans

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 49.

l'affrontement avec le gouvernement bolivien un espace commun de problématisation autour du problème de l'usage des ressources naturelles à l'intérieur duquel ils ont fait affleurer la vérité de la chose commune ou *res communis* comme matrice collective de subjectivation. C'est en effet l'horizon de ce « foyer commun » (*hogar común*) progressivement élaboré qui a servi d'index organisateur pour l'ensemble des pratiques discursives ou non-discursives de la *Coordinadora*.

Cependant, si le problème de l'usage des ressources naturelles a été posé, si le problème des communs, en tant que biens dont l'usage doit bénéficier à l'ensemble de la communauté ou du corps politique a été posé, si la *res communis* a émergé comme dire-vrai de la *Coordinadora*, la séquence de contre-conduites de la « guerre de l'eau » qui s'échelonne de novembre 1999 à avril 2000 n'a pas débouché pourtant, ne serait-ce sur l'institutionnalisation de la *res communis*. Aussi le retour de la gestion publique de l'eau en avril par le gouvernement municipal et le SEMAPA ne réalise-t-il pas les potentialités révélées par l'horizon de la chose commune, autrement dit par la constitution dans l'action collective de la *Coordinadora* de la règle de la mise en commun comme principe organisateur des rapports entre les hommes et les choses et des rapports des hommes entre eux. A ce titre, le jugement d'Álvaro García Linera, sept ans plus tard, lui-même devenu dans l'intervalle vice président dans le gouvernement d'Evo Morales, avec tout ce qu'il doit par conséquent à la trajectoire propre de celui qui l'énonce, confirme le décalage entre l'horizon qui a été ouvert par les luttes de l'année 2000 et la réalité qui a suivi :

Dans les mobilisations [qui ont eu lieu depuis l'an 2000], il y avait un énorme potentiel communautaire, un énorme potentiel universaliste, un énorme potentiel autonome. C'est dans la phase immédiatement antérieure que se développe ma lecture la plus clairement autonomiste et autogestionnaire de la réalité, en termes de potentiel communiste. A partir du moment où ces mobilisations prennent de l'ampleur, nous identifions bien ce potentiel, mais nous en voyons aussi affleurer clairement les limites. Je me souviens qu'à partir de 2002, nous accédons à une lecture beaucoup plus claire et nous définissons le caractère du mouvement populaire comme porteur d'une révolution démocratique et décolonisatrice. Et, en même temps, nous disons : ce n'est pas encore le communisme. En bonne logique doctrinale, nous ne percevons la possibilité du communisme que dans le cadre d'un mouvement ouvrier fort et auto-organisé, qui n'existe pas aujourd'hui et qui ne pourrait éventuellement réémerger que d'ici 20 à 30 ans. Dans les années 1990, on a assisté à une reconfiguration totale de la condition ouvrière qui a complètement désorganisé tout ce qui existait auparavant et n'a laissé derrière elle que de petits noyaux dispersés et fragmentaires d'identité et de capacité auto-organisationnelle. Le monde paysan indigène, pour sa part, a fait preuve d'une énorme vitalité en termes de transformation politique et de conquêtes égalitaires, mais il a manifesté d'énormes limites et s'est avéré incapable de soutenir des formes communautaristes de gestion et de production de la richesse. Cette faiblesse, nous avons pu l'observer dans la gestion de la question de l'eau à Cochabamba en 2000, en 2003 et 2005, avec les difficultés dans l'approvisionnement en bonbonnes de gaz à el Alto¹. [...] Alors, comment interpréter tout cela ?

¹ Cf. Pablo Stefanoni et Marc Saint-Upéry, « Le laboratoire bolivien », in Alvaro Garcia Linera, *Pour une politique de l'égalité*, op. cit., p. 32, n. 24 : « Pendant la deuxième "guerre du gaz", en juin 2005, les organisations sociales s'avèrent incapables de résoudre le problème de l'approvisionnement en bonbonnes de gaz et autres produits vitaux pour la subsistance populaire, de sorte que le blocus finit par affaiblir les secteurs populaires de El Alto eux-mêmes ».

L'horizon général de l'époque est communiste. Et ce communisme devra être construit à partir des capacités d'auto-organisation de la société, de processus de génération et de distribution de la richesse de type communautaire, autogestionnaire. Mais, pour l'instant, il est clair qu'il ne s'agit pas d'un horizon immédiat. L'heure est à l'obtention de l'égalité, à la redistribution de la richesse, à la conquête de nouveaux droits. La notion d'égalité est fondamentale parce qu'elle brise une chaîne de cinq siècles d'inégalité structurelle. Tel est l'objectif de l'époque, l'horizon que peuvent aujourd'hui atteindre les forces sociales, non pas parce que tel est notre désir, mais parce que nous le constatons sur le terrain. Quand nous nous sommes joints au mouvement social, c'était avec de fortes attentes communistes. Mais nous avons voulu rester sérieux et objectifs, au sens social du terme, en signalant les limites du mouvement. Et c'est là que nous sommes entrés en conflit avec certains camarades [du groupe Comuna] autour de la question de savoir ce qu'il était possible de faire. Quand j'entre au gouvernement, ce que je fais, c'est d'essayer de valider cette lecture du moment actuel et de commencer à opérer en fonction de cette validation. Alors qu'en est-il du communisme ? Que peut-on faire depuis l'État du point de vue de cet horizon communiste ? Soutenir autant que possible le déploiement des capacités d'organisation autonomes de la société. Voilà l'horizon de ce que peut faire un État de gauche, un État révolutionnaire. Élargir la base ouvrière et l'autonomie du monde ouvrier, stimuler les formes d'économie communautaire partout où il existe des réseaux, des articulations et des projets de nature plus communautariste, sans pour autant vouloir les contrôler. Pas question d'engager un processus de cooptation ou d'engendrement d' « en haut » du communautarisme. Ça, nous ne le ferons jamais¹.

Cette longue citation condense plusieurs questions décisives du processus politique bolivien depuis 2000. En premier lieu, García Linera constate l'ouverture avec la « guerre de l'eau » en 2000 d'un nouvel « horizon général de l'époque » qu'il qualifie de « communiste », basé sur un « énorme potentiel communautaire », un « énorme potentiel universaliste », « un énorme potentiel autonome », un « potentiel communiste », sur des « capacités d'auto-organisation de la société, de processus de génération et de distribution de la richesse de type communautaire, autogestionnaire » (faisons remarquer que chaque occurrence du terme « communautaire » pourrait être remplacée par « communaliste » dans la citation traduite précédente, sans quoi on ne comprend pas, en français, la possibilité que le « potentiel » des mobilisations puisse être à la fois « communautaire » et « universaliste »). En ce qui nous concerne, nous avons déduit de notre analyse véridictionnelle de la dynamique de lutte de la *Coordinadora* l'ouverture d'un horizon alternatif de transformation correspondant à un processus de gouvernementalisation de la *res communis*, c'est-à-dire un processus à travers lequel ceux qui se mobilisent transforment leur rapport à la règle en se constituant comme sujet d'une pratique normée par la mise en commun qui devient, dans leur espace d'action, un mode opératoire du fonctionnement social. Nous évitons donc le terme de « communisme ». Son usage par García Linera, dans l'extrait précédent, nous apparaît problématique, voire amphibologique. Ce dernier parle d'un « potentiel communiste », puis ajoute que « ce n'est

¹ Álvaro García Linera, entretien avec Maristella Svampa et Pablo Stefanoni, « Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas », *Observatorio Social de América Latina*, n° 22, septembre 2007, cité par Pablo Stefanoni et Marc Saint-Upéry, « Le laboratoire bolivien », *art. cit.*, p. 23-25 (l'entretien a aussi été publié en français sous le titre « Entretien avec Álvaro García Linera, vice-président de la Bolivie », *Alternatives Sud*, vol. 16, n° 3, 2009, p. 141-162). Voir aussi Pablo Stefanoni, Maristella Svampa et Franklin Ramirez, *Las vías de emancipación. Conversaciones con Álvaro García Linera*, Mexico, Ocean Press, 2009.

pas encore le communisme » car « nous ne percevons la possibilité du communisme que dans le cadre d'un mouvement ouvrier fort et auto-organisé, qui n'existe pas aujourd'hui ». Semblant partir d'un sens large du « communisme » comme « capacité auto-organisationnelle » valable pour une période où « on a assisté à une reconfiguration totale de la condition ouvrière », il tord ensuite ce sens pour revenir à une détermination marxiste du « communisme » par une référence au mouvement ouvrier qui semble en contradiction avec ses analyses historiques et sociologiques sur la disparition de la forme-syndicat. Cette stratégie rhétorique lui permet, en réalité, de laisser de côté la perspective qu'il appelle « communiste » afin de justifier le point de vue qu'il a ensuite adopté à partir de 2002 sur le mouvement populaire comme « porteur d'une révolution démocratique et décolonisatrice », sur « l'horizon immédiat » (qu'il distingue de « l'horizon général de l'époque ») qui « est à l'obtention de l'égalité, à la redistribution de la richesse, à la conquête de nouveaux droits ». Linera rationalise ainsi sa conception selon laquelle la séquence des mobilisations populaires boliviennes entre 2000 et 2005 aboutit à l'élection à la présidence d'Evo Morales et valide ainsi sa décision d'entrée dans le gouvernement de celui-ci. Il ne s'agit cependant pas pour nous ici de critiquer le jugement ou les choix politiques de Linera, mais de voir ce que révèle son point de vue lorsqu'il cherche à « interpréter », de manière un peu extérieure, *de quoi le « mouvement populaire » est « porteur »*, à savoir, en un mot, s'il est porteur d'un mouvement « communiste » ou plutôt d'un mouvement « national-populaire ». Un tel point de vue peut, en effet, conduire à une interprétation téléologique dès lors que l'on croit avoir identifié, par « une lecture beaucoup plus claire », quel était « l'horizon » de l'« heure ». La séquence bolivienne de contre-conduites commencée en 2000 avec la « guerre de l'eau » et se prolongeant jusqu'en 2005 avec la seconde « guerre du gaz » est en effet souvent interprétée *a posteriori* de manière unifiée comme un processus « national-populaire » menant presque naturellement et logiquement à l'élection du gouvernement d'Evo Morales :

En réalité, c'est à la fameuse "guerre de l'eau" de l'an 2000 qu'on doit l'émergence sur la scène politique de Garcia Linera et des autres intellectuels regroupés avec lui au sein du groupe de réflexion et d'intervention Comuna (Commune). [...]. C'est alors que, peu à peu, un nouveau sens commun de type nationaliste populaire, associé à la revalorisation de l'action directe comme forme de lutte, reconquiert une certaine légitimité¹.

¹ Pablo Stefanoni et Marc Saint-Upéry, « Le laboratoire bolivien », *art. cit.*, p. 13. Voici la citation complète : « En réalité, c'est à la fameuse "guerre de l'eau" de l'an 2000 qu'on doit l'émergence sur la scène politique de Garcia Linera et des autres intellectuels regroupés avec lui au sein du groupe de réflexion et d'intervention Comuna (Commune). Révoltés par l'augmentation des tarifs décidée par l'entreprise Aguas del Tunari (filiale de la multinationale Bechtel), les habitants de Cochabamba organisèrent une véritable commune populaire qui déboucha sur l'expulsion violente de la firme américaine. Ce soulèvement d'usagers urbains relativement inédit en Bolivie ([...]) marqua un véritable point d'inflexion en mettant fin à près de quinze ans de dérives populaires et à l'illusion – encouragée par les intellectuels néolibéraux – du déclin de la "politique" de la rue et du triomphe de la démocratie représentative libérale en tant qu'unique espace de l'action politique. *C'est alors que, peu à peu,*

L'émergence des mobilisations contre les privatisations, dont le point de départ est la "guerre de l'eau" de Cochabamba en 2000, symbolise la popularisation de ce nationalisme indigène en milieu urbain¹.

De notre point de vue, le problème est que ces affirmations ne reposent pas sur une analyse des formes d'énonciation et des pratiques de la révolte. En particulier, dans l'ensemble des communiqués émis par la *Coordinadora del agua* au cours de la « guerre de l'eau » entre décembre 1999 et avril 2000, on ne trouve aucune occurrence du mot « *nación* » (nation), ni du mot « *identidad* » (identité), ni même du mot « indígena » (« indigène »)² et pas plus n'en trouve-t-on dans la déclaration adressée par la *Coordinadora* avec le soutien de militants d'autres pays, huit mois après la fin de la lutte, le 8 décembre 2000. Ce qui domine dans celle-ci est bien plutôt le vocabulaire du droit à travers l'alliance internationale des gouvernés contre les effets néfastes des politiques gouvernementales de type néolibéral et la valeur d'inspiration mondiale de la lutte :

Nous, citoyens de la Bolivie, du Canada, des États-Unis, de l'Inde, du Brésil – paysans, irrigateurs, travailleurs, peuple indigène, étudiants, professionnels, environnementalistes, professeurs, membres d'organisations non gouvernementales, retraités, nous nous sommes réunis aujourd'hui dans la solidarité pour unifier nos efforts dans la défense du droit vital à l'eau. Ici, dans cette ville qui est une inspiration pour le monde par la récupération du droit vital à l'eau à travers l'action civique, la valeur et le sacrifice par lesquels nous faisons front contre les abus des multinationales, des institutions gouvernementales et les traités de libre échange qui détruisent ce droit; en usant de notre liberté et de notre dignité, nous déclarons la chose suivante : [...] ³.

Ce n'est pas autour de la « nation » que s'est réuni le « nous » dans la « guerre de l'eau » et comme nous l'avons montré, la « guerre de l'eau » est beaucoup plus directement et

un nouveau sens commun de type nationaliste populaire, associé à la revalorisation de l'action directe comme forme de lutte, reconquiert une certaine légitimité » (nous soulignons).

¹ Hervé do Alto, « De la révolution nationale à la victoire d'Evo Morales. Retour sur un demi-siècle de luttes en Bolivie populaire (1952-2007) », *art. cit.*, p. 90. Pour la citation dans la logique argumentative de l'article, cf. *ibid.*, p. 84-85 et 90 : « À l'évidence, le succès du MAS ([...]) peut et doit être analysé comme l'expression locale d'un rejet, commun à l'ensemble de l'Amérique latine, des effets des politiques économiques néolibérales. Ce qui ne doit toutefois pas occulter le profond ancrage du processus bolivien dans une histoire nationale dont l'empreinte, encore aujourd'hui, demeure largement perceptible. De fait, les protagonistes du cycle de protestation ouvert par la "guerre de l'eau" de Cochabamba en 2000, qu'ils soient cultivateurs de coca (*cocaleros*) ou membres de comités de quartier (*juntas vecinales*) à El Alto, sont encore souvent, par leur propre trajectoire, les symboles vivants des mutations économiques et sociales profondes qu'a connues le pays à l'orée des années quatre-vingt. [...] La Bolivie qui "renaît" à partir de la fin des années quatre-vingt-dix n'est pourtant pas si étrangère à la précédente que cela. [...] L'émergence des mobilisations contre les privatisations, dont le point de départ est la "guerre de l'eau" de Cochabamba en 2000, symbolise la popularisation de ce nationalisme indigène en milieu urbain » (nous soulignons).

² Qui ferait référence à une lutte identitaire et au caractère traditionnel du peuple indigène.

³ Déclaration de Cochabamba, 8 décembre 2000. <http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/cocha/agua.htm> : « *Nosotros, ciudadanos de Bolivia, Canadá, Estados Unidos, India, Brasil : Campesinos, regantes, trabajadores, población indígena, estudiantes, profesionales, ambientalistas, profesores, miembros de organizaciones no gubernamentales, jubilados, nos hemos reunido hoy solidariamente para unificar nuestros esfuerzos en defensa del derecho vital al agua. Aquí, en esta ciudad que es una inspiración para el mundo por la recuperación del derecho vital al agua a través de la acción civil, del valor y el sacrificio con el que nos enfrentamos al abuso de las corporaciones, de las instituciones gubernamentales y de los tratados de libre comercio que destruyen este derecho; en uso de nuestra libertad y dignidad declaramos lo siguiente [...]* ».

strictement marquée par le refus du néolibéralisme. C'est bien plutôt au moment des mobilisations d'avril et mai 2001 – qui impliquent plus principalement les *cocaleros* – avec la formation de la *Coordinadora de Movilizaciones de Unidad Nacional* (COMUNAL, Coordination des mobilisations pour l'unité nationale) qu'apparaît le motif national et que se renforce très nettement la présence du MAS dans les mobilisations, alors que celui-ci n'a pas joué de rôle particulier dans la guerre de l'eau. En dépit donc des articulations indéniables qui existent entre la « guerre de l'eau » et les mobilisations suivantes, en dépit également de la présence indéniable d'éléments « nationaux-populaires » dans les mobilisations postérieures à la « guerre de l'eau », il nous paraît bien difficile de pouvoir faire du cycle de luttes 2000-2005 une séquence unifiée et homogène, surtout si on fait de la « guerre de l'eau le point de départ du cycle ».

Ce type de lecture homogène « national-populaire » vient aussi du fait que, réciproquement, à partir du moment de sa prise de pouvoir le 22 janvier 2006, le gouvernement Morales n'a cessé de revendiquer le titre de « gouvernement des mouvements sociaux », autrement dit de se présenter comme un gouvernement prenant des décisions qui émergent des luttes sociales¹, d'une part et garantissant des espaces d'intervention démocratique de la société², d'autre part. S'il s'agit là sans doute d'une méthode innovante de gouvernement, c'est aussi une manière de légitimer *a posteriori* que les « mouvements sociaux » visaient la formation d'un gouvernement du type de celui de Morales et de précipiter les lectures rétrospectives sur l'unité de la séquence de contre-conduites. Or, comme dans le cas de l'élection de Mitterrand qui a suivi la crise de gouvernementalité des

¹ Cf. par exemple Álvaro García Linera, entretien avec Maristella Svampa et Pablo Stefanoni, « Entretien avec Álvaro García Linera, vice-président de la Bolivie », *art. cit.*, p. 159 : « Un gouvernement de mouvements sociaux, comme le nôtre, va connaître une tension permanente entre concentration et socialisation des décisions. Comment valider l'idée d'un gouvernement de mouvements sociaux ? Premièrement, par le type de décisions stratégiques prises, qui émergent des luttes sociales : nationalisation des hydrocarbures, Assemblée constituante, nouvelle réforme agraire. Deuxièmement, par les formes de sélection des fonctionnaires, qui passent par le filtre des organisations sociales. Troisièmement, par la présence de cadres issus des mouvements sociaux dans l'appareil d'État, qui leur rendent des comptes. Certes, il y a eu des courts-circuits, où l'on se passait de l'avis des ministres et vice-ministres. Il la fallu rétablir une certaine discipline interne. Les grandes décisions du gouvernement, comme la nouvelle loi de l'éducation, la politique en matière de culture de coca ou la sécurité sociale, ont été prises après consultation des organes de direction des mouvements sociaux. Ce n'est pas de la rhétorique, c'est la façon dont Evo garantit un appui social aux mesures prises. À d'autres moments, la dynamique gouvernementale veut que les décisions se prennent de manière plus centralisée ».

² Cf. *ibid.*, p. 161 : « C'est la continuation de l'idée de gouvernement de mouvements sociaux. Comment institutionnaliser les processus de socialisation de la prise de décision, pour qu'ils ne dépendent pas de la force de l'action collective, comme ce fut le cas jusqu'à aujourd'hui ? Que se passe-t-il lorsque ces forces sont en déclin ? Nous souhaitons institutionnaliser cette démocratie radicale conquise par la société, garantir l'espace de présence démocratique de la société. On verra ensuite si elle l'utilise et comment. [...] Nous devons ouvrir l'État aux mouvements sociaux, permettre à la société de délibérer et de décider. Voilà ce que j'appelle le quatrième pouvoir. Lénine se trouvait devant le même dilemme : que se passe-t-il quand les soviets se replient ? Le parti et la nomenklatura s'y sont substitués au pouvoir social. Nous, nous parions sur l'auto-organisation et l'énergie sociale. C'est comme cela qu'avance l'histoire, entre avancées et replis ».

années 1968, on peut aussi penser que le retour de l'État, y compris sous la forme du « gouvernement des mouvements sociaux », coïncide avec une délégation de la capacité d'agir¹, surtout si, comme c'est le cas dans « la guerre de l'eau » avec les formes communales de la politique de la *Coordinadora*, ont été mises en jeu des capacités anti-étatiques mettant en cause la pertinence du système de gouvernement démocratique représentatif. Car c'est cette mise en cause qui implique précisément qu'il ne s'agit pas de simples « mouvements sociaux »², au sens où ce concept présuppose toujours une séparation entre le social et l'État où celui-ci est le « débouché » naturel de celui-là. Par conséquent, il s'agit moins d'identifier le « caractère du mouvement populaire » comme le fait Garcia Linera, que de reconnaître son ambiguïté ou sa dimension problématique. Du point de vue de la politique de la *Coordinadora del agua*, nous avons cherché à faire valoir qu'il existait une ambiguïté quant au processus pratique et au mode de subjectivation chargés de s'emparer de la problématisation des « communs », entre la gouvernementalisation de la *res communis* et une forte tendance visant la remunicipalisation du service public de l'eau. De manière générale, la séquence de contre-conduites bolivienne située entre 2000 et 2005 a donné lieu de manière oscillatoire, s'agissant de la problématique des « communs », à une coexistence hétérogène, entre l'affleurement du gouvernement par la mise en commun et la voie de la nationalisation des ressources naturelles par l'État. C'est, du reste exactement ce que souligne Franck Poupeau dans le propos suivant :

En Bolivie [...], la gestion des « communs », à savoir des ressources naturelles et de leur distribution sous forme de services de base [...] a suscité des mouvements sociaux qui se sont d'emblée situés, au delà des enjeux locaux, dans la contestation des normes de la globalisation capitaliste contemporaine. La transformation politique en cours peut ainsi être analysée comme une tentative pour lier la régulation des « communs » à la production d'un « commun », désignant un ensemble de pratiques sociales et de processus collectifs de subjectivation porteurs d'une autre forme de communauté politique. Si depuis plus d'une dizaine d'années, la Bolivie se trouve à l'avant-garde des luttes sociales, elle n'a pas développé une idéologie de transformation sociale correspondant à cette position d'avant-garde – il n'y a en particulier aucune réflexion spécifique sur les « communs » revendiqués dans ces luttes : ressources naturelles, services urbains etc. [...] Les commentaires nationaux sur le « retour de la Bolivie plébéienne »³ n'y voyaient cependant qu'une résurgence « national populaire » de la Révolution de 1952 ou un nouveau cycle de luttes indigénistes. Ils échouaient ainsi à extraire la temporalité propre et la singularité des mouvements de contestation. La réflexion sur les communs s'est ainsi limitée à une revendication de nationalisation des ressources naturelles, sans aller au-delà d'une remise en cause du privé et d'une consolidation de l'État⁴.

Nous serions néanmoins un peu moins catégorique que Franck Poupeau sur le fait qu' « il n'y a aucune réflexion spécifique sur les communs revendiqués dans ces luttes », puisque nous

¹ Cf. supra p. 453.

² Cf. supra p. 928, n. 2.

³ Voir sur ce point Álvaro García Linera, *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (compilador Pablo Stefanoni), Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009.

⁴ Franck Poupeau, « La Bolivie et le paradoxe des "communs". Sept thèses commentées sur le processus politique en cours », Séminaire « Du public au commun » (contribution pour la séance du 15 décembre 2010 sur « le commun comme processus de subjectivation »), URL : <http://dupublicaucommun.com/tag/franck-poupeau/>.

avons fait valoir que ce qu'il appelle la « production d'un "commun" » comme « ensemble de pratiques sociales et de processus collectifs de subjectivation porteurs d'une autre forme de communauté politique » a émergé dans la séquence de la « guerre de l'eau », tout en ayant été porté de façon ambiguë et donc partielle.

4.2. Garcia Linera de Marx à Hegel : l'État et le pouvoir instituant

Mais pour faire un ultime détour par le long extrait de Linera, remarquons qu'il laisse finalement cependant apercevoir par lui-même une situation plus complexe que celui de la claire identification d'une lutte démocratique et décolonisatrice pour de nouveaux droits obtenus dans l'espace de l'État-nation¹. Linera participe d'abord avec le groupe d'intervention et de réflexion Comuna à la « guerre de l'eau » avec de « fortes attentes communistes ». En 1995, il publie *Forma valor y forma comunidad*² (*Forme-valeur et forme communauté*) qu'il considère encore des années plus tard comme son « meilleur livre ». Celui-ci procède à une relecture du *Capital* de Marx en le confrontant à la logique d'organisation du monde andin, à l'anthropologie, l'ethno-histoire ou encore à l'économie agraire des communautés andines³. La thèse de Linera consiste à montrer que le marxisme a ignoré l'histoire spécifique de la communauté comme forme de production alternative à la « forme-valeur » comme forme universelle et abstraite caractéristique de l'histoire du développement capitaliste, ce qui lui permet ensuite d'organiser une dialectique (elle-même de type marxiste) entre la « forme-valeur » et la « forme-communauté » visant à faire du procès d'universalisation de cette dernière le moyen de dépassement du capitalisme. Il existe, en effet, une histoire sourde et silencieuse de la résistance des communautés dites « indigènes » d'Amérique à la colonisation occidentale et au développement capitaliste. Par leur autoreproduction, les communautés opposent une limite à l'aliénation capitaliste. Cependant, la « forme-communauté » n'en est pas moins entravée par le développement de la forme-valeur capitaliste : chaque communauté

¹ Cf. Álvaro García Linera, entretien avec Pablo Stefanoni, Franklin Ramirez, « Nous ne pensons pas au socialisme mais à une révolution démocratique décolonisatrice profonde », tr. fr. D. Quittelier, *Página 12*, Argentine, 10 avril 2006, URL : <http://risal.collectifs.net/spip.php?article1790> ; et Álvaro García Linera, « Indianisme et marxisme : la non rencontre de deux raisons révolutionnaires », *Contretemps*, n° 4 (nouvelle série), Syllepse, décembre 2009, URL : <http://www.contretemps.eu/archives/indianisme-marxisme>.

² Álvaro García Linera, *Forma valor y forma comunidad*[1995], La Paz, Coediciones Muela del Diablo editores/Comunas, 2009.

³ Cf. Álvaro García Linera, entretien avec Pablo Stefanoni, Franklin Ramirez, « Nous ne pensons pas au socialisme mais à une révolution démocratique décolonisatrice profonde », *art. cit.* : « Je continue une partie de mes travaux théoriques et j'écris *Forme valeur, forme communauté*, une lecture entièrement consacrée au *Capital* (de Marx), avec l'obsession de travailler le sujet de la valeur d'usage, de la valeur d'échange et des logiques d'organisation de la modernité afin de faire contrepoint aux logiques d'organisation du monde andin. Ça a été cinq ans d'enfermement. Je crois que c'est mon meilleur livre, étant donné le temps que j'ai pu y consacrer et le fait que nous avons eu beaucoup de patience pour monter les transcriptions. C'était un cours accéléré d'anthropologie andine, d'ethno-histoire andine et d'économie agraire ».

devant s'isoler pour résister en choisissant son intérêt particulier, elles sont formellement subsumées par l'abstraction de la valeur d'échange qui confère au capital sa dynamique illimitée et universelle. La supériorité de la civilisation moderne sur la civilisation ancestrale se situe dans son universalité totalisante qui élève les capacités travailleuses et scientifiques de l'homme au statut de patrimoine universel commun, mais l'aliène du même geste en tant que producteur et propriétaire privé de ces choses ; cette totalisation universelle ne saurait être surpassée pour Linera que par une autre totalisation également universelle, à travers « la projection de la communauté ancestrale locale au niveau de l'intercompénétration universelle contemporaine de la production et de la consommation sociales, pour, d'un côté, réparer les forces de coexistence et d'auto-unification de la communauté qui ont été détruites par l'avancée frénétique du capital et, de l'autre, surpasser l'aliénation capitaliste sous la forme de laquelle les forces universelles se présentent jusqu'à présent à leurs producteurs directs »¹. Dans un mouvement qui sort du capital mais s'impose à lui en le surpassant, la « forme-communauté » représente le type d'universalité dans lequel les classes exploitées doivent reconnaître l'objectif convergent de leurs luttes historiques. García Linera reprend à son compte, en définitive, la thèse marxiste sur le communisme comme retour à la communauté dans les conditions supérieures imposées par la modernité, à ceci près que la réinvention de la communauté est le résultat de la construction d'une nouvelle sociabilité issue des formes communautaires historiquement existantes :

[...] la clé de la compréhension des communautés contemporaines se trouve en elles-mêmes et dans leur subsumption à la dynamique interne du capital. Et [...] la clé du dépassement du capitalisme se trouve dans ses propres contradictions internes et dans les propres puissances expansives universalistes contenues dans les communautés locales. En somme, il s'agit d'un livre qui cherche à fouiller du regard la force historique du communisme comme *densification matérielle supérieure et territorialement mondialisée de la civilisation communautaire*, à partir de ce que nous sommes aujourd'hui et de ce que nous sommes arrivés à être, c'est-à-dire, à partir de la conjonction des puissances communautaires universelles contenues dans les contradictions du capital (les luttes ouvrières et l'intellect social-universel) et dans les forces productives associatives, subjectives et historiques des communautés agraires et urbaines actuellement existantes².

Les travaux sociologiques ultérieurs de Linera sur la « forme-syndicat », la « forme-multitude » et la « forme-communauté », que nous avons déjà évoqués, peuvent être lus dans la perspective ouverte par *Forme-valeur et forme-communauté*. Lorsque la « forme-syndicat » a représenté la forme de lutte contre le capitalisme interne à l'État, les communautés étaient intégrées aux luttes de classes avec leur temps de classe spécifique ; mais alors que la « forme-syndicat » était désintégrée sous les coups des politiques néolibérales, les luttes se

¹ Álvaro García Linera, *Forma valor y forma comunidad*, op. cit., p. 334.

² *Ibid*, p. 12.

sont repliées sur l'espace territorial fragmenté des communautés. Ne se produit pas cependant un simple retour à la forme communautaire : la « forme-multitude » en tant qu' « associations d'associations » est, comme on l'a vu, le produit de l'héritage culturel des luttes modernes électives, auxquelles chacun peut librement participer et d'un ancrage territorial et pratique communautaire. Par conséquent, en suivant le raisonnement dialectique de *Forme-valeur et forme-communauté* sur l'intrication de la logique du capital et de la logique communale, la « forme-multitude », précisément en tant qu'elle rassemble les « forces productives associatives, subjectives et historiques des communautés agraires et urbaines actuellement existantes », est, d'un point de vue sociologique, la forme d'organisation autonome des luttes qui est capable de porter la dynamique d'universalisation de la « forme-communauté », car elle est exactement, de façon idéal-typique, la forme de réinvention de la communauté issue des formes communautaires historiques dans les conditions imposées par la modernité. Suivant la logique marxiste, Linera cherche donc à montrer que les formes communautaires, étant dans la conjoncture contemporaine directement exploitées suite à la disparition de la « forme-syndicat », recèlent en elles à présent le potentiel de lutte capable de déstabiliser le capitalisme.

C'est la raison pour laquelle il évoque dans le long extrait ci-dessus d'abord un « énorme potentiel communautaire, un énorme potentiel universaliste, un énorme potentiel autonome ». De notre point de vue qui vise à voir dans les pratiques gouvernementales, autant sur le plan de l'exercice du pouvoir que sur celui de la résistance, à la fois le soubassement matériel et le lieu de visée des interventions théoriques conçues sous l'espèce du « courage de dire vrai aux autres pour les conduire dans leur conduite », le fait qu'un groupe dénommée « Comuna » (« Commune ») soit intervenu pendant la « guerre de l'eau » à partir de l'objectif théorique de l'universalisation de la forme-communale va – indépendamment de l'objectivité sociologique de type marxiste – dans le sens de notre hypothèse sur la transformation collective parmi les acteurs de la « guerre de l'eau » de leur rapport à la règle à travers l'émergence du gouvernement par la mise en commun. En un mot, c'est moins à des raisons sociologiques objectives liées au rapport historique entre les communautés et la dynamique interne du capital, qu'à un processus pratique de véridiction et de subjectivation collective lié à un refus créatif de la gouvernementalité néolibérale, auquel le groupe Comuna a participé, que l'on doit la rationalisation de la forme communale, c'est-à-dire son passage de l'état de pratique traditionnelle à sa potentialité de forme réfléchie de la pratique gouvernementale.

Par la suite, l'extrait montre également que la lecture « démocratique et décolonisatrice » de Linera n'est pas partagée par d'autres membres du groupe Comuna avec

qui il entre « en conflit ». Sa position est alors au moins autant le résultat d'un état objectif des forces mobilisables que d'une divergence de vues « autour de la question de savoir sur ce qu'il était possible de faire ». En réalité, Linera change de point de vue, il passe d'un point de vue formé à partir de la participation aux luttes à un point de vue formé par la participation au gouvernement et à l'État. C'est peut-être le passage le plus intéressant de l'extrait :

Alors qu'en est-il du communisme ? Que peut-on faire depuis l'État du point de vue de cet horizon communiste ? Soutenir autant que possible le déploiement des capacités d'organisation autonomes de la société. Voilà l'horizon de ce que peut faire un État de gauche, un État révolutionnaire. Elargir la base ouvrière et l'autonomie du monde ouvrier, stimuler les formes d'économie communautaire partout où il existe des réseaux, des articulations et des projets de nature plus communautariste, sans pour autant vouloir les contrôler. Pas question d'engager un processus de cooptation ou d'engendrement d' « en haut » du communautarisme. Ça, nous ne le ferons jamais.

Ce qui est intéressant ici, c'est que Linera paraît revenir sur sa lecture : il ne distingue plus « l'horizon général de l'époque » qui est au « communisme » et « l'horizon immédiat », « l'horizon que peuvent aujourd'hui atteindre les forces sociales », celui d'une redistribution de la richesse et d'une conquête de nouveaux droits à l'égalité. Il repart de l' « horizon communiste », mais cherche à lui apporter une réponse à partir de la gouvernementalité étatique, qui semble paradoxale puisqu'il s'agit de déployer les « *capacités d'organisations autonomes de la société* » en s'appuyant sur l'État et sans passer par un processus de cooptation par le haut, lequel consisterait en particulier à intégrer à la représentation nationale les ex-leaders des mouvements sociaux. Ce qu'ouvre ici la réflexion théorique de Linera en ne reproduisant pas l'opposition qu'on pourrait attendre entre mouvement communal autonome et anti-étatique et mouvement national-populaire étatique, mais en essayant de réfléchir un rapport interne entre les capacités d'organisation autonomes et l'État, c'est la possibilité d'une *contribution de l'État à la problématique du pouvoir instituant*. L'État devrait contribuer à la création des conditions à travers lesquelles le peuple pourrait exercer ses capacités d'organisation autonomes dans des institutions. Cependant, la manière dont Linera le formule à un autre endroit de l'entretien – et qui explicite son passage de Marx à Hegel, des luttes au gouvernement et à l'État – nous paraît retomber sur la dichotomie classique entre mouvement social et État.

Notre gouvernement est le premier qui, depuis des siècles, s'intéresse à la constitution d'un État au sens wébérien ou hégélien du terme, en tant que représentation de la volonté et de l'intérêt général de la société. Nous souhaiterions disposer d'une bureaucratie vertueuse afin d'inscrire dans la durée – et par d'autres moyens – les projets politico-éthiques portés par les mouvements sociaux, durant leurs grandes phases de mobilisation, au moment où était défini un horizon général pour le pays. Mais nous reconnaissons que c'est là un objectif complexe¹.

¹ Álvaro García Linera, entretien avec Maristella Svampa et Pablo Stefanoni, « Entretien avec Álvaro García Linera, vice-président de la Bolivie », *art. cit.*, p. 147-148.

C'est l'État qui, par l'intermédiaire de son corps de fonctionnaires, va organiser concrètement les projets politico-éthiques portés par les mouvements sociaux, alors qu'il ne devrait qu'en garantir les conditions de possibilité.

5. Prolongation de la problématisation de l'appropriation des ressources

Enfin, il est utile de faire remarquer que ce clivage entre le point de vue des luttes d'un côté et le point de vue du gouvernement et de l'État, de l'autre, incarné par le changement de position d'Álvaro García Linera vis-à-vis d'autres membres de Comuna ou d'autres leaders des mouvements sociaux, s'est manifesté de façon de plus en plus conflictuelle, surtout suite au conflit social le plus grave connu par la Bolivie depuis l'élection d'Evo Morales, le conflit socio-environnemental du TIPNIS, qui pose à nouveau pour les communautés le problème de l'appropriation des ressources naturelles, mais cette fois par l'État, dans le cadre d'une gouvernamentalité nationalisée et centralisée. Pour protester contre la construction d'une route qui traverse leur territoire, le TIPNIS (Territoire indigène et parc naturel Isiboro Sécure), des indigènes entament une marche vers la Paz en août 2011 (ils la termineront en octobre)¹. Mais le conflit se transforme en crise politique nationale lorsqu'ils sont violemment réprimés par la police du gouvernement à Yucumo le 24 septembre 2011. Se produit alors une rupture entre le gouvernement Morales et ses alliés historiques, les organisations syndicales et les communautés indigènes². Cette rupture s'était déjà traduite par l'ouverture d'une polémique après la publication d'un manifeste signé par Oscar Olivera, l'ancien leader de la *Coordinadora del agua* et 37 autres signataires dont Raquel Gutiérrez Aguilar, qui avait fait partie de Comuna et de nombreux dissidents du MAS, intitulé *Por la recuperación del proceso del cambio para el pueblo y con el pueblo* (*Pour la récupération du processus de changement pour le peuple et par le peuple*) et qui se termine en ces termes :

Dans le sillage de la Guerre de l'Eau, de la marche indigène pour l'Assemblée Constituante, des inénarrables mobilisations paysannes et indigènes pour la terre et le territoire, des insurrections populaires victorieuses d'avril et de septembre 2000, octobre 2003 et de mai et juin 2005 et de tous les gestes combatifs du peuple bolivien, nous convoquons tous les Boliviens et Boliviennes à récupérer le processus de changement pour le peuple et à construire, avec sa capacité collective créatrice, un destin commun de justice, de liberté et de dignité. Dans cette perspective, nous proposons l'ouverture immédiate d'espaces de délibération à large audience dans lesquels nous voulons récupérer et reconduire le processus de changement, évaluer honnêtement et profondément la situation du pays et construire, collectivement et démocratiquement les propositions et les alternatives nous conduisant à conquérir le lendemain rêvé³.

¹ Mais le conflit n'est pas réglé pour autant et la 9^{ème} marche pour le TIPNIS a été organisée en juin 2012.

² Sur le conflit au TIPNIS, cf. l'article très complet de Laetitia Perrier Bruslé, « Le conflit du Tipnis et la Bolivie d'Evo Morales face à ses contradictions : analyse d'un conflit socio-environnemental », *EchoGéo*, 2012, URL : <http://echogeo.revues.org/12972>.

³ Oscar Olivera (et 36 autres signataires), *Por la recuperación del proceso del cambio para el pueblo y con el pueblo. Un carta de luchadoores sociales de Bolivia*, URL : <http://www.narconews.com/Issue67/articulo4456.html>.

De ce point de vue, l'héritage du cycle de contre-conduites de 2000 à 2005 est divisé et ne peut se réduire au processus national populaire aboutissant à l'élection de Morales, puisqu'il est ici placé sous le signe d'une « capacité collective créatrice » qui doit se réapproprier le processus de changement. La réponse du vice-président Álvaro García Linera, intitulée *El Oenegismo, enfermedad infantil del derechismo (O como la "reconducción" del proceso de cambio es la restauración neoliberal) – L'indigénisme, la maladie infantile du droit (Ou comment la « reconduction » du processus de changement est la restauration néolibérale)*¹ leur reproche, par leur défense de l'économie familiale communautaire qui laisse prise à l'exploitation capitaliste, de vouloir revenir au néolibéralisme en freinant la politique de nationalisation du gouvernement qui vise à faire évoluer cette économie en l'industrialisant et en la protégeant par le droit des intérêts prédateurs capitalistes – ce que les signataires du Manifeste au contraire contestent en accusant cette politique économique d'être subordonnée aux intérêts de la finance néolibérale. Enfin, en réponse à sa réponse, certains des signataires leaders des mouvements indigènes, ouvriers et paysans parmi lesquels Oscar Olivera, Rafael Quispe, Ernesto Sánchez, Moisés Torrez, Julia Chambi et Pablo Mamani lui ont adressé un nouveau texte intitulé, en référence au parti du gouvernement, *La MAScarada del poder. Respuesta a Álvaro García Linera – La MAScarade du pouvoir. Réponse à Álvaro García Linera*. La problématisation des « communs » est à nouveau au cœur de la discorde. Mais c'est davantage la centralisation de la gouvernementalité étatique des « communs », au détriment des espaces d'autonomie reconnus par la nouvelle constitution de l'« État plurinational » bolivien, qui est dénoncée :

Le Gouvernement de l'État a la fonction d'administrer les biens communs de l'ensemble du pays, mais une chose est d'administrer et de s'occuper du bien commun et une autre chose est d'avoir tout le pouvoir de décision réuni dans quelques personnes. L'administration de l'État, même l'administration des ressources stratégiques comme le pétrole, l'énergie sous toutes ses formes, le commerce extérieur, les finances peuvent être rationalisées conformément aux politiques qui résultent de la participation des différentes structures politiques d'autogouvernement, dès que chacune d'elles a une capacité et une autosuffisance pour ne pas dépendre de la structure centrale du gouvernement. Une structure basée sur l'autonomie et l'autogouvernement tend à développer des systèmes productifs qui sont en harmonie avec cet espace social qui s'autogouverne².

Il est notable que la solution envisagée ici par Regalsky d'une autonomisation des processus d'autogouvernement garantie par l'État, rejoint ce que nous dit plus haut de la proposition de

¹ Álvaro García Linera, *El Oenegismo, enfermedad infantil del derechismo. (O como la reconducción del proceso de cambio es la restauración neoliberal)*, La Paz, Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2011. Le titre est une référence au texte de Lénine, *Le gauchisme, maladie infantile du communisme*.

² Pablo Regalsky, « Cambio de constitucion, cambio de civilizazion ? », in Varios autores, *La MAScarada del poder. Respuesta a Álvaro García Linera*, Cochabamba, Escuela del Pueblo, 2011, p. 122.

Linera sur la possibilité d'une contribution de l'État à la problématique du pouvoir instituant¹. Cependant, le gouvernement de Linera est ici critiqué pour forclure cette possibilité. Oscar Olivera soutient également que la manière dont l'État bolivien gère les « ressources ou les biens communs comme l'eau, les minerais, les hydrocarbures et la biodiversité »² génèrent d'importantes disparités et confrontations en favorisant les villes plutôt que les campagnes. La « guerre de l'eau » est une référence constante pour Olivera et les autres pour dire que les gens s'étaient battus pour une « nouvelle vie » (« *nueva vida* »), « pour transformer nos vies » (« *para transformar nuestras vidas* »³), dit-il, pour une autre économie distincte de la marchandisation et « basée sur l'autonomie de la gestion » (« *basados en la autonomía de gestión* »⁴). Olivera affirme surtout que si la « guerre de l'eau » avait eu un autre dénouement, il n'y aurait pas eu de gouvernement Morales et Garcia Linera, que s'ils ont certes joué dans cette lutte un rôle périphérique – l'un en se servant de son immunité parlementaire⁵, l'autre en enquêtant après sa sortie de prison –, ils l'ont surtout utilisée pour élargir leur discours et leur action aux villes par l'intermédiaire de la Coordination de l'eau et de la vie, qui est une « instance auto-organisée de la ville et de la campagne qui a résisté et empêché la privatisation de l'eau à Cochabamba »⁶. Selon lui, l'eau ne figure plus aujourd'hui à l'agenda de l'État, ni en discours ni en pratique ; le ministère de l'eau, créé en janvier 2006 est une instance inopérante et incapable. Davantage, les entreprises publiques d'eau potable et d'assainissement ont été abandonnées à leur sort et à leur gestion inefficace et corrompue, elles ont été accaparées, poursuit-il, par les soi-disant « militants » du « processus du changement », qui sont en réalité les mêmes qui hier étaient opposés à la lutte pour l'eau et qui aujourd'hui dirigent ces entreprises en les enfonçant toujours un peu plus dans une nouvelle « guerre de l'eau »⁷. La remunicipalisation du service public de l'eau, là où elle s'est produite, est donc loin d'être satisfaisante. Pour Olivera, les gens n'ont pas lutté pendant la guerre de l'eau en 2000 pour que l'eau soit reconnue comme un « droit humain » (« "*derecho humano*" »), ce qui relève de la rhétorique consummatrice du Nord et va à l'encontre de la conception de l'eau comme « sang de la Terre-Mère, de l'eau comme être-vivant et cadeau généreux de la Pachamama pour tous les êtres vivants, pour la terre elle-même, les

¹ Cf. supra p. 959-963.

² Oscar Olivera, « Palabras contra el olvido, y desprecio, y la soberbia de los patronos, partidos y caudillos », in Varios autores, *La MAScarada del poder*, op. cit., p. 79.

³ *Ibid.*, p. 76.

⁴ *Ibid.*, p. 81.

⁵ Le 24 janvier 2002, Evo Morales était expulsé du Parlement après avoir été accusé d'avoir usé de son immunité parlementaire pour inciter à la violence.

⁶ *Ibid.*, p. 85.

⁷ Cf. *ibid.*

montagnes, les plantes, les animaux »¹. Mais, là encore, comme nous l'avons souligné également pour le discours de la nation, il n'est pas non plus possible de trouver trace du discours indianiste des droits de la Pachamama (Terre-Mère), revendiqué ici par son ancien porte-parole Olivera, dans les communiqués de la *Coordinadora del agua* de décembre à avril à travers lesquels le « nous » qui s'est constitué autour de cette organisation a conduit son processus aléthurgique autonome. C'est seulement dans la Déclaration de la *Coordinadora* du 8 décembre 2000, c'est-à-dire huit mois après la fin du processus conflictuel, que l'on trouve des éléments du discours indianiste ; mais, n'en déplaise à Olivera, en coexistence avec des éléments du discours occidental du droit faisant référence à l'eau comme « droit humain fondamental » (« *derecho humano fundamental* »)². Enfin, un texte d'Omar Fernández, l'ancien leader de la *Federación Departamental Cochabambina de Regantes* (FEDECOR – Fédération départementale des irrigateurs de Cochabamba) qui a joué un rôle très important dans la « guerre de l'eau », ayant été à ce titre un des leaders de la *Coordinadora del agua* et qui appartient à présent à l'*Asociación Nacional de Regantes* (l'Association nationale des irrigateurs) constituée après le conflit et contribuant sans cesse à relancer la prise en charge démocratique de la question de l'eau, qui porte sur « l'agenda de l'eau dans le processus de changement », nous permet de revenir d'une manière plus factuelle sur le propos théorique de García Linera quant au devoir de l'État de soutenir les capacités d'organisation autonomes de la société. D'après Fernández, l'agenda de l'eau n'a pas été

¹ *Ibid.*, p. 86 : « [...] sangre de la Madre Tierra, de que el agua es un ser vivo y es un regalo generoso de la Pachamama para todos los seres vivos, como la propia tierra, las montañas, las plantas, los animales ».

² Il s'agit de la suite et de la fin de la Déclaration dont nous avons reproduit le début supra p. 956, et p. 956, n. 3. : « *Declaramos lo siguiente : Por el derecho a la vida, por el respeto a la naturaleza y los usos y costumbres de nuestros antecesores y nuestros pueblos, por siempre lo siguiente será enunciado como un derecho inviolable en relación al uso del agua que nos da la Tierra. 1/ El agua pertenece a la tierra y a todas las especies y es sagrada para la vida, por tanto, el agua del mundo debe ser conservada, cuidada y protegida para las futuras generaciones y sus formas naturales deben ser respetadas. 2/ El agua es un derecho humano fundamental y un bien público a proteger en todos los niveles de gobierno; por tanto, no debe ser mercantilizada, privatizada o comercializada con propósitos de lucro. Estos derechos deben ser garantizados por todos los niveles de gobierno. En particular, un acuerdo internacional debe asegurar que estos principios no admitan controversia. 3/ El agua está mejor protegida por las comunidades locales y los ciudadanos que deben ser reconocidos como sujetos de pleno derecho junto a los gobiernos, en la protección y regulación del agua. Los pueblos del mundo son la única vía para promover la democracia de y salvar el agua* ». « Nous déclarons la chose suivante : Pour le droit à la vie, pour le respect envers la nature et les usages et les coutumes de nos prédécesseurs et nos peuples, pour toujours ce qui suit sera énoncé comme un droit inviolable en relation à l'usage de l'eau que nous donne la Terre. 1/ L'eau appartient à la terre et à toutes les espèces et est sacrée pour la vie, donc l'eau du monde doit être conservée, gardée et protégée pour les générations futures et ses formes naturelles doivent être respectées. 2/ L'eau est un droit de l'homme fondamental et un bien public à protéger à tous les niveaux de gouvernement ; c'est pourquoi elle ne doit pas être commercialisée, privatisée ou commercialisée comme un objet de profit. Ces droits doivent être garantis à tous les niveaux de gouvernement. En particulier, un accord international doit assurer que ces principes n'admettent pas de controverse. 3/ L'eau est meilleure lorsqu'elle est protégée par les communautés locales et les citoyens qui doivent être reconnus comme pleins sujets de droit par les gouvernements, par la protection et la régulation de l'eau. Les peuples du monde sont la voie unique pour promouvoir la démocratie et pour sauver l'eau ».

respecté, le vice-Ministère des Ressources hydriques bloquant par exemple la création des services départementaux d'arrosage prévue comme une priorité de la Loi d'arrosage, en faisant notamment directement pression sur le Gouvernement départemental de Cochabamba et ce en dépit de nombreuses mobilisations de la Fédération départementale des irrigateurs¹. Surtout, un autre cas concret qui montre comment le processus de construction du cadre institutionnel de la gestion de l'eau a été obstrué par le gouvernement Morales est la question de la création des Comités techniques de contrôles et de permissions dans les neuf départements du pays. A ce jour, seul le Comité du département de Cochabamba a été constitué :

Ce sont ces Comités – une demande surgie pendant la « guerre de l'eau de 2000 », fondamentale pour les irrigateurs – qui devaient jouer un rôle important dans le renforcement des systèmes d'eau potables par les organisations sociales, qu'elles soient urbaines ou rurales².

Or ces « organisations sociales et leurs mobilisations avec l'objectif de créer une nouvelle institutionnalisation de la gestion de l'eau dans le pays »³ n'ont pas été appuyées par le gouvernement pour entrer pleinement en fonctionnement. Fernandez dit finalement son incompréhension devant le fait qu'après six années de gouvernement, des institutions privatisées de l'eau ont encore une capacité institutionnelle – en termes de budget et de capacité professionnelle – beaucoup plus forte et décisive que le Ministère de l'eau lui-même. Cette critique aboutit donc au fait que l'État bolivien de Morales n'a pas soutenu, contrairement aux dires de Garcia Linera « autant que possible le déploiement des capacités d'organisation autonomes de la société », bien au contraire.

En résumé, tout comme la crise de gouvernementalité des années 68 n'a pas mené directement et de façon univoque au néolibéralisme ni à l'élection de Mitterrand, parce qu'un autre type technologique de rationalité gouvernementale s'est fait jour dans les discours et pratiques des acteurs – le gouvernement par le libre usage –, de la même façon, la crise de gouvernementalité des années 2000 en Bolivie n'a pas mené directement et de façon univoque à la gouvernementalité nationale centralisatrice et à l'élection de Morales, parce qu'un autre type technologique de rationalité gouvernementale s'est faite jour dans le libre usage et la pratique des acteurs – le gouvernement par la mise en commun. Le surgissement au cours de la séquence de contre-conduites de l'année 2000 dans la « guerre de l'eau » de la problématisation des « communs » a elle-même été investie et prolongée de façon ambiguë

¹ Cf. Omar Fernández, « La agenda del agua en el proceso de cambio », in *La MAScarada del poder, op. cit.*, p. 99.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 100 : « [...] de las organizaciones sociales y de las movilizaciones con el objetivo de crear una nueva institucionalidad de la gestión del agua en el país ».

entre l'administration publique des « communs » par l'État et une montée restée partielle du gouvernement par la mise en commun – ce que nous appelons la « gouvernementalisation de la *res communis* ».

Afin de justifier cette montée partielle de la *res communis* et ainsi terminer notre étude du cas bolivien avant de revenir plus généralement à la question des « communs » sous forme de bilan théorique¹, il nous faut évoquer brièvement, pour poursuivre jusqu'au bout notre réflexion sur le pouvoir instituant, la mise en place des comités de l'eau à Cochabamba dans le sillage de la « guerre de l'eau ».

6. Après la « guerre de l'eau » : la problématisation de l'appropriation des ressources et les comités de l'eau à Cochabamba

6.1. Au-delà de la gestion publico-étatique du SEMAPA

Dans le bref texte qu'elle consacre à la « Coordination de l'eau un an après la guerre de l'eau », Raquel Gutiérrez Aguilar affirme que la résistance à la loi 2029 et à la privatisation de l'eau potable à Cochabamba pendant la guerre a posé deux questions fondamentales :

Qui possède les ressources de base ? Et sous quelles formes ces ressources doivent-elles être gérées ? Ces buts et ces questions caractérisent l'existence et les actions de la *Coordinadora* depuis le début. [...] Dès le début, elle a placé des questions fondamentales à l'agenda. Comment devrions-nous décider des affaires collectives ? De quelle manière pourrions-nous intervenir et participer collectivement pour construire une notion inclusive du « bien commun » ? Comment pourrions-nous semer les graines de l'autonomie totale en relation à l'État à travers nos propositions pour réguler l'eau ?²

Ces réflexions montrent bien qu'il n'est pas exact qu'il n'y ait eu aucune réflexion autour du problème des « communs » au moment de la « guerre de l'eau ». Comme nous l'avons vu, lorsqu'en avril 2000, à la fin du conflit, *Aguas del Tunari* a été expulsé, il a été décidé qu'un manager serait nommé par la *Coordinadora* et devrait lui rendre des comptes ; la *Coordinadora* permit aussi la participation d'un syndicaliste et de deux membres représentants les organisations professionnelles dans le bureau exécutif du SEMAPA. Au-delà, explique Gutiérrez, « les choses avec le SEMAPA sont revenues à une situation de *statu quo* ; le SEMAPA est resté la compagnie municipale de gestion de l'eau soumise à l'influence du bureau du maire »³. Cependant, le rôle et l'action de la *Coordinadora* ont ouvert un espace de discussion et de réflexion critique plus large basé sur le soutien citoyen impulsé par le sentiment d'avoir retiré la compagnie de gestion de l'eau des mains des multinationales en la maintenant dans le giron public :

Une série de thèmes ont alors émergé dans la discussion publique. Les gens se sont demandé « Comment pouvons-nous étendre le sens de la propriété publique que les citoyens ressentent à propos

¹ Cf. infra p. 1005-1009.

² Raquel Gutiérrez Aguilar, « The Coordinadora one year after the water war », *art. cit.*, p. 53 et 55.

³ *Ibid.*, p. 59.

de la compagnie de l'eau au-delà de la préservation légale du SEMAPA comme une entreprise municipale ? » Ce thème a été largement discuté dans les termes du caractère de la « propriété sociale ».¹

Des discussions substantielles entre citoyens ont également cherché à discerner les mécanismes qui pourraient permettre une forme de propriété sociale, dans laquelle les parts seraient distribuées entre le nombre total des utilisateurs et les habitants des quartiers, qui ne seraient pas autorisés à vendre ou à transférer leurs parts pour prévenir la re-concentration par des actionnaires privés. L'idée a été d'organiser la compagnie de l'eau en une grande coopérative de consommateurs de quartier. Cependant, il fut finalement décidé, poursuit Gutiérrez, de garder la propriété publique du SEMAPA, puisque toute modification de son statut légal aurait exigé un énorme travail bureaucratique et une loi pour le transfert des biens publics. Au-delà du statut légal de la propriété, la discussion publique s'est aussi centrée sur la gestion interne de la compagnie de l'eau et la relation qu'elle devrait maintenir avec la population en général :

En d'autres termes, la question de l'*appropriation sociale* du SEMAPA a été placée à l'agenda. Cela ne signifie pas seulement l'appropriation par les travailleurs mais aussi son appropriation par les utilisateurs (les consommateurs), qui ont un intérêt à pouvoir compter sur les services de base. Si l'expulsion de la compagnie a, en effet, "dé-privatisé" la compagnie de l'eau, la volonté populaire – telle qu'elle a été exprimée par la *Coordinadora* – est allée beaucoup plus loin, jusqu'au point d'assumer un vrai lien entre le SEMAPA et la population et jusqu'au point de décentraliser la prise de décision à travers des mécanismes d'incorporation de la participation sociale. L'orientation depuis le début peut être résumée comme l'ambition de convertir le SEMAPA en une entreprise possédée et autogérée socialement dans laquelle la forme de la propriété transcenderait les dispositions légales existantes avec l'objectif de créer un lieu pour de nouveaux moyens de gestion, de contrôle, de participation citoyenne et de contrôle social².

L'expérience qui a été faite à l'intérieur de la discussion publique organisée autour de la *Coordinadora* représente ainsi une alternative véritable qui a cherché à répondre à des questions décisives devant la tendance dominante à la privatisation des ressources :

Comment pouvons-nous donner une impulsion à la réappropriation sociale de la richesse au-delà du strict statut légal des entreprises comme institutions d'État ? Comment pouvons-nous transcender l'étatisme traditionnel, qui a été si inefficace et extorqueur, si enraciné dans des hiérarchies et des bureaucraties inamovibles, si conservateur dans ses routines, procédures et dans ses mécanismes pour continuer à faire des travailleurs et de la population un ensemble aliéné et exclu de la prise de décision. Comment pouvons-nous transformer les processus internes de gestion et d'administration dans les entreprises publiques de façon à ce qu'ils puissent garantir la participation sociale dans les décisions les plus importantes, ouvrir leurs comptes à l'examen public et permettre aux travailleurs d'intervenir dans le développement et la mise en place de projets et la promotion de nouveaux critères d'efficacité ?³

Ce sont donc l'ensemble des problèmes de l'ossification des relations hiérarchiques dans le travail au sein des entreprises publiques autant que dans les firmes privées, de la privation de la possibilité pour les travailleurs de peser sur leurs conditions de travail dans l'entreprise,

¹ *Ibid.*, p. 60.

² *Ibid.*, p. 60.

³ *Ibid.*, p. 61.

comme de la manière de traiter les consommateurs des services de base comme de simples clients plutôt que comme des êtres humains avec lesquels on coopère, qui ont commencé à être attaqués par les pratiques sociales des habitants de Cochabamba pendant la « guerre de l'eau » :

Ces problèmes ont offert un espace indépassable d'imagination et de recherches de possibilités non seulement pour résister au néolibéralisme, mais aussi pour l'appropriation sociale de la richesse. A Cochabamba, ces thèmes ont été l'objet d'une continuelle et profonde discussion à l'intérieur des groupes variés représentés dans la *Coordinadora* et même à l'intérieur du SEMAPA lui-même. Lentement et dans un processus difficile et complexe, des réponses pratiques ont été esquissées pour un nombre infini de problèmes et de défis qui permettraient la récupération non seulement de la richesse sociale – les entreprises privatisées et l'eau – mais aussi l'intervention collective pour définir la signification d'un « bien commun »¹.

Le récit ultérieur que donne Raquel Gutiérrez du processus aléthurgique de la *Coordinadora* est donc axé sur l'émergence de la problématisation des « communs » et la poussée technologique parmi les acteurs de la « guerre de l'eau » d'une rationalité gouvernementale excédant la gestion publique de l'eau par l'État. Dans cette perspective, la *Coordinadora* a commencé après la « guerre de l'eau » à 1/ consolider les associations de quartier qui se focalisaient sur les questions d'assainissement de base. Ces noyaux devaient servir de « piliers pour l'appropriation sociale du SEMAPA »². Ces efforts ont cependant été immédiatement soumis à une pression gouvernementale à travers des obstacles faits pour empêcher la compagnie de l'eau de suivre cette voie : les dettes dont le paiement est constamment demandée – alors qu'au moment de l'accord de privatisation avec *Aguas del Tunari*, des ajournements étaient consentis pour le renflouement des dettes –, les menaces permanentes sur le statut légal de la compagnie de l'eau, la haine de la régularisation publique du SEMAPA qui se traduit par le recours à des lois périmées et les demandes et contrôles de l'Office du superintendant pour l'assainissement de base, ou encore l'intervention ouverte de la branche exécutive de la compagnie³. 2/ Il y a ensuite une proposition visant à rompre avec la « rationalité technico-bureaucratique » reposant sur une programmation séparée décidée par les experts à travers l'idée d'équipes indépendantes de travail composés de techniciens et d'opérateurs qui seraient corresponsables avec les comités de base d'assainissement des quartiers, organisés par la *Coordinadora*, de la mise en place des solutions aux divers problèmes rencontrés par le public. 3/ Ces comités de base cherchent à répondre au problème qui s'est posé à la *Coordinadora* de savoir comment – alors que de nombreux secteurs de la

¹ *Ibid.*, p. 61-62.

² *Ibid.*, p. 62.

³ Cf. *ibid.* : « Toutes ces pressions illustrent l'atmosphère permanente de harcèlement gouvernemental qui entoure l'expérience de Cochabamba dans la réappropriation de la richesse sociale et la transformation interne de l'entreprise publique ».

population se sont investis en jouant un rôle actif dans les espaces ouverts par la *Coordinadora* durant les moments intenses de la mobilisation – maintenir cet engagement pour consolider, généraliser et démocratiser ce style de politique d’assemblée et cette forme communale de la politique, alors que le niveau de protestation diminuait nécessairement après la fin du conflit et que les partis politiques, écartés au plus fort de la lutte, reprenaient leurs pratiques clientélares. La *Coordinadora* a entrepris de mettre en place des comités de l’eau potable dans chaque quartier de la ville :

De tels comités seraient indépendants des associations de quartier et de l’influence des partis politiques qui corrodent leur effectivité. De tels comités pourraient rendre possible la consolidation des pratiques démocratiques et des espaces publics participatifs en incarnant fortement les caractéristiques du style de politique d’assemblée¹.

Un an après la « guerre de l’eau », la *Coordinadora de la agua* avait mis en place une trentaine de comités ; il y en avait une centaine en 2004.

6.2. ASICA-SUR, les comités de l’eau et la « propriété publique communale »

A partir de ces multiples comités est née en 2004 l’*Asociación de Sistemas Comunitarios de Agua del Sur* (ASICA-SUR – Association des systèmes communautaires de l’eau du Sud) visant à coordonner les comités et qui reçut le soutien du SEMAPA².

Il s’agit de trouver un modèle de gestion qui aille au-delà de la grande entreprise d’État – laquelle est très difficile à gérer et à contrôler – et qui s’appuie sur la culture communautaire et sa longue expérience dans l’administration des biens communs³.

Le projet qui se mit en place consistait en une cogestion à la fois publique et communale entre le SEMAPA et ASICA-SUR *via* les comités de l’eau. ASICA-SUR organisa alors des ateliers de formation à la gestion administrative des comités de l’eau, à la comptabilité, au maniement des pompes – à leur montage et à leur démontage – et aux dimensions électriques et mécaniques. Des techniciens étaient embauchés pour les ateliers de formation ; des contacts furent établis avec d’autres systèmes de l’eau comme à Santa Cruz et avec des villes où existaient des coopératives de l’eau. Il y eut aussi des ateliers sur l’utilisation, la surveillance et la mise à profit de l’eau et également des formations pour obtenir de la part des entreprises des tarifs réduits sur le prix de l’électricité pour tous les comités⁴.

Avec l’arrivée d’Evo Morales au pouvoir en janvier 2006, un projet appelé PASAAS (Programme d’appui sectoriel pour l’approvisionnement en eau et l’assainissement) issu

¹ *Ibid.*, p. 58.

² Cf. Raúl Zibechi, « Cochabamba, de la guerre de l’eau à la gestion de l’eau », *art. cit.*, p. 18 : « Le directoire de l’organisation est nommé directement par l’assemblée des représentants des systèmes communautaires de l’eau. Mais elle dépend pour son fonctionnement du financement d’une ONG italienne ; elle ne reçoit pas d’apport de ses adhérents. Les dirigeants ne sont pas rémunérés ».

³ *Ibid.*, p. 19.

⁴ Cf. *ibid.*

d'une convention entre le gouvernement bolivien et l'Union européenne visant à réaliser les travaux d'eau potable et d'assainissement pour 22 systèmes communautaires de l'eau de la zone sud de Cochabamba, a été entièrement confié à l'association ASICA-SUR, les comités étant chargés de superviser l'ensemble du processus d'étude, de chiffrage, d'adjudication et d'exécution des travaux¹.

La participation de la population bénéficiaire des travaux a lieu à travers un Comité consultatif (constitué de trois représentants élus de la base), à travers les représentants du système de l'eau et de manière directe lors d'assemblées communautaires où les différents représentants apportent des informations en vue de prises de décision².

Les travaux ont à la fois pour objectif d'améliorer les systèmes communautaires de l'eau existants et de les élargir en les faisant arriver aux familles qui ne les ont pas encore. « ASICA-SUR et les systèmes communautaires de l'eau sont devenus les acteurs principaux de la gestion et de l'exécution des projets, faisant le lien entre les institutions, les systèmes communautaires de l'eau et les entreprises de travaux publics »³. Dans cette expérience des comités de l'eau à Cochabamba, d'abord mis en place par la *Coordinadora*, puis réunis à l'intérieur de l'association ASICA-SUR, on observe, de façon partielle, la réalité du pouvoir instituant, c'est-à-dire la rationalisation dans un cadre institutionnel de la pratique réglée du rapport à soi et du rapport aux autres sous laquelle un groupe a choisi de placer la conduite de sa vie collective, en l'occurrence de la pratique communale en tant que mise en commun des problèmes, de la discussion, de la prise de décision et parfois jusqu'à la mise en commun des pratiques techniques à partir desquelles on prend en charge les moyens de répondre à un problème. Ce dernier aspect est, dans les cas des comités de l'eau, mis en œuvre à travers les ateliers pour la gestion technique, administrative, sanitaire et environnementale du service de l'eau. Bien entendu, le fait qu'il ne s'agisse que d'une institutionnalisation partielle de la *res communis*, en réalité d'une cogestion communale et publique, c'est-à-dire plus précisément d'une subordination de la forme communale à la forme publique de la gestion, implique qu'on assiste à une redistribution limitée du gouvernement de soi et des autres :

Tout le processus est marqué par plusieurs faits : les entreprises doivent embaucher de préférence des hommes et des femmes qui résident dans les districts où sont réalisés les travaux ; les systèmes de l'eau ont accumulé une grande expérience qui leur permet de contrôler les entreprises qui par le passé ont commis des fraudes et des actes de corruption ; on continue à créer de nouveaux comités de l'eau : on en compte maintenant 150 dans la zone sud, ce qui continue à renforcer l'organisation de base⁴.

¹ *Ibid.*, p. 20.

² Bulletin *Yaku al Sur* n° 16, décembre 2008, p. 2, cité in *ibid.*, p. 20. Là encore on pourrait substituer le terme « communal » à celui de « communautaire », puisqu'il désigne un mode opératoire de rassemblement, de discussion et de prise de décision en commun.

³ *Ibid.*, p. 21.

⁴ *Ibid.*

La pratique communale n'est donc pas devenue la base d'une nouvelle rationalité gouvernementale en Bolivie, mais elle permet pour partie, là où elle est mise en place, de contrôler les errements liés à la gestion publique de l'eau dans ce pays.

Les effets partiels d'institutionnalisation communale issus de la « guerre de l'eau » montrent que le processus politique ouvert par celle-ci ne peut se résumer au retour de l'État avec l'élection de Morales. La crise provoquée par la gouvernementalité néolibérale a amené une partie des habitants de la zone sud de Cochabamba, qui ne l'étaient pas déjà, à s'organiser sous forme communale pour résoudre leur problème d'approvisionnement en eau. Bien que le résultat de la « guerre de l'eau » ait été avant tout la remunicipalisation du service public de l'eau rendu au SEMAPA, on assiste cependant à la coexistence de modes d'objectivation hétérogènes des institutions, qui sont eux-mêmes liés à l'ambiguïté du processus de subjectivation collective de la « guerre de l'eau », laquelle a suscité un processus de gouvernementalisation de la *res communis* sans que celui-ci ne puisse s'imposer devant l'objectif principal de retour à la gestion publique. Cette coexistence des hétérogènes explique qu'en 2003, alors que le SEMAPA se restructure progressivement, le bulletin *Yaku al Sur* de l'association ASICA-SUR des comités de l'eau se demande :

Que deviendront nos comités quand le SEMAPA se verra attribuer la concession sur nos districts ? Notre organisation s'achèvera-t-elle ? Pourrons-nous influencer sur les décisions du SEMAPA à partir de ce moment. Deviendrons-nous des usagers individuels et anonymes de l'entreprise municipale ? Ou bien pourrons-nous conserver nos organisations, la capacité de décision et de gestion que nous avons démontrée depuis deux ans ?¹

Qu'il se soit produit un ensemble de transformations institutionnelles et subjectives par l'apprentissage de capacités d' « organisation », de « décision » et de « gestion », c'est ce que signale la crainte d'un passage à un autre mode d'assujettissement lié au gouvernement par l'individualisation induit par la municipalisation du service de l'eau : « Deviendrons-nous des usagers individuels et anonymes de l'entreprise municipale ? ». On retrouve, même si le deuxième terme n'est pas prononcé, l'opposition entre « usagers » et « acteurs », ceux qui ne se contentent pas de jouir de l'usage du service, mais le gèrent eux-mêmes en s'organisant, en décidant et en agissant². C'est ce qui amène les comités de l'eau, dans le même bulletin, à défendre l'idée d'une

propriété « publique communale » ou « communautaire » qui « dans un certain sens est privée (puisqu'elle ne dépend pas de l'État mais directement des citoyens) mais qui en même temps est publique (elle n'appartient pas à un individu mais à toute la communauté) »³.

¹ Bulletin *Yaku al Sur*, n° 2, août 2003, p. 1, cité in *ibid.*, p. 21-22.

² « *decidimos y hacemos, discutimos y ejecutamos* », « décider et faire, discuter et exécuter » disaient les protagonistes de la « guerre de l'eau », cf. supra p. 942.

³ Bulletin *Yaku al Sur*, n° 2, août 2003, p. 5, cité in *ibid.*, p. 22.

La volonté d'une forme de gestion indépendante de celle de l'État est donc clairement affirmée par les comités de l'eau eux-mêmes. Dans le bilan qu'ils tirent de l'« expérience de l'association des systèmes communautaires de l'eau potable de la zone Sud de la ville de Cochabamba », dans un ouvrage collectif intitulé *Appui à la gestion des comités de l'eau potable. Expériences de renforcement des comités de l'eau potable avec gestion communautaire en Bolivie et en Colombie*, soutenu par l'Union européenne et le Centre de coopération international en recherche agronomique pour le développement (CIRAD) qui financent certains projets avec les comités, Abraham Grandyier Felipe et Rosalio Tinta, proposent une vision un peu différente du rapport des comités de l'eau à l'État : « [...] le principal problème est le manque d'attention et d'appui à la gestion communautaire de la part des autorités étatiques et des institutions comme la préfecture et la ville »¹. Si le projet des comités de l'eau est bien de « continuer de socialiser l'expérience d'ASICA-SUR pour pouvoir donner aux organisations qui administrent l'eau la capacité et la force en vue de la gestion communautaire [des] ressources naturelles »², la vision de l'association des systèmes communautaires de l'eau n'est cependant pas tant, pour les auteurs du rapport, de rechercher une indépendance vis-à-vis de l'État, mais plutôt de prétendre à une cogestion harmonieuse avec lui :

La vision de l'ASICA-SUR sur le service de l'eau pour la zone le Sud repose dans le principe que l'eau est la vie et est un droit inaliénable de tout être humain et non une marchandise. Pour garantir l'accomplissement de ce principe, ASICA-SUR soutient que l'eau doit et devra être gérée par les utilisateurs eux-mêmes, c'est-à-dire que la gestion communautaire doit exister, puisque c'est le moyen unique d'assurer à tous les citoyens l'accès à une ressource vitale. Le point de vue choisi par ASICA-SUR pour consolider sa vision est d'organiser la co-gestion de ce service en travaillant comme une instance de négociation entre acteurs extérieurs. La proposition présentée devant l'assemblée constituante [de l'association ASICA-SUR] est que *l'eau est un droit de tous les êtres humains et son accès doit être garanti par l'État, au-dessus de tout*³.

Pour Raúl Zibechi, défenseur d'une politique communale autonome et radicalement indépendante de l'État, le bilan de l'expérience des comités de l'eau est sensiblement différent. Les trois enseignements qu'ils ont retiré de la « guerre de l'eau » est 1/ « d'avoir été capables de construire tout le système de l'eau, du creusement des puits jusqu'à l'installation des raccordements et réseaux domestiques », mais aussi d'avoir « appris à maintenir les pompes et les canalisations en bon état ou à la réparer et, surtout, à gérer tout le réseau » ; 2/

¹ Abraham Grandyier Felipe et Rosalio Tinta, « Experiencia de la asociación de sistemas comunitarios de agua potable de la zona Sur del municipio de Cochabamba » (Capítulo 10), in Franz Quiroz, Nicolás Faysse, Raul, Ampuero, *Apoyo a la gestión de Comités de Agua Potable. Experiencias de fortalecimiento a Comités de Agua Potable comunitarios en Bolivia y Colombia*, Cochabamba (Bolivia), Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia, 2006, p. 242, URL : <http://www.envirobase.info/search/DatabaseSearchBin.aspx?outputid=368144&type=pdf>.

² *Ibid.*, p. 256.

³ *Ibid.*, p. 245-246.

de s'être battu contre la privatisation de l'eau, mais en s'apercevant qu' « il ne s'agissait pas de la traditionnelle alternative privé-public », mais, forts de l'expérience difficile avec l'entreprise municipale, le SEMAPA, d'avoir formulé la proposition d'une propriété « publique communale », comme nous venons de l'évoquer ; 3/ d'avoir

appris qu'une grande entreprise, même propriété de l'État, ne peut pas être contrôlée car une énorme bureaucratie s'interpose, avec des intérêts qui lui sont propres et qui sont étrangers à ceux des habitants des quartiers pauvres. L'histoire du SEMAPA est une histoire de corruption et d'inefficacité, y compris lorsque les systèmes de l'eau ont eu la capacité de nommer leurs propres directeurs à la tête de cet organisme. Pour cette raison, ils [les comités de l'eau] ne veulent pas remettre le pouvoir à l'État et ils aspirent à maintenir debout les systèmes communautaires de l'eau. C'est-à-dire leur propre pouvoir de base¹.

Ne doit-on pas conclure alors à une contradiction entre les analyses de Grandyrier et Tinta d'un côté et de Zibechi de l'autre quand au projet des comités de l'eau à l'intérieur d'ASICA-SUR ? Non, car ce dernier ajoute conformément à ce que disent les deux premiers : « L'ASICA-SUR s'est prononcée pour la cogestion, qui passe par la création d'une "entité publique, collective et communautaire" qui naîtrait d'une articulation entre le SEMAPA, ASICA-SUR et les systèmes de l'eau »². Néanmoins, pour le vice-président d'ASICA-SUR Eduardo Yssa cité par Zibechi,

« lorsque nous aurons tous de l'eau dans les canalisations et un réseau d'assainissement, les comités de l'eau ne doivent pas disparaître mais ils doivent continuer pour exister comme mécanisme de contrôle. [...] les réservoirs d'eau doivent rester debout dans chaque quartier car il ne serait pas bon qu'une méga-entreprise comme le SEMAPA administre et gère tout »³.

Pour Zibechi, ce qu'il faut retenir de l'expérience des comités de l'eau se situe avant tout dans cette détermination pour maintenir un mode de gestion des biens communs séparé de l'État :

Il s'agit de rien de moins que la gestion réussie de biens communs en milieu urbain, un domaine dans lequel les mouvements anti-systémiques ont peu d'expériences. Ils nous apprennent qu'il est possible de gérer en dehors de l'État et des grandes entreprises privées et publiques ; ils ont mis en marche un modèle qui repose sur une infinité d'initiatives décentralisées et horizontales, porteuses de succès durables, efficaces et non bureaucratiques. D'une certaine façon, l'expérience des comités et des systèmes communautaires de l'eau de Cochabamba préfigure, en pointillés, le visage que pourrait avoir cet « autre monde » aussi nécessaire que possible⁴.

Mais comment se fait-il alors – s'il s'agit de faire vivre un modèle de gestion « en dehors de l'État » – qu'ASICA-SUR choisisse cependant le modèle de la cogestion avec l'État, ceci étant qu'il ne fait bien aucun doute que l'association revendique dans chacun de ses projets, du reste dans une référence explicite à la « guerre de l'eau », une forte distance avec les autorités étatiques comme c'est encore le cas en 2008 dans le bulletin *Hacia el Sur*⁵ ?

¹ Raúl Zibechi, « Cochabamba, de la guerre de l'eau à la gestion de l'eau », *art cit.*, p. 22.

² *Ibid.*, p. 23.

³ Eduardo Yssa, vice-président d'ASICA-SUR, cité par Zibechi, in *ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 23-24.

⁵ Bulletin *Hacia el Sur*, n° 1, août 2008, URL : <http://www.aguasustentable.org/documentos/Boletin%201.pdf> : « La guerre de l'eau et les luttes qui ont suivi dans la zone sud ont cherché à faire en sorte que l'État (dans ses

Un entretien de juin 2010, soit dix ans après la « guerre de l'eau », avec Carlos Oropeza Aguilar, ingénieur faisant partie de l'équipe technique de l'association, chargé de coordonner le projet d'ASICA-SUR, c'est-à-dire de « planifier, évaluer et réaliser le suivi de différentes aires d'action »¹, montre que le paradoxe qui associe la volonté d'indépendance vis-à-vis de l'État d'un côté et le choix du modèle de cogestion de l'autre, s'explique par le jeu stratégique entre l'État et les systèmes communautaires de l'eau et la volonté pour ceux-ci de pouvoir contrôler celui-là. Oropeza explique que l'association des systèmes communautaires de l'eau ASICA-SUR est née en 2004 en raison de « l'absence de l'État, des autorités, des entités publiques qui ont l'obligation de fournir à la population des services de base »², mais dans le même temps lorsque, « ces comités, qui se sont [d'abord] créés chacun pour leur propre compte, ont commencé à sentir la nécessité d'être pris en compte par l'État »³. C'est parce que les autorités n'écoutaient pas les comités qu'ils ont éprouvé la nécessité de se réunir en une entité globale qui pourrait se faire le porte-parole de tous les comités. Il ne s'agit pas donc pas seulement de maintenir un mode de gestion traditionnel dans les zones où historiquement l'État s'est trouvé absent, mais aussi, en raison du rapport de force favorable à l'État quant à la maîtrise des ressources, d'interpeller l'État sur le fait qu'il doit être redevable aux comités de l'eau de se substituer à lui. Dans cette perspective, la forme communale de gestion des ressources n'a pas vocation à devenir une « forme territorialisée de gestion de la pauvreté par les pauvres »⁴ qui permettrait à l'État de se désengager en laissant le soin aux populations elles-mêmes de s'auto-organiser localement en s'appuyant sur leurs propres (et maigres) ressources, tout en poursuivant lui-même par ailleurs des formes hétérogènes d'accumulation et de gestion des ressources. Cela ne revient pas, autrement dit, à organiser, dans un espace localisé, un mode d'être social particulier, vacuolisé, à l'écart du reste de la communauté politique. Mais, suivant une modalité plus complexe, cela implique d'entrer dans un rapport de force avec l'État pour qu'il exerce sa responsabilité vis-à-vis des populations en l'obligeant à soutenir les comités de l'eau, mais sans pour autant le laisser

différentes instances) réponde aux besoins en reconnaissant et en respectant l'effort que la population a réalisé jusqu'à présent. C'est pour cette raison que nous ne devons pas nous faire tromper par les autorités et que nous devons continuer le processus de l'eau Hacia el sur ».

¹ Carlos Operaza Aguilar, « La gestión comunitaria del agua en Cochabamba », Entretien avec Carlos Operaza Aguilar, *Desinformémonos. Periodismo de abajo*, juin 2010, URL : <http://desinformemonos.org/2010/06/la-gestion-comunitaria-del-agua-en-cochabamba-2/>, p. 1.

² *Ibid.*, p. 1 : « [...] "la ausencia del estado, de las autoridades, de las entidades públicas que tenían la obligación de atender a la población con servicios básicos" ».

³ *Ibid.*, p. 2 : « [...] " estos comités, que se crean cada uno por su cuenta, comienzan a sentir la necesidad de ser atendidos por el Estado " ».

⁴ Marie-Hélène Bacqué, « Associations "communautaires" et gestion de la pauvreté. Les *Community Development Corporations* à Boston », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 160, 2005/5, p. 65.

revenir à un mode de gestion bureaucratique par le maintien et même l'effort pour étendre le mode de gestion communale. C'est cette volonté d'entrer dans un rapport de force avec l'État, sans se laisser coopter par lui, mais en visant l'objectif de faire progresser l'institutionnalisation de la forme communale – c'est-à-dire en visant la redistribution du gouvernement de soi et des autres – qui fait que l'action d'ASICA-SUR ne se réduit pas à un projet *gestionnaire* mais implique une dimension *politique*. Oropeza explique qu'ASICA-SUR est le « fruit » de la « guerre de l'eau »¹ :

La constitution de l'organisation est le fruit d'un processus. Une fois la protestation terminée en l'an 2000, tout le monde est rentré dans son quartier pour faire un travail à la base. L'ASICA-SUR ne surgit pas immédiatement après la protestation victorieuse de ce printemps bolivien. D'abord il fallait aller dans son quartier, sensibiliser les gens sur l'importance des ressources. Tout de suite, ils sont allés travailler en petits comités et ils ont su communiquer sur l'importance de nous organiser et tout a été construit peu à peu à la base. Les statuts et les règlements [de l'association] ont été écrits par la base. C'était un long travail².

Oropeza raconte que l'arrivée au pouvoir de Morales a suscité beaucoup d'espoir parmi les comités, parce que ceux-ci mêmes étaient considérés comme la base sociale du processus de changement que le gouvernement disait diriger et parce qu'eux-mêmes encore avaient poussé ce processus et porté au pouvoir ce gouvernement. Les premières rencontres avec les représentants de celui-ci a du reste laissé croire à une attitude attentive de la part des autorités ; les comités ont aussi reçu un financement direct par le gouvernement alors qu'auparavant, l'argent passait par une autorité locale sans arriver jusqu'à la base ; le gouvernement a aussi fait montre d'une intention pour reconnaître les comités et leur attribuer un pouvoir de contrôle défini à l'intérieur d'un statut légal ; cependant, par la suite, les investissements de l'État n'ont finalement pas été à la hauteur et il a préféré allouer son budget à des projets plus visibles suivant une préoccupation électoraliste. Dans ces conditions, ASICA-SUR cherche à atteindre ses objectifs en jouant du rapport de force face au gouvernement. L'association des systèmes communautaires gère à présent le système d'eau potable pour 250 000 mille personnes, soit le quart de la population de Cochabamba.

« Le gouvernement sait qu'on est une force qui pourrait être aussi bien sa gloire que sa tombe ». Et, en dépit du fait que le gouvernement a toujours essayé de « nous faire siens, de nous soumettre, l'ASICA-

¹ Carlos Operaza Aguilar, « La gestión comunitaria del agua en Cochabamba » : « *Y añade que se podría decir que ASICA-SUR es fruto de la guerra del agua* ».

² *Ibid.* : « *La constitución de la organización es fruto de un proceso. Una vez que termina la protesta del año 2000, todo mundo se fue a su barrio a realizar un trabajo de base. ASICA-SUR no surge inmediatamente después de la victoriosa protesta de aquella primavera boliviana. Primero fue ir a los barrios, concientizar a la gente acerca de la importancia del recurso. Luego, fueron a trabajar con los pequeños comités y socializar sobre la importancia de organizarnos y desde abajo se fue poco a poco construyendo todo. desde abajo se fueron escribiendo los estatutos, los reglamentos. Fue un trabajo largo* ».

SUR est restée indépendante, elle n'a jamais cessé de s'incorporer à quoi que ce soit que le gouvernement offrait »¹.

Une des conditions de possibilité du *pouvoir instituant du peuple* ne peut être que le refus pour un mouvement politique de voir ses porte-parole cooptés en tant que représentants de l'État – la transformation de la forme d'exercice du pouvoir gouvernemental qui est recherchée et exigée étant alors abandonnée au profit d'un changement parmi les titulaires de la souveraineté. La stratégie d'ASICA-SUR est donc de rester indépendante tout en essayant d'exercer sur lui une pression. Oropeza dit qu'il y a toujours eu de la part de l'association une volonté de rester indépendant « quel que soit le gouvernement »². A propos du seul soutien financier qu'ils aient reçu du gouvernement Morales – une subvention de 4 millions de dollars, il déclare : « Si le gouvernement veut nous appuyer, en avant, mais cela n'implique pas de devoir se soumettre à qui que ce soit »³. Si cette attitude envers les autorités est suivie par l'association, elle a aussi un coût : « Le gouvernement sait que nous sommes indépendants, mais, il a par exemple essayé de faire partir des personnes de l'organisation en leur offrant des places au gouvernement »⁴. L'organisation a déjà répondu positivement à certaines invitations du gouvernement, mais, affirme Oropeza, « nous avons tout de suite vu qu'ils nous utilisaient, parce qu'ils ne répondaient à nos demandes quand nous le voulions »⁵. Tout un jeu stratégique se met donc en place entre les systèmes communautaires de l'eau et le gouvernement, qui permet de montrer que l'après « guerre de l'eau » a abouti partiellement à une redistribution du gouvernement de soi et des autres. Pour reprendre la formule de Deleuze et Guattari sur « Mai 68 », on ne peut pas dire de ce point de vue que « la "guerre de l'eau" n'a pas eu lieu ». Cependant, en 2010, non seulement aucun représentant du gouvernement ne s'est déplacé pour participer à la troisième Foire Internationale de l'Eau organisée par ASICA-SUR et d'autres associations, mais le MAS de Morales a surtout organisé quelques jours plus tard à Cochabamba, au nom de la commémoration du dixième anniversaire de la « guerre de l'eau », la Conférence Mondiale des Peuples sur le Changement Climatique (CMPCC), qui a eu un retentissement international, sans y inviter ASICA-SUR : « Nous avons le sentiment qu'ils ont voulu convoqué uniquement les organisations qui étaient soumises à la volonté du

¹ *Ibid.*, p. 3 : « *El gobierno sabe que esta es una fuerza que podría ser su gloria o su tumba* ». *Y a pesar de que el gobierno siempre haya tratado de "hacernos suyo, de someternos, ASICA-SUR se ha mantenido independiente, nunca aceptó incorporarse a nada que ofreciera el gobierno* ».

² *Ibid.*, p. 4 : « *El miembro del equipo técnico de ASICA-SUR expone que siempre hubo la idea de mantenerse independientes, "fuera cual fuera el gobierno"* ».

³ *Ibid.* : « *"Si el gobierno quiere apoyar, adelante, pero eso no implica someterse a nadie"* ».

⁴ *Ibid.* : « *"El gobierno sabe que somos independientes, pero, por ejemplo, ha intentado llevarse personas de la organización ofreciendo puestos de gobierno"* ».

⁵ *Ibid.* : « *"luego vimos que nos estaban utilizando, pues no respondían a nuestras necesidades como nosotros lo queríamos"* ».

gouvernement, celles où l'on fait ce que l'état major a décidé »¹. Ce qui maintient vive la position d'indépendance, c'est la volonté de maintenir un système alternatif de gestion de l'eau en commun :

« Beaucoup de gens sont venus des aires rurales, du champ, où leur fort est le communautaire. La communauté est un concept central parce que le travail se fait en commun ». Est très enracinée aussi une « pratique de l'aide mutuelle »².

La forme communale n'est donc pas relative à la communauté en tant que fait sociologique, mais à la logique de la pratique inhérente à l'action qui « se fait en commun » (« *se hace en común* »). Selon Oropeza, c'est parce les gens ont construit les systèmes d'eau eux-mêmes que ceux-ci peuvent protéger et servir à toute la communauté ; et les gens ne se sentent pas obligés de participer aux systèmes communautaires parce qu'ils les ont demandé et les ont construits eux-mêmes³. ASICA-SUR, qu'Oropeza considère comme étant à la fois un syndicat et une entreprise, a réussi à obtenir la responsabilité de projets, en particulier là où les difficultés n'étaient pas prises en charge par les autorités. L'ensemble des opérations est le fruit d'un travail communal et autogéré par l'organisation. Un directoire élu par l'assemblée des représentants des comités et composé de cinq membres et d'un président est chargé d'exécuter ce qu'elle – l'assemblée des représentants – a décidé⁴. Cette direction est dédommée économiquement pour son travail permanent au contraire de l'assemblée des représentants de chaque comité local qui ne perçoivent aucun salaire. Le directoire est renouvelé tous les deux ans, mais l'assemblée peut mettre fin à son mandat à n'importe quel moment :

Avec ce type de fonctionnement, ASICA-SUR se propose aussi comme modèle alternatif et « démocratique » de gestion des ressources hydriques. « Nous observons que l'entreprise publique qui a été rachetée durant la guerre de l'eau ne convient pas, ne sert pas. L'entreprise, quand elle a beaucoup d'utilisateurs, ne réussit pas à fonctionner avec la participation sociale des gens. Pour cette raison, nous avons décidé que nous ne deviendrions pas les utilisateurs de nos systèmes de l'eau, mais au lieu de cela de nous renforcer dans un modèle de gestion avant communautaire »⁵.

¹ *Ibid.* : « "Nosotros sentimos que quisieron convocar sólo a las organizaciones que están sometidas a la voluntad del gobierno, donde se hace lo que la cúpula decide" ».

² *Ibid.*, p. 5 : « [...] "mucha gente vino de las áreas rurales, del campo, donde lo fuerte es lo comunitario. La comunidad es un concepto central pues el trabajo se hace en común". También muy arraigada es "la práctica de la ayuda mutua" ».

³ *Ibid.* : « La gente no siente la obligación de participar, explica, "pues se involucra alrededor de su necesidad y de lo que construyó con sus propias manos" ».

⁴ On retrouve donc pour partie le style communal des assemblées populaires qui prévalait pendant la « guerre de l'eau ».

⁵ *Ibid.*, p. 6 : « Con este tipo de funcionamiento, ASICA-SUR se propone también como modelo alternativo y "democrático" de gestión del recurso hídrico. "Observamos que la empresa pública que fue rescatada durante la guerra del agua no está respondiendo, no sirve. La empresa, cuando tiene muchos usuarios, no logra funcionar con la participación social de la gente. Por esto, como sistemas de agua que somos decidimos no volvernos usuario, sino fortalecernos y convertimos en un modelo de gestión, primero comunitario" ».

Autrement dit et c'est là l'essentiel, c'est suivant ce modèle alternatif et démocratique de la gestion par le commun des ressources hydriques, de cette façon-ci et non comme « utilisateurs » ou « usagers » (« *usario* ») et suivant le mode de gestion bureaucratique de « l'entreprise publique » (« *empresa pública* ») que les gens veulent être gouvernés. « Cependant, l'interaction avec le service public est nécessaire puisque c'est l'entreprise publique qui a la propriété de la plupart des puits d'eau »¹. C'est pour cette raison qu'il faut entrer dans un rapport de force avec l'État, sans céder donc sur le mode de gestion communal, car c'est de cette manière que l'on peut faire progresser la forme communale du pouvoir instituant du peuple dès lors que la forme-État n'a pas été entièrement brisée :

Ce modèle est meilleur parce qu'il est communautaire ce qui signifie une plus grande transparence dans le processus. Plus que des consommateurs, nous avons le droit de faire partie de la gestion, mais pas comme dans le modèle de l'"observateur citoyen", mais comme partie de la gestion elle-même, par la prise de décision².

C'est donc un modèle alternatif que revendique Oropeza, distinct à la fois du modèle privé qui fait des utilisateurs des « consommateurs » (« *consumidores* »), mais aussi du modèle public qui garantit un droit aux « "observateurs citoyens" » (« "*observatorios ciudadanos*" ») de contrôle et de surveillance extérieure. Il s'agit, au contraire, de prendre part de l'intérieur à la prise de décision et à la gestion du travail de mise en commun des ressources hydriques. Et c'est uniquement, pour finir, grâce à l'esprit collectif insufflé par la lutte de la « guerre de l'eau » que peut être élaborée cette nouvelle manière d'être gouverné et de vivre. C'est, en effet, ce qu'affirme l'ingénieur d'ASICA-SUR : « La Guerre de l'Eau nous enseigne que c'est seulement par l'organisation, l'union et dans l'esprit de lutte que nous allons pouvoir construire la vie que nous voulons »³. En définitive, l'association des systèmes communautaires de l'eau incarne l'institutionnalisation partielle de la *res communis* dans le sillage de la « guerre de l'eau ». C'est, par conséquent, à travers le conflit que celle-ci a suscité que l'on est parvenu, pour reprendre le titre du livre d'Elinor Ostrom, à une situation de « gouvernance des biens communs ».

¹ *Ibid.* : « No obstante, la interacción con el servicio público e necesaria ya que es la empresa pública la que tiene la propiedad de las mayor parte de los pozos de agua ».

² *Ibid.* : « "Un modelo así es mejor porque es comunitario y eso significa mayor transparencia en el proceso. Nosotros en cuanto consumidores mayores, tenemos el derecho de ser parte de la gestión, pero no como el modelo de 'observatorios ciudadanos', sino como parte misma de la gestión, tomar las decisiones" ».

³ *Ibid.*, p. 2 : « "La Guerra del Agua nos enseñó que solamente organizados, unidos, y con espíritu de lucha es como vamos a poder construir la vida que queremos" ».

7. Généralités sur la problématisation de l'appropriation des ressources

7.1. Les limites de l'analyse d'Ostrom : les enjeux sociaux et politiques des changements institutionnels

Avant de proposer dans le chapitre suivant, à travers la lecture de quatre philosophes, un parcours philosophique de la *pensée du commun* telle qu'elle a pu émerger en lien avec la problématique des « communs » et la montée de la *res communis* dans le cadre global (au-delà du cas bolivien) de la crise de la gouvernabilité néolibérale, nous voudrions consacrer la présente section à inscrire le résultat de nos conclusions sur la « guerre de l'eau » en Bolivie et ses conséquences dans le débat sur les « communs », à l'aune de la nouvelle tournure que celui-ci a pris avec l'attribution en octobre 2009 du prix Nobel d'économie à Elinor Ostrom et Oliver Williamson pour leurs travaux sur l'action collective et la théorie des « communs », qui a été suivie par la publication en langue française du principal livre qu'Elinor Ostrom a consacré à cette question, paru en 1990 sous le titre *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*¹ et traduit en français suivant l'intitulé : *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*². Ainsi que nous venons de le suggérer dans la section précédente, c'est avant tout autour de la nécessité de la mise en scène du conflit comme condition de la transformation des règles institutionnelles collectives relatives aux modes de gestion des ressources, que l'approche de la « guerre de l'eau » que nous venons de proposer peut venir compléter celle d'Ostrom.

Il est d'abord utile, afin de comprendre l'apport d'Ostrom à ce débat, de revenir sur la construction historique des enjeux de celui-ci ; plusieurs articles portant sur l'apport et les limites du travail d'Ostrom à la compréhension des « communs » – notamment de Pierre Dardot et Christian Laval³ et de Jean-Marie Harribey⁴ – les ont, du reste, déjà bien résumés. C'est d'abord dans les années 1950 avec la reformulation des travaux de Richard Musgrave⁵

¹ Elinor Ostrom, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1990.

² Elinor Ostrom, *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles* (tr. fr.), Bruxelles, De Boeck, 2010.

³ Pierre Dardot et Christian Laval, « Du public au commun », *Revue du Mauss*, n° 35, 2010/1, p. 111-122 ; cf. aussi Christian Laval, « La nouvelle économie politique des communs : apports et limites », Séminaire « Du public au commun », Séance du 9 mars 2011, URL : <http://dupublicaucommun.com/tag/christian-laval/>.

⁴ Jean-Marie Harribey, « Le bien commun est une construction sociale. Apports et limites d'Elinor Ostrom », *L'Économie politique*, n° 49, janvier 2011, p. 98-112, URL : <http://harribey.u-bordeaux4.fr/travaux/soutenabilite/biens-collectifs.pdf> (nos références renvoient à la pagination du « pdf » et non à celle de l'article de la revue).

⁵ Cf. Richard Musgrave, « Voluntary Exchange Theory of Public Finance », *Quarterly Journal of Economics*, vol. 53, n° 2, février 1939, p. 213-237.

par Paul Samuelson¹, qu'a été introduite l'idée que l'État devait intervenir pour fournir certains types de biens qui ne pouvaient être fournis par le marché. « Sont ainsi apparus dans les écrits économiques en langue anglaise les *public goods* traduits alternativement par "bien publics" ou "bien collectifs", qui auraient intrinsèquement un caractère différent des biens privés, sans qu'intervienne une quelconque décision normative de la part de la société ou du détenteur de l'autorité publique »². Selon cette doctrine, il existe des biens qui naturellement ou dans leur essence sont nécessairement voués à être des biens privés, alors que d'autres sont nécessairement voués à être des biens publics (comme l'éclairage) :

[...] les biens privés sont exclusifs et rivaux. Un bien est dit exclusif lorsque son détenteur ou son producteur peut empêcher par l'exercice du droit de propriété sur ce bien l'accès à toute personne qui refuse de l'acheter aux prix qu'il engage. Un bien est rival lorsque son achat ou son utilisation exclut toute consommation par une autre personne. On en déduit donc qu'un bien non exclusif est un bien qui ne peut être réservé par son détenteur à ceux qui sont prêts à payer et qu'un bien non rival est un bien ou un service qui peut être utilisé par un grand nombre de personnes sans coût de production supplémentaire car la consommation de l'une ne diminue en rien la quantité disponible pour les autres. Ce sont ces caractéristiques économiques et techniques qui justifient l'intervention de l'État [...]. [...] l'une des fonctions de l'État est de veiller à l'allocation optimale des ressources économiques, ce qui l'oblige à produire des biens qui ne pourraient pas être produits par le marché du fait de leurs particularités. D'où précisément l'appellation qu'on peut leur donner de *biens publics*³.

Comme le souligne Pierre Dardot et Christian Laval, la théorisation des « biens publics » ne constituent pas une rupture vis-à-vis de la théorie néoclassique, car il ne s'agit pas d'appliquer une rationalité alternative dans la gestion de l'ensemble des biens. Les « biens publics » sont, en réalité, définis négativement comme des biens déficitaires qui ne satisfont pas aux conditions de rentabilité (leur coût marginal est nul⁴) et de concurrence (ils sont indivisibles) du marché,

Un bien public est donc déterminé négativement. Quel est son défaut, quelle est sa déficience ? C'est que l'on ne peut individualiser suffisamment ses bénéficiaires, c'est qu'il bénéficie à un ensemble non divisible d'individus. Lorsque le bien par contre peut être divisé et faire l'objet d'une consommation individuelle sans effets externes, on a alors affaire à un bien qui peut et qui doit être produit sur un marché concurrentiel⁵.

Cette définition des « biens publics » (qui, en ce sens, ne diffère pas des « biens collectifs ») n' a donc pas d'effets majeurs sur le régime général de la propriété des biens qui, dans leur majorité, restent des biens privés devant être produits pour le marché concurrentiel. La

¹ Cf. Paul Samuelson, « The Pure Theory of Public Expenditure », *Review of Economics and Statistics*, vol. 36, n° 4, 1954, p. 387-389.

² Jean-Marie Harribey, « Le bien commun est une construction sociale. Apports et limites d'Elinor Ostrom », *art. cit.*

³ Pierre Dardot et Christian Laval, « Du public au commun », *art. cit.*, p. 113.

⁴ Jean-Marie Harribey, « Le bien commun est une construction sociale. Apports et limites d'Elinor Ostrom », *art. cit.*, note : « C'est le cas lorsque produire une quantité supplémentaire d'un bien ne coûte rien ou presque rien, la totalité des coûts étant amortis sur une échelle suffisamment vaste ».

⁵ Pierre Dardot et Christian Laval, « Du public au commun », *art. cit.*, p. 114.

conception théorique des biens à partir de cette première distinction a pu être complexifié via la classification entre quatre types de biens différents :

À côté des biens purement privés (*rivaux et exclusifs*) comme les *doughnuts* achetés au supermarché et des biens purement publics (*non rivaux et non exclusifs*) comme l'éclairage, la défense nationale ou les phares, on rencontre des biens hybrides ou mixtes, *à la fois exclusifs et non rivaux*, comme les ponts et les autoroutes sur lesquels on peut établir des péages, ou encore des clubs, des spectacles artistiques ou sportifs payants mais dont la consommation individuelle n'est pas diminuée par celle des autres spectateurs¹.

La seconde étape dans la construction historique de ce débat est le célèbre article publié en 1968 par le socio-biologiste Garret Hardin qui remettait radicalement en cause la notion de « bien collectif » en général en cherchant à montrer que son usage conduisait nécessairement à une « tragédie des communs »². Sa thèse veut que définissant un « commun » comme une ressource en libre accès, ses utilisateurs, n'ayant aucune restriction dans son usage, finissent nécessairement par épuiser la ressource. L'exemple choisi par Hardin est celui d'un pâturage sur lequel plusieurs agriculteurs élèvent chacun un troupeau. Il appartient à l'autre type de biens mixtes, au quatrième type de biens, *les biens non exclusifs et rivaux*, « c'est-à-dire des biens dont on peut difficilement interdire ou restreindre l'accès, mais qui peuvent faire l'objet d'une exploitation individuelle pour une utilité personnelle »³. D'après Hardin, avec le nombre d'éleveurs augmentant sur le pâturage, chaque éleveur se trouve confronté au dilemme qui existe entre sa rationalité maximalisatrice individuelle qui le pousse à acheter et à faire paître un animal supplémentaire et la possibilité de la catastrophe collective partagée par tous les éleveurs lorsque l'augmentation du nombre d'animaux finira par épuiser complètement la ressource en empêchant toute pâture⁴. Choisisant son point de vue individuel, l'« éleveur rationnel » est cependant nécessairement amené pour Hardin à ajouter un animal – ne pas le faire serait laisser les autres faire du profit, en courant le risque de ne pas en faire soi-même tout en voyant les ressources s'épuiser malgré tout : « L'individu fait du profit en tant qu'individu par sa capacité à nier la vérité, même si la société en tant qu'ensemble, à laquelle il appartient, souffre »⁵. Comme le remarquent Dardot et Laval, Hardin avait ainsi « cru pouvoir montrer, à partir de considérations sur la surpopulation, que les terres communales, avant même le mouvement des enclosures, avaient été détruites par la surexploitation auxquelles elles avaient été soumises par des paysans mus par leur seul intérêt

¹ *Ibid.* (nous soulignons).

² Garret Hardin, « The Tragedy of the Commons », *Science*, vol. 162, n° 3859, 1968, p. 1243-1248, URL : http://www.garretthardinsociety.org/articles/art_tragedy_of_the_commons.html.

³ Pierre Dardot et Christian Laval, « Du public au commun », *art. cit.*, p. 115.

⁴ On se trouve donc dans un cas d'individualisation du profit et de socialisation des pertes.

⁵ Garret Hardin, « The Tragedy of the Commons », *art. cit.* : « *The individual benefits as an individual from his ability to deny the truth even though society as a whole, of which he is a part, suffers* ».

égoïste, considérés tous comme des "resquilleurs" ou des "passagers clandestins" »¹. D'une part, Hardin néglige tout ce que l'expérience des enclosures doit à la transformation des rapports sociaux en Angleterre par la violence et le droit, comme l'ont montré les travaux de Marx² et de Polanyi³, « selon lesquel[ls] toute l'histoire du capitalisme est marqué par une lutte pour l'élargissement des droits de propriété privée ou, au contraire, pour la préservation d'un espace commun »⁴. D'autre part, en définissant les « communs » comme ressources en libre accès, Hardin nie « totalement l'exigence de règles coutumières collectives comme condition d'usage des *commons* » et confond donc « le libre accès à des ressources et l'organisation collective de ressources »⁵. Aussi Hardin ne conçoit-il pas qu'un « commun » puisse faire l'objet d'un « agencement social » et encore moins institutionnel ; mieux, ce qui

¹ Pierre Dardot et Christian Laval, « Du public au commun », *art. cit.*, p. 115. Cf. Garret Hardin, « The tragedy of the commons » : « D'une façon approximative, la logique des communs a été comprise depuis longtemps, peut-être depuis la découverte de l'agriculture ou l'invention de la propriété privée dans l'immobilier. Mais elle est souvent comprise comme un cas à part qui n'est pas suffisamment généralisé. Déjà à cette époque, les vachers qui louaient des terres à la nation sur les montagnes de l'ouest ne démontraient rien d'autre qu'une attitude ambivalente, en mettant constamment la pression sur les autorités fédérales pour augmenter le nombre de bêtes jusqu'au point où le surpâturage produisait l'érosion des sols et la prolifération des mauvaises herbes » (« *In an approximate way, the logic of commons has been understood for a long time, perhaps since the discovery of agriculture or the invention of private property in real estate. But it is understood mostly only in special cases which are not sufficiently generalized. Even at this late date, cattlemen leasing national land on the western ranges demonstrate no more than an ambivalent understanding, in constantly pressuring federal authorities to increase the head count to the point where overgrazing produces erosion and weed-dominance* »).

² Sur les lois sur les enclosures dans le *Capital*, cf. Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, chap. XXIV « La prétendue accumulation initiale », « 2. Expropriation de la population rurale », *op. cit.* p. 807-825. Voir notamment p. 815 : « Nous avons vu que cette usurpation violente de la propriété communale, qui le plus souvent s'accompagne de la transformation des terres de labour en pâturages, commence à la fin du XV^e siècle et se poursuit au XVI^e siècle. Mais à cette époque, ce processus se réalisait par l'intermédiaire d'actes de violence individuels, que la législation combattit en vain pendant 150 ans. Le XVIII^e siècle introduit en l'espèce un progrès en ceci que c'est la loi elle-même qui devient l'instrument du pillage des terres du peuple, bien que les grands fermiers n'hésitassent pas non plus à pratiquer, subsidiairement, leurs petites méthodes privées et indépendantes ».

³ Cf. Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, Deuxième partie, « Grandeur et décadence de l'économie de marché », 3, « "Habitation contre amélioration" », *op. cit.*, p. 75-86. Voir notamment p. 76 : « C'est à juste titre qu'on a dit des *enclosures* qu'elles étaient une révolution des riches contre les pauvres. Les seigneurs et les nobles bouleversaient l'ordre social et ébranlaient le droit et la coutume d'antan, en employant parfois la violence, souvent les pressions et l'intimidation. Ils volaient littéralement leur part de communaux aux pauvres et abattaient les maisons que ceux-ci, grâce à la force jusque là inébranlable de la coutume, avaient longtemps considéré comme leur appartenant, à eux et à leurs héritiers ».

⁴ Jean-Marie Harribey, « Le bien commun est une construction sociale. Apports et limites d'Elinor Ostrom », *art. cit.* : « Dès la fin du Moyen Âge, ajoute Harribey, en Angleterre, l'enclosure des pâturages et l'appropriation des forêts suscitent des mouvements populaires contre le roi et la noblesse terrienne. Les lois sur les enclosures au XVIII^e siècle et les lois sur le vol de bois dans la Prusse du XIX^e siècle avaient rendu possible la privation des pauvres de leurs droits coutumiers ». Sur le vol de bois chez Marx, cf. Daniel Bensaïd, *Les dépossédés, Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, Paris, La fabrique, 2007. Sur l'occultation du point de vue de la lutte des classes par le point de vue économiste dans l'expérience des enclosures, cf. aussi Pierre Dardot et Christian Laval, « Du public au commun », *art. cit.*, p. 117 : Car s'il est une réalité historique dont les économistes doivent tenir compte, c'est bien que le mouvement des *enclosures* ne relève pas de la soudaine prise de conscience par les propriétaires fonciers de la nature de la terre comme bien exclusif et rival mais de la transformation, en Angleterre, des rapports sociaux à la campagne, comme l'ont encore montré récemment les remarquables travaux d'Ellen Meiksins Wood ». Voir Ellen Meiksins Wood, *L'origine du capitalisme, Une étude approfondie*, Montréal, Lux Humanités, 2009.

⁵ Pierre Dardot et Christian Laval, « Du public au commun », *art. cit.*, p. 115.

définit un « commun » pour Hardin – suivant ce qu'on pourrait appeler une conception *libertarienne* du « commun » –, c'est précisément le fait de se soustraire à tout agencement social. C'est ce qui lui fait dire qu'un braqueur se comporte comme si une banque était un « commun » :

« La responsabilité [...] est le produit d'agencements sociaux définis ». [...] Les agencements qui créent de la responsabilité sont des agencements qui créent de la coercition, en quelque sorte. Considérer un braquage. L'homme qui vole de l'argent de la banque agit comme si la banque était un commun¹.

Hardin en conclut qu'il ne peut y avoir que trois solutions à la « tragédie des communs » : la restriction de la population pour éviter la surexploitation de la ressource, la centralisation étatique ou la privatisation. Dans la mesure où il mêlait, à l'intérieur d'un contexte de critique de l'administration bureaucratique, des considérations malthusiennes sur la surpopulation, une application du dilemme du prisonnier mis en évidence par la théorie des jeux et le thème du « passager clandestin » dans la logique de l'action collective de Mancur Olson², une littérature « d'inspiration néolibérale » a pu s'emparer de cet argument pour dénoncer l'incurie des systèmes de gestion collective en général, l'échec des services publics et des systèmes de protection sociale et célébrer, au contraire, les atouts de la propriété privée qui garantit contre les resquilleurs et les fraudes³.

C'est dans le débat ouvert par l'article de Hardin, mais à l'encontre de la thèse de la « tragédie des communs » que s'inscrivent les travaux d'Elinor Ostrom et en particulier son ouvrage sur la *Gouvernance des biens communs*⁴. Ses analyses portent sur les biens mixtes non exclusifs et rivaux (fonctionnant en libre accès tout en faisant l'objet d'une utilisation ou d'une appropriation particulière, l'usage par l'un diminuant la consommation des autres⁵), comme le pâturage de Hardin, sur les zones de prairie, les tenures communales des forêts, les réserves de chasse ou de pêche, les nappes phréatiques ou les systèmes d'irrigation⁶,

¹ Garret Hardin, « The Tragedy of the Commons », *art. cit.* : « "Responsibility," says this philosopher, "is the product of definite social arrangements". [...] The social arrangements that produce responsibility are arrangements that create coercion, of some sort. Consider bank-robbing. The man who takes money from a bank acts as if the bank were a commons ».

² Cf. Mancur Olson, *The Logic of Collective Action. Public Goods and The Theory of Goods*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1965.

³ Cf. Pierre Dardot et Christian Laval, « Du public au commun », *art. cit.*, p. 115.

⁴ Cf. Elinor Ostrom, *Gouvernance des biens communs, op. cit.*, « La tragédie des biens communs », p. 14-16.

⁵ *Ibid.*, p. 46 : « Un système de ressource peut être fourni et/ou produit conjointement par plus d'une personne ou entreprise. Le processus d'appropriation d'unités de ressource en tant que tel peut être entrepris, simultanément ou séquentiellement, par de multiples appropriateurs. Les unités de ressources, toutefois, ne sont pas sujettes à l'utilisation ou l'appropriation conjointe. Le poisson pêché par un bateau ne sera plus là pour le suivant. L'eau utilisé sur les champs d'un agriculteur ne peut l'être sur ceux d'un autre. Ce ne sont pas les unités de ressources qui peuvent être utilisées conjointement mais bien les systèmes de ressource eux-mêmes ».

⁶ Cf. *ibid.*, chapitre 3, « Analyse des systèmes de ressources communes durables auto-organisés et autogouvernés », p. 78-127.

considérées comme des « ressources communes » (« *common-pool resources* ») donnant lieu à un usage conjoint dans le cadre d'une propriété commune¹. La chercheuse norvégienne, qui a commencé à étudier des cas empiriques détaillés de gestion des ressources de propriété commune à partir du milieu des années 1980 dans le contexte de menaces et de dégradations écologiques et atmosphériques et de développement corrélatif du mouvement écologique, étudie donc ce qu'on considère comme des « biens naturels » (l'eau, la terre, la mer, la forêt etc.). A la différence de la tentative strictement spéculative de Hardin, l'intérêt de l'approche d'Ostrom est donc de s'appuyer sur une multiplicité de cas empiriques variables, ce qui implique d'abord que « les dispositions institutionnelles ne fonctionnent pas sur le terrain comme elles le font au sein de modèles abstraits, à moins que les modèles ne soient bien spécifiés et valables sur le plan empirique et que les participants comprennent la manière de faire fonctionner les règles »². Cela implique surtout de voir que la manière dont des groupes gèrent des ressources communes est variable dans chaque cas, qu'il peut exister différentes solutions institutionnelles et qu'il n'existe pas de système optimal unique partout transposable³ et enfin que la réussite ou l'échec dans la gestion des « communs » dépend d'une multitude de facteurs et n'est pas marquée du sceau de la nécessité⁴. C'est la raison pour laquelle, à la notion de « *tragédie* » avancée par Hardin, qui indique l'inéluctabilité d'un destin, Ostrom et ses collègues préfèrent celui de « *drame* », qui souligne plutôt l'enchevêtrement des conditions et des événements à l'intérieur d'un processus contingent dans lequel les acteurs sont libres sans disposer pour autant de garantie quant à la réussite de leur entreprise. C'est ce qui ouvre le livre collectif *The Drama of the Commons* :

La « tragédie des communs » est un concept central dans l'écologie humaine et l'étude de l'environnement. [...] La logique de la tragédie des communs semble inexorable. Lorsqu'on la discute, il apparaît cependant que cette logique dépend d'un ensemble d'affirmations sur les motivations humaines, sur les règles gouvernant l'usage des communs et sur les caractères de la ressource commune. Une des contributions importantes de ces trente dernières années est d'avoir clarifié les concepts impliqués dans la tragédie des communs. Les choses ne sont pas aussi simples qu'elles en ont l'air dans le modèle de base. Les motivations humaines sont complexes, les règles de gouvernement des communs réels ne permettent pas toujours un accès libre à tout le monde et les systèmes de ressources

¹ Cf. Elinor Ostrom, Roy Gardner et James Walker, *Rules, Games and Common-Pool Resources*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994.

² Elinor Ostrom, *Gouvernance des biens communs*, *op. cit.*, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 32 : « [...] les utilisateurs des ressources communes ont développé une grande diversité d'accords propres, appliqués par plusieurs types de mécanismes. Certains dispositifs d'application sont des agences gouvernementales centrales. D'autres impliquent des membres de la communauté d'utilisateurs employés en tant que superviseurs et arbitres. D'autres encore font des utilisateurs leurs propres surveillants ».

⁴ Comme le note Jean-Marie Harribey, « Le bien commun est une construction sociale », *art. cit.* : « Sur les quatorze cas passés en revue dans l'ensemble de l'ouvrage d'Ostrom ([...]), six présentent "une performance institutionnelle solide" parce que les conditions de réussite sont réunies : limites et accès clairement définis, règles concordantes, arènes de choix collectif, surveillance, sanctions graduelles, mécanismes de résolution des conflits, droits d'organisation reconnus, unités (de production) imbriquées. Mais huit autres cas sont fragiles ou en échec ».

eux-mêmes ont des dynamiques qui influencent les possibilités de l'usage humain. Le résultat n'est pas toujours la tragédie décrite par Hardin mais ce que McCay (...) a décrit comme une « comédie » – un drame pour quelques uns, mais avec une fin heureuse.

Trois décennies de recherches empiriques ont révélé des histoires riches et compliquées de gestion des communs. Parfois ces histoires nous racontent la tragédie de Hardin. Parfois les histoires nous racontent plutôt la comédie de McCay. Souvent, le résultat est quelque part entre les deux et plein d'ambiguïté. Mais le drame est toujours là. C'est pourquoi nous avons choisi d'appeler ce livre *Le drame des communs* – parce que les communs suscitent une histoire, de la comédie et de la tragédie¹.

Ceci étant, l'un des apports les plus importants d'Ostrom vis-à-vis de la thèse de Hardin, est de récuser l'alternative à deux termes entre la centralisation étatique et la privatisation dans la gestion de la ressource commune, entre l'imposition de l'autorité extérieure légale et l'imposition d'un régime de droits privés sur le bien commun ; et de soutenir, à travers l'étude de cas empiriques, l'existence d'une pluralité d'agencements institutionnels et la possibilité du changement institutionnel à partir des règles et des institutions que les individus eux-mêmes sont capables d'élaborer et de se donner pour parvenir collectivement à la gestion des ressources communes². Les deux aspects essentiels de l'argument d'Ostrom étant alors : 1/ d'une part, d'introduire la dimension de l'*institution* dans la gestion des ressources communes, ce qui entraîne théoriquement de cesser de faire dériver le caractère de ressource commune d'une considération sur la nature intrinsèque des biens pour se pencher « au contraire sur le cadre institutionnel et réglementaire qui préside à leur érection en tant que communs, mieux, qui les *instiue* en tant que communs »³. Les « communs » ne sont donc pas des choses ou des biens qui préexisteraient à l'application additionnelle d'une règle d'usage, mais ils sont les produits de la mise en œuvre de ces systèmes de règles, de cette codification des formes d'usage des objets et des pratiques entre des personnes dont le comportement est voué à une stabilité temporelle ; *ils sont ces systèmes de règles*, donc ils sont un type d'institution et non un type de biens⁴. 2/ D'autre part, cela implique corrélativement pour

¹ Thomas Dietz, Nives Dolšak, Elinor Ostrom et Paul C. Stern, «The Drama of the Commons », in Elinor Ostrom (dir.), *The Drama of the Commons*, Washington, National Academies Press, 2002, p. 3-4. On remarquera que le terme de « drame » est aussi celui de Foucault lorsqu'il parle de « dramatisation de la vérité ».

² Cf. Jean-Marie Harribey, « Le bien commun est une construction sociale », art. cit. : « Sur le plan de la philosophie politique, Ostrom entend s'écarter aussi bien de la philosophie des droits de propriété individuels issue de John Locke que de celle du "Léviathan", entre les mains duquel l'individu remet sa sécurité, théorisé par Thomas Hobbes. En somme, elle récuse à la fois le tout-marché et le tout-État. Elle récuse ce dilemme pour dire quelles sont les institutions que les acteurs se donnent afin de résoudre leurs problèmes d'action collective dans un cadre auto-organisé et auto-gouverné », p. 3.

³ *Ibid.*, p. 3-4. Ostrom définit sa démarche comme une « théorie [...] des dispositifs institutionnels relatifs à la gouvernance et à la gestion efficace des ressources communes » (Elinor Ostrom, *Gouvernance des biens communs*, op. cit., p. 8) ; Elle définit les « institutions » de la manière suivante : « Les "institutions" peuvent être définies comme étant des ensembles de règles opérationnelles utilisées pour déterminer qui est éligible pour prendre les décisions dans une certaine arène, quelles actions sont permises ou prohibées, quelles règles d'agrégation seront utilisées, quelles procédures seront suivies, quelle information doit ou ne doit pas être fournie et quels gains seront attribués aux individus en fonction de leurs actions » (*ibid.*, p. 68).

⁴ Cf. Christian Laval, « La nouvelle économie politique des communs », art. cit. : « [...] la gestion de la production des ressources communes doit respecter un certain nombre de principes institutionnels que la théorie

Ostrom de faire confiance à la possibilité d'une *capacité d'institution autonome* des acteurs individuels et collectifs qui leur est très souvent refusée par les approches théoriques utilisées en sciences sociales et politiques. La prix Nobel d'économie ne cesse de répéter que, puisqu'il existe des cas empiriques où l'on voit des groupes de citoyens s'engager dans des expériences et faire des efforts pour tenter de résoudre leurs problèmes de gestion de ressources communes en élaborant collectivement des solutions, en s'accordant sur des règles, en mettant en place des institutions et des systèmes de sanctions et qu'en outre, ces expériences de gouvernement des biens communs, tout en étant jamais garanties contre l'échec, sont parfois couronnées de succès – indépendamment de l'intervention d'un agent externe comme le marché ou l'État – il n'y a aucune raison théorique valable de ne pas supposer aux individus une capacité pour résoudre leurs problèmes. Le devoir de l'analyste politique est, au contraire, de chercher à « comprendre comment les individus utilisant conjointement les ressources communes peuvent être capables d'instituer une forme efficace de gouvernance et de gestion

cherche à mettre en évidence. C'est le cœur du projet théorique de cette nouvelle économie politique : définir les caractères du système de règles qui permet de gérer de façon durable un commun » ; cf. aussi Pierre Dardot et Christian Laval, « Du public au commun », *art. cit.* : « [...] cette théorie introduit la dimension fondamentale des institutions dans la gestion des communs, en montrant par l'enquête elle-même, que ce n'est pas tant la qualité intrinsèque du bien qui importe que le système organisé de gestion qui institue une activité comme un commun » (p. 117) ; « Les communs ne sont pas des "choses" qui préexisteraient aux règles, des objets ou des domaines naturels auxquels on appliquerait de surcroît des règles d'usage et de partage, mais des relations sociales régies par des règles d'usage, de partage, ou de coproduction de certaines ressources. En un mot, ce sont des institutions qui structurent la gestion commune. Tout l'apport de la nouvelle économie politique des communs réside dans cette insistance sur la nécessité des règles et sur la nature des règles elles-mêmes qui permettent de produire et de reproduire les ressources communes. Il faut en tirer une conclusion radicale qui va au-delà des formulations souvent équivoques de cette économie : *seul* l'acte d'instituer les communs *fait exister* les communs, à rebours d'une ligne de pensée qui fait des communs un donné préexistant qu'il s'agirait de reconnaître et de protéger, ou encore un processus spontané et en expansion qu'il s'agirait de stimuler et de généraliser » (p. 118-119). La référence au commun comme un « donné préexistant » vise les hypothèses économiques de la théorie des biens publics. Quant au commun comme « processus spontané et en expansion qu'il s'agirait de stimuler et de généraliser », elle vise la philosophie d'Antonio Negri comme Dardot et Laval le précisent dans une note au contenu particulièrement intéressant au regard de notre travail : « La thèse de Michael Hardt et Toni Negri est précisément que le commun est spontanément produit par l'action de la multitude comme sa propre condition, de telle manière que l'Empire échoue à capturer ce commun continuellement produit ([*Multitude*], 2004). Dans leur dernier ouvrage ([*Commonwealth*], 2009), les deux auteurs valorisent à juste titre la lutte organisée dans la "Coordination pour la défense de l'eau" à Cochabamba en 2000 en soulignant le fait que, dans cette expérience, le commun est considéré "non comme une ressource naturelle mais comme un produit social" (*Idem.*, p. 111). Toute la question est de savoir si ce "produit social" relève encore d'une production spontanée ». Nous revenons dans le chapitre suivant sur Negri et Hardt qui appartiennent aux quatre auteurs que nous étudions comme ayant entrepris de chercher à penser ou repenser le commun à l'aune des luttes contemporaines (cf. infra p. 1015 et *sq.*). Remarquons seulement pour le moment que d'une part Negri et Hardt perçoivent que le problème du commun est en jeu dans la lutte menée par la *Coordindaora* et d'autre part que le commun n'y est pas une donnée naturelle ou traditionnelle mais un « produit social ». Cela ne signifie pas, pour autant, que notre vision soit identique à celle de Negri et Hardt. De notre point de vue, le commun est d'abord un type technologique de rationalité présent dans la pratique, une technologie éthique, cette forme d'acte qu'est l'acte de mise en commun et qui, ainsi que le suggèrent Dardot et Laval, est appelé à être institutionnalisé.

de leurs propres biens communs »¹. Il doit donc supposer une telle capacité afin de découvrir à travers quels paramètres elle est susceptible de s'exercer efficacement :

Plutôt que de partir du principe que les individus qui partagent un bien commun sont inéluctablement pris dans un piège dont ils ne peuvent s'échapper, je crois que la capacité des individus à se tirer de différents types de situation de dilemme *varie* de situation en situation. Les cas qui seront abordés dans ce livre illustrent des efforts tantôt efficaces, tantôt inefficaces visant à échapper à des conséquences désastreuses. Plutôt que de faire reposer des politiques sur la présomption que les individus concernés sont impuissants, je souhaite en apprendre davantage sur l'expérience des individus confrontés à des situations réelles. Pourquoi certains efforts de résolutions de problèmes liés à des biens communs échouent-ils alors que d'autres réussissent ? Quels enseignements pouvons-nous tirer de l'expérience afin de stimuler le développement et l'utilisation d'une meilleure théorie de l'action collective – une théorie qui identifiera les variables clés capables d'améliorer ou d'altérer les capacités des individus à résoudre des problèmes ? [...]

En tant qu'institutionnaliste étudiant des phénomènes empiriques, je pars du principe que les individus tentent de résoudre les problèmes d'une manière aussi efficace que possible. Cette supposition m'impose une discipline. Au lieu de supposer que certains individus sont incompetents, mal intentionnés ou irrationnels alors que d'autres seraient omniscients, je présume que les individus disposent de capacités limitées, très similaires, de raisonner et de comprendre la structure des environnements complexes. [...]

La question de savoir comment un groupe d'appropriateurs – une communauté de citoyens – peut s'organiser lui-même pour résoudre les problèmes de mise en place d'institutions, d'engagement et de surveillance demeure une énigme théorique. Etant donné que certains individus, contrairement à d'autres, résolvent cette énigme, une étude des efforts, couronnés de succès ou non, visant à résoudre les problèmes de ressources communes doit aborder les questions importantes liées à la théorie de l'action collective et au développement de meilleures politiques en matière de ressources communes².

Puisque les individus et les groupes mettent en œuvre des efforts pour résoudre leurs problèmes de façon autonome, le travail du chercheur consiste à analyser leurs capacités d'action, d'organisation et d'institution, à observer à quels résultats ils parviennent en établissant les critères suivant lesquels ils peuvent être positifs. Or, dans un grand nombre de cas, les modèles théoriques d'analyse sociale et politique, mais aussi le monde politique lui-même ou le monde des médias, dénie une telle capacité aux acteurs :

Les prisonniers du fameux dilemme³ ne peuvent modifier les contraintes que leur impose le procureur : ils sont en prison. Tous les utilisateurs de ressources naturelles ne se trouvent pas dans une telle incapacité de modifier leurs contraintes. Tant que les individus seront vus comme des prisonniers, les directives politiques s'intéresseront à cette métaphore. Il serait préférable de se pencher sur la manière de renforcer la capacité des acteurs concernés à changer les règles contraignantes du jeu, afin de parvenir à d'autres résultats que d'implacables tragédies. [...]

[...] tant que les analystes supposeront que les individus ne peuvent modifier eux-mêmes de telles situations, ils ne s'interrogeront pas sur la manière dont les variables internes et externes peuvent renforcer ou affaiblir les efforts des communautés d'individus à traiter de manière créative et constructive des problèmes pervers tels que la tragédie des biens communs. [...]

Malheureusement, de nombreux analystes – dans le monde universitaire, les groupes d'intérêt, le gouvernement et la presse – partent toujours du principe que les problèmes de ressources communes

¹ Elinor Ostrom, *Gouvernance des biens communs*, op. cit., p. 20.

² *Ibid.*, p. 27-28, 40 et 44 pour les trois citations respectives.

³ Ostrom fait ici référence au dilemme du prisonnier mis en place par la théorie des jeux. Cf. *ibid.*, p. 17 : « Le jeu du dilemme du prisonnier est conceptualisé comme un jeu non coopératif dans lequel tous les joueurs disposent d'une information complète. Dans les jeux non coopératifs, la communication entre les joueurs est interdite, impossible ou simplement non pertinente tant qu'elle n'est pas explicitement modélisée en tant que composante du jeu. [...] Dans un dilemme du prisonnier, chaque joueur a une stratégie dominante dans le sens où il a toujours intérêt à opter pour cette stratégie – la défection – quelle que soit celle que choisissent les autres ».

relèvent tous de dilemmes dans lesquels les participants ne peuvent, de leur propre chef, éviter de produire des résultats sous-optimaux et, dans certains cas, désastreux. Ce qui fait défaut, dans la boîte à outils de l'analyste politique – et dans l'ensemble des théories acceptées et développées de l'organisation humaine – est une théorie suffisamment précise de l'action collective par laquelle un groupe d'appropriateurs peut s'organiser volontairement pour conserver la valeur résiduelle de ses propres efforts. Les exemples d'entreprises auto-organisées abondent. [...] Mais d'ici à ce qu'une explication théorique – basée sur le choix humain – des entreprises auto-organisées et autogouvernées soit pleinement développée et acceptée, les décisions politiques majeures continueront d'être fondées sur la présomption que les individus ne savent pas s'organiser eux-mêmes et auront toujours besoin d'être organisés par des autorités externes¹.

En plus de mettre en évidence ce biais théorique du rejet *a priori* des capacités d'action des individus, Ostrom l'explique en soutenant qu'elle est liée de la part des analystes à l'idée que lorsqu'un problème de gestion des ressources communes se pose à un ensemble d'individus déterminés, seul un agent externe – le marché par l'attribution de droits de propriété privée sur la ressource ou l'État à travers une responsabilité décisionnaire continue confiée à une autorité centrale – est capable d'opérer un changement institutionnel.

Les analystes qui identifient une situation empirique dotée d'une structure supposée être un dilemme de biens communs invoquent souvent l'imposition d'une solution par un acteur externe : le « seul moyen » de résoudre un dilemme de biens communs est de faire X. [...] Tant les partisans de la centralisation que ceux de la privatisation acceptent comme principe central que les changements institutionnels doivent venir de l'extérieur et être imposés aux individus concernés².

Dans les modèles théoriques relatifs aux institutions qui assurent la résolution des problèmes de gestion par la privatisation ou la centralisation – la théorie de la firme et la théorie de l'État – il n'y a, en effet, pas de place pour les capacités d'initiative et de transformation institutionnelle des acteurs. Dans la théorie de la firme, l'entrepreneur négocie les contrats et ce sont eux qui déterminent la manière d'agir en coordination de tous les participants à la firme, quel que soit le niveau d'implication de chacun d'eux dans la concrétisation du contrat. N'importe quel participant, bien entendu, est libre de rejoindre l'entreprise, mais, dès lors qu'il la rejoint, il devient l'agent de l'entrepreneur et la plupart des choix sont laissés à la discrétion de celui-ci : il incite ses agents à agir de façon performante pour augmenter ses bénéfices, il les surveille, il peut décider librement de mettre fin au contrat d'un agent dont il ne serait plus satisfait ; enfin, si l'entreprise fait un profit considérable, c'est lui et non les participants, qui le reçoit, à moins qu'il n'en décide autrement³. Dans le cas de la théorie de l'État, telle que l'a formulée Hobbes, les individus contractants confèrent au gouverneur en échange de leur protection le monopole de l'usage de la force ; il peut dès lors utiliser la contrainte physique comme mécanisme d'organisation des activités humaines, de prélèvement

¹ *Ibid.*, p. 19, 35, 38 pour les trois citations respectives.

² *Ibid.*, p. 27.

³ Cf. *ibid.*, p. 56.

d'impôts, de travail et d'autres ressources en vue d'en obtenir des bénéfices en termes de sécurité publique¹. Ostrom en conclut que :

Tant dans la théorie de la firme que dans celle de l'État, la charge de l'organisation collective revient à un individu, dont les bénéfices sont directement proportionnels au surplus généré. Dans les deux cas, un tiers assume la responsabilité principale de fournir les modifications nécessaires des règles institutionnelles dans le but de coordonner les activités. L'entrepreneur ou le gouverneur met en œuvre les moyens crédibles visant à sanctionner quiconque ne respecte pas les règles de l'entreprise ou de l'État².

Or ce qui caractérise les analyses de nombreux théoriciens en sciences sociales et politiques, selon Ostrom, c'est de voir toujours l'agent externe et au premier chef le gouvernement, comme le seul capable de restructurer et de transformer la société et, par-là même, de s'imaginer soi-même en tant que chercheur comme le conseiller qui doit fournir les bonnes propositions au gouvernement :

Dans les conceptions contemporaines de l'ordre social, le « gouvernement » est souvent vu comme un agent externe dont le comportement est exogène à la situation en cours de modélisation. Selon Sugden, les analystes politiques qui ont cette vision se voient comme analysant les comportements d'individus particuliers et conseillant « le » gouvernement sur ce qu'il convient de faire : « la théorie économique la plus moderne décrit un monde présidé par un *gouvernement* (et non par *des* gouvernements) et voit le monde avec les yeux d'un tel gouvernement. Le gouvernement est supposé avoir la responsabilité, la volonté et le pouvoir de restructurer la société sous quelque forme que ce soit [et être le seul]³ capable de maximiser le bien-être social ; comme la cavalerie américaine dans tout bon western, le gouvernement se tient prêt à voler à la rescousse des marchés à la moindre défaillance et le rôle de l'économiste est de le conseiller sur le moment et la manière de le faire. Les individus particuliers, par contre, sont considérés comme très peu capables, voire incapables, de résoudre des problèmes collectifs les concernant. Ceci produit une vue biaisée de certaines questions économiques et politiques importantes »⁴.

Poursuivant la réflexion de Sugden sur le cas de Rolph analysant les nappes aquifères californiennes, Ostrom confirme sa critique du recours *a priori* à un agent externe dans les deux avant derniers paragraphes du livre :

Ce qui me frappe, dans les observations de Rolph par rapport aux cas des aquifères, est que le seul acteur en matière de politique qu'elle considère comme pertinent est l'entité amorphe, hypothétique et omnisciente appelée « gouvernement ». Les utilisateurs sont vus comme s'adressant « au gouvernement pour un programme », plutôt que comme des acteurs produisant des efforts pour trouver eux-mêmes des solutions viables et équitables à des problèmes complexes au sein des arènes fournies par les tribunaux, corps législatifs et autorités locales.

Les modèles que les scientifiques sociaux tendent à utiliser pour analyser les problèmes de ressources communes ont l'effet pervers de préconiser une centralisation accrue de l'autorité politique. Premièrement, les individus utilisant les ressources communes sont perçus comme étant capables d'une maximisation à court terme mais pas à long terme. Deuxièmement, ces individus sont considérés comme se trouvant dans un piège dont ils ne peuvent s'extraire sans qu'une autorité externe leur fournisse une solution. Troisièmement, les institutions que les individus ont éventuellement établies sont ignorées ou rejetées sous le prétexte qu'elles sont inefficaces, sans qu'il soit examiné comment ces institutions peuvent les aider à acquérir de l'information, à réduire les coûts de surveillance et d'application et à allouer équitablement les droits d'appropriation. Quatrièmement, les solutions

¹ Cf. *ibid.*, p. 57.

² *Ibid.*

³ On trouve une faute de frappe à cet endroit.

⁴ *Ibid.*, p. 254-255.

présentées comme devant être imposées par « le » gouvernement sont elles-mêmes basées sur des modèles de marchés idéalisés ou d'État idéalisés¹.

L'apport essentiel d'Ostrom quant à la discussion sur les « communs », consiste donc non seulement à 1/ aborder les « communs » comme des institutions et pas uniquement comme des biens², mais aussi à 2/ analyser les efforts et la mise en jeu des capacités à travers lesquelles les individus cherchent à résoudre des problèmes collectifs d'appropriation des ressources en instituant par eux-mêmes de nouvelles règles³, soit ce qu'on peut appeler le *processus instituant* :

Au lieu de croire que les solutions institutionnelles optimales peuvent être facilement élaborées et imposées à faible coût par des autorités externes, je soutiens que « trouver les bonnes institutions » est un processus difficile, chronophage et propice aux conflits⁴.

Bien qu'elle mentionne ici la possibilité de « conflits » dans la recherche des bonnes institutions, Ostrom s'intéresse en réalité, d'une part, avant tout aux « mécanismes de résolution des conflits »⁵ potentiels et aux cas où les différentes parties se partageant l'usage d'une ressource finissent par s'accorder *via* des solutions négociées entre acteurs et le jeu de la procédure judiciaire⁶ ; d'autre part et surtout, elle ne vise que les conflits entre les appropriateurs qui instituent le commun eux-mêmes lorsque l'un d'entre eux commet une infraction ou qu'il y a un désaccord sur les règles d'usage ou les droits d'appropriation, mais non entre les appropriateurs potentiels portant la volonté d'instituer un commun d'un côté et le marché ou l'État de l'autre. De ce point de vue, elle analyse bien la problématique du *processus instituant*, mais non pas celle du *pouvoir instituant*, c'est-à-dire l'inscription du processus instituant à l'intérieur du champ du conflictuel entre différentes technologies de gouvernement, lorsque la gouvernementalité officielle vient à entrer en crise. Ostrom montre finalement que les conditions du succès d'une institution quant à sa capacité à assurer dans la durée la gestion des ressources communes – ce qui nécessite que « les appropriateurs soient disposés à s'engager à se conformer aux règles opérationnelles élaborées dans ces systèmes, à

¹ *Ibid.*, p. 255-256.

² Comme le soulignent Harribey ainsi que Dardot et Laval.

³ Indépendamment de règles qui pourraient leur être imposées par le marché et l'État. C'est la raison pour laquelle, comme l'avancent Dardot et Laval (cf. « Du public au commun », *art. cit.*, p. 116) on ne peut traduire « *commons* » par « biens publics », puisqu'il s'agit précisément de souligner la possibilité d'une gestion de biens indépendante de l'État. La traduction par « biens communs » n'est pas non adéquate : « [...] c'était oublier que les « *commons* » ne sont pas nécessairement des biens au sens strict du terme, mais plutôt des systèmes de règles régissant des actions collectives, des modes d'existence et d'activité de communautés ». Pour ces raisons, la traduction qui convient le mieux est de traduire « *commons* » par « communs ».

⁴ Elinor Ostrom, *Gouvernance des biens communs*, *op. cit.*, p. 20.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 125-127.

⁶ Cf. *ibid.*, chapitre 4, « Analyse des changements institutionnels », p. 129-173.

veiller au respect des règles par les uns et les autres et à maintenir les institutions de ressources communes de génération en génération »¹ – sont au nombre de huit :

1/ les limites du commun sont clairement définies afin de déterminer les limites de la ressource et de désigner qui sont autorisés à l'utiliser ; 2/ les règles d'usage du commun sont adaptées aux conditions locales et aux moyens matériels ; 3/ les participants au commun participent régulièrement aux décisions collectives sur la modification des règles ; 4/ ils s'investissent dans des activités de surveillance et 5/ mettent en place un système de sanctions graduelles ; 6/ ils disposent de mécanismes de résolution des conflits entre appropriateurs ; 7/ le droit des participants d'élaborer leurs propres institutions n'est pas mis en cause par des autorités gouvernementales externes ; 8/ les participants peuvent s'appuyer sur différents niveaux d'institutions imbriquées, parfois externes à la ressource commune mais dans lesquelles ils sont impliqués par ailleurs, afin d'exercer l'activité de régulation sur la ressource². Dardot et Laval proposent de cette liste un commentaire particulièrement intéressant :

Cette liste des conditions du commun a sans doute à première vue quelque chose de décevant. Elle permet pourtant de souligner une dimension essentielle, que la théorie économique standard ne permet pas de voir : le lien étroit entre la norme de réciprocité, la gestion démocratique et la participation active dans la production d'un certain nombre de ressources. C'est qu'un commun ne réunit pas des *consommateurs* du marché ou des *usagers* d'une administration extérieurs à la production, ce sont plutôt des *coproducteurs* qui œuvrent ensemble à l'édiction de règles ainsi qu'à leur mise en œuvre. En ce sens, la problématique des communs ne remet pas seulement en question l'économie des biens privés mais aussi celle des biens publics, qui lui est complémentaire. Entre le marché qui ne connaît que des biens privés et l'État qui ne connaît que des biens publics, il y a des formes d'activité et de production qui relèvent de communautés éminemment productrices, mais que l'économie politique a été radicalement incapable de penser jusqu'à présent³.

On peut donc tirer du travail d'Ostrom le lien entre 1/ le gouvernement de biens économiques par les « citoyens » (ou plus exactement les « *commoners* ») eux-mêmes indépendamment du marché ou de l'État, 2/ les pratiques démocratiques de gestion et 3/ l'investissement d'une norme partagée de comportements, autrement dit une éthique collective. Critique économique, critique politique et critique éthique ne sont pas séparables de ce point de vue. Christian Laval ajoute également :

Les communs sont avant tout affaire de normes, normes qui doivent procéder d'un acte collectif d'institution. En d'autres termes, ces communs relèvent du droit, ils montrent qu'existe un droit du commun au niveau local, une propriété commune, qui a ceci de particulier qu'elle ne sépare pas l'acte de fixer les règles, de délimiter la communauté des membres, les principes et l'organisation de la surveillance et de la mise en pratique de sanctions. La propriété commune en particulier ne va pas sans la reconnaissance des droits d'organisation d'une collectivité.

La gestion des communs ne peut être que le fait des praticiens, producteurs et usagers, qui ont l'intelligence collective des pratiques. D'où la nécessité d'institutions démocratiques directes vouées à

¹ *Ibid.*, p. 115.

² Cf. *ibid.*, p. 112-127.

³ Pierre Dardot et Christian Laval, « Du public au commun », *art. cit.*, p. 120.

la gestion des communs. Mais chaque communauté locale ou productive ne peut définir ses propres règles de production et d'usage sans tenir compte du bien commun qui intéresse les citoyens bien au-delà des praticiens directs. La gestion des communs pose donc la question de la démocratie¹.

En tant que le droit des « *commoners* » est inséparable de l'acte collectif d'institution comme résultat de l'intelligence des nouvelles règles et de la technologisation d'un nouveau gouvernement de soi et des autres, l'analyse d'Ostrom rejoint aussi le problème du droit des gouvernés, tout en incluant aussi la dimension du savoir². Ce sont donc, comme dans la problématique foucaldienne de la gouvernementalité, les relations entre l'économie, la politique (démocratique), l'éthique, le droit et le savoir, sans oublier le social³, qui sont mises en évidence⁴. Le fait qu'elles soient liées explique alors que toutes ces dimensions soient mises en jeu et éventuellement transformées, au cours d'une crise de gouvernementalité. Mais c'est là – le conflit quant à la gouvernementalité – ce qu'Ostrom n'étudie pas. Cela supposerait, comme nous avons cherché à le faire de notre côté, l'ouverture du problème des « communs » sur l'horizon de la société ou de la communauté politique dans son ensemble. C'est là ce que formule exactement Christian Laval pour terminer son texte sur la « nouvelle économie politique des communs » :

La question que pose cette nouvelle économie des communs reste pour nous la suivante. Est-ce que les communs auto-gouvernés dont nous parle cette économie politique sont voués à rester des enclaves à l'intérieur d'un vaste ensemble hybride de productions de biens marchands et de biens publics administrativement produits, un peu à la manière dont les socialistes dits utopiques avaient envisagé leurs créations locales et isolées, ou bien ces « communs » dessinent-ils un tout autre horizon, celui *du* commun au singulier comme principe dominant d'organisation sociale fondée sur la co-production de biens et de services dans des unités obéissant à des règles et à des normes définies démocratiquement ?

Avant de poursuivre cependant plus avant sur les limites des travaux d'Ostrom, ajoutons cependant la dernière pièce nécessaire à la compréhension de ce débat sur les « communs » (et sur *le* commun), celle de la problématique des communs⁵ de la connaissance, apparus dans les années 1990, notamment avec le développement d'internet et du numérique.

7.2. Les communs de la connaissance et l'extension des communs

Car dès lors qu'elle se limiterait aux communs *naturels*, l'approche courrait le risque de n'être qu'une extension de la théorie économique des biens publics, en tant que tout son

¹ Christian Laval, « La nouvelle économie politique des communs », *art. cit.*

² Qu'on retrouve également chez Ostrom dans la dimension de l'égalité d'information de l'ensemble des co-participants.

³ La chercheuse norvégienne note que les participants au commun ont la même trajectoire sociale.

⁴ Dans l'introduction du livre qu'elle consacre aux communs de la connaissance, co-écrite avec Charlotte Hess, Ostrom revient sur ce point. Cf. Elinor Ostrom et Charlotte Hess (dir.), *Understanding Knowledge as a Commons*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2007, p. 6 : « Pour comprendre le processus complexe au travail dans un commun comme une zone de pêche, les chercheurs de ces vingt dernières années ont montré la nécessité d'examiner les éléments biologiques, économiques, politiques et sociaux impliqués qui mènent au succès ou à l'échec du système de ressource ».

⁵ On écrira à présent *communs* sans guillemets pour éviter de surcharger le texte.

effort se limiterait à l'identification d'un nouveau type de biens rares et exceptionnels (comme les communaux de montagne liés à des caractéristiques géographiques très spécifiques), qui ne pourrait techniquement être géré ni par l'État ni par le marché¹. Elle reconduirait alors une pseudo-neutralité propre à l'économisme et ne comporterait aucune dimension politique – au sens de ce qui est à même de susciter l'affrontement –, les « biens communs », comme le dit Laval, ne faisant alors que se juxtaposer – en ne formant plus que des « enclaves » – aux « biens marchands » et aux « biens publics ». La réflexion sur les communs de la connaissance² a cependant une portée supplémentaire. Constituant, ainsi que l'affirment Elinor Ostrom et Charlotte Hess, « une nouvelle manière de concevoir la connaissance comme une ressource partagée, un écosystème complexe qui est un *commun* – une ressource partagée par un groupe de personnes qui est sujette à des disputes [*dilemmas*] sociales »³, elle permet de lever certaines ambiguïtés attachées à la conception des communs « naturels ». Ostrom et Hess font en particulier remarquer que la distinction importante existant entre la définition d'un commun d'une part comme « ressource commune » (« common-pool *ressource* »), soit comme type de biens économiques, indépendante de droits de propriété particulier, ressource indivisible partagée, bien non exclusif et rival et d'autre part comme « propriété commune » (« common *property* »), soit comme régime légal, ensemble de droits légaux conjointement appropriés, a été le résultat de l'attention à ces ressources « humaines » – fabriquées par les humains⁴. Communs « naturels » et communs de la connaissance ne sont, en effet, pas identifiables du point de vue du type de biens : alors que les communs « naturels » sont « soustractifs » [« *subtractive* »] dans la mesure où la consommation d'un appropriateur de la ressource diminue celle d'un autre appropriateur, dans le cas des communs de la connaissance, au contraire, l'utilisation d'une connaissance par l'un a tendance à augmenter son usage par un autre⁵. « Par conséquent, la prise en compte des communs de la

¹ Cf. à nouveau Pierre Dardot et Christian Laval, « Du public au commun », *art. cit.*, p. 117 : « Les limites de la nouvelle économie politique des communs à laquelle le nom d'E. Ostrom est désormais attachée tiennent au fait que cette théorie ne s'est pas complètement débarrassée des hypothèses économiques fondamentales qui fondent la théorie des biens publics [les auteurs notent qu'on trouve la typologie dans Vincent Ostrom et Elinor Ostrom, « Public Goods and Public Choices », in *Alternatives for Delivering Public Services*, Emmanuel S. Savas (dir.), Boulder, Westview Press, 1977 (cf. *ibid.*, n. 6)]. Elle reste en effet prisonnière du postulat selon lequel la forme de la production des biens dépend des *qualités intrinsèques* des biens eux-mêmes. [...] En un certain sens, la nouvelle théorie des communs n'est donc qu'un raffinement de la théorie des biens publics des années 1950 qui reconduit les limitations propres à tout économisme. En un certain sens seulement ».

² Cf. Elinor Ostrom et Charlotte Hess (dir.), *Understanding Knowledge as a Commons*, *op. cit.*

³ *Ibid.*, p. 3.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 5-6.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 5 : « In fact, the more people who share useful knowledge, the greater the common good ». Cf. aussi Dardot et Laval, « Du public au commun », *art. cit.*, p. 116 : « Ces communs de la connaissance, qui sont l'objet d'un vif intérêt aux États-Unis depuis une dizaine d'années, ont des particularités qui ont été mises en évidence par E. Ostrom et qui les distinguent des communs dits naturels. Alors que les ressources naturelles sont

connaissance suggère que le fil unificateur de toutes les ressources communes est qu'elles sont utilisées conjointement et gérés par des groupes de différentes tailles et intérêts »¹. Autrement dit, ce qui rassemble les communs n'est pas l'appartenance à une certaine catégorie de biens économiques, ni un certain régime légal de propriété, mais la dimension de l'institution, du processus instituant à travers lequel des appropriateurs commencent à se donner des règles d'usage et des normes de comportement pour gérer collectivement une ressource.

Il apparaît qu'il y a eu une explosion spontanée de moments d'étonnement lorsque de nombreux utilisateurs d'internet se sont assis un jour, probablement par frustration, en s'écriant : « Mais ! C'est une ressource partagée ! » Les gens ont commencé à s'apercevoir que les comportements et les conditions sur la toile – la congestion, le passage clandestin, le conflit, l'abus, la « pollution » – avaient déjà été identifiés pour d'autres types de communs. Ils ont commencé à s'aviser du fait que ce nouveau conduit de distribution de l'information n'était ni une ressource privée ni strictement une ressource publique².

Si ce passage dit en substance qu'il n'existerait pas de commun sans l'ensemble des pratiques collectives de régulation par lesquelles on fait en sorte qu'une ressource perde son caractère privé ou public, il y a cependant encore dans les formulations d'Ostrom et Hess une hésitation qui trahit l'idée d'une sorte de détermination pré-ontologique et réaliste de la « nature » des communs³, laquelle se tiendrait originellement comme par devers les protagonistes qui seraient amenés à la découvrir. Cette hésitation est patente lorsque les auteures cherchent à déterminer ce qui est arrivé à la connaissance – qu'elles définissent comme « n'importe quel type de compréhension éprouvée à travers l'étude, qu'elle soit indigène [« *indigenous* »], scientifique, scolaire, ou aussi bien non-académique », ce qui « inclut aussi les arts créatifs comme la musique, les arts visuels ou le théâtre »⁴ – avec l'avènement de la technologie numérique. Dans le sillage de la théorie des biens publics de Musgrave et Samuelson, elles partent du point de vue suivant lequel la connaissance est d'abord considérée comme un bien public, non exclusif et non rival, comme dans le cas de la découverte de la théorie de la relativité par Einstein qui devient accessible à tout le monde ou plus généralement des idées d'un livre que tout le monde peut s'approprier – les idées que celui-ci contient ne devant pas être confondues avec le livre lui-même qui peut être un bien privé. Les facteurs critiques de

des ressources rares, à la fois non exclusives et rivales, les communs de la connaissance sont des biens non rivaux dont l'utilisation par les uns non seulement ne diminue pas celle des autres, mais a plutôt tendance à l'augmenter ».

¹ Elinor Ostrom et Charlotte Hess (dir.), *Understanding Knowledge as a Commons*, op. cit., p. 5.

² *Ibid.*, p. 4.

³ Les catégories de la théorie économique des biens ne sont ainsi jamais tout à fait abandonnées.

⁴ *Ibid.*, p. 8. Ostrom et Hess se réfèrent par ailleurs à la tripartition de Fritz Machlup données-informations-connaissances : les *données* sont des morceaux intelligibles bruts ; les *informations* sont l'organisation des données en contexte ; et les *connaissances* sont l'assimilation et la compréhension de la façon d'utiliser la connaissance.

transformation de la connaissance advenue avec le numérique sont le changement très rapide des technologies et le maniement des réseaux sociaux qui affectent la manière dont la connaissance est gérée et gouvernée, incluant la manière dont elle est générée, stockée et préservée. Mais surtout,

il y a clairement des usages multiples et des intérêts concurrents dans ces communs. Les entreprises ont développé de plus en plus de brevets tout en faisant augmenter les droits d'auteur, tandis que beaucoup de scientifiques, d'universitaires et des praticiens prennent des initiatives pour assurer un accès libre à l'information. Les universités se trouvent elles-mêmes des deux côtés de la frontière des communs, en augmentant le nombre de brevets et en comptant de plus en plus sur le financement de la recherche par les entreprises, mais en encourageant dans le même temps un accès libre aux travaux de recherche universitaire *via* l'établissement de répertoires numériques.

La plupart des problèmes et des dilemmes discutés dans ce livre ont surgi de l'invention des nouvelles technologies numériques. L'introduction de nouvelles technologies peut jouer un rôle énorme dans la robustesse ou la vulnérabilité des communs. De nouvelles technologies peuvent permettre la capture de ce qui a été à un moment des biens publics libres d'usage et d'accès. Cela a été le cas avec le développement de la plupart des « communs globaux » [*« global commons »*], comme les mers profondes, l'atmosphère, le spectre électromagnétique et l'espace, par exemple. Cette capacité de capturer ce qui précédemment n'était pas capturable crée un changement fondamental dans la nature de la ressource, la ressource étant convertie d'un bien public non rival et non exclusif en une ressource commune qui a besoin d'être gérée, contrôlée et protégée, pour assurer sa durabilité et sa préservation¹.

D'un « bien public », la connaissance est donc devenue un « commun » lorsqu'elle a commencé à être menacée de privatisation. Il y aurait, bien entendu, beaucoup à dire sur le caractère libre d'accès de la connaissance comme bien public, comme si elle ne faisait l'objet, en tant que bien public, d'aucune appropriation sociale et d'aucune capture, d'aucun rapport de pouvoir ou d'aucune procédure de classification etc.². Les auteures laissent ainsi entendre également qu'un bien public ne serait pas lui-même géré, contrôlé, institué, ce qui n'est pas exact. Mais là n'est pas le plus important : il apparaît évident dans ce passage que la manière dont une ressource est gérée dépend à la fois des conditions technologiques de son appropriation – « l'introduction des technologies numériques » –, des conflits entre les différents intérêts et forces sociales qui cherchent à se l'approprier – les entreprises qui cherchent à « capturer » telle ressource de savoir – et enfin des pratiques gouvernementales à

¹ *Ibid.*, p. 10.

² On se contentera ici de citer ces quelques lignes de *L'ordre du discours* qui portent sur la connaissance : « [...] au tournant du XVI^e et du XVII^e siècle (et en Angleterre surtout) est apparue une volonté de savoir qui, anticipant sur ses contenus actuels, dessinait des plans d'objets possibles, observables, mesurables, classables ; une volonté de savoir qui imposait au sujet connaissant (et en quelque sorte avant tout expérience) une certaine position, un certain regard et une certaine fonction (voir plutôt que lire, vérifier plutôt que commenter) ; une volonté de savoir que prescrivait (et sur un mode plus général que tout instrument déterminé) le niveau technique où les connaissances devraient s'investir pour être vérifiables et utiles. Tout se passe comme si, à partir du grand partage platonicien, la volonté de vérité avait sa propre histoire, qui n'est pas celle des vérités contraignantes : histoire des plans d'objets à connaître, histoire des fonctions et positions du sujet connaissant, histoire des investissements matériels, techniques, instrumentaux de la connaissance. Or cette volonté de vérité, comme les autres systèmes d'exclusion, s'appuie sur un support institutionnel : elle est à la fois renforcée et reconduite par toute une épaisseur de pratiques comme la pédagogie, bien sûr, comme le système des livres, de l'édition, les bibliothèques, comme les sociétés savantes autrefois, les laboratoires aujourd'hui » (Michel Foucault, *L'ordre du discours*, *op. cit.*, p. 18-19).

travers lesquelles on organise la gestion de la ressource – les universités qui financent la recherche par les entreprises ou qui organisent le libre accès aux travaux universitaires par la création de répertoires numériques. On ajoutera que si un « bien public » change de « nature » pour devenir « une ressource commune », c'est qu'il n'existe pas de nature intrinsèque du bien, mais seulement différentes formes de rationalité gouvernementale et différents types de règles par lesquelles la gestion des ressources est instituée. En définitive, les communs sont des réponses institutionnelles et conflictuelles qui cherchent à empêcher des processus de capture. Enfin, la référence aux « communs globaux » [*« global commons »*] est particulièrement intéressante, puisqu'elle présente cette dimension du conflit lié au risque de capture dans des conditions déterminées (celles de la *globalisation*) pour le cas de communs naturels que sont les « mers profondes », « l'atmosphère » ou « l'espace »¹. Autrement dit, ils se sont constitués en tant que « communs globaux » dans la mesure où ils affrontent une technique de capture elle-même globale. En ce sens, les communs naturels ne sont jamais naturellement des communs et l'ensemble des mobilisations écologiques pour les communs naturels peut être relue à l'aune des menaces de privatisation et des conflits entre des forces sociales et des formes institutionnelles de gestion contradictoires des ressources². C'est, du reste exactement ce que soutenait en 1998 un ouvrage collectif publié sous la direction de Michael Goldman intitulé *Privatizing Nature : Political Struggles for the Global Commons*³, qui expliquait la « résurgence politique des communs » à travers les « communs globaux » comme réponse mobilisatrice et créative à la pression des nouvelles formes d'enclosures recherchées par les multinationales et les créanciers internationaux de la Banque mondiale et du FMI *via* l'attribution de régimes de propriété privée sur les droits à l'eau, la biodiversité ou le patrimoine génétique des plantes et des humains et la demande accrue de terres pour l'exploitation et l'investissement. Goldman soulignait en particulier que le point de

¹ Le « spectre électromagnétique » relève quant à lui de la connaissance physique.

² Dans *Gouvernance des biens communs, op. cit.*, p. 37, Ostrom mettait déjà du reste en évidence un conflit institutionnel entre la nationalisation et la communalisation qui a transformé le mode d'institutionnalisation de la gestion de la forêt dans les pays du tiers monde en se soldant par une « expropriation » et non sans avoir été accompagné par un dénigrement des capacités des indigènes : « La nationalisation des forêts dans les pays du tiers monde, par exemple, a été invoquée aux motifs que les villageois locaux n'étaient pas capables de gérer les forêts de manière à assurer leur productivité et leurs propriétés de réduction de l'érosion du sol. Dans des pays où de petites communautés villageoises possédaient et régulaient leurs forêts communales locales depuis des générations, la nationalisation a été synonyme d'expropriation. Dans ces localités, les villageois avaient jadis fait preuve d'une retenue considérable dans leur cadence et leur mode de récolte des produits forestiers. Dans certains de ces pays, des agences nationales mirent en place des réglementations élaborées relatives à l'usage de la forêt mais furent incapables d'engager des forestiers en nombre suffisants pour les faire appliquer. Les forestiers employés recevaient un salaire si dérisoire qu'accepter des pots de vin devint un moyen courant pour eux d'arrondir leurs revenus. La nationalisation eut pour conséquence de créer des *ressources en libre accès* là où des *ressources de propriété commune* à accès limité avaient existé ».

³ Michael Goldman (dir.), *Privatizing Nature : Political Struggles for the Global Commons*, Londres, Pluto Press, 1998.

focalisation des luttes contemporaines de l'écologie politique se situait autour de la « question des droits de propriété », qu'il s'agisse des droits à la terre, à la forêt, aux graines, à l'eau souterraine ou de surface, aux ondes radios, aux écosystèmes, aux transferts de gènes, à l'espace urbain, aux puits du village ou aux prairies pastorales¹. En outre, argumentant en faveur de la formulation d'un « commun scientifique » [« *scientific commons* »], c'est-à-dire d'une science qui se constituerait autour des communs comme enjeu épistémologique, il affirmait que « le commun devenait de plus en plus le site pour des luttes solides et tangibles mettant en jeu la classe, le genre, la nation et l'ethnicité, le savoir, le pouvoir et, bien sûr, la nature »², soit une matrice rationnelle qui permettait de lier entre eux les différents points d'exercice des relations de pouvoir. En 1997, une année avant la publication du livre dirigé par Goldman, Michael Heller avait publié dans la revue de droit de Harvard un article sur la « tragédie des anti-communs » (« *The Tragedy of the Anticommons: Property in the Transition from Marx to Markets* »), dans lequel il montrait, dans le domaine du secteur immobilier et des droits attachés à la propriété des commerces ou des logements que le changement de régime des droits de propriété et le passage à un régime intégral de propriété privée en ex Union-Soviétique pouvait conduire à des situations de sous-usage. Il suggérait pour l'éviter de s'intéresser davantage aux droits de propriété conjoints plutôt que d'instaurer systématiquement des droits à la propriété privée mutuellement exclusifs³. L'année suivante, il étudiait les effets de la « tragédie des anti-communs » à l'œuvre dans le domaine de la recherche biomédicale où la multiplication des brevets et des droits de propriété provoquait une situation de sous-utilisation des données scientifiques⁴. Enfin, faisons remarquer qu'un livre publié en 2007 sous la direction de Donald Nonini, *The Global Idea of « the Commons »*⁵, partageait également l'idée que la lutte pour les communs s'organisait dans le contexte de la gouvernamentalité néolibérale :

[...] au cours des trois dernières décennies, des entreprises alliées à des scientifiques et des Universités occidentales, des gouvernements nationaux et régionaux et des institutions financières internationales (IFIs) ont, à travers une variété de mécanismes associés à la globalisation néo-libérale (des traités

¹ Michael Goldman, « Introduction : The Political Resurgence of the Commons », in *ibid.*, p. 2. « Bien sûr, ajoute-t-il en note, la politique de l'État-nation est aussi fermement enracinée dans une lutte pour définir la propriété – le contrôle du territoire, la revendication d'un certain régime de propriété sur un autre, c'est-à-dire de propriété publique ou de propriété (d'entreprise) privée. La plupart de nos guerres modernes sont menés autour des différents régimes de propriété et la manière dont ils affectent les interprétations des "autres" groupes ethniques et nationalités ».

² Cf. *ibid.*, p. 14.

³ Michael Heller, « The Tragedy of the Anticommons : Property in the Transition from Marx to Markets », *Harvard Law Review*, vol. 111, n° 3, 1997, p. 621-688, URL : <http://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/2027.42/39430/3/wp40.pdf>.

⁴ Michael Heller et Rebecca Eisenberg, « Can Patents Deter Innovation? The Anticommons in Biomedical Research », *Science*, vol. 280, n° 5364, p. 698–701, 1998.

⁵ Donald Nonini (dir.), *The Global Idea of « the Commons »*, Oxford/New York, Berghahn Books, 2007.

internationaux, des jugements rendus par les tribunaux, des politiques d'ajustement structurel etc.), ont agi pour déposséder une grande proportion de la population mondiale de leurs ressources communes et les ont encloses pour faire du profit. [...] à travers le Sud global et dans les villes du Nord global, un nombre important de gens ont formé des mouvements pour défendre les communs dans toute leur variété. Ils se sont rassemblés en diverses occasions dans des luttes contre le contrôle par l'alliance entrepreneuriale des ressources communes – naturelles, sociales, intellectuelles et culturelles – desquelles leur propre survie personnel et social dépend. Ces conflits ne sont pas seulement pour le contrôle des ressources matérielles communes, mais aussi pour le contrôle des significations culturelles qui définissent les communs et des processus qui les préserveraient ou les détruiraient¹.

A travers les articles réunis, il appert aussi que les communs ne sont pas seulement naturels, biologiques, intellectuels ou culturels mais aussi sociaux. Ainsi en est-il de la santé, de l'espace urbain ou du logement. John Pickles note ainsi qu'à travers leurs luttes et leurs efforts pour réclamer les logements publics vides, les squatters ont commencé à faire en sorte que même les autorités publiques perçoivent les logements vides par le prisme de la propriété commune². Ces nouvelles dimensions des analyses liées au commun n'ont cependant pas, finalement, échappées à Ostrom. Dans leur introduction au livre collectif sur « la connaissance comprise comme un commun », elle et Charlotte Hess précisent que l'approche contemporaine des communs est à la croisée de deux histoires : d'une part, de l'histoire européenne des enclosures et de la suppression des droits communaux par les propriétaires terriens et l'État. Dans cette perspective, James Boyle a pu parler de « second mouvement des enclosures » pour décrire les menaces de capture qui pesaient aujourd'hui sur l'information et la connaissance³. D'autre part, de l'histoire américaine des communs villageois de la Nouvelle Angleterre [« *the New England town commons* »], constitués au XVII^e et au XVIII^e siècle avec la formation des colonies dans le contexte de la résistance au Parlement britannique et qui ont véhiculé à travers leurs pratiques communautaires⁴ ce que Benkler appelle la « production en commun à la base » [« *commons-based production* »], soit lorsque personne n'utilise de droits exclusifs pour organiser l'effort de production ou capter sa valeur et quand la coopération est réalisée par des mécanismes sociaux autres que la fixation des prix

¹ Donald Nonini, « Introduction : the Global Idea of "the Commons" », in *ibid.*, p. 2-3.

² Cf. John Pickles, « Collectivism, Universalism and Struggles over Common Property Resources in "New Europe" », in *ibid.*, p. 34. « L'espace public, ajoute-t-il, longtemps privatisé par l'État ou le monde de l'entreprise est lui aussi revendiqué par ces projets d'action collective » (*ibid.*).

³ Cf. James Boyle, « The Second Enclosure Movement and the Construction of the Public Domain », *Law and Contemporary Problems*, vol. 66, n° 1, 2003, p. 33-74, URL <http://scholarship.law.duke.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1273&context=lcp>.

⁴ Cf. John D. vol. , « Town Commons of New England. 1640–1840 », *Old-Time New England: The Bulletin of the Society for the Preservation of New England Antiquities*, 51, n° 3, hiver 1961, 6-94, URL : <http://www.historicnewengland.org/preservation/your-older-or-historic-home/articles/pdf86.pdf> : « In any event, the point to be noted is that the common belonged to the members of the church society and each member considered that he had a collective vested right in it. This attitude was responsible not only for the erection of new meetinghouses on the green but, at a later date, townhouses, libraries and academies as well ».

ou la direction managériale¹. C'est notamment dans la perspective de l'héritage de ces communs de type américain qu'on peut envisager la collaboration et les réseaux scientifiques, les espaces de connaissance partagés des sociétés savantes, ou encore les bibliothèques qui ont été les bastions et les « "arènes protégées" » de ces pratiques démocratiques². L'institution des communs à travers des pratiques d'action collective, d'auto-organisation, d'auto-gouvernance, très souvent en liaison avec un fort capital social, relèvent donc, en définitive, à la fois d'un processus de résistance face aux enclosures et de pratiques de démocratisation.

La réflexion d'Ostrom sur les communs de la connaissance permet donc de relativiser certaines critiques légitimement adressées aux ambiguïtés ressortant de son travail sur les communs naturels, sans cependant les effacer totalement. 1/ Sur la question des droits de propriété d'abord, Jean-Marie Harribey fait remarquer à juste titre au sujet des résultats des travaux sur les communs naturels exposés dans *Gouvernance des biens communs* :

La première surprise que révèle l'investigation d'Ostrom est que les droits d'accès aux communs restent souvent dépendants des droits de propriété personnels. Ainsi, dans le village de montagne suisse dont elle rapporte l'expérience de gestion des alpages communaux, le droit d'accès est proportionnel à la taille de la propriété personnelle. Dans les systèmes d'irrigation des *huertas* dans la région de Valence en Espagne, une rotation d'accès à l'eau est organisée, mais sur la base de la taille de la propriété personnelle. Dans la région d'Alicante, les droits d'accès à l'eau sont des titres négociables après vente aux enchères, un peu comme le seront peut-être à l'avenir les permis d'émission d'équivalent-carbone sur le marché européen. Dans les villages montagnards japonais où se gèrent des terres communales, on limite la démographie en octroyant un droit d'accès par unité de ménage et non par personne et on met en place un système de contrôle strict pour éviter les infractions³.

En revanche, dans le cas des communs de la connaissance, la lutte contre les enclosures et la privatisation des ressources implique que l'institution des communs est corrélée à un combat pour l'instauration d'un régime légal de propriété commune. 2/ Sur le problème du système économique de la société dans laquelle les communs naturels sont institués :

La permanence dans le temps des règles institutionnelles étudiées par Ostrom caractérise des sociétés précapitalistes dans lesquelles l'économie est encore encastrée, où la dynamique d'accumulation n'a pas vraiment commencé. D'ailleurs, les cas examinés dans le quatrième chapitre du livre d'Ostrom se situent au XXe siècle aux États-Unis et les procédures de règlement des conflits se révèlent beaucoup plus complexes car elles sortent du cadre communautaire en faisant appel aux institutions étatiques⁴.

Dans ces conditions, cela signifierait que les communs ne pourraient fonctionner que dans le cadre d'une économie précapitaliste, familiale ou communautaire, c'est-à-dire dans une sorte d'enclave protégée des mouvements de l'accumulation du capital et, en ce sens, ils ne constitueraient pas une possibilité de limitation, de contention et encore moins d'alternative

¹ Cf. Yochai Benkler, « Commons-Based Strategies and the Problems of Patents », *Science*, vol. 305, n° 5687, 2004, p. 1110-1111, cité in Elinor Ostrom et Charlotte Hess, *Understanding Knowledge as a Commons*, op. cit., p. 22, n. 12.

² Cf. *ibid.*, p. 13.

³ Jean-Marie Harribey, « Le bien commun est une construction sociale », *art. cit.*, p. 4.

⁴ *Ibid.*

au capitalisme. En revanche, dans le cas des communs de la connaissance, des actions collectives comme celles du mouvement des « logiciels libres »¹ ou de la licence « *Creative Commons* »² sont des tentatives d'institutionnalisation de la gestion des ressources culturelles qui s'opposent directement et se présentent comme des alternatives à la privatisation en contrariant la logique de marchandisation générale de la culture. On ne saurait, bien entendu, se lancer ici dans un débat théorique sur la possibilité pour les communs de constituer à l'échelle globale une alternative au capitalisme ; il s'agit seulement d'apercevoir que le processus d'institution des communs ne représente pas uniquement une enclave réservée aux espaces soustraits à l'accumulation capitaliste, mais cherche, au contraire, à s'imposer sur un terrain qui est lui-même ciblé par la logique du capital – et donc par ceux qui sont parties prenantes de son développement – en vue de la contraindre et de la restreindre. Dans le cas de la guerre de l'eau à Cochabamba et des systèmes communautaires de l'eau d'ASICA-SUR, nous avons vu que l'action des comités de l'eau ne s'est pas limitée au maintien défensif de la forme communautaire de gestion de l'eau traditionnellement en vigueur dans les zones rurales, mais qu'ils avaient obtenu de pouvoir gérer des projets à la place du SEMAPA, la compagnie publique, projets qui, sans la « guerre de l'eau », auraient été confiées à des entreprises privées³. Cela entraîne alors en effet – comme le souligne Harribey en faisant référence à des « procédures de règlement de conflit plus complexes » –, ainsi que nous l'avons vu également dans le cas des comités de l'eau d'ASICA-SUR, d'entrer dans un rapport stratégique avec l'État, oscillant entre conflit et demande de soutien, entre tentative de rupture et recherche d'un espace d'autonomisation accepté par l'État.

¹ Un « logiciel libre » est un logiciel dont l'utilisation, l'étude, la modification et la duplication en vue de sa diffusion sont permises, techniquement et légalement. Ceci afin de garantir certaines libertés induites, dont le contrôle du programme par l'utilisateur et la possibilité de partage entre individus. Ces droits peuvent être simplement disponibles (cas du domaine public) ou bien établis par une licence, dite « libre », basée sur le droit d'auteur. Les logiciels libres constituent une alternative à ceux qui ne le sont pas, qualifiés de « propriétaires » ou de « privateurs ». Cf. notamment Philippe Aigrain, *Cause commune. L'information entre bien commun et propriété*, Paris, Fayard, 2005.

² Le « Creative Commons » est une organisation à but non lucratif dont le but est de proposer une solution alternative légale aux auteurs qui souhaiterait libérer la circulation de leur œuvre du système restrictif des droits de propriété intellectuelle. Leur but est de fournir un outil juridique qui garantit à la fois la protection des droits de l'auteur d'une œuvre artistique et la libre circulation du contenu culturel de cette œuvre, ceci afin de permettre aux auteurs de contribuer à un patrimoine d'œuvres accessibles dans le « domaine public ».

³ Comme le fait remarquer Garcia Linera dans le cas de la de lutte contre la privatisation de l'eau à Cochabamba : « Dans les deux cas [de la mobilisation des « communautés paysannes », d'une part et de celle des « travailleurs et des habitants des zones urbaines et suburbaines », d'autre part], il s'agit [...] en premier lieu de revendications fondées sur une base territoriale, puisque la condition directe de l'usufruit de ces richesses est l'occupation d'un espace spécifique. En second lieu, il s'agit d'objectifs de mobilisation visant à contenir l'avancée de la logique marchande et des règles de l'accumulation capitaliste dans des domaines de richesse sociale gérés jusque là selon une autre rationalité économique » (Alavro García Linera, *Pour une politique de l'égalité*, op. cit., p. 75).

2/ Sur la question de « l'oubli des rapports sociaux »¹, nous venons donc de voir qu'Ostrom inscrivait tout de même les communs dans l'analyse des divergences d'intérêts liés aux différentes stratégies institutionnelles et en prenant en considération les menaces de nouvelles enclosures et les pratiques de privatisation de la gouvernamentalité néolibérale. Néanmoins, certaines ambiguïtés qui restent attachées à l'économisme de la théorie des biens, l'empêchent d'apercevoir toutes les conséquences de ce qu'une approche du processus instituant inspirée de Foucault permet de retirer de l'analyse des communs. Aussi les luttes contre les enclosures sont encore surtout envisagées sous l'angle de la défense des communs, de la « protection » – on trouve 14 occurrences de « *protect, protection, protecting* » et leurs dérivés dans l'introduction d'Ostrom et Hess, en 21 pages – et de la « préservation » – 16 occurrences de « *preserve, preservation, preserving* » et leurs dérivés. Or le cas des communs de la connaissance – y compris si l'on suit l'idée que la connaissance était jusqu'ici un « bien public » en « accès libre » – montrerait plutôt qu'il s'agit davantage de créer de nouveaux agencements institutionnels que de défendre ce qui existait déjà. De ce point de vue, il est intéressant ici de faire mention d'un texte inédit de Foucault sur la question de « se défendre » – en songeant aussi à la « Coordination de *défense* de l'eau et de la vie » de Cochabamba – écrit par lui pour les premières assises de la défense libre, à La Sainte Baume, en 1980 et s'inscrit dans la problématique du processus instituant et du droit des gouvernés :

1- Evitons d'abord le problème ressassé du réformisme et de l'anti-réformisme. Nous n'avons pas à prendre en charge les institutions qui ont besoin d'être transformées. Nous avons à nous défendre tant et si bien que les institutions soient contraintes de se réformer. L'initiative doit donc venir de nous, non pas sous forme de programme mais sous forme de mise en question et sous forme d'action.

2- Ce n'est pas parce qu'il y a des lois, ce n'est pas parce que j'ai des droits que je suis habilité à me défendre ; c'est dans la mesure où je me défends que mes droits existent et que la loi me respecte. C'est donc avant tout la dynamique de la défense qui peut donner aux lois et aux droits une valeur pour nous indispensable. Le droit n'est rien s'il ne prend vie dans la défense qui le provoque ; et seule la défense donne, valablement, force à la loi.

3- Dans l'expression « Se défendre », le pronom réfléchi est capital. Il s'agit en effet d'inscrire la vie, l'existence, la subjectivité et la réalité même de l'individu dans la pratique du droit. Se défendre ne veut pas dire s'auto défendre. L'auto-défense, c'est vouloir se faire justice soi-même, c'est-à-dire s'identifier à une instance de pouvoir et prolonger de son propre chef leurs actions. Se défendre, au contraire, c'est refuser de jouer le jeu des instances de pouvoir et se servir du droit pour limiter leurs actions. Ainsi entendue, la défense a valeur absolue. Elle ne saurait être limitée ou désarmée par le fait que la situation était pire autrefois ou pourrait être meilleure plus tard. On ne se défend qu'au présent : l'inacceptable n'est pas relatif.

4- Se défendre demande donc à la fois une activité, des instruments et une réflexion. Une activité : il ne s'agit pas de prendre en charge la veuve et l'orphelin mais de faire en sorte que les volontés existantes de se défendre puissent venir au jour. De la réflexion : se défendre est un travail qui demande analyse pratique et théorique. Il lui faut en effet la connaissance d'une réalité souvent complexe qu'aucun volontarisme ne peut dissoudre. Il lui faut ensuite un retour sur les actions entreprises, une mémoire qui les conserve, une information qui les communique et un point de vue qui les mettent en relation avec d'autres. Nous laisserons bien sûr à d'autres le soin de dénoncer les « intellectuels ». Des instruments :

¹ Jean-Marie Harribey, « Le bien commun est une construction sociale », *art. cit.*, p. 4-6.

on ne va pas les trouver tout faits dans les lois, les droits et les institutions existantes mais dans une utilisation de ces données que la dynamique de défense rendra novatrice¹.

Pour Foucault, ce sont la mise en question et l'action qui constituent le fait de se défendre et qui vont permettre aux institutions de se réformer. La défense de soi – et non l'« auto-défense » – ne relève pas des instances déjà instituées des droits et des lois existants, mais de cette action à la fois extérieure aux institutions tout en étant dirigée vers elles qui va seule faire en sorte que les droits et les lois s'appliquent. La défense est donc littéralement la « vie », la « dynamique », la « force » donnant « force à la loi ». Le droit prend sa vie dans cette vie qu'il n'est pas et la loi sa force dans cette force qu'elle n'est pas. Cela revient donc à inscrire dans « la pratique du droit » ce qui n'est pas dans le droit, à inscrire la « vie », l'« existence », la « subjectivité » et la « réalité » même de l'« activité » de l'individu ou du collectif dans l'exercice du droit. Au lieu de s'identifier aux instances du pouvoir comme dans l'auto-défense, il s'agit d'affronter ces instances en jouant avec les institutions un jeu dont les règles sont posées par cette activité extérieure aux institutions. Au-delà même de la recherche de l'autonomie, au sens de la détermination des lois adéquates au domaine défini des droits et des institutions, il s'agit davantage, en partant de cette vie et de cette subjectivité indépendante du droit d'une recherche d'« héautonomie » – pour reprendre le mot de Kant² –, c'est d'une manière de « légifère[r] sur soi »³ qui consiste « à se déterminer en l'absence de tout domaine, c'est-à-dire à déterminer sa détermination »⁴ avant de l'inscrire dans le droit. En plus de cette activité, la défense demande une « réflexion », la connaissance complexe de la réalité, c'est-à-dire l'ensemble des conditions sur fond desquelles cette activité va prendre sa consistance. La défense nécessite enfin des « instruments » qui vont être obtenus dans la

¹ Foucault est le seul auteur de ce texte de 1980 qui a été cosigné par Jean Lapeyrie, Dominique Nocaudie et les avocats du réseau défense libre, Henry Juramy, Christian Revon et Jacques Vergès. Cet inédit de Foucault a été publié dans « Stratégie judiciaire. Face à la répression il n'est pas interdit de se défendre », *Courant alternatif*, mai 2012, et sur le site de la Coordination des intermittents et précaires d'Île-de-France, URL : http://www.cip-jdf.org/article.php3?id_article=6191.

² Cf. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* [1790], Paris, Vrin, 1993, p. 47 : « La faculté de juger possède en elle-même aussi bien, mais seulement à un point de vue subjectif, un principe *a priori* de la possibilité de la nature, grâce auquel elle prescrit une loi pour la réflexion sur la nature, non à la nature (comme autonomie), mais à elle-même (comme héautonomie) [...] ».

³ Cf. Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963, p. 69-70 : « Kant refuse donc l'emploi du mot "autonomie" pour la faculté de sentir sous sa forme supérieure : impuissant à légiférer sur des objets, le jugement ne peut être que *héautonome*, c'est-à-dire légifère sur soi. La faculté de sentir n'a pas de domaine (ni phénomènes ni choses en soi) ; elle n'exprime pas des conditions auxquelles un genre d'objets doit être soumis, mais uniquement des conditions subjectives pour l'exercice des facultés ».

⁴ Cf. le commentaire d'Olivier Dekens [dans *Le devoir de justice. Pour une inscription politique de la philosophie*, Paris, Armand Colin, 2004] cité par Dork Zabunyan, *Gilles Deleuze. Voir, parler, penser au risque du cinéma*, Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle, 2006, p. 283, n. 2 : « Récemment, Olivier Dekens a proposé un commentaire approfondi de l'héautonomie kantienne, et de la "différence essentielle" qu'elle entretient avec le concept d'autonomie, cette différence "passe entre une autonomie [...] qui consiste pour une faculté à déterminer les lois propres de son domaine, et une [héautonomie], qui consiste alors, pour cette faculté, à se déterminer en l'absence de tout domaine, c'est-à-dire à déterminer sa détermination" ».

dynamique de défense elle-même orientée par cette règle héautonome, permettant la conversion « novatrice » des « données » qui équivaut à ce que Foucault appellera en 1984 une position d' « altérité » pour la vérité. Foucault a, en définitive, une conception active de la défense et de son rapport aux droits et aux institutions. Que peut apporter finalement une conception inspirée de Foucault à la problématique générale des communs ?

1/ Historicité. Ce que ne met pas suffisamment en avant, ou ne permet pas d'expliquer suffisamment l'approche d'Ostrom, c'est d'abord l'*historicité* du processus instituant et des éventuelles transformations institutionnelles. Pour Ostrom, il y a des ressources, différentes manières de les instituer et des disputes sociales relatives à ces différentes formes d'institution. Mais Ostrom n'explique pas comment l'on en vient à se disputer sur les différentes manières d'instituer la gestion des ressources. Car s'il y a des groupes aux intérêts divergents qui préconisent des modes d'institutions différents, il n'y a cependant pas *a priori* de correspondance entre tel type d'intérêt et telle forme mode d'institution. Ce que la notion de crise de gouvernementalité permet précisément de mettre en évidence, c'est le moment où un certain nombre de gens ne supportent plus que la pratique de leur liberté soit inscrite à l'intérieur d'un régime déterminé de la pratique gouvernementale et de l'ensemble des institutions qui la soutiennent. C'est en vertu des difficultés qu'ils rencontrent, parce que ces institutions ne parviennent plus à assurer la conduite de la vie de la population, qu'ils se mettent à agir pour les rendre problématiques et s'investissent dans un processus visant à créer d'autres institutions. Quant à la forme que revêtent ces nouvelles institutions, la forme des institutions en crise en fournit la condition historique négative. Aussi les institutions du commun sont-elles comme l'envers des institutions chargées d'exercer la gouvernementalité néolibérale. Non qu'elles en soient le symétrique inversé, mais le type technologique de rationalité qui va servir de base à leur fonctionnement pratique ne peut que chercher à s'extraire des types de pratiques à travers lesquelles s'exercent la gouvernementalité néolibérale :

D'une certaine manière, la théorie des communs est parfaitement contemporaine du néolibéralisme qui pense, accompagne et favorise la création des objets marchands et la construction des marchés par le développement des droits de propriété, des formes de contrats, des modes construits de la concurrence. Elle permet d'envisager, à son tour, mais dans une voie opposée, un constructivisme théorique fondant une politique de construction des communs¹.

C'est là le résultat du fait que les techniques de gouvernement et les contre-conduites sont réciproques. Du reste, c'est à partir de cet argument que Foucault critiquait implicitement

¹ Pierre Dardot et Christian Laval, « Du public au commun », *art. cit.*, p. 121.

l'approche de Castoriadis sur « l'auto-institution » imaginaire de la société¹, laquelle revenait à prendre le point de vue du fondement et à faire abstraction des relations de pouvoir réciproques. Démarche que Foucault qualifiait de « métaphysique » :

Rien n'est fondamental. C'est ce qui est intéressant dans l'analyse de la société. C'est la raison pour laquelle rien ne m'irrite plus que ces questions – par définition métaphysique – sur les fondements du pouvoir dans une société ou sur l'auto-institution de la société. Il n'y a pas de phénomènes fondamentaux. Il n'y a que des relations réciproques et des décalages perpétuels entre elles².

2/ *Expérience transformatrice*. Si les communs ne relèvent pas d'une prescription *a priori* par une théorie des biens, mais sont instituées historiquement par des groupes qui s'engagent dans des formes nouvelles de pratiques mais n'ont pas de tout temps et en toutes circonstances soutenu cet type d'engagement, alors il faut rendre compte de l'expérience transformatrice au cours de laquelle ils changent leur rapport à la règle et adoptent de nouvelles normes de conduite. C'est là aussi ce qu'Ostrom ne permet pas de concevoir. En revanche, tout l'effort de Foucault permet d'envisager la lutte comme une expérience transformatrice. C'est depuis cette conception que nous avons cherché à analyser la crise de gouvernementalité des années 1968 en France et la crise de gouvernementalité des années 2000 en Bolivie. Au cours de ces crises, les protagonistes des contre-conduites font une *épreuve du monde* qui est à la fois un exercice et une révélation de ce qu'ils sont eux-mêmes dans la transformation du rapport à eux-mêmes, aux autres et à la règle. Du point de vue de ces crises, l'importance accordée par Ostrom au « capital social » dans la construction des communs, si elle ne peut être négligée, peut être relativisée ; selon elle, « le *capital social* se réfère aux valeurs agrégées des réseaux sociaux (c'est-à-dire les gens que l'on connaît) et des inclinations qui émanent de ces réseaux chez les gens de faire des choses les uns pour les autres (c'est-à-dire les normes de réciprocité) »³. Dans une crise de gouvernementalité comme celle de la « guerre de l'eau » cependant, ce n'est pas tant le capital social que l'expérience souvent violente que l'on fait du rapport à soi et du rapport aux autres qui incline à l'apprentissage des normes du commun. C'est dans cette épreuve que se situe cette activité de défense dont parle Foucault, extérieure au droit et à l'institution mais qui donne vie au droit et à l'institution eux-mêmes. La différence essentielle avec l'approche d'Ostrom est alors que l'activité normative qui rend capable d'instituer le commun ne relève pas d'un savoir-faire acquis socialement auprès de militants et d'experts compétents, mais d'une épreuve générale du monde qui n'est pas lié aux particularités techniques d'une ressource mais à une éthique de la vérité qui se convertit en

¹ Cf. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

² Michel Foucault, « Espace, savoir et pouvoir », *art. cit.*, p. 1096.

³ Cf. Elinor Ostrom et Charlotte Hess (dir.), *Understanding Knowledge as a Commons*, *op. cit.*, p. 6.

une spiritualité comme savoir du monde inséparable d'une pratique de transformation de soi dans l'existence.

3/ *Horizon général d'une gouvernementalité autre*. Il résulte de cette différence entre savoir-faire socialisé du commun et éthique du commun une autre différence importante entre une défense localisée de tel ou tel commun et un investissement de la norme du commun comme *ethos*, forme générale de la conduite de la vie. Dans ce deuxième cas, *l'acte de mise en commun* au sens où on peut mettre en commun aussi bien un système d'eau potable, qu'une connaissance ou un appartement, peut valoir alors dans tous les domaines de la vie ; il devient alors un type technologique de rationalité dont l'extension et la généralisation produirait une transformation du système de gouvernementalité dans son ensemble. Le commun n'est alors rien d'autre que *l'acte ou la technique de mise en commun* comme forme de gouvernement de la ressource. L'acte de mise en commun est ainsi une forme éthique de l'action, une manière de se gouverner soi-même et de gouverner les autres par laquelle on rend disponible la ressource pour un usage commun¹. La *res communis*, inséparable de l'*ethos* généralisé du commun est l'idée constitutive de la Chose commune², l'élévation de la raison du commun au rang de rationalité gouvernementale, l'idée raisonnée de la forme du gouvernement conduisant l'agencement des objets qui s'offre à l'expérience. Le concept de « Chose » est ici différent de celui qu'on trouve en particulier chez Lacan qui en a considérablement renouvelé le sens. Chez lui, la Chose est la chose perdue, non pas une chose perdue empiriquement, mais cela même qui opère avant toute perte traumatique empirique une « séparation "transcendantale" »³ constituant la dimension même de la subjectivité sur le mode de la division, à travers la visée d'un horizon paradoxal, l'horizon du Réel de la jouissance impossible, à la fois recherchée dans la pratique symbolique et à travers les objets partiels de l'expérience mais en même temps marquée dans sa possibilité impossible du sceau de l'interdit, de la destruction et de la mort, comme un feu dont on désirerait approcher les mains mais au contact duquel on se brûlerait les doigts⁴. En revanche, dans l'usage qu'on fait ici du concept de « Chose », le rapport de la pratique à la « Chose » comme étant son horizon n'a

¹ En ce sens, on doit donc distinguer *l'acte de mise en commun* de *l'usage commun* – c'est-à-dire de l'agir productif en commun –, puisque le premier est la condition de possibilité du second.

² Tout comme la *res publica* est l'idée de la Chose publique.

³ Slavoj Žižek, *Vivre la fin des temps*, op. cit., p. 418.

⁴ Cf. le commentaire de Slavoj Žižek, *De la croyance*, tr. fr. F. Joly, Paris, Jacqueline Chambon, 2009, p. 113 : « Lorsque, dans le livre VII du *Séminaire* consacré à *L'Éthique de la psychanalyse*, la jouissance est d'abord pleinement affirmée comme ce noyau étranger, impossible/réel, irréductible à l'ordre symbolique, elle apparaît comme cet horrifiant abysse de la Chose qui ne peut être approché que dans un acte héroïque suicidaire de transgression, acte consistant à s'exclure de la communauté symbolique – la Chose est l'affaire de héros tragiques de l'étoffe d'Œdipe ou Antigone ; son aveuglante intensité léthale marque à jamais ceux qui pénètrent dans son horizon événementiel ».

rien de paradoxal. La « Chose » n'est autre que la rationalisation de l'ensemble des actes de ceux qui agissent d'après la norme de mise en commun, en transformant leur être dans le processus de subjectivation de la vérité du commun. Elle se rapproche bien plus de la « Chose même » [*die Sache selbst*] hégélienne lorsque celui-ci définit dans la *Phénoménologie de l'Esprit* la « nature de la Chose même » comme :

[...] une essence dont l'être [est] l'agir de l'individu *singulier* et de tous les individus et dont l'agir est immédiatement *pour d'autres*, ou une *Chose* et est seulement Chose comme *agir de tous et de chacun* ; l'essence qui est l'essence de toutes les essences, l'*essence spirituelle*¹.

La Chose est le produit spirituel de l'agir de tous et de chacun dans la vérité du commun. Le rapport de séparation entre le sujet et la Chose n'est pas de l'ordre du « transcendantal » ; la séparation n'est pas constitutive de la subjectivité, mais marque seulement la distance progressive ou le degré d'éloignement qui sépare tel acte de mise en commun de la possibilité d'une transformation global du système de gouvernementalité. Une telle transformation ne peut être, dans cette perspective que le résultat de la multiplication, de la généralisation et de l'extension des actes de mise en commun et de l'institution des communs dans tous les domaines de l'existence. Dans la pratique des acteurs de la « guerre de l'eau » à Cochabamba, on a vu que la norme du commun s'insinuait à plusieurs niveaux du champ des pratiques gouvernementales : dans les prises de décisions politiques sous la forme des assemblées populaires, dans les modes de manifestation sous la forme des grands rassemblements en ville, dans les modes d'action sous la forme de la prise de contrôle disciplinée en commun du bâtiment d'*Aguas de Tunari* ; puis dans l'expérience d'ASICA-SUR à travers la mise en commun de savoirs et des compétences dans la formation, la surveillance en commun et, enfin, à travers la construction et la gestion technique des systèmes d'eau potable en commun. L'hésitation et le consensus majoritaire sur la reprise de la gestion municipale publique par la SEMAPA a, néanmoins, marqué toute la distance qui existait encore avec la *res communis*, en montrant qu'on était encore éloigné d'une généralisation de la norme de mise en commun à l'ensemble des activités.

En définitive, ce qui sépare une approche inspirée de Foucault de l'approche « néo-institutionnaliste » d'Ostrom sur les communs, c'est 1/ l'*historicité* de la transformation des

¹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit I* [1807], tr. fr. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 400 (nous utilisons cette fois-ci cette traduction et non celle de B. Bourgeois utilisée plus haut. Cf supra p. 97, n. 6). Sur la « Chose même » chez Hegel, cf. Etienne Balibar, « *Zur Sache selbst*. Du commun et de l'universel dans la *Phénoménologie* de Hegel », in *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, op. cit., p. 265-294. cf. aussi *ibid.*, p. 454 : « La *Sache selbst*, c'est la « chose même » non pas au sens d'un objet matériel donné, mais au sens de la cause commune et de l'œuvre commune dont les individus poursuivent la réalisation par toutes sortes de méthodes d'institution de la communauté, qu'il s'agisse du commerce des biens ou des idées, voire des livres ou de la reconnaissance politique d'une volonté générale qui confère à l'obéissance à la loi les caractères de l'universalité et de l'autonomie ».

institutions plutôt que la *prescription économique* sur la nature des ressources, 2/ l'*expérience transformatrice* d'élaboration d'une nouvelle norme de conduite plutôt que la diffusion d'un *capital social* et 3/ l'inscription des pratiques locales dans *l'horizon général de gouvernementalisation de la res communis* plutôt que la *défense localisée des communs*¹.

Conclusion du chapitre 8

L'événementialisation du sous-ensemble pratique de la *Coordinadora del agua* et des comités de l'eau dans la Bolivie des années 2000 dans le contexte d'une crise de la gouvernementalité néolibérale qui traverse d'abord l'ensemble pratique plus vaste du continent sud américain tout entier, permet de le faire apparaître comme un régime de véridiction et de juridiction différent du régime de la *res economica*. Dans le cadre de la problématisation singulière de l'appropriation des ressources naturelles, la *Coordinadora del agua* a élaboré concurremment aux événements l'énonciation collective d'une vérité devenant l'horizon de référence de la conduite de ses membres. On a identifié dans la *res communis* servie par le gouvernement du commun comme forme du rapport à soi et du rapport aux autres la vérité autre qui se dégage des énoncés de la *Coordinadora* en situation de conflit avec les autorités boliviennes. A un niveau « archéologique », le régime de véridiction de la *res communis* consiste en un mode de partage du vrai et du faux qui fait de la mise en commun le critère de la pratique gouvernementale : la forme communale de la politique est utilisée dans toutes les actions, aussi bien pour l'organisation des mobilisations, les prises de décision que pour la gestion des problèmes techniques. L'usage commun (« *uso común* ») comme type technologique de rationalité et la *res communis* comme vérité sont associées au commun comme forme de subjectivation où il s'agit de se déprendre de toute approche individualisée d'une pratique afin d'envisager toute activité comme l'exercice simultané de la participation de tous. Sans avoir pu être complètement institutionnalisé, le régime de la *res communis* correspond à un régime juridique complet fondé sur la propriété commune des biens non exclusifs et rivaux, c'est-à-dire des biens dont on ne peut pas interdire l'accès mais qui sont susceptibles d'une appropriation personnelle, la *res communis* pouvant cependant

¹ Alors que ces lignes ont été écrites en 2012, nous prenons connaissance d'une conférence de Pierre Dardot datant de février 2013 dans laquelle, comparant notamment des processus de remunicipalisation de l'eau à Naples (suite à un conflit) et à Paris (où elle s'est faite par le haut), il tire des conclusions similaires : 1/ Il faut préférer la notion de commun au singulier et en tant que substantif à celle de « biens communs » ou de « communs » ; 2/ Aucun « bien » ne relève du commun par nature mais seulement comme résultat issu de pratiques collectives ; 3/ Ces pratiques sont productrices de nouvelles règles de droit ; 4/ On ne doit pas hésiter à assumer la dimension de conflictualité qui préside à la constitution du commun. Cf. Pierre Dardot, « Appropriation sociale et l'institution du commun », séminaire « Appropriation sociale, autogestion, coopérative », séance du 27 février 2013, URL : http://www.dailymotion.com/video/xy0ypo_pierre-dardot-interv_webcam#.UXkinrV7K84.

s'étendre à d'autres types de biens et n'état pas limitée *a priori* par une typologie économique. Le gouvernement par la mise en commun est finalement le processus pragmatique préalable à la cristallisation de la *res communis* dans l'institution juridique et il est en ce sens le véhicule du processus instituant de la *res communis* comme régime de véridiction/juridiction.

Au niveau « généalogique », la *Coordinadora del agua* pendant la guerre de l'eau de l'année 2000 a d'abord commencé par un refus de la gouvernementalité néolibérale avant de problématiser l'appropriation des ressources naturelles et soumettre à cette problématisation une réponse en termes de *res communis*. Mais la politique de la *Coordinadora* a montré une certaine ambiguïté, puisque le processus de gouvernementalisation de la *res communis* a coexisté avec une tendance divergente à la remunicipalisation publique du service de l'eau. L'expérience des comités de l'eau qui ont continué à faire vivre l'horizon de la *res communis* pendant toute la décennie 2000 dans la région de Cochabamba n'ont pas eux-mêmes permis de dissiper cette ambiguïté en maintenant la coexistence hétérogène de ces deux modes de véridiction de la pratique gouvernementale.

Du point de vue de la généalogie de l'État, l'action conjointe et hétérogène de ces deux formes publique et communale de véridiction pour la pratique gouvernementale ont abouti avant tout à une *regouvernementalisation* de l'État bolivien qui avait été dé-gouvernementalisé à l'époque néolibérale – tout comme pour d'autres États d'Amérique latine – autour des prérogatives publiques liées au contrôle des ressources naturelles nationales, le passage du gouvernement désétatisé néolibéral au gouvernement désétatisé du commun n'opérant que de façon partielle sur des zones restreintes. En outre, on peut penser que la gouvernementalisation partielle de la *res communis* a été strictement dépendante de la regouvernementalisation publique de l'État bolivien. Cela nous a conduits, encouragés par la réflexion de García Linera, à envisager l'hypothèse intermédiaire de l'ouverture par l'État d'espaces indépendants de gestion commune des activités sociales et de développement des capacités d'organisation autonome de la société, qui consisterait dans un dé-saisissement par l'État de ses prérogatives, mais cette fois au profit d'une institutionnalisation du commun garanti par lui et non du marché. Cependant, nuancant ce qu'en dit Linera, cette possibilité, comme le montre la stratégie des comités de l'eau, tient sans doute plus de la capacité des mouvements à peser sur l'État pour obtenir cette autonomie sociale que du bon vouloir de l'État lui-même.

Enfin, à un niveau plus théorique, nous avons montré que notre démarche inspirée de Foucault se distinguait de l'approche néo-institutionnaliste d'Elinor Ostrom sur les communs

en substituant 1/ à la typologie sur la nature des biens économiques l'approche historique des conflits politiques, 2/ à une lecture en termes de capital social une analyse de la transformation des conduites et 3/ à une défense localisée des communs la projection de l'horizon général de la *res communis* ouvert par la gouvernementalisation partielle du commun.

Chapitre 9. Parcours philosophique de la pensée du commun

Comme dans le chapitre 6 pour la notion d'« impersonnel » dans le contexte de la crise de la gouvernementalité libérale-sociale, nous allons à présent chercher à faire valoir comment la notion de « commun » ou « des communs », dans le contexte de la crise de la gouvernementalité néolibérale, a ouvert un champ de problématisation pour la philosophie qui s'articule aux luttes et aux formes de subjectivation du « peuple » (en tant qu'opposé à la « population »). Là encore, il ne s'agit pas d'être exhaustif, mais simplement de montrer, à partir d'exemples tirés des travaux de quatre auteurs, comment la philosophie, ou plutôt une partie de la philosophie – singulièrement ici celle qui se conçoit consciemment et explicitement comme philosophie de « l'émancipation » – s'inscrit dans le champ des pratiques gouvernementales, en l'occurrence de celles qui sont liées à l'émergence du « commun » comme type technologique de rationalité et forme de véridiction.

A nouveau, il ne s'agit donc pas, pour reprendre les termes de Foucault dans *L'usage des plaisirs* en les adaptant, de « restituer le "contexte doctrinal" qui peut donner à chacun [de ces auteurs] son sens particulier et sa valeur différentielle », mais d'observer comment chacun d'entre eux articule sa pensée propre au « "champ de problématisation" qui leur a été commun et qui les a rendus, les uns et les autres, possibles »¹. Une intervention philosophique se trouve à la confluence d'un rapport à l'histoire de la philosophie, d'une conception spécifique composant vis-à-vis des différents courants de l'histoire philosophique des héritages et des ruptures, d'une part, et d'un rapport à l'actualité, à « ce qui se passe aujourd'hui », c'est-à-dire encore, à la problématisation qui définit l'unité conceptuelle singulière d'une époque en traçant l'espace possible des pratiques et des formes de subjectivation, d'autre part². On a vu également que la pensée philosophique entretenait un double rapport aux normes : d'une part, un ensemble de normes en conflit les unes avec les autres structurent l'exercice de la pratique gouvernementale en amont de l'intervention philosophique, qui doit s'y articuler, que ce soit du côté du pouvoir ou du côté des contre-conduites ; d'autre part et à partir de cette articulation, l'intervention philosophique entre en rapport avec les conduites possibles, l'*êthos* en cours d'élaboration, qu'elle cherche elle-même à conduire, en s'y rapportant à distance sur le mode d'un dire-vrai indirect qui opère dans le champ spéculatif de l'histoire conceptuelle. Aussi l'intervention philosophique reste-t-elle extérieure à la politique tout en faisant à travers

¹ Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 45.

² Cf. Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, op. cit., p. 239 : « C'est la problématisation qui, à chaque époque, donne leur unité conceptuelle aux pratiques de soi et leur style à l'ascétique ».

celle-ci l'épreuve de sa réalité en trouvant dans la transformation du sujet par lui-même, sujet politique compris, son domaine d'exercice.

L'émergence du champ de problématisation du « commun » ou « des communs » n'a pas manqué de donner lieu en philosophie à des tentatives pour penser à nouveau frais la notion de « communisme ». Un livre de Bruno Bosteels a ainsi pu invoquer « *L'actualité du communisme* »¹, en pointant en particulier l'existence d'un « tournant ontologique »² et en affirmant que « la tâche initiale consisterait à souligner la forme générale dans laquelle la question ontologique de l'être se présente à nous aujourd'hui dans le domaine de la pensée politique »³. L'ouvrage ne retient pas cependant la nécessité de partir du point de vue du « commun » comme type technologique de rationalité et forme de véridiction à l'œuvre dans les luttes contemporaines. Il adopte une approche de « théorie critique » et tire cinq conclusions relatives 1/ aux relations entre la politique et la philosophie, 2/ à la relation entre l'histoire et l'an-historique, 3/ à la moralisation croissante de la politique, 4/ au statut ambivalent du « gauchisme spéculatif » dans une compréhension générique du communisme, 5/ et à la relation du communisme et de l'internationalisme. Sur ces différents points, il soutient 1/ qu'on ne peut pas faire dériver la politique d'une philosophie première ou supérieure – laquelle se situerait à un niveau spéculatif surplombant les pratiques politiques – à l'instar des recherches critiques (post-kantiennes) ou ontologiques (post-heideggériennes) sur l'essence du politique qui font de la déconstruction des illusions métaphysique inhérentes aux politiques existantes la condition de possibilité de toute politique émancipatrice possible, en se présentant par là même comme plus radicalement politique car non traversées par les illusions précritiques qui grèvent les pratiques politiques existantes⁴; Bosteels préfère

¹ Bruno Bosteels, *The actuality of communism*, Londres/New York, Verso, 2011.

² *Ibid.*, « The Ontological Turn », p. 42-74.

³ *Ibid.*, p. 43.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 272-274 : « Qu'elle soit tacite ou explicite, deux présuppositions sont au travail derrière cette confiance en soi et cette assurance quant à la sagesse de la philosophie et quant au mérite d'une pensée de la déconstruction de la politique. D'une part, l'affirmation selon laquelle tous les modes existants de la politique, qu'il s'agisse du mode fasciste ou communiste, libéral ou réactionnaire, ont été essentiellement mal compris. L'erreur fondamentale de Marx et la raison de l'échec du socialisme réellement existant, par exemple, se trouverait dans la trouvaille qu'il a consisté dans une dépendance métaphysique, humaniste, ou essentialiste dans l'auto-production transparente du sujet. Dès lors, dans le sillage du tournant ontologique de la philosophie politique, nous devrions apprendre notre leçon que des notions comme celles de productivité, de transparence, d'actualité, de plénitude et d'immanence sont, pour le gauchiste auto-professé, rien de plus que des fardeaux mal conçus et nécessitant une minutieuse et vraisemblablement interminable déconstruction. Résumant cette première présupposition, qu'on peut aussi trouver sous différentes formes dans le travail de philosophes post-heideggériens comme Derrida, Nancy, ou Lacoue-Labarthe, Esposito va jusqu'à suggérer que l'échec de l'idée d'émancipation humaine inspirée de Marx, opposée à l'émancipation purement politique, serait due à une compréhension insuffisante de la différence ontologique. [...] D'autre part, la philosophie fait surtout dériver sa prééminence dans le retour récent du politique à partir de la présupposition qu'on ne peut remédier à ces échecs de la gauche qu'en questionnant, si ce n'est en corrigeant, les illusions métaphysiques qui ont soutenu tous les pratiques émancipatrices ayant existé en les assimilant à des pratiques totalitaires. D'où le pathos – mais aussi, il

substituer à cette démarche le « travail de la théorie »¹ comme élaboration intellectuelle placée « sous condition » des pratiques politiques existantes pour reprendre la formule d'Alain Badiou² ; 2/ que dans un contexte où l'histoire ne possède plus le pouvoir émancipateur qu'elle avait au XIX^e siècle pour Marx et où il s'agit plutôt stratégiquement – comme chez Badiou et Žižek – de reconnaître le noyau transhistorique et invariant de l'acte émancipateur, la position la plus cohérente consiste à organiser une articulation dialectique entre cette dimension a-historique de l'émancipation dans laquelle se situe la possibilité du *changement même* des coordonnées définissant le champ historique et son incarnation ou son exemplification dans des séquences politiques historiques, contingentes et singulières concrètes³ ; 3/ que les effets croissants de la moralisation de la politique ayant impliqué ces trente dernières années un déplacement des catégories de celles de « travailleur » et de « militant » vers celles de « victime » et de « survivant », la sortie du règne antipolitique et dépolitisant lié à ce tournant éthique ne doit pas cependant être opérée par le retour à une politique pure indépendante de la moralité, de l'histoire, de l'économique et du social mais en prenant en charge l'ensemble de ces dimensions ; 4/ qu'à la fois le « gauchisme spéculatif » – l'attitude de la table rase, le lancement spontanée de la plèbe contre l'État – doit être critiqué en vue de la définition d'une nouvelle politique communiste, à travers la recherche d'un troisième terme de médiation organisé de la plèbe lorsqu'elle tente de faire face à la politique du pouvoir, sans être cependant totalement rejeté mais en étant finalement intégré suivant une vision d'un « communisme des communismes » [*« communism of communisms »*]⁴ qui se servirait des différentes formes historiques de critique *communiste* du communisme comme sources de revitalisation du communisme lui-même ; 5/ enfin qu'une politique communiste, comme l'avançaient déjà en leur temps Marx et Engels, doit parvenir à faire converger la critique de la propriété et la critique de la nation.

faut le dire, le sublime stylistique – avec lequel ces philosophes annoncent la venue possible dans l'être d'une nouvelle compréhension du politique comme tâche urgente assignée à la philosophie ou, pour utiliser le jargon obligatoire, comme la seule tâche valable de la pensée, si l'on veut éviter ce à quoi on fait alors simplement allusion et d'un air menaçant comme le pire ».

¹ *Ibid.*, p. 274.

² Cf. Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998.

³ Bosteels cite Žižek (« Class Struggle or Postmodernism ? ») : « "L'affirmation vraiment radicale de la contingence historique doit inclure la tension dialectique entre le domaine du changement historique lui-même et son noyau traumatique "ahistorique" comme sa condition d'(im)possibilité" » (Bruno Bosteels, *The actuality of communism*, *op. cit.*, p. 278). Bosteels ajoute qu'« opter pour cette dialectique entre l'historicité concrète et le noyau an-historique de la politique d'émancipation, selon [s]on point de vue, doit aussi signifier écrire l'histoire du peuple, non pas du point de vue de l'État mais d'en bas, en fouillant dans les archives de l'insurrection populaire et de la révolte plébéienne, sans les couler encore plus profondément dans les poubelles de l'histoire où elles risquent d'être écrasées sous le lourd presse-papiers des réflexions philosophiques dont l'effet pervers consiste à oblitérer une deuxième fois dans la théorie ce qui a déjà été vaincu dans la pratique » (*ibid.*, p. 278-279).

⁴ *Ibid.*, p. 283.

Si nous mentionnons ici l'approche de Bosteels, c'est pour présenter un point de vue différent de l'approche qui est la nôtre quant au problème de la réélaboration de la notion de « communisme ». Car, pour nous, il s'agit moins de définir les conditions théoriques nouvelles pour l'appréhension d'une politique communiste possible, que de marquer l'ancrage de la réflexion philosophique sur le « communisme » dans un jeu d'antagonisme sociaux réels qui ont généré la norme du commun, en analysant comment le « communisme » a pu être pensé à nouveaux frais à partir de l'ouverture problématique du « commun » dans les luttes contemporaines. Voyons donc à présent comment Antonio Negri avec Michael Hardt, Slavoj Žižek, Alain Badiou et Jean-Luc Nancy avancent respectivement dans cette voie.

1. Toni Negri et Michael Hardt : le commun comme produit social

1.1. Le « communisme du capital »

C'est dans leur dernier ouvrage *Commonwealth* que, comme l'indique déjà son titre, se marque le plus fortement l'ancrage de la réflexion philosophique d'Antonio Negri et Michael Hardt dans l'ontologie historique du commun. *Commonwealth*, paru en 2009, est le troisième et dernier volet d'une trilogie commencée avec *Empire* en 2000, qui analysait la forme globale de la souveraineté contemporaine à travers l'existence d'un « appareil décentralisé et déterritorialisé de gouvernement, qui intègre progressivement l'espace du monde entier à l'intérieur de ses frontières ouvertes et en perpétuelle expansion »¹ et *Multitude* en 2004 consacré au nouveau sujet de l'émancipation, « alternative vivante qui croît au sein de l'Empire »². Ce qui distingue la « multitude » de l'âge de l'empire des précédents sujets modernes de l'émancipation qu'étaient le « peuple » (unifié dans la nation) et la « classe ouvrière » (unifié socialement), c'est la faculté de la multitude à faire coexister des singularités plurielles sans pour autant chercher à les subsumer en les unifiant dans une identité commune supérieure. Pour Negri et Hardt, la mondialisation a, en définitive, deux visages :

L'un est celui de l'Empire qui étend à l'échelle planétaire son réseau de hiérarchies et de divisions, dont la fonction est de maintenir l'ordre à travers de nouveaux mécanismes de contrôle et de conflit perpétuel. Mais la mondialisation est aussi création de nouveaux circuits de coopération et de collaboration qui traversent les nations et les continents, suscitent ainsi un nombre illimité de rencontres et d'interactions. Ce second visage de la mondialisation n'a rien à voir avec un processus d'uniformisation planétaire : il s'agit plutôt pour nous de la possibilité de découvrir le « commun » qui nous permet de communiquer et d'agir ensemble tout en maintenant nos différences. On peut donc concevoir la multitude elle aussi comme un réseau : un réseau ouvert et expansif dans lequel toutes les différences peuvent s'exprimer librement et au même titre, un réseau qui permet de travailler et de vivre en commun³.

¹ Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000, p. 17.

² Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitude*, Paris, La Découverte, 2004, p. 7.

³ *Ibid.*

Comme on la constate, la notion de « commun » était déjà développée dans *Multitude* et attachée à la notion de multitude elle-même. La multitude comme sujet de la production non seulement économique mais sociale (à travers la production de communication, de relations, de formes de vie), n'est autre que ce qui se constitue soi-même à travers la « découverte » ou plutôt la production du commun. Dans notre perspective foucauldienne sur la gouvernementalité et la *parrêsia* philosophique, où la philosophie éprouve sa réalité dans la politique tout en se tenant à distance de toute programmation politique, il est important de souligner d'emblée le rapport que Negri et Hardt établissent entre politique et philosophie :

Nous demandons au lecteur de garder à l'esprit qu'il s'agit là d'un ouvrage philosophique. Nous donnons de nombreux exemples de la façon dont les gens s'efforcent aujourd'hui d'en finir avec la guerre et de rendre le monde plus démocratique, mais qu'on ne s'attende pas à ce que notre livre réponde à la question « Que faire ? » ou propose un programme d'action concret. Au vu des défis et des possibilités que recèle notre monde, nous pensons qu'il est nécessaire de repenser les concepts politiques les plus élémentaires, tels que pouvoir, résistance, multitude et démocratie. Avant de nous atteler à un projet politique pratique visant à créer de nouvelles institutions et des structures sociales démocratiques, nous devons nous demander si nous comprenons réellement ce que signifie (ou peut signifier) la démocratie aujourd'hui. Notre but principal est d'élaborer les bases conceptuelles sur lesquelles un nouveau projet de démocratie puisse se construire¹.

La philosophie de Negri et Hardt, si elle éprouve sa réalité dans les politiques concrètes (« Nous donnerons de nombreux exemples [...] ») se refuse à donner un programme d'action. Rappelons que pour Foucault, la philosophie comme forme de vérité n'a pas à dire « comment gouverner, quelles décisions prendre, quelles lois adopter, quelles institutions mettre au point ». En revanche, la philosophie, telle qu'elle s'est exercée au temps de Platon comme à l'époque moderne et contemporaine, a à dire vrai par rapport à l'action politique que ce soit au nom d'une critique sociale, d'une conception des droits, d'une conception de la souveraineté ou autre. Ici – c'est sans doute une tendance profonde de la philosophie contemporaine –, le dire-vrai par rapport à l'action politique se détermine à partir d'une *conception de la démocratie*. C'est la conception qu'on se fait de la démocratie qui devient le référent à partir duquel la philosophie peut à la fois dire le vrai sur telle ou telle politique concrète et, dans le même temps, éprouver sa réalité vis-à-vis de cette politique. Les politiques concrètes peuvent donc à la fois être évaluées au nom d'une conception de la démocratie tout en servant à celle-ci de point d'épreuve.

Mais revenons à la multitude comme sujet se construisant à partir et en vue de la production du commun. Negri et Hardt distinguent à ce titre leur notion « du commun » de celle « des communs » :

¹ *Ibid.*, p. 10-11.

Dans la mesure où la multitude n'est pas une identité (comme le peuple) ou une uniformité (comme les masses), ses différences internes doivent découvrir le commun qui leur permet de communiquer et d'agir ensemble. Le commun que nous avons en commun, en fait, n'est pas tant découvert qu'il est produit. (Nous avons quelques réticences à appeler cela « les communs », ce terme désignant les espaces communs précapitalistes qui furent détruit par l'avènement de la propriété privée. Bien qu'étant plus maladroite, l'expression « le commun » souligne le contenu philosophique du terme mais aussi qu'il ne s'agit pas là d'un retour vers le passé, mais d'un phénomène nouveau)¹.

Pour Hardt et Negri, le commun est donc avant tout défini comme un *produit social*, le résultat des interactions, des relations de communication, de collaboration, de coopération qui se produisent dans l'espace de la vie sociale² et en premier lieu dans le travail : « Aujourd'hui, cette production du commun tend à se situer au cœur de toute production sociale, aussi locale soit-elle et constitue la caractéristique première des formes de travail dominantes »³. Si la production du commun se concentre particulièrement dans la sphère du travail, c'est parce que la transmission des connaissances joue dans le cadre des changements économiques actuelles un rôle majeur et que la transmission de connaissance est fortement productrice de commun :

Le travail lui-même, tel que le configurent les transformations de l'économie, tend à s'insérer dans des réseaux de communication et de coopération en même temps qu'il contribue à en créer. Toute personne qui travaille avec de l'information ou du savoir, par exemple, depuis l'agriculteur qui développe les propriétés spécifiques des semences jusqu'au programmeur de logiciels, utilise le savoir commun transmis par d'autres et contribue à son tour à en produire⁴.

On reconnaît ici la thèse du « capitalisme cognitif » défendue de longue date par Negri, au moins depuis son travail sur les *Grundrisse*⁵ de Marx⁶, selon laquelle la connaissance conçue comme savoir coopératif collectif (« cerveau social » ou « *general intellect* ») – scientifique mais pas seulement – devient le facteur principal de production du capitalisme post-industriel,

¹ *Ibid.*, p. 9.

² Plus loin Negri et Hardt préciseront que le commun est à la fois produit et productif : produit comme résultat des interactions, puis productif, car chaque interaction nouvelle s'appuie sur le socle du commun qui vient d'être produit comme sa base active afin d'intensifier encore la production du commun, suivant un mouvement en expansion permanente. Cf. *ibid.*, p. 233-234 : « Ce qu'elle [la multitude] produit est commun et ce commun sert à son tour de socle à toute production future, dans un mouvement expansif, en spirale. Il est peut-être plus facile de comprendre ce phénomène en prenant l'exemple de la communication conçue comme production : nous ne pouvons communiquer qu'à partir de langages, de symboles, d'idées et de relations que nous avons en commun et le produit de notre communication n'est autre que de nouveaux langages, symboles, idées, relations etc. Cette double relation entre la production et le commun – le commun est à la fois productif et produit – est aujourd'hui cruciale si l'on veut comprendre l'activité économique et sociale ».

³ *Ibid.*, p. 9.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858, dits « Grundrisse »*, « Le chapitre du capital, VII, 1 », Paris, éditions sociales, 2011, p. 654 : « L'accumulation du savoir et de l'habileté, des forces productives générales du cerveau social, est ainsi absorbée dans le capital face au travail et apparaît donc comme propriété caractéristique du capital et plus précisément du *capital fixe*, dans la mesure où celui-ci entre dans le procès de production comme moyen de production proprement dit ».

⁶ Cf. Antonio Negri, *Marx au-delà de Marx. Cahier de travail sur les Grundrisse*, Paris, L'Harmattan, 2000. Cet ouvrage est issu d'un séminaire donné par Negri en 1978 à l'École normale supérieure grâce à l'invitation de Louis Althusser.

transformant ainsi le travail en « travail cognitif » ou « travail immatériel »¹. Par là, il ne faut ni entendre la disparition du travail de production matériel, ni même la domination quantitative en valeur de l'économie de la connaissance, mais le fait que le travail immatériel est devenue « *hégémonique d'un point de vue qualitatif* » au sens où, outre l'économie de la connaissance, toutes les autres activités qui ne consistent pas directement dans la production de biens immatériels impliquent cependant aujourd'hui l'investissement d'intelligence, l'apprentissage de connaissances, la recherche d'informations, ou la production de relations communicatives et affectives – que ce soit par exemple l'agriculteur qui doit se faire chimiste pour faire correspondre les types de sols et les cultures appropriées, ou l'« *auxiliaire de vie* » qui, en plus du ménage et de la cuisine, doit faire la conversation, rassurer la famille, se montrer chaleureuse etc.². Negri et Hardt, suivant une appropriation singulière du concept de Foucault, appellent finalement « *production biopolitique* »³ l'ensemble de la production du

¹ Voir sur ce point les remarques de Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche*, op. cit., p. 113-114 : « L'hypothèse économique qui accompagne la théorie de l'Empire et de la Multitude est celle du "capitalisme cognitif". Le philosophe et économiste français Yann Moulier-Boutang [Yann Moulier-Boutang, *Le Capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, Amsterdam, Paris, 2007] en a proposé la caractérisation la plus rigoureuse. L'hypothèse du capitalisme cognitif a pour point de départ l'idée qu'est apparu depuis peu un troisième âge du capitalisme, succédant au capitalisme marchand (XVII^e et XVIII^e siècle) et au capitalisme industriel (XIX^e et XX^e siècle), à savoir justement le capitalisme cognitif. Celui-ci se définit principalement par le fait que le travail "immatériel" ou "cognitif" y est prédominant. Les marchandises renferment à l'heure actuelle davantage de savoirs et de savoir-faire qu'auparavant et cette tendance s'accroît à mesure que le temps passe. Ce constat vaut pour tous les secteurs de l'économie et non pas seulement pour le secteur des technologies. Le caractère de plus en plus immatériel du capitalisme se constate ainsi dans l'une des plus vieilles activités humaines, à savoir l'agriculture. La composition en savoirs des produits agricoles intègre aujourd'hui des engrais chimiques dont l'élaboration a souvent nécessité de longues périodes de recherche en laboratoire, des savoir-faire agronomiques de terrain, mais aussi une labellisation et des techniques de marketing d'une grande sophistication. L'importance de la valeur-savoir est en ce sens croissante et celle de la valeur travail traditionnellement conçue – mesurée par le temps de travail – décroît tendanciellement. Cette thèse est bien entendu à mettre en rapport avec le *general intellect* ». Pour une critique de cette thèse, mais aussi des autres thèses de Negri, cf. Pierre Dardot, Christian Laval et El Mouhoub Mouhoud, *Sauver Marx ? Empire, multitude, travail immatériel*, Paris, La Découverte, 2007.

² Cf. Antonio Negri et Michael Hardt, *Multitude*, op. cit. ;, p. 136 : « Lorsque nous affirmons que le travail immatériel tend aujourd'hui à occuper une position hégémonique, cela ne signifie pas que la plupart des travailleurs produisent désormais des biens essentiellement immatériels. Au contraire, le travail agricole reste aujourd'hui dominant en termes quantitatifs, comme cela a été le cas pendant des siècles, tandis que l'activité industrielle est restée globalement stable. Le travail immatériel représente une fraction minoritaire du travail global et il est concentré dans les régions dominantes du globe. Nous affirmons en revanche que le travail immatériel est devenu *hégémonique du point de vue qualitatif* et qu'il a imposé une tendance aux autres formes de la société elle-même. En d'autres termes, il occupe aujourd'hui la même position que le travail industriel il y a cent cinquante ans, lorsque celui-ci ne représentait qu'une petite fraction de la production globale, concentrée géographiquement, tout en exerçant déjà son hégémonie sur toutes les autres formes de production. De même que par le passé, toutes les formes de travail et la vie sociale elle-même durent s'industrialiser, le travail et la société doivent aujourd'hui s'informatiser, devenir intelligents, communicatifs, affectifs ».

³ En fait Negri et Hardt proposent une opposition nouvelle entre les concepts de « biopouvoir » et de « biopolitique », qui n'existaient pas chez Foucault et qui est elle-même dérivée de l'opposition que Negri découvre chez Spinoza entre « *potestas* » et « *potentia* », entre « pouvoir » et « puissance », c'est-à-dire entre le pouvoir comme médiation des forces par laquelle est exercé un pouvoir sur quelqu'un pour lui faire faire quelque chose et la puissance comme production spontanée et composition des forces par laquelle quelqu'un augmente sa capacité d'agir. Cf. Antonio Negri, *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF.

commun comme production de toutes les facettes de la vie sociales, qu'elles soient économiques, culturelles, mais aussi politiques comme cela se manifeste dans les aspirations toujours plus démocratiques des mouvements de résistance. Puisque la résistance est première par rapport au pouvoir, l'existence de l'Empire vient de sa capacité à capturer la puissance créatrice commune de la multitude, ce qui, en retour, inhibe la faculté de celle-ci à développer son pouvoir constituant (ou sa puissance constituante) et opère ainsi à la faveur du maintien des pouvoirs constitués¹. Cependant, par la production du commun, la multitude continue de travailler l'empire de l'intérieur dans le but de créer une société globale alternative.

Aussi la manière dont Negri et Hardt pensent le « commun » de la multitude procède-t-elle d'une radicalisation de la thèse de Marx² selon laquelle la nouvelle forme de commun caractéristique du communisme à venir est le résultat de la socialisation capitaliste qui met tous les producteurs en rapport entre eux – le communisme se réalisant dès lors que celle-ci s'est suffisamment développé pour renverser la propriété privée des moyens de production³. La négation de la propriété privée se réalise à travers l'affirmation de la dimension sociale de la vie individuelle de l'homme qui s'accomplit historiquement dans les formes de socialisation inhérentes aux rapports de production capitalistes⁴. Autrement dit, le commun est le produit de l'existence sociale elle-même telle qu'elle se construit dans la sphère du travail non-libre à la fois dans et contre les formes de l'exploitation capitaliste. De même que, pour Marx, le commun est le produit des formes socialisées de la rencontre des prolétaires exploités de la grande industrie moderne, pour Negri et Hardt, le commun est le produit des formes de socialisation relatives au « travail immatériel » dont on exploite le savoir

¹ Sur l'opposition entre pouvoir constitué et pouvoir constituant, voir Antonio Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, PUF, 1997.

² Cf. Antonio Negri et Michael Hardt, *Multitude*, *op. cit.*, p. 131 : « La multitude est faite de singularités agissant en commun. L'élément clef de cette définition est qu'il n'y a pas de contradiction conceptuelle ou réelle entre singularité et être-commun (*commonality*). Le concept de multitude vise aussi à réactiver le projet politique de la lutte des classes tel qu'il est formulé par Marx ».

³ *Ibid.*, p. 239 : « Comme nous l'avons souligné précédemment, l'exploitation tend aujourd'hui à agir directement sur nos performances à travers le contrôle du commun par le capital. Tout ce que nous pouvons dire à ce stade est que la très large diffusion sociale et l'importance économique de ces pratiques du commun dans le monde contemporain fournissent les conditions qui rendent *possible* un projet visant à créer une démocratie fondée sur la libre expression et la vie en commun ».

⁴ Cf. Christian Laval, « Réinventer le communisme, instituer les communs », *Contretemps*, n° 4 (nouvelle série), décembre 2009, p. 49 : « Pour l'homme, devenir ce qu'il est, c'est devenir "dans son existence la plus individuelle, un être social". Loin d'opposer socialisation et réalisation de soi, Marx les conçoit comme un seul et même mouvement. Le commun, c'est l'existence sociale elle-même et le devenir social de l'homme, c'est le communisme. Mais et c'est un point essentiel pour le destin entier du marxisme, le communisme à venir est censé procéder du développement même du capitalisme. C'est à la grande industrie moderne que l'on devra l'essor de la socialité par le travail humain, essor qui fait du communisme "la forme nécessaire et le principe dynamique de l'avenir immédiat". Marx pense que la socialisation capitaliste, en mettant en rapport tous les producteurs par la division du travail, aussi bien sociale que technique, va donner naissance à une nouvelle forme de commun qui s'établira sur les ruines des communautés traditionnelles ».

coopératif¹. De notre point de vue, c'est sans doute là que se situe la faiblesse de leur argument, car on ne voit pas comment ce « devenir-commun des formes du travail » produit par les relations de coopération, de communication et d'affection typiques de la nouvelle forme de développement de l'accumulation capitaliste, dont les deux auteurs reconnaissent que sa production est inséparable des relations de domination, de discipline, de hiérarchie et d'une exploitation dépassant la sphère productive pour subsumer la totalité de la vie sociale jusqu'au domaine personnel et privé, pourrait, simplement en persévérant dans son être, inverser la tendance selon laquelle toutes ces formes relationnelles sont enrôlées pour la reproduction des rapports de pouvoir. Aussi ne voit-on pas qu'il y ait, fussent-ils réfléchis sous l'angle de la performance et du « commun » qu'elle produit, quelque dimension émancipatrice que ce soit dans un travail de vente ou une prestation de services financiers² dès lors qu'ils sont inscrits dans les circuits des techniques néolibérales de gouvernement. Car, en réalité, il y a loin de l'intensification du relationnel et de la socialisation dans les formes contemporaines du travail, lesquelles s'accompagnent souvent de modes d'être et de comportements empreints d'individualisme, de cynisme, de concurrence et d'exclusion, à l'existence normative du commun, qui nécessite bien plutôt la capacité de s'extraire des formes de socialisation et des modes de subjectivation imposés par les nouvelles techniques de management et d'affirmer une hétérogénéité ou une altérité vis-à-vis des formes d'expérience structurées par la gouvernementalité néolibérale, afin d'être capable de construire des normes irréductibles à ces formes de comportement³. En d'autres termes, Negri

¹ Antonio Negri et Michael Hardt, *Multitude, op. cit.*, p. 141 : « [...] nous affirmons que, sous un régime caractérisé par l'hégémonie du travail immatériel, l'exploitation ne se résume plus à l'extraction de plus-value mesurée par le temps de travail individuel ou collectif, mais qu'elle est avant tout la capture d'une valeur qui est produite par le travail coopératif et qui tend, en circulant au sein de réseaux sociaux, à devenir valeur commune ».

² Cf. *ibid.*, p. 238.

³ Nous rejoignons sur ce point la critique de Jacques Rancière : « [...] nous avons vu réaffirmer avec force la thèse faisant du communisme la conséquence des transformations intrinsèques du capitalisme. Le développement actuel des formes de la production immatérielle a été présenté comme la démonstration du lien entre deux thèses essentielles du *Manifeste communiste* : celle qui affirme que "tout ce qui est solide se dissipe dans les airs" et celle qui affirme que les capitalistes seront leurs propres fossoyeurs. On nous dit que le capitalisme aujourd'hui produit, au lieu de biens appropriables, un réseau de communication intellectuelle où production, consommation et échange deviennent un seul et même processus. De la sorte, le contenu de la production capitaliste ferait éclater sa forme en s'identifiant toujours plus avec le pouvoir communiste du travail immatériel collectif. Du même coup l'opposition latente entre le communiste à l'âme d'or et le travailleur à l'âme de fer serait réglée par le processus historique à l'avantage du premier. Mais cette victoire du communiste sur l'ouvrier apparaît elle-même de plus en plus comme une victoire du communisme du Capital sur le communisme des communistes. [...] Dans son intervention au présent colloque, Antonio Negri a clairement souligné que ce "communisme du Capital" était en fait une appropriation du commun par le Capital, donc une expropriation des multitudes. Mais c'est encore trop que de l'appeler un "communisme". C'est encore trop que de consacrer ainsi une rationalité historique de ce processus. Ce que la présente "crise" financière a mis en question est précisément la rationalité de cette rationalité. [...] Plus radicalement, il s'agit de mettre en cause un certain type de connexion entre les analyses de processus historiques globaux et la détermination des cartes du possible. Nous devrions avoir appris

et Hardt ont tendance à confondre, en s'appuyant sur certains aspects de la pensée de Marx, le tissu social du capital avec le « commun », mais ce « commun » là ne constitue pas une norme de contention ou de limitation de l'accumulation capitaliste : *avoir quelque chose en commun* ne nous dit pas sous quelle forme et par qui ce commun est approprié¹.

1.2. Une conception juridique du commun au-delà du public et du privé

Si nous nous séparons de Negri et Hardt lorsqu'ils définissent le « commun » comme « une ontologie de la pratique sociale en commun »², c'est-à-dire en faisant du commun une production ontologique des pratiques immanentes aux rapports de production capitalistes, pour lui préférer une analyse du type technologique de rationalité des pratiques en rupture avec la gouvernamentalité officielle et se rattachant à un horizon de vérité instauré depuis une position d'altérité, en revanche, on ne peut que constater des proximités entre ce que nous avons dit plus haut et les rapports qu'établissent Negri et Hardt entre le commun d'une part et la théorie et la pratique du droit d'autre part. Ils cherchent, en effet, à développer une conception juridique du commun qui se situe « au-delà du public et du privé » :

Nous devons commencer à imaginer une stratégie et un cadre juridique alternatifs : une conception du privé qui exprime la singularité des subjectivités sociales (et non la propriété privée) et une conception

combien sont problématiques les grandes stratégies fondées sur l'analyse de l'évolution sociale. L'émancipation, quant à elle, ne sera jamais ni l'accomplissement d'une nécessité historique, ni le renversement héroïque de cette nécessité. Il faut la penser à partir de son intempestivité, qui signifie deux choses : premièrement l'absence de nécessité historique qui fonde son existence ; deuxièmement son hétérogénéité au regard des formes d'expérience structurées par le temps de la domination ». (Jacques Rancière, « Communistes sans communisme ? » [2009], in *Moments politiques, op. cit.*, p. 227-228 et 230-231). On retrouve le même type de critique chez Slavoj Žižek, *Pour défendre les causes perdues, op. cit.*, p. 188 : « Le problème est qu'ici Negri et Hardt se montrent trop marxistes, notamment en reprenant à leur compte le schème marxiste sous-jacent du progrès historique : [...] le capitalisme génère déjà les "germes de la nouvelle forme de vie à venir", il produit sans cesse les nouveaux "communs", tant et si bien qu'à l'occasion d'une explosion révolutionnaire ce Nouveau devrait tout simplement se trouver libéré de la vieille forme sociale » ; et chez Alain Badiou, *Le réveil de l'histoire. Circonstances*, 6, Paris, Lignes, 2011, p. 20-21 : « La question est de savoir si cet ensemble anecdotique constitue un capitalisme postmoderne, un capitalisme nouveau, un capitalisme digne des machines désirantes de Deleuze et Guattari, un capitalisme qui engendre par lui-même une intelligence collective de type nouveau, qui suscite la levée d'un pouvoir constituant jusqu'ici asservi, un capitalisme qui outrepassse le vieux pouvoir des États, un capitalisme qui prolétarise la multitude et fait des petits-bourgeois des ouvriers de l'intellect matériel, bref, un capitalisme dont le communisme est l'envers immédiat, un capitalisme dont le Sujet est en quelque sorte le même que celui du communisme latent qui en soutient l'existence paradoxale. Un capitalisme qui est à la veille de sa métamorphose en communisme. Telle est, grossie mais fidèle, la position de Negri. [...] Ma position est exactement contraire : le capitalisme contemporain a tous les traits du capitalisme classique ».

¹ Antonio Negri et Michael Hardt, *Multitude, op. cit.*, p. 141-142 : « Ce qui distingue [...] cependant le travail immatériel est le fait que ses produits sont eux-mêmes, à bien des égards, immédiatement sociaux et communs. Produire de la communication, des relations affectives et des connaissances, par opposition à des voitures ou à des machines à écrire, peut directement étendre le domaine de ce que nous avons en commun. [...] Cela indique que les nombreuses instances singulières que sont les divers processus de travail, les conditions de production, les situations locales et les expériences vécues coexistent, à un certain niveau d'abstraction, avec un devenir-commun des formes du travail et de l'ensemble des relations de production et d'échange – et qu'il n'y a pas de contradiction entre cette singularité et cette "mise" en commun (*commonality*). Ce devenir-commun qui tend à réduire les divisions qualitatives du travail est la condition biopolitique de la multitude ».

² *Ibid.*, p. 235.

du public fondée sur le commun (et non sur le contrôle étatique) – c'est-à-dire une théorie juridique postlibérale et postsocialiste¹.

Selon eux, la première tâche d'une théorie juridique du commun, de type négatif, est de faire en sorte que « l'intérêt général » ou « l'intérêt public » soit préservé par la loi afin de garantir l'usage et la disponibilité des services publics. La seconde tâche doit cependant déplacer les concepts d'« intérêt général » et d'« intérêt public » par la construction d'un cadre juridique qui oriente vers la participation commune à la gestion des biens et services publics. En ce sens, un « intérêt commun » ne devrait pas prendre la forme abstraite du contrôle étatique, mais être réapproprié par ceux qui coopèrent à l'institutionnalisation autonome d'une gestion commune. Negri et Hardt ont raison de souligner qu'il ne s'agit pas d'un problème strictement juridique, mais plutôt de la question de pouvoir faire dériver des droits et une institution juridique de « l'activité biopolitique de la multitude » (dans nos termes de l'activité normative du peuple)². L'innervation, si l'on peut dire, de l'institution à travers l'activité de gouvernement de soi et des autres a alors pour effet de déstabiliser la subsumption de l'institution par la souveraineté :

[...] le commun signale l'émergence d'une nouvelle forme de souveraineté, une souveraineté démocratique (ou, plus précisément, une forme d'organisation sociale qui destitue la souveraineté) au sein de laquelle les singularités sociales contrôlent à travers leur propre activité biopolitique les biens et les services qui assurent la reproduction de la multitude elle-même. On passerait ainsi de la *Res publica* à la *res communis*³.

Ainsi que les auteurs le précisent, cette possibilité de construire un cadre juridique à partir des capacités populaires d'appropriation, de contrôle, de régulation, de gestion et d'institution des biens et des services « indique aussi une métamorphose du droit, de sa nature et de sa structure, de sa matière et de sa forme »⁴, soit la dé-liaison théorique du droit et du principe de

¹ *Ibid.*, p. 241.

² Avec donc, encore une fois, cette différence importante qui sépare une activité sociale issue des formes du développement économique et une activité normative comme produit d'une expérience transformatrice de lutte.

³ *Ibid.*, p. 244. Nous nous rendons compte au moment d'écrire ces lignes que Negri et Hardt se servent également des catégories du droit romain de « *Res publica* » et « *res communis* ». Nous avons fait dériver notre usage de celle-ci de la formule employée par Foucault dans le cours de 1978 sur la « gouvernementalisation de la *Res publica* » et sans avoir à l'esprit ce passage de Negri et Hardt.

⁴ *Ibid.*, p. 245. Sur le rôle que pourrait jouer le droit anglo-saxon dans cette transformation du droit et son lien irréductible à la mise en mouvement des acteurs sociaux, cf. aussi Antonio Negri, *Goodbye mister socialism. Entretiens avec Ralf Valvola Scelsi*, tr. fr. P. Bertilotti, Paris, Seuil, 2007, p. 57-58 : « De ce point de vue, le droit anglo-saxon pourrait nous donner un bon coup de main dans la construction, entre autres, d'un droit d'agence, d'action, qui permette d'arracher le bien des mains de la gestion étatique – pour pouvoir le considérer comme dynamique et construit par les acteurs. Une fois ces prémisses posées, il ne sera pas très difficile d'obtenir que le droit civil enregistre ces évolutions. Mais on ne peut pas tout faire sur un plan juridique. Ce sont en effet les mouvements qui expriment des *claims* et des droits, afin de déterminer ce qui est licite et ce qui ne l'est pas et, éventuellement, d'élargir ou de restreindre les limites qui décident de ce qui a de la valeur ou en est privé. Le droit est toujours concret, mais, chaque fois qu'il se montre en public, il devient au contraire abstrait : *dixit* Marx. Cependant, il n'est pas dit que l'abstrait parvienne toujours à contenir le concret. [...] Nous avons besoin d'un droit commun qui ne soit pas le simple produit d'une rénovation "indigène" des habitudes ancestrales, mais qui ouvre au contraire un horizon futuriste à la liberté ».

souveraineté (en tant que cession représentative et légale de titres à gouverner), tel que celui-là dérive hiérarchiquement de celui-ci¹. Le droit n'est plus ce que l'on cède légalement à une autorité chargée d'assumer la souveraineté sur un territoire, mais ce que l'on confère collectivement à ceux qui se sont montrés capables de mettre en place une nouvelle norme de régulation d'un espace. Il s'agit, par conséquent, pour le dire dans nos propres termes, non plus d'un droit-loi, mais d'un droit-norme. Le problème des droits d'usage du numérique est sans doute l'exemple aujourd'hui le plus clair de la distinction entre le « droit public » et le « droit commun » :

Le monde informatique pourra peut-être devenir un jour l'une des nombreuses déterminations objectives, nécessaires et homogènes qui sont internes à la structure du capital ; mais ce n'est pas encore le cas. En effet, c'est pour l'instant une dimension qui représente le commun dans son sens le plus étendu, le plus productif ; c'est un ensemble de singularités, une multiplicité de différences, un espace d'entrecroisements et de constructions linguistiques. On a peut-être là l'exemple le plus explicite de la manière dont le nouveau droit du commun devrait se présenter. La forme juridique doit se plier à la concrétude de trajectoires qui sont toujours innovatrices et singulières et qui constituent les nouvelles expériences communes².

Plus généralement, cette perspective permet à Negri et Hardt de marquer la séparation de leur perspective politique d'avec les expériences historiques de l'État jacobin et de l'État socialiste :

En cherchant à élaborer une conception juridique du commun qui s'oppose tant au public qu'au privé, nous n'entendons nullement nous rattacher à la tradition et aux expériences constituantes du jacobinisme et du socialisme telles qu'elles se sont développées au XIX^e et au XX^e siècle. Le concept moderne de l'État disciplinaire et patrimonial (qui s'est développé au sein de l'absolutisme monarchique) s'est entièrement traduit dans les formes et les structures juridiques de l'État républicain, tant dans ses versions publiques que socialistes. Les notions de biens publics et de services publics se sont ainsi développées sous l'influence d'une doctrine juridique qui fait du domaine public le patrimoine de l'État et de l'intérêt général un attribut de la souveraineté. L'émergence du concept de commun – entendu non pas comme une entité préconstituée ou une substance organique dérivée de la communauté nationale ou de la *Gemeinschaft*, mais plutôt comme l'activité productive des singularités qui composent la multitude – rompt avec la continuité de la souveraineté d'État moderne et porte l'attaque au cœur du biopouvoir, démystifiant son assise sacrée³.

Comme le montre cette citation, il est important de faire remarquer que la facilité de la distinction *privé-public-commun* et l'opposition du commun à la fois au privé et au public ne doit pas faire oublier que la notion de commun ne vise pas à rejeter celle de « public » *lato*

¹ Il est intéressant de constater que dans un récent entretien, évoquant le concept de souveraineté, Rancière utilise le même type de tournure que Negri quant à *une forme de souveraineté démocratique qui récuserait le concept traditionnel de souveraineté* : « Le pouvoir du peuple est le pouvoir de ceux qui ne sont rien, c'est-à-dire qui n'appartiennent à aucun groupe ayant les qualités qui le prédestinent au gouvernement. Cela implique un rapport très particulier à la souveraineté. Si la souveraineté du peuple a un sens, c'est de mettre à mal le concept même de souveraineté. La souveraineté du peuple est celle du collectif de ceux qui n'ont aucun titre à gouverner. Je me situe donc complètement à l'écart de ceux pour qui la souveraineté du peuple est l'héritière de la souveraineté des rois qui était elle-même une délégation de la souveraineté divine, complètement à l'écart, plus globalement, du discours théologico-politique » (Jacques Rancière, « Insistances démocratiques », entretien avec Miguel Abensour et Jean-Luc Nancy réalisé par Stany Grelet, Jérôme Lèbre et Sophie Wahnich, *Vacarme*, n° 48, été 2009, <http://www.vacarme.org/article1772.html>).

² Antonio Negri, *Goodbye mister socialism*, op. cit., p. 57-58. .

³ Antonio Negri et Michael Hardt, *Multitude*, op. cit., p. 244-245.

sensu, mais celle de « public » *stricto sensu* en tant qu'équivalence du domaine public et du patrimoine de l'État. La notion de commun implique donc plus précisément une critique de la mainmise de l'État sur le public et la tentative pour extraire la notion de public de sa nécessaire compréhension étatique¹. En somme, la distinction se trouve plutôt entre le privé, l'étatique et le commun.

Quant au propos de *Multitude* sur le commun, on voit finalement que ce n'est pas tant sur le plan du projet juridique que l'approche de Negri et Hardt est critiquable, mais sur les modalités et les moyens à travers lesquels le commun doit être élaboré selon eux. Le « commun du capital » ne saurait, en effet, servir de base à l'émancipation².

1.3. *Commonwealth 1* : commun naturel, commun social, commun politique

Avec *Commonwealth*, Negri et Hardt approfondissent encore leur conception du « commun ». Dès la préface, ils reprennent les éléments précédemment élaborés dans *Multitude*. Par « le commun », ils entendent d'abord la richesse commune du monde matériel – l'eau, l'air, les fruits et le sol, toute la générosité de la nature – cela même qui dans les textes de la tradition politique européenne a été souvent revendiqué comme héritage de

¹ Cf. Antonio Negri, *Goodbye mister socialism, op. cit.*, p. 56-57 : « Il faut passer de l'idée de monopole public à celle de gestion commune du bien public. Voilà la première étape. Le service public à la française, qui est le premier à avoir été codifié, est apparu au moment où l'on a défini le monopole et où l'on a décidé de son attribution à l'État. il faut donc d'abord dépasser la gestion classique de l'État, de caractère public. [...] En ce qui concerne le commun, [...], il faut bien reconnaître que l'"habillage public" dont on l'a paré est bien trop étroit pour contenir l'insistance infinie de toutes les subjectivités qui réclament, sur ce terrain, de nouveaux droits et une nouvelle conception de la justice ». Cf. enfin *ibid.*, p. 235 : « Le terme "public" signifie malheureusement que la seule chose qui change c'est le détenteur du pouvoir qui s'exerce sur moi. Le "commun", c'est en revanche quelque chose de radicalement différent : c'est la démocratie qui prend le dessus sur le pouvoir capitaliste et impose un nouvel ordre à la société, celui de la multitude qui travaille avec son cerveau ». On peut cependant se demander si Negri ne néglige pas ici, dans la version qu'il donne du « service public à la française », la constitution d'une propriété sociale par le travailleur comme effet des luttes de classes. Sur les rapports entre luttes de classes et citoyenneté sociale, cf. supra p. 428-430.

² Et quel que soit au demeurant l'argument de Negri et Hardt selon lequel ce « commun » est lui-même produit en excès sur les déterminations du capital. Car cet argument continue de ne pas tenir compte du gouvernement des conduites qui accompagnent la mise en place des rapports de production capitaliste. Sur le commun ou le « communisme spontané » produit par le travail immatériel comme excès sur le capital inhérent au procès de production, cf. Antonio Negri et Michael Hardt, *Empire, op. cit.*, p. 359 : « On doit noter, avant d'aller plus loin, que dans chacune de ces formes de travail immatériel, la coopération est totalement inhérente au travail lui-même. Le travail immatériel implique immédiatement interaction et coopération sociales. Autrement dit, l'aspect coopératif du travail immatériel n'est pas imposé ou organisé de l'extérieur – comme il l'était dans les formes antérieures de travail – mais *la coopération est complètement immanente à l'activité de travail elle-même*. Ce fait remet en question la vieille notion – commune à l'économie politique classique comme à son homologue marxiste – selon laquelle la main d'œuvre est conçue comme "capital variable", c'est-à-dire une force qui n'est activée et rendue cohérente que par le capital, parce que les pouvoirs de coopération de la main d'œuvre (particulièrement dans le travail immatériel) procurent au travail la possibilité de se valoriser lui-même. Cerveaux et corps ont toujours besoin des autres pour produire de la valeur, mais ces autres dont ils ont besoin ne sont pas nécessairement fournis par le capital et par ses capacités d'orchestrer la production. De nos jours, la productivité, la richesse et la création de surplus sociaux prennent la forme d'interactivité coopératrice par l'intermédiaire de réseaux linguistiques, communicationnels et affectifs. Dans l'expression de sa propre énergie créatrice, le travail immatériel semble ainsi fournir le potentiel pour une sorte de communisme spontané et élémentaire ».

l'humanité entière et devant être partagé entre tous. Plus significativement, le commun désigne selon eux ces résultats de la productions sociale qui sont nécessaires pour les interactions sociales et le procès de production, comme les connaissances, les langages, les codes, l'information, les affects etc. « A l'heure de la globalisation, ajoutent-ils, les questions de maintien, de production et de redistribution des communs dans ces deux sens et à la fois sur les plans écologique et socio-économique deviennent de plus en plus centrales »¹. La question du commun est cette fois-ci explicitement inscrite dans le contexte des politiques de privatisation des gouvernements néolibéraux et des nouvelles enclosures : « Les politiques des gouvernements néolibéraux à travers le monde ont cherché dans les dernières décennies à privatiser le commun, en plaçant des produits culturels – par exemple l'information, les idées et même les espèces animales et les plantes – sous un régime de propriété privée »². Cependant, l'alternative ne se situe pas pour les auteurs entre le privé et le public, pas plus qu'elle ne se situe entre le capitalisme et le socialisme qui leur correspondent, ni dans le chassé-croisé qui consiste à voir dans la régulation publique keynésienne ou dans la gestion étatique socialiste le seul remède aux maux du capitalisme et, inversement, dans le contrôle capitaliste et la propriété privée le remède à l'inertie socialiste :

Le socialisme et le capitalisme, [...], même s'ils ont été parfois mixés ensemble et, en d'autres occasions, en conflit amer, sont deux régimes de propriété qui excluent le commun. Le projet politique d'instituer le commun, que nous développons dans ce livre, coupe diagonalement à travers ces fausses alternatives – ni privé, ni public, ni capitaliste ni socialiste – et ouvre un nouvel espace pour la politique³.

Afin d'ouvrir cet espace neuf pour la politique, Negri et Hardt appréhendent le commun à travers le problème de la modernité et de la distinction triadique *modernité-antimodernité-altermodernité*. Ils semblent réagir implicitement de façon réflexive et critique sur le reproche de progressisme porté à l'encontre de *Multitude* et d'une conception d'un commun arrimé sur la formation d'un sujet produit dans les formes de socialité issues du développement capitaliste. Ils reviennent d'abord sur l'ambiguïté du rapport du marxisme à la modernité. D'un côté, les travaux de Marx et d'Engels ont été fortement traversés par une ligne progressiste identifiant la modernité au progrès, qui les a amenés à négliger, dans les années 1850, les résistances anticoloniales, les luttes paysannes et les combats des travailleurs qui n'étaient pas directement inscrits dans les circuits de la production capitaliste, qualifiant en particulier les peuples non-européens de « peuple sans histoire »⁴. La tradition marxiste a

¹ Antonio Negri et Michael Hardt, *Commonwealth*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2009, p. viii.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. ix.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 84.

souvent reproduit cette vision en rejetant comme « précapitalistes » et « primitives » les luttes situées en dehors de la classe ouvrière industrielle. Les théories du système-monde issues des travaux de Braudel sont encore marquées par cet héritage et peinent à prendre en compte les « forces de l'antimodernité », en rupture avec l'idéologie progressiste d'un sens de l'histoire qui déterminerait la fin des communautés traditionnelles. D'un autre côté, dans les approches marxistes prenant davantage l'angle de la lutte des classes et de l'action révolutionnaire, l'importance de la résistance subjective anticapitaliste et antimoderne des peuples colonisés a été soulignée dans les théories anti-impérialistes de Rosa Luxemburg, de Lénine ou de Mao Zedong. Le rapport des auteurs marxistes à la modernité et à l'antimodernité est, en définitive, le plus souvent ambivalent. A la fin des années 1870, lorsqu'il eut affaire au conflit entre deux groupes de révolutionnaires russes, dont l'un voulait établir le communisme sur la base du développement capitaliste tandis qu'un autre considérait qu'il consistait d'abord dans la défense du *mir* – la commune paysanne russe –, Marx, dans un échange de lettres avec Vera Zassoulitch, trancha qu'il ne fallait pas considérer comme une « théorie historico-philosophique » générale et un destin – ce qu'il avait lui-même présenté vingt ans plus tôt comme une « fatalité historique » dans la préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique* – le développement allant de l'expropriation des petits propriétaires communaux par le capital suivi de l'expropriation du capital par les travailleurs¹, qui n'était qu'une « esquisse historique », mais qu'il fallait « descendre de la pure théorie à la réalité russe », qu'une « révolution russe » pouvait « sauver la commune russe » (en tant que « groupement social d'hommes libres non resserré par les liens du sang »²) et que « si toutes les forces étaient concentrées pour donner à la commune rurale sa pleine portée, cette dernière se développerait bientôt comme un élément de régénération de la société russe et un élément de supériorité sur les pays mis en esclavage par le système capitaliste »³. Les Russes ne doivent donc pas nécessairement suivre le schéma évolutionniste dans leur lutte contre le capitalisme⁴. Cependant, pour Negri et Hardt, Marx n'a pas pu articuler le fait que ces formes

¹ Sur la correspondance de Marx à propos de la commune russe, cf. Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2001, p. 100-105.

² Cité in *ibid.*, p. 101.

³ Cité in Antonio Negri et Michael Hardt, *Commonwealth*, *op. cit.*, p. 88-89.

⁴ Balibar en conclut que ce qui est en jeu ici, « c'est l'idée d'une multiplicité concrètes de voies de développement historique. Mais cette idée est indissociable de l'hypothèse plus abstraite selon laquelle il y a dans l'histoire de différentes formations sociales une multiplicité de "temps" contemporains les uns des autres, dont certains se présentent comme une progression continue, tandis que d'autres opèrent le court-circuit du plus ancien au plus récent. Cette "surdétermination", comme le dira plus tard Althusser, est la forme même que revêt la *singularité* de l'histoire. Elle ne suit pas un plan préexistant, mais résulte de la façon dont des unités historico-politiques distinctes, plongées dans un même "milieu" (ou coexistant dans un même présent), réagissent aux tendances du mode de production ». (*La philosophie de Marx*, *op. cit.*, p. 102).

révolutionnaires de l'antimodernité étaient pleinement ancrées dans le commun. Cela a été, en revanche, le cas de l'intellectuel marxiste péruvien José Carlos Mariátegui (dont les *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, publiés en 1928, reste l'ouvrage le plus connu) qui a décelé dans la dynamique de résistance des *ayllus*, les communautés indigènes des Andes, une défense et une préservation de l'accès commun à la terre, des formes communes de travail et une organisation sociale communale, ce qui lui rappelait l'intérêt de Marx pour le *mir*. Le commun auquel faisait référence Mariátegui ne consistait pas dans la perpétuation de l'identité précolombienne, mais dans « l'expression sociale du commun » allant de pair avec une « dynamique de résistance » interne à la modernité¹. A partir de ce constat, la nouveauté pour Negri et Hardt, afin d'éviter de « rester coincés dans l'antimodernité », consiste à définir « l'altermodernité » comme « la rupture décisive avec la modernité et les relations de pouvoir qui la définissent puisque l'altermodernité dans notre conception émerge des traditions de l'antimodernité – mais sort aussi de l'antimodernité en s'étendant au-delà de l'opposition et de la résistance »². L'altermodernité entretient une relation diagonale avec la modernité : « elle entre en conflit avec les hiérarchies de la modernité comme le fait l'antimodernité mais oriente les forces de résistance plus clairement sur le terrain de l'autonomie »³. Ce concept vise à s'extraire de l'opposition statique ou de la dialectique négative entre la modernité et l'antimodernité, entre l'universel particulier de l'État moderne et les identités traditionnelles des communautés. Par exemple, la lutte zapatiste pour les droits des indigènes au Mexique ne consiste ni à demander la reconnaissance de l'identité indigène à l'égal des autres identités en s'appuyant sur la tradition du droit positif, ni à revendiquer le respect par l'État mexicain de la souveraineté des autorités indigènes traditionnelles sur leur propre territoire en s'appuyant sur la tradition du droit naturel, mais implique à la fois de rentrer en conflit avec l'État mexicain et de refuser l'autorité des structures de pouvoir indigènes traditionnelles. Suite au refus du gouvernement mexicain d'entreprendre les réformes constitutionnelles liés aux accords de San Andrés de 1996 sur les droits des indigènes à l' « autonomie » et à l' « autodétermination », les zapatistes ont promis de mettre ces principes en pratique et se sont lancés dans la création *ad hoc* d'institutions autonomes sur les territoires qu'ils contrôlent : les *caracoles*, communes administratives régionales autonomes, chacune d'elles étant organisée par un « conseil de bon

¹ Cf. Antonio Negri et Michael Hardt, *Commonwealth*, *op. cit.*, p. 89.

² *Ibid.*, p. 103.

³ *Ibid.*, p. 102.

gouvernement » (« *juntas de buen gobierno* ») fonctionnant suivant la maxime basiste : « commander en obéissant ».

L'altermodernité implique ainsi non seulement une inscription dans la longue histoire des luttes antimodernes mais aussi la rupture avec toute dialectique fixée entre la souveraineté moderne et la résistance antimoderne. Dans le passage de l'antimodernité à l'altermodernité, de la même façon que la tradition et l'identité sont transformées, la résistance prend elle aussi une nouvelle signification, dédiée à la constitution d'alternatives. La liberté, qui forme la base de la résistance, comme nous l'avons expliqué précédemment, vient sur le devant de la scène et constitue un événement qui annonce un nouveau projet politique. Cette conception de l'altermodernité nous donne un moyen préliminaire de poser une distinction entre le socialisme et le communisme : tandis que le socialisme nage de façon ambiguë entre les deux eaux de la modernité et de l'antimodernité, le communisme doit rompre avec ces deux là en présentant une relation directe avec le commun, afin de tracer les sentiers de l'altermodernité¹.

Il existe, autrement dit, un passage de l'antimodernité à l'altermodernité à travers la généralisation et l'autonomisation, au-delà des limites de la communauté traditionnelle, de la dynamique sociale de résistance – le commun – générée pour défendre cette communauté contre les forces modernes. C'est de cette façon que la *communauté antimoderne* peut se convertir dans le *processus* « altermoderne » du commun. C'est dans ce cadre conceptuel que les auteurs insèrent la référence à la « guerre de l'eau » à Cochabamba. La physionomie de la « Coordination de l'eau et de la vie » se caractérise premièrement par le rassemblement de forces modernes (les travailleurs industriels) et antimodernes (les paysans indigènes)² qui permet de contourner les effets d'exclusion des luttes ouvrières modernes d'une part et de ne pas demeurer fixé sur la défense d'une identité de l'autre, en prenant pour « projet politique » le « pouvoir d'auto-détermination de la multitude »³. Deuxièmement :

Les luttes de la multitude bolivienne démontrent aussi un autre trait essentiel de l'altermodernité : son fondement dans le commun. En premier lieu, les demandes centrales de ces luttes visent explicitement à assurer que les ressources, comme l'eau et le gaz, ne seront pas privatisées. La multitude de l'altermodernité, en ce sens, va à l'encontre de la république de la propriété. Deuxièmement, ce qui est plus important, les luttes de la multitude sont basées sur les structures d'organisation commune, non pas comme une ressource naturel mais comme un produit social et ce commun est une source inextinguible d'innovation et de créativité⁴.

D'un côté Negri et Hardt semblent insister ici davantage sur le fait que le commun est moins un donné des formes de socialisation capitalistes que le résultat d'un « processus de métamorphose », d'une « résistance et d'une collaboration avec les autres » qui est une « expérience transformatrice »⁵. De l'autre, ils négligent l'ambiguïté dont nous avons montré qu'elle existait dans la « guerre de l'eau » entre un projet politique tendue vers la *restauration du public* et un autre tendu vers la *production du commun*.

¹ *Ibid.*, p. 107.

² Y participent aussi d'autres groupes socio-professionnels : chômeurs, étudiants, travailleurs domestiques entre autres.

³ Antonio Negri et Michael Hardt, *Commonwealth*, *op. cit.*, p. 111.

⁴ *Ibid.*, p. 111-112.

⁵ *Ibid.*, p. 112.

Une des difficultés de la pensée du commun chez Negri et Hardt vient sans doute du fait qu'ils se réfèrent explicitement à *plusieurs sens du commun*. On peut en distinguer au moins trois : 1/ un *commun naturel*, 2/ un *commun social* et 3/ un *commun politique*. Lorsqu'ils analysent la « composition organique du capital », qui consiste dans la relation entre le capital constant et le capital variable¹, ils indiquent que « l'accumulation capitaliste aujourd'hui est de plus en plus externe au processus de production, de telle sorte que cette exploitation prend la forme d'une *expropriation du commun* »², ce qui est visible dans les analyses critiques du néolibéralisme qui envisagent l'accumulation capitaliste comme une opération de dépossession – laquelle s'apparente davantage à une *rente* qu'à un *profit*³, celui-ci supposant au contraire l'investissement du capital dans le procès de production. Cette première notion du commun, qui focalise l'attention sur les politiques néolibérales en termes de dépossession et d'expropriation, « est une notion inerte, traditionnel qui implique généralement les ressources naturelles » (1) :

Les théoriciens sociaux des débuts de l'Europe moderne conçoivent le commun comme la générosité de la nature disponible pour l'humanité, incluant la terre fertile à labourer et les fruits du travail, en le posant souvent en termes religieux et avec une évidence scripturaire. John Locke, par exemple, proclame que « Dieu, comme le dit le Roi David, Psaume cxv. 16. a donné la terre aux fils de l'homme [*the children of men*]; l'a donné à l'humanité en commun »⁴.

Mais la deuxième dimension de la composition organique du capital qui est liée aux trois tendances majeures de la transformation récente de sa composition technique⁵ – la dimension immatérielle de la production, la féminisation du travail et le recours à des flux toujours plus importants de migrants légaux et illégaux – implique une autre forme d'expropriation du commun, mais au sens de la production commune de richesses, comme les connaissances, l'information, les images, les affects et les relations sociales (2), qui sont expropriées par le capital pour générer de la plus-value. Car l'accumulation capitaliste ne consiste pas seulement

¹ Plus précisément, Marx définit la « composition organique » du capital comme la corrélation entre la relation du capital constant et du capital variable du point de vue de la valeur d'une part et leur relation du point de vue de la matière d'autre part, c'est-à-dire la corrélation entre la composition en valeur du capital et sa composition technique. Cf. Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, chap. XXIII « La loi générale de l'accumulation capitaliste », *op. cit.* p. 686.

² Antonio Negri et Michael Hardt, *Commonwealth*, *op. cit.*, p. 137.

³ Cf. *ibid.*, p. 155 : Il y a à la fois une inversion dans la progression traditionnelle avancé par les économistes qui va du profit à la rente, mais également une inversion de la progression qui va de la rente absolue (basé sur la pure appropriation) à la rente relative (basée sur la valeur du travail ajoutée à celle de la propriété). Sur ce point voir aussi Antonio Negri, « La démocratie contre la rente », in *Inventer le commun des hommes*, Paris, Bayard, 2010, p. 259-269.

⁴ *Ibid.*, p. 139.

⁵ Cf. Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, chap. XXIII « La loi générale de l'accumulation capitaliste », *op. cit.* p. 686 : « Cette composition se détermine par le rapport entre la masse des moyens de production employés, d'un côté et la quantité de travail requise pour employer ceux-ci, de l'autre ».

dans l'expropriation de la richesse existante, mais c'est aussi un système productif qui génère une richesse par l'intermédiaire de la force qu'il exploite et exproprie :

Notons tout de suite que ce second aspect se réfère d'abord à une notion différente du commun que celui auquel se réfère le premier.[...] La seconde notion du commun est dynamique, impliquant à la fois le produit du travail et les moyens de la production future. Ce commun n'est pas seulement la terre que nous partageons mais aussi les langages que nous créons, les pratiques sociales que nous établissons, les modes de socialité qui définissent nos relations. Cette forme du commun ne se prête pas elle-même à une logique de la rareté comme le fait la première [...] L'expropriation de cette seconde forme de commun – le commun artificiel ou, véritablement, le commun qui brouille la division entre la nature et la culture – est la clé pour comprendre les nouvelles formes d'exploitation du travail biopolitique¹.

Si Negri et Hardt ont raison d'invoquer un « commun artificiel » qui ne se prête pas à une « logique de rareté » et dont la production peut être infinie, le problème, selon nous, continue de se situer dans l'affirmation qu'il existe, dans les circuits même de l'exploitation du travail immatériel, la production d'un commun autonome qui se constitue indépendamment du commandement capitaliste dans les interactions liées à la collaboration et la coopération des travailleurs, *a fortiori* lorsque les auteurs en voient l'existence jusque dans les zones les plus exploitées du travail comme les *call centers* ou les chaînes de restauration². Celles-ci incarnent, au contraire, la dimension la plus disciplinaire du néolibéralisme et le gouvernement des conduites par l'individualisation. Sur ce point, il faut plutôt en rester au jugement de Marx selon lequel les travailleurs qui coopèrent dans le cadre de l'exploitation capitaliste, ne coopèrent pas *entre eux*, mais *avec le capital* et restent, par conséquent, dans cette coopération même des *individus isolés*³. Par conséquent, ce qui fait difficulté est l'articulation entre ce commun social – la thèse centrale de la production ou du travail biopolitique « encastée » dans le commun⁴ – et le commun politique produit par la dynamique de résistance (comme à Cochabamba) à travers une expérience transformatrice (3), tel que nous l'avons évoqué au précédent chapitre⁵. Il y a, en effet, une solution de continuité de l'un

¹ Antonio Negri et Michael Hardt, *Commonwealth*, *op. cit.*, p. 139.

² Cf. *ibid.*, p. 140.

³ Cf. Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, chap. XI « La coopération », *op. cit.*, p. 375 : « En tant que personnes indépendantes, ces travailleurs sont des individus isolés qui tous entrent en rapport avec le même capital, mais pas entre eux. Leur coopération ne commence que dans le procès de travail, mais dans le procès de travail ils ont déjà cessé de s'appartenir. En y entrant, ils se sont incorporés au capital. En tant que travailleurs coopérants, que membres d'un organisme qui œuvrent activement, ils ne sont plus eux-mêmes qu'un mode d'existence particulier du capital. La force productive que le travailleur déploie comme travailleur social est ainsi force productive du capital ».

⁴ Cf. Antonio Negri et Michael Hardt, *Commonwealth*, *op. cit.*, p. 289: « *With the increasing autonomy of biopolitical labor embedded in the common [...]* ».

⁵ Negri et Hardt cherchent en fait à prolonger l'analyse marxienne de la subsumption formelle et réelle de la production soumise au capital. Pour Marx, la logique capitaliste de la plus-value a d'abord subsumé un *procès de production préexistant* en fournissant aux artisans des matières premières et en leur achetant des produits pour les faire entrer dans le circuit, mais sans cependant que ceux-ci modifient leur manière de produire. C'est en ce sens que la subsumption a été d'abord formelle. C'est seulement ensuite que la subsumption est devenue réelle avec la grande industrie et la généralisation de la production mécanisée lorsque le capital a été en mesure

à l'autre dans la mesure où le commun social¹ est normalisé dans des conduites qui sont irréductibles à celles qui sont à l'œuvre dans le commun politique : quoi de commun précisément entre les normes de conduite des salariés des *call centers* et ceux des militants de l'EZLN au Chiapas ou de la Coordination de défense de l'eau et de la vie en Bolivie ? Rien ne nous dit que la « richesse sociale », la richesse de ce commun social – ce que Negri et Hardt appellent « *common wealth* » – accumulée par les premiers sous la pression du capital constitue une force capable de porter un projet politique émancipateur comme le font les seconds. Témoignent de cette difficulté à convertir la virtualité du commun comme produit social du travail exploité dans l'actualité d'un commun émancipateur plusieurs notions auxquelles ont recours Negri et Hardt et qui aboutissent à ce qu'on pourrait presque appeler une *métaphysique du commun*, signalant peut-être aussi par-là même les limites d'un certain usage de la doublure deleuzienne du *virtuel* comme *ce qui est déjà réel sans être actuel*². Ils parlent ainsi de « spectres du commun » [*specters of the common*] pour désigner ce « vaste réservoir de richesse commune » [*vast reservoir of common wealth*] qui se trouve en particulier dans les métropoles postmodernes, charriant la multiplicité de leurs relations sociales, réseaux d'images, dynamiques culturelles, échanges symboliques, communications

d'organiser entièrement le procès de production en mettant à disposition l'ensemble des moyens de production et en organisant la division du travail à l'usine. Le travailleur n'est alors qu'un rouage, dépossédé non seulement du produit de son travail mais aussi de la connaissance du processus de production. Ce que Marx décrit dans les *Grundrisse*, c'est le contrôle par le capital à la fois des moyens de production, de l'organisation et du savoir sur la production. Ce que Negri et Hardt réfléchissent alors dans le postfordisme et la montée en puissance du capitalisme cognitif, c'est le fait que le collectif des travailleurs se réapproprient le savoir et l'organisation du travail, *faisant « revenir » le contrôle du capital sur le travail d'une subsumption réelle à une subsumption formelle*. La financiarisation du capital est la manifestation de ce contrôle extérieur, formel, sur les singularités productives de la multitude. Cette hypothèse sur le devenir formel de la subsumption du capital dans le contexte du développement du travail immatériel explique le problématique encouragement de Negri et Hardt à l'« exode » vis-à-vis des formes de production capitaliste, ainsi que l'idée qu'il suffirait de se libérer du capital à l'occasion d'une poussée révolutionnaire pour que s'affirme le communisme latent qui sommeille dans les formes de la coopération sociale. De notre point de vue, ils semblent négliger la construction des communs comme activité normative de transformation collective, de régulation à travers des dispositifs et d'institution à partir d'une coupe conflictuelle dans le fonctionnement social du gouvernement. La répétition de la thèse marxiste sur l'auto-contradiction et l'autodépassement du capital est explicite. Cf. Antonio Negri et Michael Hardt, *Commonwealth, op. cit.*, p. 301 : « Nous ne prêchons pas l'apocalypse mais nous lisons simplement les symptômes de la maladie du capital à partir de deux suppositions de base : le capital ne continuera pas à diriger toujours et il créera, en poursuivant sa propre règle, les conditions du mode de production et de la société qui vont finalement lui succéder. C'est un long processus, comme l'était la transition du mode de production féodal au mode de production capitaliste et aucun récit ne peut nous dire quant il atteindra le seuil crucial, mais nous pouvons déjà reconnaître – dans l'autonomie de la production biopolitique, la centralité du commun et leur séparation croissante de l'exploitation et du commandement capitalistes – la fabrication de la nouvelle société à l'intérieur de la coquille de l'ancienne ».

¹ Précisons que les termes de « commun naturel », « commun social » et « commun politique » sont utilisés ici par nous pour les besoins de l'analyse, mais ne sont pas de Negri et Hardt.

² Cf. par exemple sur ce point Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, p. 107 : « Puisque les machines collectives et sociales opèrent une déterritorialisation massive de l'homme, on ira encore plus loin dans cette voie, jusqu'à une déterritorialisation moléculaire absolue. La critique est tout à fait inutile. C'est beaucoup plus important d'épouser le mouvement virtuel, qui est déjà réel sans être actuel (les conformistes, les bureaucrates ne cessent d'arrêter le mouvement en tel ou tel point) ».

affectives, mais se voit vampirisé par l'abstraction de la marchandisation capitaliste¹, surtout par la rente liée aux valeurs immobilières qui permet de maintenir les hiérarchies, les inégalités et les divisions sociales². Cette tendance à l'hypostase du commun se retrouve aussi dans l'idée selon laquelle il existe des formes corrompues du commun (« *corrupt forms of the common* »)³ – la famille, l'entreprise, la nation – dans lequel le commun s'exprime tout en étant soumis à des opérations de sévère restriction⁴. L'idée de « déviations corrompues du commun » (« *corrupt derivations of the common* »)⁵ qu'il s'agit de se réapproprier (« *reappropriating the common* »)⁶ a finalement pour effet de donner l'impression paradoxale d'une nature préexistante des communs sociaux. En outre, le commun à travers les multiples formes qu'il peut prendre, corrompues ou vertueuses, a tendance à se dissoudre pour ne plus désigner qu'un flux interactionnel indistinct et perd ainsi son pouvoir de coupure signifiante.

1.4. Commonwealth 2 : gouverner la révolution et instituer le commun

En dépit de ce qui nous apparaît, par conséquent, critiquable dans la pensée du commun de Negri et Hardt, il faut souligner cependant qu'à la fin de leur ouvrage, ils soulignent la nécessité de « gouverner la révolution » en inscrivant « les processus révolutionnaires dans des formes institutionnelles, par lesquelles [ils] n'entend[ent] pas les fixer dans des procédures bureaucratiques mais rendre répétables leurs rencontres constituantes⁷ et durables les processus de transformation, créant ainsi des corps politiques pérennes »⁸. Ce qu'il s'agit d'institutionnaliser, c'est la production issue du « procès d'articulation accompli dans les intersections insurrectionnelles » ce qui ne consiste pas simplement à « coupler des identités comme dans une chaîne mais transforme des singularités dans un procès de libération qui établit le commun parmi elles »⁹. Sur le plan directement politique de la lutte révolutionnaire, le commun est le produit d'une action transformatrice qui fait passer les acteurs de la lutte de l'état d'identités séparées à celui de singularités ouvertes

¹ Cf. Michael Hardt et Antonio Negri, *Commonwealth*, *op. cit.*, p. 153-156 et p. 249-260.

² On peut objecter simplement qu'il n'y a pas de commun sous-jacent dans les métropoles, précisément parce que les effets de la rente et des profits immobiliers sont d'empêcher la formation d'un commun par ceux qui y sont assujettis. En raison de ces « *dispositifs* d'exploitation sociale » (*ibid.*, p. 258), le commun n'arrive pas à se constituer et l'on ne peut pas dès lors parler de « *désocialisation du commun* » (*ibid.*).

³ Par opposition à des « formes vertueuses du commun » (« *beneficial forms of the common* »).

⁴ Cf. *ibid.*, p. 159-164. Restriction qui opère par la hiérarchie dans la famille, par la plus-value dans l'entreprise et par la représentation dans la nation.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 177.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 164.

⁷ Par quoi ils entendent les rencontres et les intersections entre les différents processus révolutionnaires liés aux multiples singularités de genre, de race ou de classe.

⁸ *Ibid.*, p. 344.

⁹ *Ibid.*, p. 350.

partageant un commun et c'est cela qu'il s'agit d'institutionnaliser. Negri et Hardt citent le Saint-Just des « Fragments sur les institutions républicaines » :

Aussi Saint-Just a-t-il clairement établi que la lutte implique non seulement la destruction des institutions corrompues mais aussi la construction de nouvelles. Les nouvelles institutions sont nécessaires pour combattre la corruption, comme nous l'avons dit non pas en unifiant la société et en créant une conformité aux normes sociales, mais en facilitant la production de formes vertueuses du commun, garantissant un accès à celui-ci ouvert et égal et facilitant la rencontre joyeuse des singularités qui composent la multitude – et en combattant en même temps tous les obstacles qui se dressent sur son chemin [le chemin du commun]¹.

C'est dans la mesure où l'on se gouverne soi-même à travers la lutte par la mise en place d'un « mécanisme d'apprentissage, un *dispositif* »² que l'on peut « établir de nouvelles habitudes et de nouvelles pratiques »³ dont découlent les nouvelles institutions du « "bonheur commun" »⁴. Le gouvernement de la révolution est donc le préalable à l'institution du commun. « Tout comme l'insurrection doit devenir institutionnelle, la révolution doit, de cette façon devenir constitutionnelle, construisant, lutte après lutte, à des niveaux successifs qui infatigablement débordent chaque équilibre systémique, la démocratie du commun »⁵. En ce sens, la révolution prônée par Negri et Hardt est différente des révolutions socialistes du passé, dans la mesure où elle vise à instaurer un rapport *immanent* – et non transcendant comme c'est le cas avec la formation d'un nouvel État – entre le gouvernement de la révolution comme action collective de production du commun par les singularités en lutte et le nouveau régime politique de l'institution du commun⁶, c'est-à-dire le communisme, en un sens renouvelé. C'est dans cette perspective qu'ils peuvent, en définitive, écrire :

A un niveau purement conceptuel nous pourrions commencer par définir le communisme de cette façon : ce que le privé est au capitalisme et ce que le public est au socialisme, le commun l'est au communisme⁷.

2. Alain Badiou : la troisième séquence de l'Idée du communisme et le commun comme principe de l'organisation politique

Alain Badiou a récemment tenté de penser le communisme à nouveau frais dans les termes de « l'hypothèse communiste » et de « l'Idée du communisme » à partir d'un arrière-fond essentiellement platonicien⁸. Là encore, comme dans le cas de Negri et Hardt, il ne s'agit

¹ *Ibid.*, p. 370.

² *Ibid.*, p. 377

³ *Ibid.*, p. 371 : « [...] *establishing new collective practices and habits* »

⁴ *Ibid.*, p. 377.

⁵ *Ibid.*, p. 375.

⁶ Negri et Hardt écrivent en dans la préface (*ibid.*, p. xiii) : « Avec le titre de ce livre, *Commonwealth*, nous voulons indiquer un retour à quelques thèmes des traités classiques de gouvernement, explorant la structure institutionnelle et la constitution politique de la société ».

⁷ *Ibid.*, p. 273.

⁸ Cf. Alain Badiou, *L'hypothèse communiste. Circonstances*, 5, « l'Idée du communisme », Paris, Lignes, 2009, p. 181 : « [...] l'Idée est une reprise contemporaine de ce que Platon tente de nous transmettre sous les noms

pas d'exposer la vision du communisme de Badiou mais de voir si et éventuellement comment, celle-ci s'ancre dans l'horizon général de problématisation du commun.

Au regard des rapports entre philosophie et politique, Badiou, comme Negri et Hardt, ne propose aucun programme d'action. Mais ce n'est pas cependant comme chez ces derniers une conception de la démocratie qui va lui permettre d'établir le rapport de son dire-vrai philosophique à la politique :

Ce livre, je veux y insister, est un livre de philosophie. Contrairement aux apparences, il ne traite pas directement de politique (même s'il s'y réfère) ni de philosophie politique (même s'il propose une forme de connexion entre la condition politique et la philosophie). Un texte politique est interne à un processus politique organisé. Il en exprime la pensée, en dispose les forces, en annonce les initiatives. Un texte de philosophie politique, discipline dont j'ai toujours affirmé qu'elle était vaine, prétend « fonder » la politique, voir « le » politique et lui imposer des normes qui sont en définitive des normes morales, celles du « bon » pouvoir, du « bon » État, de la « bonne » démocratie. Aujourd'hui du reste, la philosophie politique n'est que la servante érudite du capitalo-parlementarisme¹. Ce qui m'intéresse ici est d'une tout autre nature. A travers les particularités de la notion d'échec en politique, je vise à préciser la forme générique que prennent tous les processus de vérité, quand ils se heurtent à des obstacles inhérents au « monde » dans lequel ils se déploient. La formalisation sous-jacente de ce problème est le concept de « point » détaillé dans le livre VI de ma *Logiques des mondes*. Un point est un moment d'une procédure de vérité (par exemple une séquence de la politique d'émancipation) où un choix binaire (faire ceci ou cela) décide du devenir de la procédure tout entière. On verra de nombreux exemples de points dans les études qui suivent. Ce qu'il faut voir, c'est que tout échec renvoie au traitement mal ajusté d'un point. Tout échec est localisable *en un point*. Et c'est pourquoi tout échec est une leçon qui finalement s'incorpore à l'universalité positive de la construction d'une vérité. [...] quand c'est d'une vérité qu'il est question, échouer ne se laisse penser qu'à partir d'une topologie. Car nous disposons d'un théorème magnifique quant aux mondes quels qu'ils soient : les points d'un monde forment un espace topologique. Ce qui, en langage ordinaire, veut dire que les difficultés d'une politique ne sont jamais globales, comme la propagande adverse – du type « votre hypothèse communiste n'est qu'un chimère impraticable, une utopie en rapport avec le monde tel qu'il est » etc. – veut toujours nous le faire croire, afin de nous décourager une fois pour toutes. Les difficultés sont prises dans un réseau où il est possible, quoique souvent difficile, de connaître leur place, leurs entours, la façon de les approcher... On peut donc parler d'un espace des échecs possibles. Et c'est dans un échec qu'un échec nous invite à chercher, à penser, le point où désormais il nous sera interdit de défaillir².

Dans ce passage, le rapport du dire-vrai philosophique à la politique et aux politiques concrètes (« On verra de nombreux exemples de points dans les études qui suivent ») est en réalité double. C'est, en effet, d'abord en vertu d'une *conception de la vérité* que Badiou s'intéresse aux politiques concrètes, au sens qu'il lui donne de « procédure générique » de vérité, pratique post-événementielle qui révèle l'être d'une situation en convoquant son vide ontologique en son point de torsion symptômale. Sur le plan de l'ontologie de l'être exposée dans *L'être et l'événement* – à partir de la thèse fondamentale selon laquelle l'être se dit dans

d'*eidos*, ou d'*idéa*, ou même plus précisément d'Idée du Bien ». Le texte intitulé « l'Idée du communisme » est la reprise écrite du texte prononcé par Badiou à la conférence elle-même consacrée à l'Idée du communisme organisé par lui et Žižek et qui s'est tenue à Londres en 2009. Elle a été suivie d'une seconde conférence à Berlin en 2010, dont les actes comme ceux de la première ont été publiés aux éditions Lignes (cf. Alain Badiou et Slavoj Žižek (dir.), *L'Idée du communisme*, vol. 1, Londres 2009, Paris, Lignes, 2010 et Alain Badiou et Slavoj Žižek (dir.), *L'Idée du communisme*, vol. 2, Berlin 2010, Paris, Lignes, 2011) et d'une troisième, cette fois en l'absence de Badiou, à New York en 2011.

¹ Sur le capitalo-parlementarisme, voir surtout Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998.

² Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, *op. cit.*, p. 33-34.

le langage des mathématiques –, une procédure générique de vérité, comme ensemble des conséquences activées par un sujet de la trace événementielle, est un ensemble générique au sens du mathématicien Paul Cohen : « ensemble aussi peu déterminé qu'il est possible, en sorte qu'il n'est discernable par aucun prédicat »¹, une vérité « fait trou dans le savoir », « ne tombant sous aucun déterminant de l'encyclopédie »². Sur le plan de la logique de l'apparaître exposée dans *Logiques des mondes*, une procédure générique de vérité est le processus de constitution d'une vérité par le déploiement dans le monde d'un présent (comme ensemble des conséquences d'un événement) par un formalisme subjectif de type fidèle porté par un corps capable de tenir une série de points. Du point de vue des vérités politiques³, Badiou distingue dans *Logiques des mondes* « quelques caractéristiques générales des vérités de la politique, qui sont aussi bien celles des séquences historiques – et donc des mondes ou des logiques de l'apparaître – où s'affirme la volonté radicale d'une émancipation de l'humanité tout entière »⁴. Paradoxalement, il parle à cette occasion de « prédicats d'une vérité »⁵ ; ce sont donc les prédicats minimaux, les déterminations minimales d'une vérité politique en tant qu'« ensemble aussi peu déterminé qu'il est possible » ; il s'agit en quelque sorte des quelques prédicats transcendants nécessaires pour que puissent apparaître dans un monde la constitution ontologique d'une vérité délivrée de tout prédicat :

- 1) Toutes ces vérités articulent quatre déterminations, la volonté (contre la nécessité économique et sociale), l'égalité (contre les hiérarchies établies, de pouvoir ou de richesse), la confiance (contre la suspicion anti-populaire ou la peur des masses), l'autorité ou la terreur (contre le libre jeu « naturel » des concurrences. Tel est le noyau générique de toute vérité politique de ce type).
- 2) Chaque détermination est mesurée aux conséquences de son inscription dans un monde effectif. Et ce principe de conséquences qui seul temporalise une politique, noue entre elles les quatre déterminations. Par exemple, vouloir le réel d'une maxime égalitaire suppose un exercice formellement autoritaire de la confiance dans la capacité politique des ouvriers. C'est tout le contenu de ce qui fut appelé un temps la dictature du prolétariat. Ce mouvement n'est que l'instance « marxiste » d'un nouage réel – corporel, disons-nous – des quatre déterminations.
- 3) Il existe une forme subjective adéquate aux différentes instances du noyau générique des vérités. Par exemple, la figure du révolutionnaire d'État (Robespierre, Lénine, Mao...) qui est distincte de celle du révolté de masse (Spartacus, Münzer ou Tupac Amaru).
- 4) La singularité des instances (le multiple des vérités) est ce par quoi elles apparaissent dans un monde historique déterminé. Elles ne le peuvent qu'autant qu'une forme subjective est « portée », dans le phénomène de ce monde, par une multiplicité matérielle organisée. C'est toute la question du corps politique : parti léniniste, Armée rouge etc.

Nouage temporalisée de la volonté, de l'égalité, de la confiance dans le peuple et de l'autorité, figure subjective et organisation, voilà les quelques critères d'une politique de vérité « générique » selon Badiou : « tels sont les prédicats d'une vérité, dont l'invariance se déploie

¹ Alain Badiou, *Logiques des mondes*, op. cit., p. 615.

² Alain Badiou, *L'être et l'événement*, op. cit., p. 561.

³ Il y a pour Badiou quatre types de vérité : les vérités politiques, les vérités amoureuses, les vérités artistiques et les vérités scientifiques.

⁴ Alain Badiou, *Logiques des mondes*, op. cit., p. 36.

⁵ *Ibid.*, p. 37.

à travers les moments qui en font apparaître, dans des mondes disparates, la création fragmentée »¹. Or il s'agit là exactement des caractéristiques de ce que Badiou appelle les « invariants communistes » en tant que caractéristiques générales de « l'Idée du communisme » ou de « l'hypothèse communiste ».

« Communisme », qu'est-ce à dire ? Comme l'argumente Marx dans les *Manuscrits de 1844*, le communisme est une idée relative au destin de l'humanité générique. [...] En son sens générique, « communiste » signifie d'abord négativement, comme on le voit dans le texte canonique, *Manifeste du parti communiste*, que la logique des classes, de la subordination fondamentale des travailleurs réels à une classe dominante, peut être surmontée².

C'est l'idée que « le pouvoir oligarchique [...] n'est pas inéluctable » ; c'est, autrement dit, la caractéristique de la *volonté*. « L'hypothèse communiste est qu'une autre organisation des richesses est praticable, qui éliminera l'inégalité des richesses et même la division du travail. [...] L'appropriation privée des richesses monstrueuses et leur transmission familiale par héritage disparaîtra » ; c'est la caractéristique de l'*égalité*. « Il y aura, nous dit Marx, tenant ce point comme son apport majeur, après une brève séquence de "dictature du prolétariat" chargée de détruire les restes du vieux monde... » – c'est la caractéristique de l'*autorité* – «... une longue séquence de réorganisation, sur la base d'une "libre association" des producteurs et créateurs, laquelle supportera un "dépérissement de l'État" »³ – c'est la caractéristique de la *confiance* dans le peuple. Les caractéristiques d'une procédure générique de vérité politique coïncident donc avec les déterminations de l'Idée du communisme. « Communisme » est donc le concept invariant permettant au philosophe de discriminer les politiques tournées vers l'émancipation universelle des autres qui ne le sont pas :

« Communisme » ne désigne que cet ensemble très général de représentations intellectuelles. Cet ensemble est l'horizon de toute initiative, si locale et limitée dans le temps soit-elle, qui, rompant avec l'ordre des opinions établies (soit la nécessité des inégalités et l'instrument étatique de leur protection) compose un fragment d'une politique d'émancipation. Il s'agit en somme d'une Idée, pour parler comme Kant, dont la fonction est régulatrice et non d'un programme. Il est absurde de qualifier les principes communistes (au sens que je viens de dire) d'utopie, comme on le fait si souvent. Ce sont des schèmes intellectuels, toujours actualisés de façon différente et qui servent à produire, entre différentes politiques, des lignes de démarcation. En gros, étant donné une séquence politique, ou bien elle est compatible avec ces principes et elle est émancipatrice au sens large, ou bien elle s'y oppose et elle est réactionnaire. « Communisme » est, en ce sens, une hypothèse heuristique d'usage très fréquent dans la polémique, même si le mot n'apparaît pas. [...] toute séquence politique qui, dans ses principes ou son absence de principe, apparaît formellement contradictoire avec l'hypothèse communiste en son sens générique, doit être jugée comme s'opposant à l'émancipation de l'humanité tout entière et donc au destin proprement humain de l'humanité⁴.

Puisque la philosophie entretient elle-même un rapport essentiel à la vérité, c'est cette Idée et cette Idée seule dès lors qu'elle est la mesure du vrai de toute politique, qui peut donner un

¹ *Ibid.*

² Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, *Circonstances*, 4, « L'hypothèse communiste doit-elle être abandonnée ? », Paris, Lignes, 2007, p. 130-131.

³ *Ibid.*, p. 131.

⁴ *Ibid.*, p. 132-133.

sens à l'intérêt de la philosophie pour les politiques effectives : « Sans l'horizon du communisme, sans cette Idée, rien dans le devenir historique et politique n'est de nature à intéresser le philosophe »¹. Le « Communisme » devient une « Idée » philosophique qui, dans une veine platonicienne, permet, comme dirait Deleuze, de « sélectionner les prétendants » à l'émancipation². C'est une « hypothèse heuristique » qui permet de tracer des « lignes de démarcation » entre des politiques concrètes. Le mot « communisme » ne se rapporte donc pas ici pour Badiou au *contenu d'une politique*. C'est ce qu'explicite également le rapport à l'« Idée régulatrice » au sens de Kant et à des « schèmes intellectuels » : l'Idée du communisme sert simplement à mettre de l'ordre dans la connaissance des politiques concrètes, elle ne joue pas de rôle « constituant » quant à cette connaissance, au sens où les catégories de l'entendement sont, par opposition aux idées de la raison, constitutives de l'expérience chez Kant en ceci qu'elles fournissent les règles déterminant la possibilité d'une connaissance objective. « Communisme » en ce sens n'entretient plus de rapport direct avec l'histoire, l'abolition du capitalisme ou de la propriété privée. Il sert donc entièrement à établir les termes du dire-vrai philosophique dans son rapport aux politiques concrètes :

En tant qu'Idée pure de l'égalité, l'hypothèse communiste existe à l'état pratique depuis sans doute les débuts de l'existence de l'État. Dès que l'action des masses s'oppose, au nom de la justice égalitaire, à la coercition de l'État, on voit apparaître des rudiments ou des fragments de l'hypothèse communiste. C'est la raison pour laquelle, dans un fascicule dont le titre était *De l'idéologie*³, écrit en collaboration avec le regretté François Balmès et publié en 1976, nous proposons d'identifier des « invariants communistes ». Les révoltes populaires, par exemple celles des esclaves sous la direction de Spartacus, ou celle des paysans allemands sous la direction de Thomas Münzer, sont des exemples de cette existence pratique des invariants communistes⁴.

Dans la citation sur les rapports entre philosophie et politique que nous avons donnée au début de cette section, nous avons dit que le rapport du dire-vrai philosophique de Badiou aux politiques concrètes était « double ». Ce rapport est déterminé, en effet, par l'existence de politiques de vérité générique (ou relevant donc – c'est la même chose – de l'Idée du communisme) d'une part, mais également par l'application au champ de ces politiques ainsi déterminées de la notion d'échec, visant, par l'intermédiaire de la théorie des points comme moment d'achoppement localisées liées à un choix binaire, à étudier les raisons stratégiques et tactiques de l'échec de ces politiques pratiques concrètes telles qu'elles doivent être analysées dans un cadre topologique.

¹ *Ibid.*, p. 153.

² Cf. Gilles Deleuze, « Platon et le simulacre », in *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 292-307.

³ Cf. Alain Badiou et François Balmès, *De l'idéologie*, Paris, Maspero, 1976, repris dans Alain Badiou, *Les années rouges*, Paris, Les prairies ordinaires, 2012, p. 99-200.

⁴ Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, *op. cit.*, p. 133.

2.1. L'Idée du communisme sans commun ?

Comment alors interpréter l'approche de l'Idée du communisme de Badiou à la lumière de notre perspective sur l'émergence historique du commun ? Si l'Idée du communisme n'est rien d'autre qu'un invariant des politiques – néanmoins historiques et singulières – d'émancipation, alors la conjonction entre l'affirmation de la *res communis* comme vérité des luttes contemporaines et la mise au goût du jour par Badiou de l'Idée du communisme n'est rien moins qu'hasardeuse. La thèse soutenue par Badiou selon laquelle « l'Histoire [en tant que supposée totalité du devenir des hommes] n'existe pas »¹, logiquement conjuguée à celle de « l'idée de l'éternité ou de l'invariance [...] des vérités politiques »², serait alors entièrement parallèle et étrangère à l'élévation historique du commun par les luttes au rang d'objectif pour la pratique et d'horizon pour la pensée. Autrement dit, la philosophie de Badiou ne donnerait en ce sens aucune prise à notre approche inspirée de Foucault qui vise à envisager la philosophie comme une ontologie de l'actualité, poussée qu'elle est à tenter de penser le présent où nous en sommes.

Slavoj Žižek a critiqué à au moins quatre reprises cette dimension par trop anhistorique de l'approche de l'Idée éternelle et invariante du communisme par Badiou. 1/ A

¹ Puisque pour Badiou, une vérité comme procédure matérielle de fidélité subjective à un événement fait irruption dans une présent comme un fragment d'éternité, elle vient trouer une « situation » (ou un « monde ») pour donner intensité et visibilité à ce qui ne pouvait être ni aperçu, ni formulé ni même pensé suivant les coordonnées définissant cette situation (de structure, de langue, de savoir etc.). Cf. Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, op. cit., p. 191 : « [...] au regard de la situation ou du monde, un événement ouvre à la possibilité de ce qui, du strict point de vue de la composition de cette situation ou de la légalité de ce monde, est proprement impossible ». Par conséquent l'Histoire comme totalité continue du devenir des hommes n'existe pas, car il n'y a que des présents discontinus. Badiou a répété à plusieurs reprises cette assertion. D'abord dans *Théorie du sujet* pour récuser l'histoire totalisante hégélienne et hégéliano-marxiste. Cf. Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982, p. 110 : « Ce genre d'énoncé revient à ceci, qui est essentiel au marxisme : l'histoire n'existe pas (ce serait figure du tout) ». Ensuite, dans *Peut-on penser la politique ?*, il affirme : « Il faudrait délivrer la politique de la tyrannie de l'histoire pour la rendre à l'événement car l'histoire n'existe pas, mais seulement l'occurrence périodisée des *a priori* du hasard » (cf. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, Paris, Seuil, 1985, p. 18). Dans *Logiques des mondes*, pour récuser l'absorption des vérités éternelles dans le relativisme historique contemporain, il écrit la chose suivante : « Le matérialisme démocratique propose de nommer "pensée" la pure algèbre de l'apparaître. Il résulte de cette conception atone du présent une fétichisation du passé comme "culture" séparable. Le matérialisme démocratique a la passion de l'histoire, il est, véritablement, le seul authentique matérialisme historique. Contrairement à ce qui se passe dans la version stalinienne du marxisme, version dont Althusser a hérité, tout en la contrariant de l'intérieur, il est capital de disjoindre la dialectique matérialiste, philosophie de l'émancipation par les vérités, du matérialisme historique, philosophie de l'aliénation par les corps-langages. Rompre avec le culte des généalogies et des récits revient à restituer le passé comme amplitude du présent. Je l'écrivais déjà il y a plus vingt ans dans ma *Théorie du sujet* : l'Histoire n'existe pas. Il n'y a que des présents disparates dont l'éclat se mesure à la puissance qu'ils détiennent de déplier un passé qui soit à leur mesure ». (cf. Alain Badiou, *Logiques des mondes*, op. cit., p. 531). Dans le dernier segment de phrase, Badiou suggère qu'il y a une transhistoricité interne aux procédures post-événementielles de vérité (sur ce point voir infra p. 1040, n. 2 et p. 1050). Enfin dans *L'hypothèse communiste*, op. cit., p. 190 : « [...] elle [l'Histoire] ne saurait apparaître. Pour apparaître, il faut appartenir à un monde. Mais l'Histoire, en tant que supposée totalité du devenir des hommes, n'a nul monde qui puisse la situer dans une existence effective. Elle est une construction narrative après coup ».

² Alain Badiou, *Logique des mondes*, op. cit., p. 36.

propos des formulations sur l'Idée et l'hypothèse communistes utilisées par Badiou dans *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, il écrit :

On devrait se garder de lire ce qui précède [ce que dit Badiou sur « l'horizon du communisme », l' « Idée » sans quoi « rien [...] n'est de nature à intéresser le philosophe »] dans une optique kantienne, concevant le communisme comme une « Idée régulatrice », ressuscitant ainsi le spectre d'un « socialisme éthique » qui pose l'égalité comme principe axiomatique érigé en norme. Il faudrait plutôt maintenir la référence précise à un jeu d'antagonismes sociaux réels qui génère le besoin de communisme : la notion marxiste de communisme non pas comme idéal, mais comme mouvement qui réagit à de tels antagonismes, est encore tout à fait valide. Cependant, si nous concevons le communisme comme une « Idée éternelle », cela implique que la situation qui le génère n'est pas moins éternelle, c'est-à-dire que l'antagonisme auquel réagit le communisme existera toujours. Or, partant de là, il n'y a plus qu'un petit pas à franchir pour arriver à une lecture « déconstructiviste » du communisme comme rêve de présence, d'abolition de toute re-présentation aliénée, un rêve qui prospère sur sa propre impossibilité. Dès lors, comment se dégager de ce formalisme pour formuler les antagonismes qui continueront de générer l'Idée communiste ? Où allons-nous chercher le nouveau mode de cette Idée ?¹

Žižek pointe ce qui peut apparaître à la fois comme l'absence de justification et la conséquence inoffensive du propos de Badiou sur le communisme. Si l'Idée du communisme est une Idée éternelle, pourquoi serait-il plus nécessaire aujourd'hui qu'hier de la mettre sur le devant de la scène et du débat philosophique public ? D'où où l'Idée du communisme tient-elle son urgence actuelle ? Davantage, en faisant du communisme une Idée éternelle soustraite au devenir historique hégélien et plus encore au « matérialisme historique » de type marxiste, au jeu des antagonismes sociaux, aux luttes de classes contre l'exploitation du travail, l'appropriation capitaliste des moyens de production et la propriété privée, on risque d'en faire un horizon moral régulateur qui, loin de menacer le capitalisme, lui servirait au contraire de corrélat et de supplément d'âme permanent : éternellement, l'Idée du communisme se présentera comme une opposition morale devant un capitalisme qui est lui-même appelé à durer éternellement... Tout la charge historique du discours marxiste fondant dans l'analyse objective et subjective de la situation la nécessité d'une révolution communiste, est alors perdue. Žižek tient au contraire à défendre « la notion marxiste de communisme » comme « référence précise à un jeu d'antagonismes sociaux réels » et « mouvement qui réagit à de tels antagonismes ». Aussi n'y a-t-il de sens à parler de communisme que s'il existe dans les conditions historiques actuelles de quoi « génère[r] le besoin de communisme ». On verra dans la sous-section suivante, consacrée à la pensée du commun chez Žižek, qu'il identifie l'actualité de « la nouvelle clôture des communs » comme « la réalité historique des antagonismes qui confèrent à cette Idée un caractère d'urgence pratique »². Remarquons cependant, qu'afin de ne pas tomber dans les difficultés de l'évolutionnisme marxiste – qu'il dénonce lui-même chez Negri –, Žižek évoque un « mouvement qui réagit » aux

¹ Slavoj Žižek, *Après la tragédie, la farce !*, op. cit., p. 137-138.

² *Ibid.*, p. 142.

« antagonismes », ce qui lui permet de se démarquer légèrement du soupçon d'historicisme qui pèse sur la formule de *L'idéologie allemande* sur le communisme comme « mouvement réel qui abolit l'état des choses » que son passage semble par ailleurs appeler :

Pour nous, le communisme n'est pas un *état de choses* qu'il convient d'établir, un *idéal* auquel la réalité devra se conformer. Nous appelons communisme le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel des choses. Les conditions de ce mouvement résultent des données préalables telles qu'elles existent actuellement¹.

Il faut néanmoins reconnaître que Žižek fait ici dans sa critique de Badiou un usage quelque peu amphibologique du sens donné par Badiou à l'éternité de l'Idée. Car l'éternité n'a pas le sens pour Badiou de la *permanence historique*. L'éternité, au contraire, s'oppose à l'histoire ; les vérités sont éternelles parce qu'elles sont *créées en rupture avec les composantes historiques de la situation*, parce qu'elles font apparaître l'inexistant qui n'apparaissait pas dans le temps historique², parce qu'elles rompent avec l'Histoire en tant que totalité du devenir, laquelle ne peut dès lors exister que comme Histoire de l'État³. L'Histoire en tant que totalité ne peut être que l'Histoire de l'État, mais comme il y a des vérités qui introduisent de la discontinuité en se soustrayant à l'Histoire, Badiou peut affirmer que (du point de vue de l'existence des vérités politiques) l'Histoire n'existe pas. 2/ Plus loin dans l'ouvrage *Après la tragédie, la farce!*, Žižek donne cette fois une appréciation positive de la dimension de l'éternité de l'Idée du communisme chez Badiou, en tant que persistance inassimilable,

¹ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* [1845-1846], in *Œuvres*, tome III, tr. fr. M. Rubel, Paris, Gallimard, 1982, p. 1067.

² Plus précisément, il faut distinguer deux manières de comprendre les rapports entre histoire et éternité et voir comment Badiou s'oppose à chacun d'eux. Si l'on conçoit l'éternité comme la permanence historique, alors *l'éternité s'oppose à l'histoire* pour Badiou dans la mesure où elle se soustrait au contraire à tout ce qui est produit dans le temps de l'histoire. Si au contraire on conçoit l'éternité comme ce qui est sans temps, comme ce qui est au-delà de toute histoire et de tout temps, alors il faut souligner pour Badiou que *l'éternité est historique* (il y a une *historicité de l'éternité*) au sens où le mouvement de ce qui se soustrait à l'histoire est entièrement créé dans les conditions données par l'histoire des hommes. C'est ce dernier sens de l'éternité qui est présent chez lui. Cf. Alain Badiou, *Logiques des mondes*, *op. cit.*, p. 534-535 : « Je crois aux vérités éternelles et à leur création fragmentée dans le présent des mondes. Ma position sur ce point est tout à fait isomorphe à celle de Descartes : les vérités sont éternelles parce qu'elles ont été créées, nullement parce qu'elles sont là depuis toujours. [...] Bien entendu, le procès de création d'une vérité, tel que s'en constitue le présent par les conséquences d'un corps subjectivé, est très différent de l'acte créateur d'un Dieu. Mais, en son fond, l'idée est la même. Qu'il soit de l'essence d'une vérité d'être éternelle ne la dispense nullement d'apparaître dans un monde et d'être inexistante antérieurement à cette apparition. [...] je pose que leur création [celle des vérités] n'est que l'apparaître de leur éternité. [...] Je m'indigne contre [...] contre ceux, relativistes, culturalistes, gens des corps immédiats et des langues disponibles, pour qui l'historicité de toutes choses exclut qu'il y ait des vérités éternelles. Ils ne voient pas qu'une création véritable, une historicité d'exception, n'a d'autre critère que d'établir, entre les mondes disparates, l'évidence d'une éternité. Et que ce qui apparaît n'est dans l'éclat de son apparition qu'autant qu'il se soustrait aux lois locales de l'apparaître. [...] Ensuite, contre ceux pour qui l'universalité du vrai prend la forme d'une Loi transcendante, devant laquelle on doit plier le genou, à laquelle on doit conformer nos corps et nos mots. Ils ne voient pas que toute éternité, toute universalité, doit apparaître en un monde et y être, "patiemment ou impatiemment", créée ».

³ Cf. Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, *op. cit.*, p. 192-193 : « J'appelle "faits" les conséquences de l'existence de l'État. On remarque que la nécessité intégrale est toujours du côté de l'État. [...] S'agissant de l'État du monde, on parlera de "faits historiques". L'Histoire comme telle, composée de faits historiques, n'est nullement soustraite à la puissance de l'État. L'Histoire n'est ni subjective ni glorieuse. Il faut plutôt dire que l'Histoire est l'histoire de l'État ».

exception éternellement revêche au récit historique, mais insiste, en référence à la théologie chrétienne, sur la nécessité pour l'Idée de s'unir à un moment historique singulier, c'est-à-dire, à nouveau, qu'un événement historique contingent génère le besoin de communisme :

Aujourd'hui plus que jamais, on devrait insister sur ce que Badiou appelle l'Idée « éternelle » du Communisme ou les « invariants communistes » – les « quatre concepts fondamentaux » à l'œuvre depuis Platon jusqu'au maoïsme, en passant par le jacobinisme, le léninisme et les révoltes millénaristes du Moyen Âge : *justice égalitaire* stricte, *terreur* disciplinaire, *volontarisme* politique et *confiance dans le peuple*. Cette matrice n'est pas « évincée » par une nouvelle dynamique postmoderne ou postindustrielle ou post-ce-qu'on-voudra. De fait, jusqu'au moment historique présent, cette Idée éternelle a précisément fonctionné comme une Idée platonicienne persistante, s'en revenant encore et encore après chaque défaite. Pour le dire en termes théologico-philosophiques, ce qui manque aujourd'hui est un lien privilégié unissant l'Idée à un moment historique singulier (tout comme, dans le christianisme, l'édifice divin et éternel repose en sa totalité, élévation et chute comprises, sur l'événement contingent que constituent la naissance et la mort du Christ)¹.

Ce qui manque à la conceptualisation de Badiou sur le communisme, c'est à nouveau la « substance » historico-empirique à partir de laquelle justifier et soutenir le retour de l'Idée du communisme. 3/ Dans son ouvrage suivant, *Vivre la fin des temps*, Žižek poursuit sa critique de la « pureté » de l'Idée du communisme chez Badiou, toujours en insistant sur la nécessité de l'existence d'une médiation entre l'Idée et la réalité sociale historique :

C'est en raison même de la pureté communiste motivant le processus révolutionnaire, du manque de « médiation » entre cette Idée et la réalité sociale, que l'Idée, à moins de trahir son caractère radical, ne peut intervenir dans la réalité historique que sous la forme de la terreur autodestructrice. Cette « pureté » de l'Idée communiste implique l'interdiction d'user du communisme comme d'un prédicat (une politique ou une idéologie « communiste »). Cet usage nécessiterait en effet de l'inscrire dans l'ordre positif de l'être. Le responsable de ce court-circuit entre le réel de l'événement de vérité politique et l'Histoire est à trouver bien évidemment dans les « origines hégéliennes du marxisme »².

L'objectif théorique de Badiou dans sa construction relative à l'Idée du communisme est, en effet, de mettre radicalement à distance toute nouvelle inscription du communisme dans un *devenir historique* ; il s'agit, autrement dit, de rompre à tout prix avec un retour de l'hégélianisme et du marxisme en tant qu'il trouve ses origines dans l'hégélianisme :

Il est aujourd'hui essentiel de bien comprendre que « communiste » ne peut plus être l'adjectif qui qualifie une politique. Ce court-circuit entre le réel et l'Idée a donné des expressions dont il a fallu un siècle d'expériences à la fois épiques et terribles pour comprendre qu'elles étaient mal formées, expressions comme « Parti communiste » ou – c'est un oxymore, que l'expression « État socialiste » tentait d'éviter – « État communiste ». On peut voir dans ce court-circuit l'effet au long cours des origines hégéliennes du marxisme. Pour Hegel en effet, l'exposition historique des politiques n'est pas une subjectivation imaginaire, c'est le réel en personne. Car l'axiome crucial de la dialectique telle qu'il la conçoit est que « le Vrai est le devenir de lui-même », ou, ce qui revient au même, « le Temps est l'être-là du Concept ». Dès lors, selon le legs spéculatif hégélien, on est fondé à penser que l'inscription historique, sous le nom de « communisme », des séquences politiques révolutionnaires, ou des fragments disparates de l'émancipation collective, révèle leur vérité, qui est de progresser selon le sens de l'Histoire. Cette subordination latente des vérités à leur sens historique entraîne que l'on peut parler « en vérité » de politiques communistes, de partis communistes et de militants communistes. Mais nous voyons qu'il faut aujourd'hui se garder de cette adjectivation³. Pour la combattre, j'ai du affirmer

¹ Slavoj Žižek, *Après la tragédie, la farce !*, op. cit., p. 195-196.

² Slavoj Žižek, *Vivre la fin des temps*, op. cit., p. 258.

³ Cf. déjà sur ce point Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, op. cit., p. 130 : « "Communisme", qu'est-ce à dire ? Comme l'argumente Marx dans les *Manuscrits de 1844*, le communisme est une idée relative au

maintes fois que l'Histoire n'existe pas, ce qui s'accorde à ma conception des vérités, à savoir qu'elles n'ont aucun sens et surtout pas le sens d'une Histoire. [...] il n'y a aucun réel de l'Histoire et il est donc vrai, transcendentalement vrai, qu'elle ne peut exister. Le discontinu des mondes est la loi de l'apparaître et donc de l'existence. [...] Nous devons restituer cette Idée, en la déliant de tout usage prédicatif. Nous devons sauver l'Idée, mais aussi libérer le réel de toute coalescence immédiate avec elle. Ne peuvent être relevées par l'Idée communiste, comme puissance possible du devenir-Sujet des individus, que des politiques dont il serait en définitive absurde de dire qu'elle sont communistes¹.

Les politiques qui relèvent des invariants communistes et donc de l'Idée du communisme rompent précisément avec le sens de l'Histoire et les données historiques immédiates servant de base à la définition des politiques « communistes », des militants et des partis « communistes ». Dans *L'hypothèse communiste*, Badiou élabore plus précisément l'Idée du communisme, qui n'avait été qu'esquissée dans *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, de sorte qu'elle n'apparaît plus simplement comme une Idée régulatrice au sens de Kant, ayant uniquement un usage heuristique abstrait du contenu réel des politiques effectives. L'Idée communiste doit être plutôt comprise en effet « comme une opération que comme une notion »² ; en tant que *subjectivation*, elle intervient à présent directement dans la procédure politique.

Une Idée est la subjectivation d'une relation entre la singularité d'une procédure de vérité et une représentation de l'Histoire. [...] L'Idée communiste n'existe qu'à la lisière de l'individu et de la procédure politique, comme cette composante de la subjectivation qui se soutient d'une projection historique de la politique³.

destin de l'humanité générique. Il faut absolument distinguer cet usage du mot, du sens, entièrement usé aujourd'hui, de l'adjectif communiste dans les expressions comme "partis communistes", "mondes communistes", pour ne rien dire de "État communiste", qui est un oxymore auquel on a prudemment et logiquement préféré l'obscur syntagme "État socialiste". Même si, comme nous le verrons, ces usages du mot font partie du devenir historique, par étapes, de l'hypothèse ». Badiou fait allusion dans cette dernière phrase à la transhistoricité des séquences d'existence de l'hypothèse communiste.

¹ Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, *op. cit.*, p. 189-190. Sur la pensée des continuités et des discontinuités chez Badiou, cf. Bruno Bosteels, *Alain Badiou, une trajectoire polémique*, « VI. Changer le monde : continuités et discontinuités », Paris, La fabrique, 2009, p. 133-172. Dans cette perspective de séparation de Hegel, Badiou compare son approche de l'Idée du communisme avec celle de Slavoj Žižek : « Slavoj Žižek est probablement le seul penseur aujourd'hui qui puisse simultanément se tenir au plus près se tenir au plus près des apports de Lacan et soutenir avec constance et énergie le retour de l'Idée du communisme. C'est que son maître véritable est Hegel, dont il donne une interprétation entièrement neuve, puisqu'il cesse de le subordonner au motif de la Totalité. Disons qu'il y a deux manières de sauver aujourd'hui l'Idée du communisme en philosophie : renoncer à Hegel, du reste douloureusement et au prix d'examens répétés des textes (c'est ce que je fais), ou proposer un Hegel différent, un Hegel inconnu et c'est ce que fait Žižek à partir de Lacan (lequel fut tout du long, nous dira Žižek, explicitement d'abord, secrètement ensuite, un magnifique hégélien) ». Sur l'interprétation renouvelée de Hegel à partir de Lacan par Žižek, cf. Slavoj Žižek, *Le plus sublime des hystériques. Hegel avec Lacan*, Paris, PUF, 2011.

² Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, *op. cit.*, p. 187.

³ *Ibid.*, p. 185 et 187. Dans le texte de la seconde conférence sur « l'Idée du communisme » de Berlin, Badiou a tenu, comme pour répondre aux critiques de Žižek, à se démarquer de la connotation « régulatrice » au sens kantien qu'il avait attachée à l'Idée du communisme dans *De quoi Sarkozy est-il le nom ?* pour lui préférer la dimension « constituante ». Cf. Alain Badiou, « Le socialisme est-il le réel dont le communisme est l'idée ? », in *L'Idée du communisme*, vol. 2, Berlin 2010, *op. cit.*, p. 9-10 : « On a cru que je voulais dire que le communisme était seulement une idée, une sorte d'idéal utopique. On m'a alors accusé d'abandonner le matérialisme marxiste, ou bien de revenir à Kant. Pour Kant, vous le savez, il existe des idées de la raison. Elles n'ont dans l'expérience aucun pouvoir constituant et c'est pourquoi elles ne sont pas comme la causalité ou la nécessité, des catégories de l'expérience. [...] Si communisme est une idée au sens de Kant, elle n'a aucun pouvoir dans la pratique

Dès lors que pour Badiou l'Histoire comme totalité du devenir, comme mouvement réel hégélien, n'existe pas et qu'il n'y a que des trouées localisées du réel de la procédure politique de vérité, le risque apparaît de valoriser une situation « postmoderne » où n'existerait à l'échelle du globe qu'une multiplicité de foyers locaux dans lesquels seuls quelques militants seraient capables de s'incorporer au Vrai en exception des lois du monde, mais aussi en exception de tous ceux qui continuent à mener leur existence à l'intérieur des « appareils idéologiques d'État »¹. Il faut donc non pas que la procédure exceptionnelle du réel de la vérité politique soit ramenée au niveau du mouvement réel d'une Histoire qui n'est rien moins qu'illusoire – car « il n'y a aucun réel de l'Histoire » –, mais que celle-ci soit au contraire projetée dans la représentation d'une Histoire en tant que totalité symbolique, de façon à pouvoir être partagée par d'autres. La fonction de l'Idée, de la subjectivation de l'Idée, est d'assurer cette « projection historique de la politique », cette transition de la trouée localisée du réel sur le plan de la mise en récit universel et de la totalité symbolique². Badiou réintroduit par conséquent la dimension de l'Histoire mais uniquement au niveau du symbolique et en tant que celui-ci est subordonné au réel d'une procédure de vérité. Badiou en vient ainsi à formaliser l'opération de l'Idée en général et de l'Idée communiste en particulier telle qu'elle intervient dans la procédure politique, dans le registre des trois instances lacaniennes du Sujet – le réel, le symbolique et l'imaginaire :

On posera d'abord que la procédure de vérité elle-même est le réel dont se soutient l'Idée. On conviendra ensuite que l'Histoire n'a qu'une existence symbolique. [...] On accordera enfin que la subjectivation, qui projette le réel dans le symbolique d'une Histoire, ne peut être qu'imaginaire, pour la raison capitale que nul réel ne se laisse symboliser tel quel³.

politique effective, elle peut juste nous guider pour chercher quelles sont les vraies lois de la politique réelle, ou pour mettre de l'ordre dans nos préférences rationnelles. Or, pour moi, le mot "communisme" n'est ni une idée utopique, au sens, par exemple, du communisme de Fourier, ni une idée régulatrice, comme il semble qu'elle l'est encore dans l'œuvre par ailleurs passionnante de Ernst Bloch. "Communisme" désigne une médiation nécessaire entre un processus politique réel, toujours particulier et les individus, toujours singuliers, qui se rallient à ce processus. Qui se rallient à ce processus parce qu'il a à leurs yeux une valeur universelle et non parce qu'il s'agit, dans l'expérience immédiate, de leurs intérêts particuliers. A ce titre, pour parler comme Kant, l'idée du communisme a une valeur constituante et pas seulement régulatrice ».

¹ Sur la pensée de l'exception chez Badiou, on se permet de renvoyer à Pierre Sauvêtre, « Exception et révolution. Sur la dialectique de l'exception chez Alain Badiou », *Tracés*, n° 20, 2011/2, p. 107-122.

² Dans *Second manifeste pour la philosophie*, Badiou appelle « Idéation » le processus de subjectivation de l'Idée. Cf. Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Fayard, 2009, p. 119 et 125 : « J'appelle "Idée" ce à partir de quoi un individu se représente le monde, y compris lui-même, dès lors que, par incorporation au processus d'une vérité, il est lié au type subjectif fidèle. [...] C'est aussi cela l'Idéation : la représentation de la puissance universelle, de ce dont, bien souvent, la particularité immédiate est périlleuse, instable, angoissante de n'être garantie par rien ».

³ *Ibid.*, p. 187-188. Il s'ensuit que : « Ce n'est donc pas "réellement" que l'on peut projeter le réel d'une procédure de vérité dans la symbolique narrative de l'Histoire. Ce n'est qu'imaginativement, ce qui ne veut pas dire, loin de là, que ce soit inutile, négatif, sans effet. Bien au contraire, c'est dans l'opération de l'Idée que l'individu trouve la ressource de consister "en Sujet". On soutiendra donc ceci : l'Idée expose une vérité dans une structure de fiction » (*ibid.*, p. 188).

L'Idée étant la projection du réel de la pratique politique dans la symbolique narrative d'une Histoire, l'Idée présente la vérité comme si elle était un fait, elle « présente certains faits comme symboles du réel de la vérité »¹. Dès lors et bien qu'une vérité ne puisse être purement composée de faits – car il existe en chaque vérité une orientation subjective non factuelle –, l'Idée communiste peut aller jusqu'à exposer la vérité d'une politique d'émancipation sous la forme d'un État, d'un État autre comme représentant l'instance d'extension et d'instauration à l'échelle de la société entière des faits symbolisant la procédure de vérité. C'est en se représentant, en effet, comme État autre, que le « Communisme » peut exister non seulement comme la trajectoire exceptionnelle de quelques uns, mais aussi comme une « possibilité désormais commune à tous »². La multiplicité infinie de la procédure de vérité peut donc être représenté dans l'Un de l'État et, par suite, dans l'Un d'un nom propre – à l'instar de ceux de Spartacus, Thomas Münzer, Robespierre, Toussaint Louverture, Blanqui, Marx, Lénine, Rosa Luxemburg, Mao, Che Guevara etc., qui égrènent la symbolique des grandes séquences d'émancipation. En résumé :

L'opération idéologique de l'Idée du communisme est la projection imaginaire du réel politique dans la fiction symbolique de l'Histoire, y compris sous la forme d'une représentation de l'action des masses innombrables par l'Un d'un nom propre³.

Ceci dit, l'Idée du communisme n'ayant donc pas uniquement pour Badiou une fonction heuristique de démarcation entre les politiques, mais aussi une fonction intervenante au croisement du politique, du narratif et du subjectif, est-on plus avancé quant au rapport de la pensée de Badiou à la problématisation des communs ? Pas selon Žižek, qui continue de voir quant à lui dans cette version de l'Idée du communisme le défaut de toute médiation de l'Idée à la réalité sociale historique qui condamne la vision badiouienne à un pur volontarisme. A

¹ *Ibid.*, p. 193.

² Cf. *ibid.*, p. 199-200 : « [...] l'histoire ordinaire, l'histoire des vies individuelles, est tenue dans l'État. L'histoire d'une vie est par elle-même, sans décision ni choix, une part de l'histoire de l'État, dont les médiations classiques sont la famille, le travail, la patrie, la propriété, la religion, les coutumes... La projection héroïque, mais individuelle, d'une exception à tout cela – comme est une procédure de vérité – veut aussi être en partage avec les autres, elle veut se montrer non seulement comme exception, mais aussi comme possibilité désormais commune à tous. Et c'est une des fonctions de l'Idée : projeter l'exception dans l'ordinaire des existences, remplir ce qui ne fait qu'exister d'une dose d'inouï. Convaincre mes entours individuels, époux, épouses, voisins, amis, collègues, qu'il y a aussi la fabuleuse exception des vérités en devenir, que nous ne sommes pas voués au formatage de nos existences par les contraintes de l'État. Bien entendu, en dernier ressort, seule l'expérience nue, ou militante, de la procédure de vérité, forcera l'entrée de tel ou tel dans le corps-de-vérité. Mais pour l'amener au point où cette expérience se donne, pour le rendre spectateur et donc déjà à demi acteur, de ce qui importe à une vérité, la médiation de l'Idée, le partage de l'Idée sont presque toujours nécessaires. L'Idée du communisme ([...]) est ce à travers quoi on peut parler le processus d'une vérité dans le langage impur de l'État et déplacer ainsi, pour un temps, les lignes de force par quoi l'État prescrit ce qui est possible et ce qui est impossible ».

³ *Ibid.*, p. 198.

propos de la conception de l'opération subjective de l'Idée comme projection imaginaire du réel de la politique dans le mouvement symbolique d'une Histoire, il affirme :

Nous retrouvons là la bonne vieille idée kantienne de l'illusion transcendantale nécessaire : la vérité est rare, insaisissable, fragile, un événement seulement perceptible par quelques traces ambiguës, un événement dont l'avènement ne peut pas être démontré par l'analyse de la réalité historique et dont la réalité relève plutôt de l'Idée "régulatrice". C'est la raison pour laquelle « il faut que le symbole vienne imaginairement à l'appui de la fuite créatrice du réel » : la pure Idée communiste ne peut devenir une force matérielle, ne peut mobiliser les sujets au service de la fidélité, qu'en étant inscrite dans un grand récit historique projeté sur la réalité historique en tant que processus historique. Badiou en arrive ainsi à soutenir la *nécessité* de l'illusion idéologique imaginaire, c'est-à-dire le court-circuit transcendantal au moyen duquel la fragilité du réel s'inscrit dans la fiction symbolique et acquiert ainsi la consistance d'une réalité sociale positive. On pourrait alors dire que l'Idée du communisme schématise le Réel de l'événement politique en le dotant d'un récit et, partant, de la possibilité d'en faire l'expérience dans le cadre de notre réalité historique : ce qui est une preuve supplémentaire du kantisme caché de Badiou. Badiou congédie donc toute prétention de l'Histoire à rendre compte de l'au-delà d'un monde particulier. Cette thèse, assimilant l'Histoire à une fiction idéologique, renonçant donc à la possibilité d'une théorie générale de l'Histoire, n'implique rien de moins que l'abandon pur et simple du matérialisme historique marxiste. [...] Son édifice théorique ne laisse en effet aucune place au matérialisme historique, lequel n'est ni un récit imaginaire de l'Histoire, ni une science positive de l'histoire étudiant une dimension particulière de l'être (la réalité sociale), mais bien la science du réel de l'Histoire, c'est-à-dire une critique de l'économie politique, science du réel du capitalisme¹.

En situant l'opération de l'Histoire au niveau du schématisme transcendantal du réel politique, Badiou écarte toute articulation entre le processus politique communiste et la réalité sociale historique. La propension de celui-ci à s'étendre ne dépend donc pas du niveau des contradictions sociales « objectives » du capitalisme mais de l'idéologie et de la capacité des militants à faire apercevoir l'inscription de leurs actes à l'intérieur de la narration symbolique d'une Histoire, c'est-à-dire, d'une certaine manière, à conquérir l'hégémonie idéologique. Si Badiou rompt ainsi selon Žižek avec le matérialisme historique de type marxiste, c'est au prix d'un lourd tribut, celui de l'abandon de la critique effective du capitalisme. Car le fait que le communisme n'émerge plus à partir des tensions provoquées par le capitalisme implique que le premier ne se construise plus dans l'optique de surmonter le second. 4/ Dans le texte qu'il consacre à « l'Idée du communisme comme universel concret », Žižek en tire toutes les conséquences :

L'opposition tranchée que dessine Badiou entre la force « corruptrice » de l'économie et la pureté de l'Idée communiste, ainsi définies dans une incompatibilité totale, introduit dans son texte une coloration presque gnostique : d'un côté se dresse le noble *citoyen*, combattant au nom du principe axiomatique de l'égalité, de l'autre le *bourgeois* « déchu », misérable « animal humain » à la recherche éperdue des profits et des plaisirs... Un tel écart ne peut aboutir qu'à la terreur : c'est au nom de la pureté même de l'Idée du communisme qui génère le processus révolutionnaire, au nom de l'absence de « médiation » entre cette Idée et la réalité sociale, que l'Idée ne peut intervenir sous la réalité historique que sous la forme d'une terreur auto-destructrice si elle veut rester fidèle à son caractère radical. C'est la raison pour laquelle la « critique de l'économie politique » est essentielle à toute tentative de sortie de cette

¹ Slavoj Žižek, *Vivre la fin des temps*, op. cit., p. 259-260. Sur la critique de l'Idée du communisme de Badiou par Žižek cf. aussi Ronan de Calan et Raoul Moati, *Žižek. Marxisme et psychanalyse*, Paris, PUF, 2012, p. 128-145.

impasse : ce n'est qu'à travers une transformation de la structure du capitalisme que la spirale des défaites inévitables pourra être rompue¹.

Badiou serait ainsi enfermé dans « son orientation jacobino-rousseauiste qui l'empêche de dépasser la dualité du *citoyen* et du *bourgeois* »² et sa position de l'Idée éternelle du communisme aurait finalement pour corrélat la persistance d'un capitalisme qui, tout en étant intrinsèquement corrompu, n'en serait pas moins éternel lui aussi³. La critique de Žižek semble toucher juste quant aux difficultés de la conception de l'histoire chez Badiou et devrait nous faire conclure dans un premier temps de façon *négative* sur le rapport entretenu par la pensée de Badiou à la problématisation historique des communs. Celui-ci n'affirme-t-il pas, en effet, que « le matérialisme démocratique » (la philosophie de la vie des corps-langages à laquelle il oppose sa « dialectique matérialiste » des vérités) « est, véritablement, le seul authentique matérialisme historique »⁴ ?

2.2. Le réel politique du commun et l'Idée philosophique

Cependant, la critique de Žižek est limitée car elle ne rend pas compte de l'ensemble de l'appareillage conceptuel de Badiou : elle vaut *sur le plan de l'Idée*, mais il faut rappeler que cette dernière est subordonnée *au plan du réel*, c'est-à-dire, « en dernière instance », à la pratique politique. Et c'est précisément parce que l'Idée vient de la pratique qu'il n'est pas possible d'établir définitivement son statut philosophique – est-elle une Idée régulatrice, un programme, une utopie, ou la Ruse de la Raison dans l'Histoire ?⁵ – car celui-ci est relatif à celle-là :

L'Idée est une fixation historique de ce qu'il a de fuyant, de soustrait, d'insaisissable, dans le devenir d'une vérité. Mais elle ne l'est qu'autant qu'elle reconnaît comme son réel cette dimension aléatoire fuyante, soustraite et insaisissable. C'est pourquoi il appartient à l'Idée communiste de répondre à la

¹ Slavoj Žižek, « L'Idée du communisme comme universel concret », in *L'Idée du communisme*, vol. 2, Berlin 2010, *op. cit.*, p. 316.

² Slavoj Žižek, *Vivre la fin des temps*, *op. cit.*, p. 278.

³ Žižek poursuit de la manière suivante : « Cette dualité [...] acquiert chez Badiou un caractère quasi gnostique, sous la forme d'une opposition entre un "monde la chute", corrompu – celui de l'économie – et la Vérité spirituelle. C'est précisément l'idée proprement marxiste de *communisme* qui fait défaut ici, celle dont le cœur principal est précisément de ne pas faire un destin éternel de cet état corrompu de l'économie, une condition ontologique universelle de l'homme, mais au contraire quelque chose qui peut être radicalement changé pour ne plus être réduit au jeu des intérêts privés. Cependant, comme Badiou ignore cette dimension des choses, il se doit de rabattre l'Idée de communisme sur un projet politico-égalitaire ».

⁴ Alain Badiou, *Logique des mondes*, *op. cit.*, p. 531.

⁵ Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, *op. cit.*, p. 194 : « [...] les interminables discussions concernant le statut réel de l'Idée communiste sont sans issue. S'agit-il d'une Idée régulatrice, au sens de Kant, sans efficacité réelle, mais capable de fixer à notre entendement des finalités raisonnables ? Ou s'agit-il d'un programme qu'il faut peu à peu réaliser par l'action sur le mode d'un nouvel État post-révolutionnaire ? Est-ce une utopie, voire une utopie dangereuse et même criminelle ? Ou est-ce le nom de la Raison dans l'Histoire ? On ne saurait mener à bien ce type de discussion, pour la raison que l'opération subjective de l'Idée est composée et non simple. Elle enveloppe, comme sa *condition réelle absolue* [nous soulignons], l'existence de séquences réelles de la politique d'émancipation, mais elle suppose aussi le déploiement d'une palette de faits historiques aptes à la symbolisation ».

question « D'où viennent les idées justes ? » comme le fait Mao : les « idées justes » (entendons : ce qui compose le tracé d'une vérité dans une situation) viennent de la pratique. On comprend évidemment que « pratique » est le nom matérialiste du réel. Il convient alors de dire que l'Idée qui symbolise dans l'Histoire le devenir « en vérité » des idées (politiques) justes, soit l'Idée du communisme, vient donc elle-même *in fine* de la pratique (de l'expérience du réel), sans pour autant pouvoir s'y réduire. C'est qu'elle est le protocole, non de l'existence, mais de l'exposition d'une vérité active.¹

Pour être encore plus exact, l'Idée est subordonnée au réel de la pratique politique sans pour autant s'y réduire ; suivant une dimension existant dans la philosophie de Badiou depuis au moins *L'être et l'événement* (1988), en passant par *Manifeste pour la philosophie* (1989), *Conditions* (1990) ou encore *Abrégé de métapolitique* (1998), le réel politique et l'Idée philosophique – quoi qu'elle fasse partie ici du processus politique en son sens large – entretiennent respectivement un rapport de condition à conditionné, l'Idée philosophique ressaisissant suivant le régime conceptuel qui lui est propre, c'est-à-dire en les déplaçant et en les transformant, les catégories de pensée inhérentes à la pratique politique elle-même, qui pour son compte reste toujours ancrée dans une histoire. Badiou distingue donc les opérations de pensée de la philosophie des conditions de vérités pratiques qui en constituent le dehors.

Ainsi qu'il l'affirme dans *Logiques des mondes* :

On sait que, pour moi, ce dehors opère comme système de conditions-en-vérité de la philosophie. Or, aucun résultat d'une condition quelconque de la philosophie n'est jamais reproduit tel quel dans le champ axiomatique de cette philosophie. En ce sens, l'appropriation et la métamorphose de ses conditions par la philosophie ne se distingue pas de l'acte philosophique lui-même, [...]. Ce qui a été pensé et qui est convoqué comme condition par une philosophie s'y trouve repensé de sorte que c'est une autre pensée, bien que ce puisse être la seule autre pensée (philosophique) *compatible* avec la pensée conditionnante initiale².

Badiou insiste sur la compatibilité de son entreprise avec celle de l'*Anthropologie du nom* de Sylvain Lazarus qui conçoit lui-même la politique non pas, comme la quasi-totalité de la pensée politique, en son sens « objectal », c'est-à-dire en rapport avec des objets empiriques particuliers – comme l'appareil d'État, le gouvernement, la représentation parlementaire – mais comme une pensée singulière avec son champ et ses catégories propres et qu'il appelle la « politique en subjectivité » ou la « politique en intériorité »³, voyant dans le « possible » la

¹ *Ibid.*, p. 194-195.

² Alain Badiou, *Logiques des mondes*, *op. cit.*, p. 544-545.

³ Cf. Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom*, Paris, Seuil, 1996, p. 11-13 : « [...] ma thèse fondamentale sur la politique est qu'elle est de l'ordre de la pensée. Il s'agit d'une thèse sur le caractère irréductible à tout autre espace que le sien de la politique et sur la nécessité de la réfléchir dans sa singularité. [...] La thèse proposée porte donc sur la nature de la politique. Si la politique existe, ou elle est dans l'espace de l'État, ou elle est de l'ordre de la pensée. Dire que la politique est dans l'espace de l'État est une proposition définitionnelle – elle est définie par son objet – et objectiviste, qui indique que le champ de la politique est le pouvoir. [...] La politique est ici posée comme ayant un champ de pensée propre qui ne peut être, sans que celle-ci disparaisse, subordonné à un champ extérieur, qu'il soit philosophique, économique, historique. Ma thèse est donc qu'il faut penser la politique à partir d'elle-même et non à partir d'autres disciplines. Or, la réfléchir en tant qu'objet, ou dire qu'elle est l'objet d'une pensée, qu'elle est un objet pour la pensée, c'est retomber dans le classisme, ou l'étatisme, ou dans la science et non pas penser la politique par elle-même. Il faut donc, pour souscrire à cette dernière exigence (la penser par elle-même), la penser en intériorité de façon à ce qu'elle ne soit jamais un objet. On peut

catégorie fondamentale qui définit le rapport d'une politique à sa pensée. La catégorie de « mode historique de la politique » avancée par Lazarus – en tant que discontinuité historique, rupture par la pensée en intériorité d'avec l'histoire opérée cependant nécessairement depuis une inscription historique (d'où la qualification paradoxale de mode *historique* alors que cette catégorie vise à une dés-historicisation radicale de la politique¹), pratique politique séquentielle dotée d'une pensée interne et irréductible à toute détermination historique – est ainsi ce qui sert de discours conditionnant le ressaisissement des vérités politiques dans la philosophie de Badiou. De ce point de vue, il n'y a pas de contradiction entre l'origine historique des vérités et leur dimension éternelle, puisque leur éternité relève de l'opération philosophique consistant à montrer qu'elles satisfont aux critères d'invariance :

Elucidant leur nature discontinue et autopensée, cette catégorie [celle de « mode historique de la politique »] me paraît aujourd'hui comme hier tout à fait nécessaire pour que les politiques restent intelligibles. Elle n'est aucunement opposable à l'éternité des vérités. Car, à imaginer une telle contradiction, on pourrait aussi bien la repérer, de façon purement intra-philosophique, entre cette éternité et l'irréductible multiplicité des mondes où les vérités procèdent. Mais ce serait absurde : ce qui gage, dans la dialectique matérialiste, l'éternité des vérités, est *précisément* qu'elles résultent d'un processus singulier, dans un monde disjoint de tout autre. En fait, *Logiques des mondes* propose ce qu'on pourrait appeler une sublimation philosophique de la catégorie de mode, sublimation qui est sans doute la forme la plus achevée de la compatibilité entre concepts philosophiques et données non philosophiques. La catégorie de « mode historique » est en effet une condition évidente, quand il s'agit de la typification politique, de ce que je renomme – parce que la philosophie est *toujours* re(nomination) – trajet d'une vérité dans un monde, avec constitution d'une contemporanéité propre (un nouveau présent). [...] Bien entendu, cette sublimation (ou projection universelle) introduit tout un appareillage strictement philosophique parfaitement étranger aux formes d'intellectualité de la politique ou de l'anthropologie : vérité, sujet, corps et ainsi de suite. [...] L'idée qu'il existe des invariants subjectifs (ici constitués par l'appariement des quatre prédicats, égalité, confiance, volonté et terreur) paraît contredire directement la discontinuité nominaliste des modes. Une lecture soigneuse montre qu'il n'en est rien. La différence n'est nulle part formulable comme contradiction. Cette différence, intégrative ou conditionnelle, revient strictement à la différence entre politique, anthropologie et philosophie, ou entre conditionnant réel et conditionné conceptuel².

De notre point de vue, la question du rapport entre la problématisation des communs et la philosophie de Badiou doit donc se déplacer du *champ de la philosophie* au *champ du réel de la pratique politique*. Si le lien entre l'émergence historique des communs dans les luttes contemporaines et l'Idée communiste en tant que synthèse des invariants communistes n'est

alors la penser comme pensée. En vérité, il faut penser la politique comme pensée si on veut sortir de l'objectal. La penser comme pensée et non comme objet, est ce que j'appelle procéder à une démarche en subjectivité ». Sur l'*Anthropologie du nom* de Lazarus comme discours sur la condition politique et condition de la philosophie de Badiou, cf. surtout Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, « La politique comme pensée : l'œuvre de Sylvain Lazarus », *op. cit.*, p. 64-65 : « Je vais bien plutôt, par un décrochage lui-même philosophiquement fondateur, situer l'*anthropologie du nom* dans les conditions de la philosophie. [...] mettre aujourd'hui la philosophie sous condition de la politique comme vérité est impensable, non moderne, si on néglige l'entreprise de Lazarus. [...] Mettre la philosophie sous condition de la politique "ayant-lieu" (ou comme procédure infinie achevée) passera par l'anthropologie du nom en ceci qu'on lui fera pleine confiance pour identifier, par modes, noms, lieux du nom, la singularité à l'œuvre. Et qu'alors on saisira cette singularité "en bloc" comme vérité (et comme relevant d'une événementialité singulière) dans l'espace de la philosophie, que dès lors elle affecte et contraint à des remaniements conceptuels majeurs ».

¹ Cf. Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom*, *op. cit.*, p. 44.

² Alain Badiou, *Logiques des mondes*, *op. cit.*, p. 546-547.

pas constatable, qu'en est-il, en revanche, à un niveau « anthropologique » ? Le « commun » fait-il partie des « noms », des catégories nominales de pensée à travers lesquelles se pense et se pratique la politique du temps présent, dans la « nouvelle séquence de l'hypothèse communiste » ? Bruno Bosteels a particulièrement bien perçu comment cette « différence intégrative » entre le conditionnant pratique et le conditionné philosophique permettait de complexifier le rapport de la pensée de Badiou au « matérialisme historique » – en gardant à l'esprit que c'est l'abandon total de la perspective philosophique liée à ce concept qui pose problème chez Badiou selon Žižek. Interrogé sur l'absence de reprise de ce concept marxiste dans sa philosophie par Bosteels, voici la réponse que lui fit Badiou à l'occasion d'une correspondance personnelle :

Il y a là [dans l'analyse que fait Badiou du « pouvoir rouge » en Chine en 1927 dans *Logiques des mondes*] une phénoménologie rationnelle, matérialiste en effet et je te disais : voilà ce genre de choses (histoire locale des vérités), on le trouve dans *Logiques des mondes* (mais pas dans *L'Être et l'événement*). Au sens classique, le matérialisme historique prétend faire un tout autre travail : inscrire la séquence dans une histoire générale des conditions matérielles, des classes etc. Autrement dit : déduire l'intelligibilité de la séquence des caractéristiques matérielles de la situation. C'est ce matérialisme historique dont je dis que son objet (l'histoire qui est en fait un objet au sens du positivisme) n'existe pas. Je ne crois pas qu'il y ait une réelle contradiction, mais je reconnais qu'il était fort imprudent d'utiliser le même mot. Ou encore : peut-être faut-il garder le mot, mais alors entreprendre de la définir tout autrement, parce que l'histoire des séquences de vérités n'est aucunement déductible du "matérialisme historique" au sens positiviste, ce qui veut dire au sens marxiste. Parce que Marx, comme Freud ou Darwin, est aussi un positiviste. Je pense, moi, qu'il n'y a pas et qu'il n'y aura jamais, de science de l'histoire. Seulement une chronique intelligible des vérités universelles¹.

Les « modes historiques de la politique » ou les séquences de vérités ont donc eux-mêmes, au niveau anthropologique ou empirique de la pratique, une histoire interne qui implique qu'on peut parler de « matérialisme historique » chez Badiou en un sens spécifique : il y a une « histoire locale des vérités » ou encore une « chronique intelligible des vérités universelles », que Badiou associe dans une autre réponse à Bosteels à sa théorie du « corps subjectivable », c'est-à-dire à la construction d'un corps organisé par l'ensemble des sujets fidèles à un événement et tel qu'il se déploie à travers le traitement victorieux d'une série de « points » (choix binaires radicaux). Cette *historicité du réel* ne doit cependant pas être confondu ni avec la projection imaginaire du réel dans le symbolique propre à l'Idée (dont on peut dire qu'elle est une *Idée historique*), ni surtout avec le *réel historique* de Hegel qui donne son sens habituel au « matérialisme historique ». Comment comprendre alors que, songeant au « devenir de la politique d'émancipation, ouvrière et populaire, depuis deux siècles », autrement dit aux diverses séquences discontinues de l'hypothèse communiste, Badiou puisse

¹ Alain Badiou (message du 3 décembre 2006), in Bruno Bosteels, *Alain Badiou, une trajectoire polémique*, op. cit., p. 215, n. 147.

parler d' « une sorte de fresque hégélienne de l'histoire mondiale récente »¹ ? Cela vient du fait que Badiou va finalement plus loin, sur le plan de la pratique politique, que l'idée d'une histoire interne des vérités ; il soutient en effet l'idée d'une *transhistoricité des vérités*, chaque vérité se construisant dans un double rapport de poursuite des vérités du passé et de prise de distance vis-à-vis de leurs échecs. Dans *Logiques des mondes*, il donne l'exemple de la révolte antique des esclaves menée par Spartacus, qui est une première fois réactivée par la révolte des esclaves noirs de Saint-Domingue dirigée au début des années 1790 par Toussaint Louverture, que le gouverneur Laveaux appelle en 1796 le « Spartacus noir », puis par l'insurrection communiste à Berlin en 1919 de la Ligue spartakiste (*Spartakusbund*) cofondée par Rosa Luxemburg et Karl Liebknecht :

C'est dire qu'avec la vérité dont il est le corrélat (« L'esclavage n'est pas naturel »), le sujet dont le nom est « Spartacus » transite de monde en monde à travers les siècles. Spartacus antique, Spartacus noir, Spartacus rouge. On appellera *résurrection* cette destination, qui réactive un sujet dans une autre logique de son apparaître-en-vérité. Bien entendu, une résurrection suppose un nouveau monde, qui prodigue le contexte d'un nouvel événement, d'une nouvelle trace, d'un nouveau corps, bref, d'une procédure de vérité à laquelle le fragment occulté se réordonne, après avoir été extrait de son occultation².

La « résurrection » est la réincorporation dans le présent événementiel du fragment d'une vérité éternelle (« L'esclavage n'est pas naturel ») dont l'ancien présent avait été occulté par l'Histoire elle-même. Badiou peut conclure en ce sens à l'existence d'une « historicisation empirique de l'éternité des vérités »³. Dans *L'hypothèse communiste*, il avance alors dans le même sens qu'

à l'intérieur d'un type déterminé de vérité (politique, mais aussi amoureuse, artistique ou scientifique), l'inscription historique inclut des relations entre des vérités différentes et donc situées en des points différents du temps humain général. Il existe en particulier des effets rétroactifs d'une vérité sur d'autres vérités qui furent créées avant elle. Tout cela exige une disponibilité transtemporelle des vérités⁴.

C'est finalement suivant ces relations transtemporelles entre les vérités qu'il faut comprendre les rapports qu'entretiennent entre elles les différentes séquences pratiques de l'hypothèse communiste dans la politique moderne. Selon Badiou, la première séquence va de la Révolution française à la Commune de Paris, de 1792 à 1871. Le problème de cette première

¹ Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, op. cit., p. 129.

² Alain Badiou, *Logiques des mondes*, op. cit., p. 74.

³ *Ibid.*, p. 76. Cf. aussi *Second manifeste pour la philosophie*, op. cit., p. 144 : « Ce qui m'intéresse est qu'une vérité est à la fois produite avec des matériaux particuliers, dans un monde défini et que, cependant, puisqu'elle est comprise et utilisable dans un monde entièrement différent et à des distances temporelles qui peuvent être immenses – nous comprenons la puissance artistique de peintures rupestres réalisées il y a 40 000 ans –, il faut bien qu'elle soit transtemporelle. J'appelle "éternité" des vérités cette disponibilité inentamable qui fait qu'elles peuvent être ressuscitées, réactivées dans des mondes qui sont hétérogènes à celui où elles furent créées, franchissant ainsi des océans inconnus et des millénaires obscurs. La théorie doit absolument rendre possible cette migration. Elle doit expliquer comment des existences idéales, souvent matérialisées dans des objets, peuvent à la fois être créées en un point précis de l'espace-temps et définir cette forme d'éternité. Descartes parlait de la "création des vérités éternelles". Je reprends ce programme, mais sans l'aide de Dieu... ».

⁴ Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, op. cit., p. 184.

séquence est celui de « l'existence d'un mouvement populaire et ouvrier agissant sous l'hypothèse communiste »¹. Elle est marquée par l'organisation d'un mouvement populaire de masse sous des formes multiples – manifestations, grèves, soulèvements, actions armées –, centré autour de la classe ouvrière et associé à la visée de la prise du pouvoir par le biais d'un renversement insurrectionnel que résume le nom de « révolution ». Cette première séquence est close par le surgissement et l'échec de la Commune de Paris qui combine précisément le mouvement populaire, la direction ouvrière et l'insurrection armée en réussissant à exercer le pouvoir pendant deux mois, mais qui n'a pu s'étendre à l'échelle nationale et faire face efficacement à la contre-révolution. La deuxième séquence va de la Révolution russe à la fin de la Révolution culturelle, de 1917 à 1976. Elle est discontinuée par rapport à la première puisqu'elle commence près de cinquante ans plus tard. Son problème n'est plus celui de l'existence en mouvement de l'hypothèse communiste et de l'idée générique de révolution, mais « celui de la victoire et de la durée » :

Comment être victorieux ? Comment, contrairement à la Commune de Paris, durer face à la sanglante réaction des possédants et de leurs mercenaires ? Comment organiser le nouveau pouvoir, le nouvel État, de façon à ce qu'il soit à l'abri de sa destruction par ses ennemis ? La grande question de Lénine est de répondre à ces questions².

Le caractère transhistorique des vérités est ici marqué par le fait que les problèmes de l'organisation, de la discipline qui vont se concentrer dans la question du parti sont directement issus des difficultés et de l'échec de la Commune de Paris, c'est-à-dire du bord terminal de la première séquence : « Cette construction caractéristique de la deuxième séquence de l'hypothèse, le parti, a en effet résolu la question léguée par la première séquence, notamment par la Commune de Paris, qui en avait été l'apogée et la fin : la question de la victoire »³. En Russie, en Chine, en Albanie, en Corée, au Vietnam, à Cuba, les partis communistes ont remporté des victoires et mis en œuvre la révolution sociale sous la forme des « États socialistes » : « Après la première séquence, qui était sous le signe de la formulation de l'hypothèse communiste et de sa réalité en tant que mouvement, il y a bien une deuxième séquence, sous le signe de son organisation disciplinée et militarisée, de sa victoire locale et de sa durée »⁴. On voit donc en quel sens non hégélien (car l'historicité ne se rapporte que transtemporellement à des séquences discontinuées et non au mouvement de l'Histoire comme totalité) Badiou pouvait parler d'une « sorte de fresque hégélienne ». La deuxième séquence crée alors un nouveau problème qu'elle ne parvient pas à résoudre avec

¹ Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, op. cit., p. 142.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 143-144.

⁴ *Ibid.*, p. 144.

les méthodes qui lui ont permis de venir à bout du problème hérité de la première séquence, celles-ci étant elles-mêmes à la racine du nouveau problème : le parti militarisé qui a rendu l'insurrection victorieuse a été cependant incapable de rendre pérenne l'actualité de l'hypothèse par le biais du pouvoir d'État ; il a échoué à organiser un État de « dictature du prolétariat » au sens de Marx, c'est-à-dire un État organisant la transition vers le non-État ; en s'identifiant directement à l'État sous la forme du Parti-État, il a « au contraire expérimenté une forme inédite d'État autoritaire, voire terroriste, en tout cas très séparé de la vie pratique des gens »¹. Le bord terminal de la séquence avec les expériences référentielles de Mai 68 – dont « le contenu principal sera de nouvelles formes d'organisation et d'action enveloppant dans la même vision politique des intellectuels et des ouvriers et qui se proposent de faire durer l'hypothèse communiste en dehors même de la logique de la prise de pouvoir »² – et de la Révolution culturelle chinoise – qui tente désespérément de débureaucratiser le parti en le régénérant dans le mouvement de masse³ – échouent à résoudre ce problème tout en léguant à la nouvelle séquence la direction elle-même problématique de sa résolution : comment organiser une politique d'émancipation collective qui ne soit cependant pas subordonnée à la logique centralisée du pouvoir d'État ?⁴ C'est en ce point que Badiou en arrive à poser la

¹ *Ibid.*, p. 144-145. Badiou est plus précis dans son texte de la seconde conférence de Berlin lorsqu'il dit que les États socialistes ont été communistes dans le processus de la révolution victorieuse et on ensuite cessé de l'être. Cf. Alain Badiou, « Le socialisme est-il le réel dont le communisme est l'idée ? », *art. cit.*, p. 18 : « Ce qui a suivi la victoire, la construction de l'État-parti, du socialisme, a été fait, il faut toujours s'en souvenir, par des appareils destinés à la guerre, façonnés par l'idée de la victoire militaire. Et les méthodes de l'édification socialiste sont restées centralisées, violentes et militaires dans une très longue période. Des méthodes centralisées et militaires en temps de paix, ce qui veut dire, n'ayons pas peur des mots, des méthodes terroristes et policières. Il y a là un enchaînement dont il faut concevoir la rationalité et les raisons légitimes, mais, dans ces conditions de construction par un appareil inapproprié à la construction, parce que destiné à la destruction, je soutiens que l'idée communiste a peu à peu disparu. Je soutiens que les États socialistes réels ont été communistes dans le processus de la révolution victorieuse, mais ont ensuite cessé de l'être, car l'État, terroriste et policier, ne pouvait animer par lui-même une synthèse idéale de la politique et de l'Histoire. Les militants sont devenus des fonctionnaires d'État, des apparatchiks et ils ont ainsi signé la disparition de l'idée communiste ».

² *Ibid.*, p. 147.

³ Cf. Alain Badiou, « Le socialisme est-il le réel dont le communisme est l'idée ? », *art. cit.*, p. 18-19 : « On sait que Mao a voulu relancer l'idée communiste : c'est tout le sens de la Révolution culturelle. Il l'a fait en utilisant, contre les fonctionnaires du parti, les méthodes révolutionnaires du mouvement de masse, mouvement étudiant d'abord, ouvrier ensuite. C'est la tentative à la fois grandiose et obscure de la Révolution culturelle. Ce qui est très significatif, c'est que tous les objectifs affirmés de cette révolution étaient classiquement communistes : la fin de la division entre travail intellectuel et travail manuel, la fin, dans les usines, de l'opposition entre ouvriers et ingénieurs, la lutte contre la petite propriété où se reconstitue incessamment la mentalité bourgeoise, la fin du monopole politique du Parti, par la création partout de "comités révolutionnaires" et bien d'autres mots d'ordre. Ce mouvement était donc la tentative de créer, dans les conditions de l'État socialiste, la résurrection de l'idée communiste comme subjectivité. Il avait comme principe général la phrase bien connue de Mao : « *Sans mouvement communiste, pas de communisme* ». Sans mouvement et non sans parti ou sans État. Mais le mouvement s'est perdu dans une gigantesque anarchie violente, si bien que, ironie de l'histoire, il a fallu rétablir l'ordre, une fois de plus par des moyens militaires. On a ainsi préparé la voie à la restauration de l'État et enfin à l'introduction par Deng Xiaoping de ce qu'on peut appeler le capitalisme autoritaire ».

⁴ Dans le texte qu'il consacre à Mai 68 (intitulé « Mai 68 revisité, 40 ans après ? ») dans *L'hypothèse communiste* (*op. cit.*, p. 53), Badiou conclut que « [...] nous avons le même problème, nous sommes

question de notre actualité : « *Où en sommes-nous ?* »¹. Ce qui est à l'ordre du jour est, selon lui, « l'ouverture d'une nouvelle séquence de l'hypothèse communiste »², qui doit tenir compte des échecs de la deuxième séquence en rompant avec ses acquis comme le « Parti du Proletariat » ou « l'État socialiste ». La direction générale de cette nouvelle séquence consiste dans « *un nouveau rapport entre le mouvement politique réel et l'idéologie* » ; il s'agit d'une nouvelle forme de « *présentation de l'hypothèse* », d'« une nouvelle manière pour l'hypothèse d'être présente dans l'intériorité des nouvelles formes d'organisation et d'action »

[...] notre problème n'est ni l'existence en mouvement de l'hypothèse, ni sa victoire disciplinée au niveau de l'État. Notre problème est *le mode propre sur lequel la pensée, ordonnée par l'hypothèse, se présente dans les figures de l'action*. En somme : un nouveau rapport du subjectif et de l'objectif, qui ne soit ni mouvement multiforme animé par l'intelligence de la multitude (comme le croient Negri et les altermondialistes), ni Parti rénové et démocratisé (comme le croient les trotskistes et les maoïstes ossifiés)³.

Il s'agit en somme, pour Badiou, dans la nouvelle séquence de l'hypothèse communiste dont il perçoit et soutient l'ouverture, d'incorporer l'Idée du communisme dans les formes organisées de la pratique politique sur un mode qui ne soit pas simplement mouvementiste au sens du mouvement de masse. « Ce qui est à l'ordre du jour pour nous, depuis l'expérience négative des États socialistes et depuis les leçons ambiguës de la Révolution culturelle et de Mai 68 [...], c'est de faire exister l'hypothèse communiste sur un autre mode que celui de la première séquence »⁴. A cet égard, la nouvelle séquence est bien plus proche des problèmes rencontrés par la première séquence au XIX^{ème} siècle que de ceux de la seconde au XX^{ème} siècle, car il s'agit moins aujourd'hui selon Badiou de la victoire de l'hypothèse que des « conditions de son existence »⁵. Enfin, sur la manière dont Badiou conçoit l'inscription de l'hypothèse communiste dans la pratique politique organisée, référons nous à un entretien⁶ qui nous permettra de conclure sur le rapport de la philosophie de Badiou à l'émergence de la problématique des communs. Dans la proximité qu'il aperçoit entre l'installation de l'hypothèse communiste au XIX^{ème} siècle et la nouvelle séquence, Badiou précise d'abord qu'à l'époque de la première séquence, « le communisme était l'organisation en commun de

contemporains du problème que 68 a mis au jour, à savoir que la figure classique de la politique d'émancipation était inopérante ».

¹ Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, op. cit., p. 148 (nous soulignons).

² *Ibid.*, p. 149.

³ *Ibid.*, p. 152.

⁴ Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, op. cit., p. 153.

⁵ *Ibid.* p. 155 : « [...] assurons l'existence nouvelle dans les consciences et les situations, de l'hypothèse communiste ».

⁶ Entretien avec Alain Badiou et Pierre Zarka (ancien directeur de L'Humanité et animateur des Communistes unitaires) issue d'une conférence qui s'est tenue le 25 février 2011 à Montluçon sur le thème « Un communisme de nouvelle génération » et dont les propos sont parus dans l'hebdomadaire en ligne des Communistes unitaires *Cerises*. Cf. « Badiou-Zarka en tandem pour le communisme », *Cerises*, n° 100, vendredi 25 mars 2011, URL : <http://www.cerisesenligne.fr/article/?id=3023>, p. 2-8.

la décision. Il était donc lié de manière essentielle à tout ce qui incarne la disparition de la séparation dans la société »¹.

Le *communisme* relève de la lutte de ce qui est en commun contre ce qui est séparé, ce qui implique la lutte de la société civile auto-organisée, en association libre, contre la figure coercitive de l'État. Cette définition du communisme va se lier de façon particulière au mouvement ouvrier général, dans la forme des associations ouvrières et populaires. Marx est très attentif à ces associations, qui donnent vie et sens à cette orientation générale. Le problème est que cette vision insurrectionnelle, qui vise à faire triompher le commun sur le séparé par la figure d'une insurrection populaire victorieuse, va donner lieu à toute une série d'échecs dramatiques. Il va y avoir les révolutions des années 30, des années 40, jusqu'à la Commune de Paris : les associations ouvrières sont impitoyablement écrasées par les forces de l'État séparé².

Badiou insiste donc particulièrement ici sur le « commun » en tant qu'association libre inséparable. Or, poursuit-il, dans cette troisième séquence de l'hypothèse communiste qui n'est « ni le communisme idéologiquement puissant mais pratiquement vaincu [première séquence], ni le communisme étatiquement victorieux mais idéologiquement vaincu [deuxième séquence] »,

il s'agit de revenir à l'idée que le communisme consiste dans toutes les situations politiques concrètes à veiller à ce que soit au poste de commandement ce qui est commun. Depuis une grève localisée jusqu'à une insurrection nationale, on sait très bien dans quel moment et à travers quelle expérience ce qui est au poste de commandement est le commun ou le séparé. On en a l'expérience. On sait très bien si une Assemblée générale est un lieu de résolution commune ou si elle est insidieusement sous la coupe d'un appareil séparé. *Communisme* désignera ce qu'il y a de commun à ces expériences. D'une certaine façon, il s'agit de revenir à la signification de la première étape, mais avec suffisamment d'expérience tirée de la deuxième étape pour qu'il ne soit pas voué au statut d'idéologie minoritaire et ensablée par une répression sans merci. *Communisme* pourra désigner au niveau mondial la perspective d'une politique d'émancipation diversifiée, constituant ses lieux propres dans des conditions différentes, mais partout orientée vers la primauté du commun³.

Le « commun » dans la troisième phase de l'hypothèse communiste consiste avant tout pour Badiou dans l'*inséparation* de la pratique politique organisée. Puisque « notre problème aujourd'hui est de savoir ce qu'est un mouvement communiste qui ne fusionne pas avec l'État, avec le pouvoir »⁴, ce qui doit être évité à tout prix pour Badiou est que l'organisation politique se calque à nouveau sur la forme séparée de l'État⁵. Le « commun » signifie donc l'inséparation, l'indivision comme figure de l'organisation et forme de l'action politique. Dire que l'on est à l'âge de « la politique *sans parti* » signifie loin s'en faut pour Badiou l'idée

¹ *Ibid.*, p. 2. Badiou ajoute : « Marx l'exprimait de façons diverses en présentant le communisme comme une figure d'organisation de la collectivité, qui devait mettre fin à la séparation entre commandement et exécution, entre domination et dominé, cela au travers de la fin des rapports de classes » (*ibid.*).

² *Ibid.*, p. 3.

³ *Ibid.*, p. 4.

⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 6 : « Bien entendu, être communiste sera toujours participer à des figures politiques organisées. Le problème est d'établir une distance par rapport à l'État. C'est un problème qui demeure entièrement présent, aussi bien sous la forme électorale que sous la forme insurrectionnelle. Les opposer aujourd'hui n'a plus tellement de sens. Dans les deux cas, l'appareil [politique] est dressé à se calquer sur la séparation de l'État ».

d'une politique sans organisation¹, mais le découplage du parti et de l'organisation et la promotion de formes d'organisations politiques qui ne reproduisent pas la forme-parti, soit des organisations sans avant-garde, état-major ou tout type de direction séparée et conduisant les processus politiques d'action et de décision en commun :

Si on veut que communisme signifie quelque chose pour, il faudra premièrement un mode d'interlocution constant et militant avec les gens du commun, qui ne soit pas entièrement ponctué par les échéances dictées par l'État et deuxièmement il faudra une aptitude à être dans le mouvement sans être bridé par autre chose que le mouvement lui-même².

Ces organisations de type nouveau dont le fonctionnement doit être basé sur le commun sont celles des « gens du commun », Badiou jouant sur le fait que les organisations ne peuvent rester véritablement populaires et au service des gens ordinaires qu'en empêchant la séparation dans le processus politique. Cela suppose pour ces organisations d'être autonomes dans l'agenda de leur action vis-à-vis de l'État et le refus de s'engager dans des procédures dictées par l'État comme la procédure électorale qui introduit une « séparation entre l'organisation politique et les gens du commun »³. Le commun comme forme de la pratique politique intervient ainsi comme un principe de distanciation entre l'organisation politique et l'État ; il y a donc bien chez Badiou une articulation entre une présence du commun dans les luttes et sa sublimation dans l'Idée du communisme⁴.

¹ Cf. Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, *op. cit.*, p. 138 : « [...] comme nous le répétons depuis plusieurs années, la question à l'ordre du jour est celle d'une politique *sans parti*. Ce qui ne veut nullement dire inorganisée, mais organisée à partir de la discipline de pensée des processus politiques et non selon une forme corrélée à celle de l'État ».

² Alain Badiou, « Badiou-Zarka en tandem pour le communisme », *art. cit.*, p. 8.

³ *Ibid.*

⁴ Sur les derniers développements de Badiou quant à la question de l'« organisation politique » à distance de l'État, à partir de l'exemple des « révolutions arabes » commencées au printemps 2010, cf. Alain Badiou, *Le réveil de l'histoire*, *op. cit.*, p. 95-106. Sur les processus politiques réels servant de condition de vérité pour réfléchir la troisième séquence de l'hypothèse communiste, cf. Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, *op. cit.*, p. 147, n. 18 : « Parmi les séquences politiques, longues ou brèves, identifiées comme travaillant, dès le milieu des années 1970, à réinstaller l'hypothèse communiste (même si le mot était souvent honni), c'est-à-dire à transformer, à contre-courant de la domination politique du capitalo-parlementarisme, le rapport entre la politique et l'État, on peut citer : les deux premières années de la révolution portugaise ; la toute première séquence, notamment dans les usines, du mouvement Solidarnosc en Pologne ; la première phase de l'insurrection contre le Shah d'Iran ; la création en France de l'Organisation politique ; le mouvement Zapatiste au Mexique ». On se demandera donc si la réflexion de Badiou sur la troisième phase de l'hypothèse et son insistance sur l'Idée du communisme ont quelque chose à voir avec ce que nous appelons la crise de la gouvernementalité néolibérale. Cela, en revanche, ne fait aucun doute si on se réfère au texte écrit par Badiou sur la crise financière commencé en 2008 et intitulé « De quel réel cette crise est-elle le spectacle ? » (cf. Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, *op. cit.*, p. 81-82) : « Nous voyons très clairement aujourd'hui que cette prétendue fin [la "fin des idéologies"] n'a d'autre réalité que le mot d'ordre "Sauvons les banques". Rien n'est plus important que de retrouver la passion des idées et d'opposer au monde tel qu'il est une hypothèse générale, la certitude anticipée d'un tout autre cours des choses. [...] Le motif d'une émancipation de l'humanité n'a rien perdu de sa puissance. Le mot "communisme", qui a longtemps nommé cette puissance, a certes été avili et prostitué. [...] Nous allons le ressusciter, dans sa neuve clarté. [...] Rupture totale avec le capitalo-parlementarisme, politique inventée au ras du réel populaire, souveraineté de l'idée : tout est là, qui nous dépend du film de la crise et nous rend à notre propre levée ». C'est bien contre ce monde-là, celui de la « crise planétaire de la finance » (*ibid.*, p. 75) que Badiou propose la levée de l'hypothèse communiste. Remarquons

3. Slavoj Žižek et les communs comme lieux des antagonismes sociaux

Si nous venons de justifier de façon *bien réelle* mais *ténue* la manière dont la réflexion sur l'Idée éternelle du communisme chez Badiou s'inscrivait néanmoins sur le plan empirique de la pratique politique à l'intérieur de l'émergence historique de la problématique du ou des commun(s), cette dimension est bien plus évidente dans le cas de Slavoj Žižek. Celui-ci soutient en effet la chose suivante :

De nos jours, le communisme ne désigne pas tant une solution qu'un *problème* : la problématique des *communs* dans toutes ses dimensions – celle des communs de la nature comme substance de nos vies, celle de nos communs biogénétiques, de nos communs culturels (la « propriété intellectuelle ») et surtout la problématique des communs en tant qu'espace universel de l'humanité duquel nul ne devrait se voir exclu¹.

En outre, début octobre 2011, lisant un texte à New York dans le parc Zuccotti, Žižek déclare devant le parterre des « indignés » d' « Occupy Wall Street » que c'est seulement dans le sens de l'existence de l'actualité du « problème des communs » qu'on peut se dire aujourd'hui « communistes » :

Si nous sommes communistes, c'est seulement parce que nous nous préoccupons des biens communs. Les biens communs de la nature. Les biens communs du savoir, privatisés par la propriété intellectuelle. Les biens communs de la biogénétique. Pour cela, et seulement pour cela, il faut nous battre. Le communisme a totalement échoué, mais le problème des biens communs est là².

Quelques jours plus tard dans un article du journal britannique *The Guardian*, toujours à propos d' « Occupy Wall Street », il répète que « le seul sens dans lequel les protestataires sont communistes est qu'ils prennent soin des communs – les communs de la nature, de la connaissance – qui sont menacés par le système »³.

3.1. Les communs comme réel impossible de l'acte politique

Cependant, avant de développer la conception des communs par Žižek et sa réévaluation du « communisme » à travers eux, précisons immédiatement, à nouveau, le rapport spécifique qu'il établit entre le dire-vrai philosophique et la politique. La philosophie de Žižek entreprend de dire-vrai par rapport à l'action politique non pas au nom d'une conception de la *démocratie* comme chez Hardt et Negri, ni au nom d'une conception de la *vérité* comme chez Badiou, mais au nom d'une conception psychanalytique de la *condition*

aussi que Badiou a commencé à développer son hypothèse communiste après la victoire de Nicolas Sarkozy à l'élection présidentielle qu'il considérait comme le symptôme de l'alignement de la droite française, en rupture avec sa tradition historique, sur le néolibéralisme anglo-saxon.

¹ Slavoj Žižek, *Pour défendre les causes perdues*, *op. cit.*, p. 362.

² Slavoj Žižek, « Ne tombez pas amoureux de vous-mêmes », in Jade Lindgaard (dir.), *Occupy Wall Street !*, *op. cit.*, tr. fr. L. Motet et J. Strauser, p. 106.

³ Slavoj Žižek, « Occupy first. Demands come later », *The Guardian*, 26 octobre 2011, URL : <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/oct/26/occupy-protesters-bill-clinton>. « The only sense in which the protesters are communists is that they care for the commons – the commons of nature, of knowledge – which are threatened by the system ».

humaine définie par la dimension de négativité radicale de la pulsion de mort¹ à laquelle l'action politique ou *l'acte* politique dans le vocabulaire de Žižek – doit se confronter. La philosophie de Žižek repose en effet sur une interprétation du réel lacanien comme noyau traumatique de la jouissance impossible qui résiste absolument à toute symbolisation créant ainsi un « écart », un « trou », un « vide » ou une « fissure » à l'intérieur de l'ordre symbolique qui n'est autre que le sujet lui-même comme écart entre le réel et sa symbolisation impossible. Dans le champ social, ce point traumatique est incarné par le réel de l'antagonisme ou de la lutte des classes qui résiste absolument à toute réconciliation sociale, à la constitution de la société comme totalité indivise ou organique. Par là même, le réel impossible est l'objet (sublime)² de l'idéologie, dont la fonction est de le recouvrir d'un fantasme fondamental d'unité et de forclure ainsi la vérité de l'antagonisme social. Žižek peut soutenir alors que c'est sur le fond de cette négativité radicale, de cette force disruptive, de ce vide constitutif qui définit la condition humaine en lui refusant la possibilité de toute identification stable ou définitive et *en réfutant l'existence du grand Autre*³, que prend sens l'acte politique dans sa vocation à construire un ordre socio-symbolique par l'imposition d'un Signifiant-Maître. Il existe en d'autres termes un lien privilégié entre la psychanalyse et la politique car l'abysse infini constitutif de l'humanité dans sa subjectivité individuelle et collective⁴ la destine à une perpétuelle fondation et re-fondation politique :

Ce que l'inexistence du grand Autre signale est que chaque édifice éthique et/ou moral doit être fondé sur un acte abyssal qui, dans son sens imaginable le plus radical, est *politique*. [...] S'agissant de la politique, la position ultime de Freud est la même que celle de Lacan : la psychanalyse ne peut fournir de nouveaux programmes politiques positifs pour l'action ; son achèvement ultime, le « résultat final » de l'analyse, est d'avoir discerné les contours de la "négativité", une force disruptive, qui pose une menace sur tout lien collectif stable. Puisqu'un acte politique intervient dans un état de choses, simultanément en créant de l'instabilité et en essayant d'établir un nouvel ordre positif, on peut dire que la psychanalyse nous confronte avec le niveau-zéro de la politique, une condition « transcendante » pré-politique de possibilité de la politique, un écart [« gap »] qui ouvre l'espace à l'acte politique pour intervenir, un écart qui est saturé par l'effort politique pour imposer un nouvel ordre. En termes

¹ Cf. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*[1989], Londres/New York, Verso, 2008, p. xxvii-xviii: « Prenons la notion freudienne de "pulsion de mort". Bien entendu, nous devons soustraire le biologisme de Freud : la "pulsion de mort" n'est pas un fait biologique mais une notion indiquant que l'appareil psychique humain est subordonné à un automatisme aveugle de répétition au-delà de la recherche du plaisir, de l'auto-préservation, de l'accord entre l'homme et son milieu. L'homme est – *dixit* Hegel – un "animal malade jusqu'à la mort". Dans cette perspective, la "pulsion de mort", cette dimension de négativité radicale, ne peut pas être réduite à une expression des conditions sociales aliénées, elle définit *la condition humaine* [en français dans le texte] en tant que telle : il n'y a pas de solution, pas d'échappatoire vis-à-vis d'elle ; la chose à faire n'est pas de la "dépasser" ou de l'"abolir", mais de l'assumer, d'apprendre à la reconnaître dans sa dimension terrifiante et alors, sur la base de cette reconnaissance fondamentale, d'essayer d'articuler un *modus vivendi* avec elle ».

² Au sens de la détermination lacanienne de « l'objet sublime dans son séminaire *L'éthique de la psychanalyse* : "un objet élevé au niveau de la Chose (impossible-réelle)" » (*ibid.*, p. 229).

³ Au sens de l'existence objective d'une structure symbolique s'imposant nécessairement à des individus définis comme des Moi imaginaires.

⁴ Ainsi qu'il le formule dans *Pour défendre les causes perdues*, *op. cit.*, p. 298 : « [...] le *cogito* lui-même, l'abysse de la négativité autoréférentielle qui forme le noyau de la subjectivité transcendante, le sujet acéphale de la pulsion (de mort) [...] sujet proprement inhumain ».

lacaniens, la psychanalyse nous confronte au niveau zéro auquel « rien n'a lieu que le lieu », tandis que la politique intervient proprement en ce lieu avec un nouveau Signifiant-Maître, imposant une fidélité envers lui, nous légitimant dans l'accomplissement [« *enforcing* »] dans la réalité du projet soutenu par ce Signifiant-Maître. Par conséquent, on peut dire qu'au regard de l'écart ou de l'antagonisme qui définit la condition humaine, la relation entre la psychanalyse et la politique est celle d'une fente parallaxique, d'une rencontre manquée entre un « pas encore » et un « trop tard » : la psychanalyse ouvre l'écart avant l'acte, tandis que la politique suture déjà l'écart, introduisant une nouvelle consistance, imposant un nouveau Signifiant-Maître. Mais est-ce que toute politique, tout acte politique, implique nécessairement un auto-aveuglement dissimulant l'écart ? Et s'il n'y avait pas d'expérience pure de l'écart et si chaque version de l'écart était déjà perçue à partir du point de vue d'un certain engagement politique ?¹

On remarquera une fois de plus qu'il n'est pas question pour Žižek d'établir un nouveau programme d'action. Il s'agit d'évaluer la manière dont les politiques effectives font face au vide et à l'antagonisme fondamental qui définissent la condition humaine et la condition sociale. Car au-delà d'un auto-aveuglement sur le caractère essentiel de l'antagonisme et sur l'impossibilité du lien collectif stable, il existe plutôt une multiplicité des manières de se « coltiner » l'antagonisme liées au point de vue spécifique de chaque politique. C'est ce que veut dire Žižek à travers l'emploi ici de son concept de « parallaxe »² : la vision spécifique inhérente à chaque type de politique déplace elle-même la manière de percevoir l'écart du réel de la négativité radicale, comme par une sorte de rétroaction transcendantale. Aussi Žižek distingue-t-il alors la célébration *conservatrice* tragique de l'écart (« nous sommes ultimement condamnés à échouer, les actes héroïques peuvent seulement temporairement remettre à plus tard la chute finale, tout ce que nous pouvons faire c'est chuter d'une façon authentique »), l'affirmation *libérale* pragmatique de l'écart (« la démocratie admet l'imperfection de nos sociétés, il n'y a pas de solution finale à nos malheurs, juste des rafistolages pragmatiques plus ou moins réussies ») et l'éternalisation de la lutte de la *gauche radicale* (« Mao : "la lutte des classes continuera toujours" »). Ces différentes positions peuvent aussi être décrites selon Žižek dans les termes de leur déni idéologique spécifique de l'antagonisme : l'harmonie organique *conservatrice*, l'équilibrage *libéral* des conflits à travers la transformation de l'antagonisme en une compétition agonistique, le paradis-à-venir post-révolutionnaire de la position *radicale de gauche*. Žižek se demande alors :

Mais, à nouveau, est-ce que ces trois versions de l'écart sont égales ? Est-ce que la version de la gauche ne doit pas être privilégiée, dans la mesure où elle est la seule à ne pas concevoir l'écart comme une simple lutte mais comme un antagonisme immanent ou une discordance constitutive de la dimension sociale elle-même ? Cela signifie qu'ici aussi nous devrions poser la coïncidence des opposés : l'écart n'est visible "en tant que tel" que depuis le point de vue de l'engagement d'extrême gauche³.

¹ Slavoj Žižek, *Less than nothing. Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Londres/New York, Verso, 2012, p. 963-964.

² Cf. Slavoj Žižek, *La parallaxe*, tr. fr. F. Born, Paris, Fayard, 2006.

³ Slavoj Žižek, *Less than nothing*, *op. cit.*, p. 964.

Il apparaît ici, d'un point de vue parallaxique où l'expérience de l'objet varie suivant le point de vue subjectif engagée, que c'est seulement la vision d'extrême-gauche qui veut installer un nouvel ordre radicalement alternatif qui peut se rapporter au réel de l'antagonisme en tant que tel, alors que les visions conservatrice et libérale ont tendance à dénier l'antagonisme fondamental. Un peu plus loin, Žižek se montre plus précis :

A nouveau, quelles sont les conséquences politiques de l'affirmation de l'écart ? Il y a trois options de base. D'abord, il y a l'option libérale essentiellement défendue par Freud lui-même : l'écart signifie que nous ne devrions pas nous identifier pleinement avec quelque projet politique que ce soit, mais conserver une distance minimale envers chacun d'entre eux, puisque la politique est le domaine du Signifiant-Maître et des identifications imaginaires et/ou symboliques. Ensuite, il y a l'option conservatrice : contre la menace éternelle de la « négativité » destructrice, il est d'autant plus nécessaire d'imposer à la vie sociale un ordre strict fondé sur le Signifiant-Maître. Finalement, il y a la version de gauche trotskiste-deleuzienne : la vraie politique radicale est une question de « révolution permanente », de persistance dans l'auto-révolution permanente, sans permettre à ce flux de se stabiliser dans un nouvel ordre positif. [...] Mais, encore, laquelle des trois est l'option correcte ? La réponse est, bien entendu, la quatrième. En d'autres termes, [...], nous devrions rejeter la présupposition partagée par chacune des trois premières. Suivant une voie proprement hégélienne, la distinction entre le niveau-zéro de la place vide et son remplissage par un projet positif devrait être rejeté comme faux : le niveau-zéro n'est jamais « là », il ne peut être expérimenté que rétroactivement, comme la présupposition d'une nouvelle intervention politique, de l'imposition d'un nouvel ordre. La question est ainsi la question hégélienne d'un ordre positif dont la positivité donne corps à la négativité en l'accomplissant¹.

L'antagonisme radical ne peut finalement exister que rétroactivement que par l'acte politique visant à imposer un nouvel ordre radicalement antagoniste. En définitive, le dire-vrai philosophique de Žižek s'éprouve au regard du rapport que les politiques concrètes entretiennent avec le réel impossible de l'antagonisme.

Réciproquement, on peut déduire de ceci que l'identification historique du réel de l'antagonisme peut permettre à Žižek de définir la politique la mieux à même de répondre à une conjoncture donnée et aux problèmes qu'elle pose. Comme on l'a déjà évoqué plus haut, Žižek entend, en opposition à la vision de Badiou, revendiquer la notion marxiste de « matérialisme historique » et « localiser dans la réalité historique les antagonismes qui confèrent à cette Idée [l'Idée du communisme] un caractère d'urgence pratique »². La notion marxiste de communisme défendue par Žižek ne peut avoir de sens que si l'on maintient « la référence précise à un jeu d'antagonismes sociaux réels »³.

Aujourd'hui, la seule vraie question qui se pose est celle-ci : avalisons-nous la naturalisation prédominante du capitalisme, ou est-ce que le capitalisme global actuel contient des antagonismes assez forts pour empêcher sa reproduction indéfinie ? Ces antagonismes sont au nombre de quatre : la menace planante d'une catastrophe *écologique* ; l'inadaptation de la notion de *propriété privée* à la prétendue « propriété intellectuelle » ; les implications éthico-sociales des *nouveaux développements technologiques* (notamment en biogénétique) ; et enfin, mais non le moins important, la création de *nouvelles formes d'apartheid*, de nouveaux murs et bidonvilles. Il existe une différence qualitative entre ce dernier élément – le fossé qui sépare les Exclus des Inclus – et les trois autres, qui désignent divers aspects de ce que Hardt et Negri appellent les « communs », la substance partagée de notre être social,

¹ *Ibid.*, p. 966-967.

² Cf. supra p. 1039.

³ Slavoj Žižek, *Après la tragédie, la farce !*, op. cit., p. 137.

dont la privatisation s'accompagne de violences auxquelles il faudrait, en cas de nécessité, résister avec des moyens violents :

- *les communs de la culture*, les formes immédiatement socialisées de capital « cognitif », au premier rang desquels le langage, nos outils de communication et d'éducation, mais aussi les infrastructures partagées des transports publics, de l'électricité, du système postal etc. ;
- *les communs de la nature extérieure*, menacés par la pollution et l'exploitation (du pétrole aux forêts tropicales en passant par l'habitat naturel) ;
- *les communs de la nature intérieure* (l'héritage biogénétique de l'humanité) ; avec l'émergence de la technologie biogénétique, la création d'un Homme Nouveau (c'est-à-dire, au sens littéral, un changement de la nature humaine) devient une perspective réaliste.

Ce qui motive les combats dans tous ces domaines est une prise de conscience du potentiel de destruction (pouvant conduire à l'auto-anéantissement de l'humanité) induite par la logique de « clôture des communs » propre au capitalisme, à supposer qu'on donne libre cours à celle-ci¹.

En dépit de la référence à Negri et Hardt, la façon dont Žižek envisage ici les communs ne se superpose pas à celle des auteurs de *Commonwealth* qui, comme on l'a vu, voient le commun comme un produit social issu de la transformation des rapports de production capitalistes liée à l'émergence du travail immatériel². En revanche, pour Žižek, comme cela devient clair avec ce qui précède, les communs comme antagonismes sociaux réels – c'est-à-dire le fait que certains objets sont la cible d'une lutte sociale antagonique entre une tendance à la privatisation et une tendance à la communisation –, loin de s'élever sur le fond des formes de socialisation dérivées des rapports de production capitaliste, ne peuvent émerger au contraire qu'à travers un *acte politique* conçue comme une intervention transformatrice capable de changer rétroactivement les coordonnées virtuelles « transcendantales » du champ socio-symbolique dans lequel agit l'agent et par là même de saper les coordonnées symboliques de l'ordre social capitaliste³. « Agir en communiste » implique alors pour Žižek d'intervenir sur

¹ *Ibid.*, p. 142-143.

² Sur ce point, voir encore le texte de Michael Hardt à la première conférence sur « L'Idée du communisme » de Londres : Michael Hardt, « Le commun dans communisme », in *L'Idée du communisme*, vol. 1, Londres 2009, *op. cit.*, p. 174 : « En fait, c'est à travers la centralité accrue du commun dans la production capitaliste – la production des idées, des affects, des rapports sociaux et des formes de vie – que les conditions et les armes pour un projet communiste émergent. Le capital, en d'autres termes, crée ses propres fossoyeurs » ; et celui d'Antonio Negri à la seconde conférence de Berlin : Antonio Negri, « La construction du commun : un nouveau communisme », in *L'Idée du communisme*, vol. 2, Berlin 2010, *op. cit.*, p. 213 : « Sur l'arrière-fond ontologique de la mutation des rapports de production et du conflit politique, la classe ouvrière était en train de réapparaître comme *multitude*, c'est-à-dire comme de singularités construisant le commun ».

³ C'est l'une des définitions de l'Acte chez Žižek. Cf. Slavoj Žižek, *Pour défendre les causes perdues*, *op. cit.*, p. 309 : « L'impensable, si l'on s'en tient à cet horizon linéaire historique [pour lequel la possibilité précède le choix], est la notion d'un choix ou d'un acte qui, rétroactivement, ouvre sa propre possibilité : l'idée que l'émergence du radicalement Nouveau change rétroactivement le passé – non pas le passé factuel, bien sûr (nous ne sommes pas dans la science-fiction), mais les possibilités passées (ou, pour le dire en termes plus formels, la valeur des propositions modales concernant le passé) ». Sur les différentes versions de l'acte chez Žižek, cf. Bruno Bosteels, *The Actuality of Communism*, « In Search of the Act », *op. cit.*, p. 170-224. Cf. en particulier p. 195 la citation suivante de Žižek (*In defense of Lost Causes*) : « Ceci, peut-être, est la définition la plus succincte de ce qu'est un *acte* authentique : dans notre activité ordinaire, nous suivons effectivement les coordonnées (virtuelles-fantasmatiques) de notre identité, tandis qu'un acte véritable est le paradoxe d'un mouvement réel qui change (rétroactivement) les coordonnées virtuelles "transcendantales" mêmes de l'être de son agent [...]. Nous avons ainsi en quelque sorte la réflexivité d'un "rabattage sur la condition du donné dont c'était la condition" : tandis que le passé pur est la condition transcendantale pour nos actes, nos actes ne créent pas seulement une nouvelle réalité effective, ils changent aussi rétroactivement sa condition même ». Sur l'ontologie de Žižek vue à

le réel, dissimulé par l'idéologie capitaliste, de l'antagonisme entre la privatisation et les communs, afin de le faire apparaître comme tel et de bouleverser ainsi la définition du possible et de l'impossible en créant les coordonnées symboliques d'un champ social paramétré par les communs. Il en résulte que les communs ne peuvent qu'être le résultat d'un acte politique « matérialiste transcendantale »¹ :

Il est essentiel de faire la distinction entre deux types d'impossibilités : l'impossible/réel d'un antagonisme social et l'impossibilité sur laquelle se concentre le champ idéologique principal. L'impossibilité est ici redoublée, elle agit comme son propre masque : la fonction idéologique de la seconde consiste à couvrir d'un écran de fumée le réel de la première. Aujourd'hui, l'idéologie dominante s'efforce de nous faire accepter « l'impossibilité » de tout changement radical, d'une quelconque abolition du capitalisme, d'une démocratie qui ne soit pas contrainte par le jeu parlementaire, afin de dissimuler l'impossible réel de l'opposition qui scinde les sociétés capitalistes. Ce réel est impossible au sens où il est l'impossible de l'ordre social existant, c'est-à-dire son antagonisme constitutif – ce qui n'implique cependant en aucune manière que l'on ne puisse intervenir sur cet impossible/réel, pour le transformer radicalement en un acte « fou » apte à changer les coordonnées fondamentales et « transcendantales » d'un champ social. C'est pourquoi, ainsi que l'explique Zupančič², la formule lacanienne désignant le dépassement d'une impossibilité idéologique n'est pas « tout est possible » mais « l'impossible se produit ». L'impossible/réel chez Lacan n'est pas une limitation *a priori* dont il faudrait tenir compte de façon réaliste, mais relève du domaine de l'acte, d'une intervention capable de refondre ses propres paramètres : un acte représente plus qu'une opération dans le domaine du possible, il bouleverse les coordonnées même de ce qui est possible et crée ainsi rétroactivement les conditions de sa propre possibilité. C'est pourquoi le communisme concerne aussi le Réel : agir en communiste implique que l'on intervienne sur le réel de l'opposition fondamentale qui sous-tend le capitalisme contemporain³.

La réutilisation de la notion de « communisme » est-elle-même le résultat de la mise à jour des antagonismes relatifs aux communs et aux tentatives d'enclosures les concernant :

C'est cette référence aux « communs » qui justifie la réanimation de la notion de communisme : elle nous permet de considérer la « clôture » progressive des communs comme un processus de prolétarianisation de ceux qui se trouvent ainsi exclus de leur propre substance⁴.

Cependant l'intervention sur les antagonismes relatifs aux communs est-elle suffisante pour relancer un projet communiste ?

3.2. Les communs ou le communisme du « pas-tout »

Dans la citation où il distingue les différents types de communs⁵ (les *communs de la culture*, les *communs de la nature extérieure*, les *communs de la nature intérieure* et les *communs de l'humanité universelle* elle-même) et les antagonismes qui leur sont liés, Žižek soutient qu'il existe une différence qualitative entre les trois premiers types d'antagonismes (la menace écologique, celle de la propriété intellectuelle, de la manipulation biogénétique)

travers le prisme d'une théorie de la subjectivité « matérialiste transcendantale » qui changent matériellement les conditions transcendantales de son expérience socio-historique, cf. Adrian Johnston, *Žižek's Ontology : a Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Evanston, Northwestern University Press, 2008.

¹ Voir la note précédente.

² Cf. Alenka Zupančič, *L'éthique du réel. Kant avec Lacan*, Paris, Nous, 2009.

³ Slavoj Žižek, « L'Idée du communisme comme universel concret », *art. cit.*, p. 332.

⁴ Slavoj Žižek, *Après la tragédie, la farce !*, *op. cit.*, p. 144.

⁵ Cf. page précédente.

qui concernent les rapports entre les personnes et les conditions objectives matérielles de leur existence et le quatrième, le fossé entre les inclus et les exclus, qui concerne les rapports des personnes entre elles. S'agissant des trois premiers, ils pourraient très bien être restitués en tant que « communs » accessibles à l'ensemble d'un groupe social, sans que cela doive impliquer la nécessité de mettre en place le communisme en transformant le régime politique dans son ensemble :

La clôture des communs qui a lieu actuellement concerne tout aussi bien les rapports des personnes aux conditions objectives de leur processus vital que les rapports entre les personnes elles-mêmes : les communs sont privatisés aux dépens de la majorité prolétarisée. Mais il existe un écart entre ces deux types de rapports : les communs peuvent également être restitués à l'humanité collective sans le communisme, dans un régime communautaro-autoritaire ; de même, le sujet dénué de contenu, « sans racines », désubstantialisé, peut aussi être neutralisé par des procédés tendant au communautarisme, pour trouver sa place appropriée dans une nouvelle communauté substantielle¹.

En somme, pour les deux types de rapports (entre personnes et choses et entre personnes elles-mêmes), on peut appliquer la voie communautariste comme forme de résolution du problème des communs. D'où vient alors l'écart entre les deux ? Il vient du fait que, dans les trois premiers cas, les objets (comme les œuvres culturelles, les forêts ou le génome humain) peuvent être accessibles en tant que communs (plutôt que par la voie bureaucratique ou l'attribution de droits de propriété privée) à l'intérieur d'une communauté au sens d'un groupe particulier. En revanche, dans le cas du quatrième antagonisme, celui de la séparation entre les exclus et les inclus et de l'espace de l'humanité universelle comme commun, le fonctionnement en commun fait éclater la définition même de la « communauté substantielle » ; si elle n'éclate pas, cela implique symétriquement que certains en restent exclus et que le problème des communs n'a pas été résolu. C'est là la différence minimale qui sépare le communisme du communautarisme :

[...] il nous faudrait insister sur la différence qualitative entre le quatrième antagonisme – le fossé qui sépare les Exclus des Inclus – et les trois autres : c'est uniquement par cette référence aux Exclus que se justifie l'emploi du terme « communisme ». Rien n'est plus « privé » qu'une communauté étatique qui perçoit les Exclus comme une menace et se préoccupe de les maintenir à bonne distance. Dès lors, dans la série des quatre antagonismes, celui entre les Inclus et les Exclus se révèle crucial. Sans lui, les trois autres perdent leur tranchant subversif – l'écologie se réduit à un problème de développement durable, la propriété intellectuelle à une gageure juridique complexe, la biogénétique à un débat éthique. On peut sincèrement lutter pour préserver l'environnement, défendre une notion élargie de la propriété intellectuelle, ou s'opposer au brevetage des gènes humains, sans jamais s'occuper de l'antagonisme entre les Inclus et les Exclus. En outre, on peut même formuler certains aspects de ces luttes en s'en tenant au thème des Inclus menacés par les Exclus polluants. De cette façon, nous n'avons affaire à aucune universalité véritable, mais seulement à des préoccupations d'ordre « privé » au sens kantien du terme².

« D'ordre "privé" au sens kantien du terme », c'est-à-dire que la lutte pour les communs de la culture, de la nature extérieure et intérieure, peut être menée à l'intérieur d'un groupe défini

¹ *Ibid.*, p. 148.

² *Ibid.*, p. 153.

par une idéologie et des intérêts particuliers dans l'État, sans que cela remette en cause son rapport de subordination vis-à-vis de lui. Žižek reformule également la différence qualitative entre les trois premiers antagonismes et le quatrième par le fait que ceux-ci portent sur des questions de *survie* – qu'il s'agisse d'une survie de type économique (communs de la culture), anthropologique (communs de la nature intérieure), voire physique (communs de la nature extérieure) –, alors que celui-là porte sur une question de *justice*¹. Surtout, comme l'explique la citation ci-dessus, il souligne que les trois premiers antagonismes peuvent être investis *du point de vue des Exclus*, mais ils peuvent l'être aussi *du point de vue des Inclus*. Le dernier antagonisme ne se situe donc pas au niveau des trois autres mais devient polarisateur vis-à-vis d'eux :

En langue lacanienne, nous avons affaire ici à l'écart qui sépare la série des signifiants ordinaires (S2) du Signifiant-Maître (S1), c'est-à-dire à une lutte pour l'hégémonie : quel pôle dans l'antagonisme entre Inclus et Exclus « hégémonisera » les trois autres².

Pour autant, Žižek ne veut pas dire par là qu'il s'agit « de se reposer sur la vieille logique marxiste de la "nécessité historique", selon laquelle les trois premiers problèmes seront résolus à la seule condition qu'un vainqueur émerge de l'essentiel combat "de classe" entre Exclus et Inclus »³. Au lieu de cela, il faut plutôt souligner que les quatre antagonismes partagent malgré tout un trait commun : le processus de prolétarianisation qui prive les agents humains de leur contenu substantiel, à ceci près que, dans le quatrième cas, les agents ne sont pas seulement *privés de leur substance sociale à l'intérieur du champ sociopolitique*, mais *directement exclus du champ sociopolitique* et se retrouve à l'extérieur du collectif humain.

Il y a des sujets qui, dans ce collectif, représentent directement la position prolétarienne de la subjectivité sans substance. D'où le pari communiste que la seule manière de résoudre le problème « externe » (la réappropriation de la substance aliénée) est de transformer radicalement les rapports (sociaux) subjectifs intérieurs. Il est donc crucial d'insister sur l'Idée émancipatrice égalitaro-communiste et d'y insister dans un sens marxien très précis : il existe des groupes sociaux qui, faute de disposer d'une place déterminée dans l'ordre « privé » [toujours au sens du Kant de « Qu'est-ce que les Lumières ? »] de la hiérarchie sociale, symbolisent directement l'universalité ; ces groupes constituent ce que Rancière appelle la part des sans-part⁴.

Il ne suffit pas de résoudre les trois premiers antagonismes en trouvant des solutions techniques pour rendre les communs accessibles et opératoires en tant que tels ; il faut aussi une transformation complète des rapports sociaux et du rapport à soi de façon à briser l'exclusion, à faire en sorte que n'importe qui (la « part des sans-part » de Rancière) puisse être inclus dans le processus productif d'accès au commun. On fera remarquer que c'est précisément l'intérêt d'une notion du ou des commun(s) comme *norme* au sens de Foucault,

¹ Cf. *ibid.*, p. 154.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 155.

soit de « *l'usage social qui peut être fait des normes* [, du partage du normal et de l'anormal,] *par des individus, dans le cadre d'une action exercée par eux sur l'action d'autres individus* »¹. En somme, il s'agit moins d'un combat final entre les Exclus et les Inclus que de l'utilisation de la norme constituée du commun – en tant que gouvernement de soi et des autres – comme manière d'orienter la conduite possible de l'ensemble des sujets. Dans la version anglaise (*In Defense of Lost Causes*), Žižek ajoute d'ailleurs une remarque intéressante qui n'est pas reprise dans la traduction française² :

C'est cette référence aux communs – cette substance de la productivité qui n'est privé ni publique – qui justifie la résurrection de la notion de communisme. Les communs peuvent être ainsi liés à ce que Hegel, dans sa *Phénoménologie*, déploie comme la Chose [*die Sache*], la chose-cause sociale partagée, "l'œuvre de tous et de chacun", la substance maintenue vivante par une incessante production subjective³.

Pour que la référence au communisme ait un sens, il faut que la lutte pour les communs « objectifs » (de la culture, de la nature intérieure et extérieure) soit supportée par une incessante production subjective du commun comme substance sociale de notre être partagé – on retrouve là la thèse de la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* selon laquelle *la substance est sujet*⁴. C'est précisément en un sens hégélien, ou plus exactement *lacano-hégélien*, qu'il convient pour Žižek de réinterpréter l'Idée du communisme comme « universel concret », comme « un concept qui se donne à lui-même réalité et existence » « par et dans l'activité des personnes qui la défendent ». Žižek entend se démarquer à la fois de l'Idée éternelle du communisme de Badiou – kantienne à ses yeux – qui n'a pas de médiation dans la réalité historique d'une part et de l'évolutionnisme de la nécessité historiciste marxiste attribué à Negri d'autre part : il existe bien une médiation historique de l'Idée du communisme dans la réalité sociale, mais elle est contingente et non pas nécessaire et se situe dans le réel-impossible de l'antagonisme des communs autour duquel se structure la réalité sociale en le déniait – l'antagonisme donnant à la réalité sociale la caractéristique ontologique d'un « pas-tout » – et que seul un acte politique radical trouant les coordonnées symboliques de la société capitaliste peut transformer en un nouvel ordre social positif par l'imposition des Communs comme nouveau Signifiant-Maître. En d'autres termes, l'inscription de la triade

¹ Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, op. cit., p. 305.

² Slavoj Žižek, *Pour défendre les causes perdues*, op. cit.

³ Slavoj Žižek, *In defense of Lost Causes*, Londres/New York, Verso, 2008, p. 429. Nous avons rapproché plus haut la « Chose » chez Hegel comme « œuvre de tous et de chacun » avec notre usage de la « res » inspiré de Foucault. Cf. supra p. 1007-1008.

⁴ Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit I*, op. cit., p. 34 : « La substance vivante est en outre l'être qui [est] en vérité *sujet*, ou, ce qui veut dire la même chose, qui est en vérité effectif seulement dans la mesure où elle est le mouvement de se poser soi-même, ou la médiation avec soi-même du devenir autre à soi ».

lacanienne de l'imaginaire, du symbolique et du réel¹ dans la philosophie de l'histoire hégélo-marxiste est ce qui permet de revendiquer une *historicité sans historicisme* :

L'Idée du communisme – pourquoi l'Idée et pourquoi le communisme ? – l'Idée du communisme, telle que la conçoit Badiou, demeure une idée régulatrice à la manière de Kant, sans lien avec la réalité historique – Badiou rejette d'ailleurs énergiquement toute médiation de la sorte comme une régression vers un évolutionnisme historiciste qui corromprait la pureté de l'Idée, la réduisant à un ordre positif de l'Être. Je veux accomplir dans ces lignes le passage de Kant à Hegel : mon but est de concevoir l'Idée du communisme en une Idée hégélienne, c'est-à-dire en une Idée qui soit le processus de sa propre réalisation : l'Idée qui « se fait ce qu'elle est » n'est plus l'inverse de la réalité, son ombre sans vie, mais au contraire un concept qui se donne à lui-même réalité et existence. Souvenons-nous de la formule idéaliste tant décriée de Hegel, selon laquelle l'Esprit est le produit de lui-même, son propre résultat : de telles affirmations suscitent généralement les sarcasmes des commentateurs « matérialistes » (« Ainsi, ce ne sont pas les gens comme vous et moi qui pensent et réalisent les idées, mais l'esprit lui-même, tel un baron de Münchhausen qui s'élèverait de son propre fait dans les airs... ? »). Mais que dire, alors, d'une idée religieuse majeure qui s'emparerait des masses pour devenir une force historique cruciale ? Dans un sens, cette Idée ne se réalise-t-elle pas elle-même, n'est-elle pas un « produit d'elle-même », autrement dit, n'est-ce pas elle qui, dans une sorte de court-circuit fermé, encourage le peuple à se battre pour elle et à la réaliser ? Ce que la notion d'Idée comme produit d'elle-même permet de mettre à jour n'est donc pas le principe idéaliste d'un auto-engendrement mais, au contraire, le fait matérialiste qu'une Idée n'existe que par et dans l'activité des personnes qui la défendent. Cette position ne relève pas, j'insiste, de la conception historiciste ou évolutionniste que Badiou rejette (la révolution vue comme un moment du processus historique positif), mais nous laisse au contraire entrevoir quelque chose de bien plus radical : un aperçu de la réalité historique non comme un ordre positif, mais comme un « pas-tout », une texture incomplète qui tend vers son propre futur. C'est cette inclusion du futur dans le présent, son inscription comme un hiatus dans l'ordre de celui-ci, qui fait du présent un pas tout ontologiquement incomplet, pulvérisant ainsi l'auto-délimitation évolutionniste du processus de développement historique – en bref c'est ce hiatus qui différencie l'historicité elle-même de l'historicisme².

A travers cette conception hégélienne de l'Idée comme universel concret dans laquelle la médiation historique du négatif se convertit en un nouvel ordre positif concret, Žižek tente de répondre à ce qu'il appelle le problème du « jour d'après », du « lendemain matin » ou de la réinscription dans la « vie quotidienne », autrement dit du problème relatif à l'écueil fondamental de toute politique subversive radicale lorsqu'elle prend le tour d'une explosion démocratique enthousiaste suivie d'une retombée morne et nostalgique dans le cours normal de la vie sociale sur lequel elle n'est parvenue à produire aucune transformation : « Le

¹ Žižek parle la triade de l'ISR pour se distinguer de la manière dont Badiou ordonne l'articulation des trois instances lacaniennes du sujet. Cf. Slavoj Žižek, « L'Idée du communisme comme universel concret », *art. cit.*, p. 308 : « Si le communisme est une Idée au sens hégélien, il agit comme "universel concret" : il est éternel, non pas au sens d'une série de caractéristiques universelles abstraites applicables à toute situation, mais parce qu'il doit être réinventé à chaque nouvelle situation historique. Pourquoi parler, alors, d'une Idée du *communisme* ? Les raisons en sont triples et suivent la triade lacanienne de l'I.S.R. : au niveau imaginaire, ils nous faut assurer la continuité avec la longue tradition des révoltes égalitaires, "radicales", optimistes ; au niveau symbolique doivent se déterminer les conditions précises qui, à chaque époque de l'Histoire, appellent le communisme ou lui ouvrent un espace où il peut se déployer ; au niveau du réel, pour finir, nous devons assumer pleinement les sévères conditions de ceux que Badiou appellent les invariants communistes (une justice égalitaire, le volontarisme, la terreur, la "confiance dans le peuple") ». Alors que pour Badiou le réel de la procédure de vérité politique est premier et donne les conditions pratiques de l'Idée comme sa projection imaginaire dans le symbolique, chez Žižek au contraire, c'est d'abord le désir imaginaire de l'égalité radicale inspiré par la mémoire des révoltes et révolutions du passé et le détricotage symbolique de l'idéologie mettant à nu l'antagonisme fondamental qui donnent les conditions nécessaires au réel de la pratique révolutionnaire, qui ne vient donc qu'« après ».

² *Ibid.*, p. 307-308.

problème consiste à éviter de tomber dans la seule alternative des explosions sociales révolutionnaires qui, incapables de se stabiliser en un nouvel ordre, conduisent à la défaite, et de l'égalité, mais déplacée hors du domaine de la réalité sociale (dans le bouddhisme, nous sommes tous égaux...au nirvana) »¹. En ce sens, Žižek peut se lancer comme Badiou, mais en sens plus strict, dans une *sorte de fresque hégélienne de l'histoire universelle* que viendrait couronner l'Idée du communisme et sa réalisation comme nouvel ordre concret :

C'est là que l'originalité de la pensée occidentale entre en scène, dans ses trois ruptures historiques majeures : la philosophie grecque qui dépasse l'univers des mythes, le christianisme qui s'éloigne du paganisme et la démocratie moderne qui rompt avec l'autorité traditionnelle. Dans ces trois cas, l'esprit égalitaire se transpose en un nouvel ordre positif qui, s'il est limité, n'en reste pas moins présent. Plus simplement, la pensée occidentale mise sur le fait que la négativité absolue (qui s'exprime en premier lieu et de la manière la plus immédiate dans la terreur égalitariste) n'est pas condamnée à une explosion aussi brève que possible – au contraire, la négativité absolue peut s'articuler, dans son œuvre de sape de tout ordre hiérarchique traditionnel, en un nouvel ordre positif qui la stabilise en une forme de vie inédite².

Dès lors, si la foi chrétienne a été l'Idée qui s'est stabilisée contre le paganisme dans l'ordre de l'Eglise sous l'impulsion de la production subjective des croyants et le vide du pouvoir l'Idée qui s'est stabilisée dans l'ordre moderne de la démocratie représentative contre la monarchie, les communs comme antagonismes ou négativité absolue ne pourraient-ils pas à leur tour fournir sa substance à l'Idée du communisme afin que, dans la rencontre contingente de celle-là – de cette substance – avec les sujets sociaux prolétarisés qui en étaient privés, celle-ci – cette Idée – se réalise en nouvel ordre concret et stable contre le capitalisme, fondant par là rétroactivement la chaîne de sa propre nécessité ?

4. Jean-Luc Nancy : l'« être-en-commun » au-delà de la politique

Rien n'est sans doute plus éloigné de la pensée du « commun » de Jean-Luc Nancy que cette idée žižekienne d'un nouvel ordre *positif* communiste et des communs comme *substance* hégélienne partagée de notre être social. Il s'agit au contraire pour Nancy de réfléchir le commun *en-deçà de toute hypostase*, en-deçà de toute tentative de « substantifier », de faire dériver une substance sociale du commun, dont l'être doit être pensé au contraire à travers la différence ontico-ontologique heideggérienne telle qu'elle est interprétée par la déconstruction derridienne (c'est-à-dire aussi par le filtre de Kant et Levinas) sur le mode du retrait de toute substantification positive d'un côté et d'une hétéronomie irréductible du soi vis-à-vis de l'Autre décentré comme instance de l'ouverture transcendante ou existentielle (voire éthique) d'un autre côté. En un mot, penser le commun non comme *être de l'œuvre* mais comme *ouverture de l'être*. On retrouve bien ces deux

¹ *Ibid.*, p. 317.

² *Ibid.* p. 317-318.

dimensions dans la citation suivante où la notion de « communisme » qui émane de cette pensée du « commun » est réfléchie à un niveau transcendantal et existentiel au-delà de toute compréhension empirique et positive des politiques concrètes :

Le communisme ne relève donc pas de la politique. Il donne à la politique un réquisit absolu : celui d'ouvrir l'espace commun au commun lui-même, c'est-à-dire ni le privé, ni le collectif, ni la séparation ni la totalité – et d'ouvrir ainsi sans autoriser un accomplissement du "commun" lui-même, aucune façon de le substantifier ou de le faire sujet. *Communisme est principe d'activation et de limitation de la politique* (là où précisément auparavant la politique avait été pensée comme assomption du commun, d'un être supposé commun)¹.

D'une part, le commun ne doit pas être converti en une substance, il n'est pas un « être » au sens où il serait une chose ou un étant (une entité positive substantielle et close) à accomplir ou dont il s'agirait de provoquer l'assomption, comme l'a tenté « auparavant » – avec le résultat *désastreux*² que l'on connaît – le « communisme réel ». En revanche, il y a de « l'être-en-commun » comme dimension ontologique de l'existence des individus, de relation en co-présence des singularités, au-delà de toute politique et sans quoi aucune politique n'est ni possible ni pensable. Le communisme est d'abord ce qui fait en sorte que la politique ouvre cet « espace commun » (cet « être-en-commun » irréductible) « au commun lui-même » : il consiste autrement dit à créer les conditions pour que les singularités soient tendues vers la préservation de cet espace relationnel de co-présence (qui est toujours un « espacement » permettant à chacune d'elles d'exister en propre avec les autres). En ce sens le communisme est « *principe d'activation de la politique* », puisqu'il n'y a pas de politique sans cet être-en-commun des singularités, mais dans le même temps « *principe de limitation de la politique* », puisque toute politique qui se vouerait à l'assomption d'une essence particulière au mépris de la relation entre les singularités se nierait elle-même comme politique en niant l'être-en-commun.

La réflexion de Jean-Luc Nancy sur le « commun » a commencé dès 1986 avec *La communauté désœuvrée*. Sa réflexion actuelle sur ce motif et celui du « communisme » court donc sur plus de vingt-cinq ans et il nous faut l'évoquer si l'on veut rendre compte de sa réflexion sur le commun. En outre, dans le cadre de notre hypothèse sur la montée historique du ou des commun(s) conditionnant l'exercice parrésiasique de la philosophie, si nous avons vu que les pensées du commun de Negri, Badiou et Žižek opéraient « sous condition » des luttes des années 2000 intérieures à la séquence de crise de la gouvernamentalité néolibérale,

¹ Jean-Luc Nancy, « Communisme, le mot », in Badiou/Žižek (dir.), in *L'Idée du communisme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 208.

² Au sens où Alain Badiou a pu parler d'un « désastre obscur ». cf. Alain Badiou, *D'un désastre obscur. Sur la fin de la vérité d'État*, Paris, éditions de l'Aube, 1991 (Ce texte avait été demandé à Alain Badiou par Jean-Luc Nancy et Jean-Christophe Bailly pour un numéro de la revue *Aléa* qui n'est finalement pas paru. Sur ce point, cf. Alain Badiou, *Conditions*, Paris, Seuil, 1992, p. 215, n. 29).

il faudra aussi montrer, dans le cas de Nancy, comment ce contexte spécifique a infléchi sa pensée. Les trois textes de *La communauté désœuvrée* (1986), *La communauté affrontée* (2001)¹ et « Communisme, le mot » (2009) forment sans doute trois repères intéressants pour observer comment la continuité de cette pensée est traversée et infléchie par les variations de la conjoncture. Au titre de cette inflexion liée à la conjoncture, Nancy écrit ainsi dans *La communauté affrontée* :

L'histoire des textes philosophiques sur le « communauté » dans les années 1980 mériterait d'être écrite avec précision, car elle est, parmi d'autres mais plus que d'autres, révélatrices d'un mouvement profond de la pensée en Europe à cette époque – un mouvement par lequel nous sommes encore portés, bien que dans un contexte devenu fort différent et où le motif de la « communauté », au lieu de venir au jour, semble s'enfoncer dans une singulière obscurité (surtout au moment où j'écris ces lignes : au milieu d'octobre 2001). [...] le contexte lourd que je viens de rappeler – les rages et les guerres communautaires de toutes espèces et de tous « mondes » (l'Ancien, le Nouveau, le tiers et le quart, le Nord et le Sud, l'Est et l'Ouest) – rend peut-être inutile de retracer un mouvement qui ne relève de la pensée que parce qu'il appartient d'abord à l'existence².

De la même façon, nul doute que le texte de 2009 (« Le communisme, le mot ») ne traduise lui aussi les effets d'un changement de contexte dans le renouvellement de la pensée du commun chez Nancy, ce que marque l'usage du terme « communisme » dans le titre du texte.

En ce qui concerne, le rapport du dire-vrai philosophique de Nancy à l'épreuve de réalité qu'est la politique, il dit lui-même – on va y revenir – qu'il est parallèle à sa réflexion sur le commun et sur l'impossibilité de la réalisation de la communauté comme œuvre politique sur le modèle de la volonté exécutoire. Dès 1981, Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe font du « retrait du politique » l'objet de leur travail au « Centre de recherches philosophiques sur la politique » à l'École normale supérieure. Par « retrait du politique », ils combinent deux motifs : le premier sur l'impossibilité paradoxale contemporaine de la philosophie qui oblige le possible de la philosophie à une activité philosophique consacrée à la *limitation de la philosophie elle-même* et le second, corrélé au premier, sur la fermeture de la politique qui exige un retrait – au sens de « retracement » – *du politique* : l'ouverture *du* politique comme limitation philosophique de *la* politique elle-même. D'une part, suivant une veine heideggerienne, nous vivons dans le temps de la fin de la philosophie identifiée à la métaphysique moderne, de son épuisement en tant que vision du monde universelle délivrant la structure nouménale (de l'être de l'étant) dans sa totalité. Cette thèse a été en particulier articulée par Lacoue-Labarthe dans sa *Fiction du politique* :

Cette limite est la limite de la philosophie : non pas une limite repérée, assignée ou importée d'ailleurs, mais la limite à laquelle d'elle-même s'est heurtée la philosophie et qu'en elle-même, de fait, elle a rencontrée. [...] La limite, ce que Heidegger nommait déjà la « clôture », ne se franchit pas. [...] La limite est la limite du possible. Il y avait au départ de la philosophie, c'est-à-dire dans l'initiale

¹ Ce texte est en fait une préface à une nouvelle traduction en italien de *La Communauté invouable* de Blanchot.

² Jean-Luc Nancy, *La communauté affrontée*, Paris, Galilée, 2001, p. 23-24.

indication qu'être et penser sont le même et que ce même est le lieu de la vérité, une réserve de possibles : les déterminations du penser, c'est-à-dire indissociablement, chaque fois, une interprétation de l'être ou, si l'on préfère, une expérience de l'étant. Successivement déclinés [...], ces possibles, qu'il fallait croire dès l'origine en nombre fini, se sont épuisés, du reste de plus en plus rapidement ou de plus en plus précipitamment avec l'entrée dans de l'Occident dans ce qu'il a lui-même nommé son âge moderne. [...] La philosophie est finie ; sa limite est infranchissable. Cela veut dire : nous ne pouvons plus – et nous ne pouvons que – faire de la philosophie, ne disposant d'aucun autre langage et n'ayant pas la moindre notion de ce que « penser », en dehors de « philosopher », peut bien signifier. *Cette pure contradiction définit une situation impossible ; et de fait la limite est ici, quant à la philosophie, celle de son possible*¹. C'est pour cette raison que ne sont de mise ni le reniement ni le renoncement. [...] Un très obscur impératif, au-delà ou en-deçà du simple refus de ce qui est dominant, commande de laisser s'effondrer en nous la philosophie et que nous nous ouvrons à cet amoindrissement, à cet épuisement de la philosophie. Il faut ne plus être en désir de philosophie².

La limite rencontrée en elle-même par la philosophie, par quoi elle devient impossible, devient le lieu même de toute relance possible de la philosophie comme méditation sur la limite. D'autre part, cette impossibilité de la philosophie est aussi l'impossibilité pour la philosophie de prescrire « métaphysiquement » à présent un projet politique conçu comme la réalisation d'une pensée dans l'Histoire. Alain Badiou a bien résumé ce point :

[...] Philippe Lacoue-Labarthe, dans les premières pages de *La Fiction du politique*, nous a indiqué en quel sens la philosophie ne pouvait plus être, à ses yeux, que dans l'élément de sa propre impossibilité. [...] Cette impossibilité, qui est désormais non pas tant le statut de la philosophie que son élément subjectif, Lacoue-Labarthe et Nancy l'ont aussi bien appelée le retrait du politique. Car, au cœur de ce constat, qui affecte la philosophie dans son désir comme dans son dire, il y a sans doute une conviction sur le lien désormais improbable, ou introuvable, entre la philosophie et ce qui, de la politique, inscrit dans l'Histoire le destin en éclaircie d'une pensée³.

C'est cette impossibilité d'une métaphysique politique, d'une philosophie politique dont le projet de pensée trouvait une destination dans le réel de l'Histoire, qui nécessite de retracer *le* politique et de retracer le politique dans ses rapports à la philosophie. A *la politique* comme projection d'une pensée de l'être dans le réel de l'Histoire, c'est-à-dire aussi l'ensemble des actions déterminées, des visées stratégiques et des programmes qui la composent, il s'agissait de substituer *le politique* comme essence philosophique de la communauté contenue dans l'être ensemble ou l'existence commune et servant de limitation philosophique à toute politique concrète. Il en résulte que *le politique est philosophique* au sens nouveau de la philosophie comme possible limitation de la philosophie (comme métaphysique) devenue impossible. Simon Sparks peut ainsi écrire dans son avant propos au recueil de textes en anglais intitulé *Retreating the political* la chose suivante, qui, au fond, redouble pour le/la politique⁴ ou pour les rapports philosophie/politique ce que disait Lacoue-Labarthe sur la paradoxale impossibilité/possibilité de la philosophie à l'époque contemporaine :

¹ Nous soulignons.

² Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*[1987], Paris, Christian Bourgois, 1998, p. 16-19.

³ Alain Badiou, *Conditions, op. cit.*, p. 216.

⁴ On pourrait de la même façon parler *du philosophique* comme médiation sur les limites de *la philosophie* comme métaphysique. Ce que fait Simon Sparks dans la citation suivante.

Le politique est à la fois à la limite de la philosophie et forme sa limite. Si c'est le cas en effet, alors, en outre, son corrélat – que le philosophique décrit la limite et l'identité de la politique – est également vrai. C'est précisément ce que Lacoue-Labarthe et Nancy identifieront ci-dessous [dans les textes du recueil] comme « l'essentielle (et non accidentelle et simplement historique) co-appartenance du philosophique et du politique ». En effet, en ce qui les concerne, le politique est toujours compris comme résolument philosophique. Ce qui veut dire *aussi* que le philosophique sera toujours politique. [...] Nous pouvons dire alors : « Nous » ne sommes plus et pouvons seulement être politique. Nous avons perdu tout sens de ce qu'être politique pourrait signifier et nous sommes cependant contraints (par "l'époque", par un impératif, un *il faut*¹, diront-ils, par l'histoire) à être politique, quelle qu'en soit la signification. Ce qui revient à dire, pour Lacoue-Labarthe et Nancy, la politique elle-même est *finie*² – à la fois finie [« *finite* »] ou sujette à une certaine finitude mais aussi, plus essentiellement, *terminée* [« *finished* »]. *La clôture ou l'achèvement de la politique* : c'est, bien qu'énoncée de façon brutale, la thèse avancée dans *Le retrait du politique* [« *Retreating the political* »³]⁴.

Suivant cette perspective, le politique comme condition philosophique de limitation de la politique devient le dire-vrai à partir duquel évaluer toute politique concrète. En d'autres termes, c'est au nom d'une conception de la philosophie comme limite, c'est-à-dire aussi d'une conception éthique de l'être-ensemble, que se détermine le rapport du dire-vrai philosophique de Nancy aux politiques concrètes. Plus tard, Nancy abandonnera la référence *au* politique (à *le* politique) pour lui préférer un pensée de l'être-en-commun, sans doute parce que le politique laissait planer le risque d'une transcendance et d'une transcendance que l'État lui-même pouvait capter pour en devenir l'instance, alors que l'être-en-commun, en revanche, sera conçu ontologiquement comme immanent à l'existence elle-même pour dire précisément le sens d'un « avec » des uns et des autres – des uns avec les autres et de chaque un avec chaque un – qui ne soit pas assumée par l'instance séparée de l'État, ce qui n'est rien d'autre que l'exigence communiste selon Nancy. C'est la raison pour laquelle il explique qu'il y a une certaine disjonction entre la recherche sur le « retrait du politique » et celle sur la « communauté » :

En 1981, Philippe Lacoue-Labarthe et moi-même avons proposé le concept de « retrait du politique » comme motif initial du travail pour un « Centre de recherches philosophiques sur le politique » [...]. Cette expression voulait indiquer une exigence de *retracement* et non de recul (comme certains le crurent) de l'instance politique, désormais privés de ses contours distincts et identifiés. Ce travail était en somme parallèle à celui qui vient ensuite sur la communauté : mais, en un sens, ces parallèles ne se rejoignaient pas et témoignaient précisément de l'impossibilité de fonder une politique sur une communauté bien comprise tout autant que de définir une communauté à partir d'une politique supposée vraie ou juste. Je dirais aujourd'hui que cet écart des motifs du « politique » et du « communautaire » était aussi lui-même un symptôme d'une difficulté qui n'a cessé de se préciser⁵.

¹ En français dans le texte.

² En français dans le texte.

³ Qu'on pourrait traduire suivant les indications de Nancy aussi bien par « *Le retrait du politique* » que par « *Retracer le politique* ». Pour une lecture de la philosophie d'après ce prisme, cf. Pierre-Philippe Jandin, *Retracer le politique*, Paris, Michalon, 2012.

⁴ Simon Sparks, « Introduction : *Politica ficta* », in Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Retreating the political*, Londres, Routledge, 1997, p. xvii.

⁵ Jean-Luc Nancy, *La communauté affrontée*, *op.cit.*, p. 31-32, n. 1.

Le politique, en tant que tentative de « fonder une politique sur une communauté bien comprise » n'était en somme qu'une inversion du problème de la politique comme tentative de fonder une communauté sur une politique vraie.

4.1. Découplage de la politique et l'ontologie

Résumons alors les moments du travail sur la communauté afin d'observer la direction prise par la recherche philosophique de Nancy et de conclure sur le dire-vrai philosophique au nom duquel il appréhende les politiques concrètes. Comme le résume Etienne Balibar, il s'agissait d'abord, au moment de la *Communauté désœuvrée* « de séparer les notions de la communauté (ou de l'être en commun) et de l'œuvre (ou de l'agir comme production d'une œuvre) »¹. L'ouvrage cherchait à conjurer ce qu'il nommait – pour préciser la notion de totalitarisme – l'« immanentisme », c'est-à-dire « une visée de la communauté des êtres produisant par essence leur propre essence comme leur œuvre et qui plus est produisant précisément cette essence *comme communauté* »²; « l'immanence absolue de l'homme à l'homme »³, le trajet de l'essence communautaire de l'homme à sa réalisation comme telle dans la « fusion communautaire » était auto-destructrice avant même d'orchestrer la mort des autres⁴. A cela, Nancy opposait donc la « communauté désœuvrée », communauté négative, sans œuvre, résistant fondamentalement (« archi-essentiellement ») à toute immanence, communauté comme être-en-commun, c'est-à-dire communauté qui s'expose dans l'être même de ceux qui *com-paraisent*⁵. Article, ensuite développé sous forme d'ouvrage, la

¹ Etienne Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, op. cit., p. 266.

² Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*[1986], Paris, Christian Bourgois, 2004, p. 14.

³ A laquelle Nancy oppose la formule de Pascal : « l'homme passe infiniment l'homme ». cf. Jean-Luc Nancy, *Vérité de la démocratie*, Paris, Galilée, 2008, p. 25.

⁴ Cf. Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, op. cit., p. 35-36 : « C'est pourquoi les entreprises politiques que domine une volonté d'immanence absolue ont pour vérité la vérité de la mort. L'immanence, la fusion communautaire n'enferme pas une autre logique que celle du suicide de la communauté qui se règle sur elle. Aussi bien la logique de l'Allemagne nazie ne fut-elle pas seulement celle de l'extermination de l'autre, du sous-homme extérieur à la communion du sang et du sol, mais aussi, virtuellement, la logique du sacrifice de tous ceux qui, dans la communauté "aryenne", ne satisfaisaient pas aux critères de la *pure* immanence, si bien que – de tels critères étant bien évidemment impossibles à arrêter – une extrapolation possible du processus aurait pu être représenté par le suicide de la nation allemande elle-même : du reste, il ne serait pas faux de dire que cela a réellement eu lieu, à certains égards de la réalité spirituelle de cette nation ». Sur ce point, cf. le désaccord de Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, op. cit., p. 111-113, n. 25. Lacoue-Labarthe oppose à la logique de l'immanentisme comme engagement forcené du soi en soi-même, devenir soi du soi, une logique au contraire schizoïde, de la création absolue, de l'auto-fondation de soi comme *type arien fictif* ou *fictionnel* par le peuple allemand, ce qu'il appelle une « onto-typologie » comme « *fictionnement* des êtres et des communautés ». En ce sens, « l'Extermination » relève moins d'une volonté d'anéantissement pur ou d'auto-anéantissement que d'une impossibilité à situer les « Juifs » dans cette fiction, de leur caractère de « monstruosité topologique » (*ibid.*, p. 113) au regard de celle-ci.

⁵ Cf. Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, op. cit., p. 87-88 : « La communauté nous est donnée avec l'être et comme l'être, bien en deçà de tous nos projets, volontés et entreprises. Au fond, il nous est impossible de la perdre. La société peut être aussi peu communautaire que possible, il ne se peut faire que dans le désert social il n'y ait pas, infime, inaccessible même, de la communauté. Nous ne pouvons pas ne pas com-paraitre.

« communauté désœuvrée » répondait à la formulation : « La communauté, le nombre » proposée par Jean-Christophe Bailly pour la revue *Aléa* et dans laquelle se mêlait aussi bien le problème du « communisme » que celui du « totalitarisme » et la façon dont ils pouvaient s'articuler l'un à l'autre. Nancy explique comment il comprit alors l'appel de Bailly :

[...] le « communisme » indique une idée et un projet, tandis que la « communauté » semble noter un fait, une donnée. Le « communisme » se déclare en faveur d'une « communauté » qui n'est pas donnée, qu'il se donne comme un but. Dans l'énoncé de Bailly, j'entendis aussitôt : « Qu'en est-il de la communauté ? » – comme une question substituée en silence à cette autre : « Quel projet communiste, communautaire ou communiel ? » ; « Qu'en est-il ? », voire « Quel est son être, quelle ontologie rend compte de cela qu'indique un mot bien connu – *commun* – mais au concept peut-être devenu fort incertain ? »¹.

Il s'agit donc d'emblée de prendre de la distance vis-à-vis du « communisme » comme projet politique et se replier plus modestement² sur l'ontologie liée au « commun » ou à la « communauté » comme faits présents donnés. Depuis lors, le travail philosophique de Nancy est orienté par une « problématisation » du *commun*³. Quant à la référence au « nombre » rapportée à la « communauté », dans la formule de Bailly, elle nécessitait de réfléchir à un mode de présence de la multiplicité humaine dans la politique qui ne consiste pas en une « masse en attente d'être mise en forme » comme dans le ou les totalitarisme(s)⁴ :

L'énoncé pouvait donc se lire comme un abrégé fulgurant du problème dont nous avons hérité en tant que problème du ou des « totalitarisme(s) » – non plus directement posé en termes politiques (comme s'il s'agissait d'un problème de « bon gouvernement »), mais en des termes qui devaient se comprendre comme ontologiques : qu'est-ce que la communauté si le nombre en devient l'unique phénomène – voire la chose en soi – et si plus aucun « communisme » ni « socialisme », national ou international, n'en soutient plus la moindre figure ni même la moindre forme, le moindre schème identifiable ? Et qu'est-ce que donc que le nombre si sa multiplicité ne vaut plus comme masse en attente d'être mise en forme (formation, conformation, information), mais vaut en somme pour elle-même, dans une dispersion dont on ne saurait s'il faut la nommer dissémination (exubérance séminale) ou émiettement (pulvérisation stérile) ?⁵

Seule, à la limite, la masse fasciste tend à anéantir la communion dans le délire d'une communion incarnée. Symétriquement, le camp de concentration – et d'extermination, le camp de la concentration exterminale – est dans son essence volonté de détruire la communauté. Mais jamais sans doute, jusque dans le camp lui-même, la communauté ne cesse tout à fait de résister à cette volonté. Elle est, en un sens, la résistance même : c'est-à-dire la résistance à l'immanence. Par conséquent, la communauté est la transcendance : mais la "transcendance" qui n'a plus de signification "sacrée", ne signifiant rien d'autre, précisément, que la résistance à l'immanence (à la communion de tous ou à la passion exclusive de quelques uns : à toutes les formes ou à toutes les violences de la subjectivité) ».

¹ Jean-Luc Nancy, *La communauté affrontée*, *op. cit.*, p. 27-28.

² Cf. *ibid.*, p. 28 : « Le concept seul [de communauté] demandait examen et par l'invitation manifestait déjà une retenue par rapport à l'ordre même du *projet* en général [...] ».

³ Cf. *ibid.* : « La seule mise en évidence du mot [communauté] le posait comme programme d'analyse et sans doute de problématisation ».

⁴ Cf. *ibid.*, p. 29 : « [...] nous savions comment les fascismes avaient été des opérations conduites sur les "masses", tandis que les communismes l'avaient été sur les "classes", les unes et les autres assignées à résidence de mission historique ».

⁵ *Ibid.*, p. 29-30.

Il y avait ainsi déjà l'affirmation du besoin de se situer « au-delà » de la politique¹ dans l'ontologie, qui relevait pour Nancy de la reconnaissance « du constat que toute l'époque commençait à faire obscurément : un découplage de la politique et de l'être-en-commun »². Dans un entretien récent, il n'hésite pas à nommer ce qui est ici en jeu « la question d'"essence" – pour employer exprès un terme métaphysique [...] » :

Par « essence » je ne veux pas dire « nature fondamentale permanente et inaltérable », mais « ce qu'il en est de l'être-en-commun » dans la condition qui est la nôtre – et celle de la démocratie – comme condition dépourvue de *donné commun*³.

Cette question d'essence, Nancy y insiste, « n'est pas politique mais [...] métaphysique »⁴, précisément parce que la politique en prodiguant à la communauté (ou à la société) un « *donné commun* » (que ce soit un totem, un dieu, une nation, la République, le Peuple etc.) barre la possibilité même de l'être-en-commun. Aussi pouvons-nous d'ores et déjà conclure quant à la question du dire vrai philosophique que c'est au nom d'une conception de l'ontologie⁵ que se détermine le rapport de la pensée de Nancy aux politiques réelles.

4.2. L'ontologie de l'être-en-commun

Mais en quoi cette ontologie de l'être-en-commun consiste-t-elle alors ? Et comment Nancy est-il amené à maintenir ou à revenir au « communisme » alors que le geste de *La communauté désœuvrée* implique de se retirer de toute politique communiste pour se recueillir dans l'être-en-commun ?

Les années suivantes allaient montrer combien le motif de la communauté, une première fois rejoué, emportait l'intérêt et combien il devenait nécessaire de tenter de requalifier cette région de l'homme ou de l'être qu'aucun projet communiste ou communautariste ne portait plus. La qualifier autrement voulait dire au fond ne plus la qualifier elle-même, sortir de la tautologie où la communauté fait substance et valeur en soi (et sans doute toujours sous un indice plus ou moins chrétien : communauté primitive des apôtres, communauté religieuse, église, communion – [...]) ; [...] elle se poursuit aujourd'hui, mais dans un contexte où s'est réinventé aux États-Unis un « communautarisme » qui demanderait un autre examen⁶.

Par la suite, dès les années 1990, Nancy substitue au mot « communauté », lequel ne cesse de faire retour sous sa forme substantielle et communuelle dans un contexte marquée par la montée des divers communautarismes et des politiques ethniques et identitaires, les

¹ Cf. Jean-Luc Nancy, *Politique et au-delà. Entretien avec Philip Armstrong et Jason E. Smith*, Paris, Galilée, 2011.

² Jean-Luc Nancy, *La communauté affrontée*, op. cit., p. 34.

³ Jean-Luc-Nancy, *Politique et au-delà*, op. cit., p. 40.

⁴ *Ibid.*, p. 41-41.

⁵ Et non au nom d'une conception de la démocratie comme chez Negri, de la vérité comme chez Badiou, ou de la condition humaine comme chez Žižek, bien que, en un certain sens, ce soit aussi tout cela chez Nancy, car notions de « démocratie », de « vérité » et d' « homme » (au sens singulier où l'homme passe infiniment l'homme) appartiennent tous les trois chez lui au plan d'immanence conceptuel de l' « être-en-commun ».

⁶ Jean-Luc Nancy, *La communauté affrontée*, op. cit., p. 37.

expressions d' « être-ensemble », d' « être-en-commun » et d' « être-avec »¹. L' « être-avec » décrit mieux « l'écartement au cœur de la proximité et de l'intimité », le simple « partage d'un lieu »² dans l'espace de chacun sans communion d'un côté ni atomisation de l'autre. L'existence est co-existence, non pas au sens où celle-ci serait donnée en supplément de celle-là et où l'individualité serait nécessairement poussée à la socialité, mais au sens où l'existence est fondamentalement et toujours déjà co-existence, co-présence des uns et des autres et co-exposition de chacun aux autres dans l'espace d'un lieu commun (*locus communis*), où l'être-avec précède donc dans l'être toute individualité aussi bien que tout collectif en tant qu'action de rassemblement des individualités :

« Les uns avec les autres » : ni les « uns », ni les « autres » ne sont premiers, mais seulement l' « avec » par lequel il y a des « uns » et des « autres ». L' « avec » est une détermination fondamentale de l' « être ». L'existence est essentiellement co-existence. Non seulement co-existence de « nous » (les hommes), mais de tous les étants (il faut de tout faire un « monde »)³.

[...] nous nous demandons comment il y a lien, comment il peut et il doit y avoir lien. Mais il reste constant qu'il y a lien – et en fait autre chose qu'un lien venant après coup lier des entités distinctes. Car nous savons – mais très confusément – que l' « avec » précède toujours le « sans », le commun précède l'individu⁴.

« C'est l'*avec* qui fait l'être, il ne s'y ajoute pas »⁵, « il faut une ontologie de l'être-les-uns-avec-les-autres »⁶, il faut « penser absolument et sans réserves à partir de l'*avec*, en tant que la propriété d'essence d'un être qui n'est que l'un-avec-l'autre »⁷. Aussi le « *nous* » n'est-il pas « pas l'addition ni la juxtaposition des *je* »⁸, pas même d'abord leur rassemblement mais plutôt « un *nous*, même prononcé, est la condition de possibilité de ces *je* »⁹. L'entreprise de pensée de l' « être-en-commun » à laquelle se livre Nancy radicalise ce que Heidegger réfléchit sous le *Mitsein* (« être-avec ») et le *Mitdasein* (« coexistence ») dans *Être et Temps*¹⁰, puisqu'il ne s'agit pas seulement de faire de « l'être-avec » ou de l' « en-commun » la dimension de l'*être-au-monde du Dasein* – « le monde est chaque fois toujours déjà celui que

¹ Cf. Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.

² Jean-Luc Nancy, *La communauté affrontée*, op. cit. p. 43.

³ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, op. cit., quatrième de couverture (présentation de l'auteur).

⁴ Jean-Luc Nancy, « Communisme, le mot », art. cit., p. 202. Le commun précède l'individu mais aussi le collectif : « L' "avec" n'a rien à avoir avec ce que l'on appelle collectif. La collectivité nomme des gens collectés, si je peux dire : des gens mis ensemble après avoir été pris d'ici ou de là, de quelques parts vers le hors-parts (et non lieu) de la collectivité, ou de la collection » (*ibid.*, p. 204).

⁵ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 54.

⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁷ *Ibid.*, p. 118.

⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁰ Cf. Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, op. cit., p. 203 : « [On] devrait aller jusqu'à faire entendre que ce que Heidegger a nommé le *Mitsein* et même le *Mitdasein*, n'est pas encore pensé chez lui avec la radicalité ni avec la détermination qui conviendrait ».

je partage avec les autres »¹ –, mais d'en faire *l'être lui-même* comme en-commun, essence qui est la position réelle de l'existence comme ex-position, c'est-à-dire comme position ne posant jamais un existant comme chose indépendante mais « exposée à être – ou à exister – hors de l'être en tant que simple subsistance, ou en tant qu'immanence », « être à soi » (et non être soi) comme « être exposée à la déclinaison d'exister », « être-à-soi-à-autrui », « dynamique extensive/intensive des surfaces d'exposition » qui sont « les limites sur lesquelles le soi *se* décline » et qui « font le partage de l'être de l'existant ». En un mot, « toute l'ontologie [...] se réduit à l'en-commun de l'à-soi », c'est-à-dire à *l'être-à-soi comme partage de l'en-commun*² :

Cette « réduction », ou cette réévaluation totale, ou cette révolution de l'ontologie est sans doute ce qui nous arrive, encore mal aperçu, depuis Hegel et Marx, Heidegger et Bataille. Le sens de l'être n'est pas commun – mais l'en-commun de l'être transit tout le sens. Ou encore : l'existence n'est qu'à être partagée. Mais ce partage – qu'on pourrait désigner comme l'*aséité* de l'existence – ne distribue pas une substance ni un sens commun. Il ne partage que l'exposition de l'être, la déclinaison du soi, le tremblement sans visage de l'identité exposée : il *nous* partage³.

De là à *Être singulier pluriel*, il n'y a qu'un pas, « l'en-commun de l'à-soi » ne disant rien d'autre que le fait que « la singularité de chacun [est] indissociable de son être-avec-à-plusieurs, [...] est indissociable d'une pluralité »⁴. La singularité dit le fait que chaque existence se rapporte à l'être-à-plusieurs ou à l'en-commun du monde de façon unique (différentielle). Le singulier pluriel dit à la fois l'inséparabilité du singulier et du pluriel de l'un et du nombreux, mais aussi la singularité d'un pluriel qui n'est pas seulement une multiplicité disséminée⁵. Il en résulte que « l'existence comme telle est strictement inséparable, indiscernable du *cum*, de l'avec où [elle] a non seulement son lieu et son avoir-lieu, mais aussi sa structure ontologique fondamentale [...]. Avec est le premier trait de l'être,

¹ Cf. Martin Heidegger, *Être et Temps* [1927], §26 « La coexistence des autres et l'être-avec quotidien », tr. fr. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 160-161 : « "Les autres", cela ne désigne pas simplement : tous ceux qui restent en dehors de moi, ce dont s'extrait le je pour, de là, se mettre alors en devoir de chercher depuis ce sujet isolé un passage vers les autres ? Pour éviter cette méprise, il faut faire observer ici en quel sens il est parlé ici "des autres". "Les autres", cela ne désigne pas simplement : tous ceux qui restent en dehors de moi, ce dont s'extrait le je ; les autres, ce sont plutôt ceux dont la plupart du temps on *ne* se distingue *pas*, parmi lesquels on est aussi. Cet être-là-aussi avec eux n'a pas le caractère ontologique d'un-être-là-devant-"avec" au sein d'un monde. "Avec" va de pair avec Dasein, "aussi" veut dire à égalité d'être, c'est-à-dire d'être-au-monde discernant et préoccupé. "Avec" et "aussi" sont à entendre comme des *existentiels* et non comme des catégories. Sur la base de cet être-au-monde affecté d'un "avec", le monde est chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du Dasein est *monde commun* [Mitwelt]. L'être-au est *être-avec* [Mitsein] en commun avec d'autres. L'être-en-soi de ceux-ci à l'intérieur du monde est *coexistence* [Middasein] ».

² Cf. Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, *op. cit.*, p. 203-208.

³ *Ibid.*, p. 208-209.

⁴ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 9.

⁵ Cf. Jean-Luc Nancy, « Communisme, le mot », *art. cit.*, p. 210 : « [...] le singulier pluriel doit bien s'entendre dans deux sens : d'une part la conjonction paradoxale du un et du nombreux – paradoxe qui se résout dans le latin *singuli*, qui n'existe qu'au pluriel et signifie "les uns par les uns" ; d'autre part au sens d'un pluriel étrange, atopique, "singulier" en ce qu'il ne consiste dans la simple pluralité ou multiplicité dispersée, juxtaposée, successive et extérieure, mais dans une pluralité de rapports, de renvois et d'adresses ».

le trait de la singulière pluralité de l'origine ou des origines en lui »¹. En tant que l' « avec » est la « structure ontologique fondamentale » de l'être-à-soi-en-commun, Nancy peut nommer son entreprise « co-ontologie », ou, en suivant Heidegger, « analytique co-existential ».

4.3. Le « sens en commun » et le communisme

Nancy va finalement identifier intégralement dans ses textes des années 2000 le communisme à cette co-ontologie et à cette analytique co-existential. Aussi le « co- » de « communisme » est « affaire d'ontologie » et n'est pas le même que celui de « collectivité » :

Le *co-* de collectivité est purement externe, il est dans le côté à côté qui n'implique pas de relation entre les côtés ou entre les parties de ce *partes extra partes*. Le *co-* de « communisme » est autre. Il est, pour se servir des termes de Heidegger à propos du *mit* du *Mitsein*, non pas un « avec » « catégorial » mais « existential ». Catégorial signifie, de manière plus ou moins kantienne, ce qui est plus ou moins formel et ne fait rien d'autre que distinguer entre « avec » et « sans » [...]. Un « avec » existential implique [...] que l' « avec » appartient à la constitution même ou à la disposition, comme vous voudrez dire (précisément constitution et disposition se recouvrent ici) : à l'être de chacun et de « nous » ensemble, à l'être de notre rencontre si on peut dire.

Ce n'est pas de la politique, c'est de la métaphysique – bien que pas au sens que Nietzsche et Heidegger avaient fixé sur ce mot. Ou si vous préférez c'est de l'ontologie. Être, c'est être *cum*².

La question est alors de se demander pourquoi Nancy appelle « communisme » cette ontologie de l'être-en-commun ou de l'être-avec qu'il avait cherchée à extraire de toute politique communiste. C'est d'abord pour faire valoir que « l'exigence communiste » a toujours impliqué, y compris lorsqu'elle se donnait sous une forme directement politique, une dimension de la relation humaine excédant les rapports en extériorité caractéristiques de la société³. Or, puisque cette dimension qui est celle de « l'incalculable » et de « l'infini », mais aussi du « sens » – nous y venons –, ne peut être du ressort de la politique sous peine de catastrophe totalitaire, mais relève plutôt de « l'art ou l'amour, l'amitié ou la pensée »⁴, il devient précisément nécessaire de l'appeler « communisme » et de la registrer dans la région existentielle de l'être-en-commun, afin à la fois de la maintenir en vie et de prévenir toutes les tentatives qui sous le nom de « communisme » ou sous un autre, chercherait à la « réaliser » par des moyens directement politiques :

Premièrement, le communisme exige que nous ne le confondions pas avec une forme politique, car il concerne nos existences et celles de toutes choses de manière beaucoup plus ample et profonde : il s'agit, encore une fois, du sens. Le sens ne peut être qu'*en commun* (il est échange, envoi, renvoi, partage) et il ne peut pas être *commun* (sens donné par une institution ou une constitution commune, par et comme ordre commun)⁵.

¹ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 78.

² Jean-Luc Nancy, « Communisme, le mot », *art. cit.*, p. 204-205 et 209.

³ *Ibid.*, p. 203 : « Communisme est être-ensemble – *Mitsein* – compris comme appartenant à l'existence des individus, ce qui signifie au sens existential (en idiome heideggérien) leur essence. *Societas* est pensé comme inessentiel, instrumental, liant des individus dont l'essence est la séparation ».

⁴ Jean-Luc Nancy, *Vérité de la démocratie*, *op. cit.*, p. 34.

⁵ Jean-Luc Nancy, *Politique et au-delà*, *op. cit.*, p. 45-46.

Le « sens en commun » et non le « sens commun » (comme signification univoque donnée par une institution), c'est cela qu'exige le communisme et c'est un élément qui appartient à la région existentielle de l'être-avec ou de l'être-en-commun. La recherche philosophique de Nancy, au moins depuis *La communauté désœuvrée*, contenait déjà cette question du sens. Le sens n'est pas ce qui est recherché et trouvé au bout d'une quête, il n'est pas le sens de l'être, fût-il commun, mais l'être de l'« en-commun » est le sens, le sens n'est rien d'autre que ce par quoi il y a de l'en-commun, il est la relation, ce qui permet d'aller de l'un à l'autre, c'est-à-dire qu'il est aussi le milieu du *propre* et de la *singularité*. En un mot, puisque le commun n'est pas un commun muet réifié qui s'impose à tous, mais l'être-avec de l'être-à-soi-à-plusieurs, il faut du sens comme ce qui relie la singularité en propre aux autres, ce qui est bien l'être ou la vérité de l'en-commun :

La vérité ontologique du commun, c'est-à-dire la relation, est cela même qui sous-tend la co-présence d'étants « dans » un monde qui lui-même n'est fait que de cette co-présence. « Être » n'est jamais être une chose (un « être ») mais c'est être des étants co-présents. Et la relation n'est rien d'autre que ce que l'on appelle le *sens*. La vérité du commun est le sens, car le sens ne peut qu'aller de l'un à l'autre. Il est toujours « sens commun » même s'il ne l'est pas en un des sens qu'on donnerait d'abord à l'expression (il n'est pas un sens unique). La vérité du commun comme lieu du sens est le propre ou la propriété : comment du sens "propre" peut-il advenir si un sens propre à "moi" ne peut avoir lieu qu'en passant par les autres ? [...] Si la propriété n'est pas la possession mais l'appropriation « en propre » d'une possession, c'est parce qu'elle passe dans un sens qui passe de mon propre à d'autres¹.

Il ne peut y avoir de propriété dans l'atomisation individuelle, mais seulement dans la singularité du passage allant de l'un à l'autre dans l'être-en-commun et qui est le sens. Sans les autres et sans le commun, il ne pourrait y avoir aucune propriété :

Je suis *propre* ou *approprié* pour autant que je m'engage dans le rapport (que je commets en communicant) c'est-à-dire pour autant que je suis dans le commun, que je suis en somme moi-même commun, c'est-à-dire dans le sens et dans l'échange, moi-même sensé et échangé, moi-même en vérité provenant du sens et de l'échange autant que source et pôle pour eux. Je suis fait du commun et fait pour lui et vers lui².

C'est être-soi-même-en-commun qui fait qu'en commun nous ne sommes jamais les mêmes, c'est ce que Marx voulait désigner par « *propriété individuelle* » et qu'il distinguait de la « *propriété privée* » et de la « *propriété collective* » :

La propriété « individuelle » de Marx voulait désigner une propriété non attribuée par la loi mais référée au « propre » du sujet, au sujet lui-même en tant que « propre », c'est-à-dire en tant que pôle de sens dans un rapport entre sujets (et dans un rapport rendant aussi possible de faire du sens avec tous les étants, sujets parlants ou non)³.

¹ Jean-Luc Nancy, « Communisme, le mot », *art. cit.*, p. 206.

² *Ibid.*, p. 207.

³ *Ibid.*

Et le « singulier » – puisqu'on est jamais singulier qu'à plusieurs – peut alors venir désigner « ce qui est *propre* dans l'acte même de sa communication »¹. Mais cette ontologie qui fait ainsi apparaître le « communisme » comme le *régime du sens*, Nancy la replace aussi (dans *Politique et au-delà*) à l'intérieur d'une sorte de généalogie anthropologique du sens. L'histoire de l'humanité a ainsi connu des sauts et des seuils décisifs qui correspondent à différents régimes du sens. Le passage à l'agriculture, les premiers métaux, les constructions impériales liées à l'observance des souverains-dieux et la fin des rites de subsistance, les inventions du fer, de la monnaie et de l'échange lié à la navigation précipitent l'abandon du sacrifice humain qui correspond à une « transformation du régime du sens : il sort de la fonction de lien avec un ordre sacré » ; « le sens n'est plus lié : on pourrait dire que c'est ainsi qu'il devient proprement le "sens" ». Nous entrons alors dans la civilisation « du Livre », où le sens est désormais lié aux limites et aux pouvoirs du langage, autrement dit du « langage comme sens ouvert, non donné, non achevé, non achevable même ». Le sens n'est donc plus assuré mais suspendu au déploiement infini du langage : « Ce qu'on appelle "mythe" était le développement circonscrit du langage, le bouclage d'une organisation signifiante. Désormais, la signification devient un projet, un désir, non un donné »². Ce nouveau régime du sens implique « la recherche du sens – la volonté de le produire ou le désir de le trouver », c'est-à-dire « une prétention à définir du sens universel et aussi bien à faire s'affronter diverses prétentions à l'universel ». Ce deuxième régime du sens est donc un « régime d'affrontement des prétentions à l'universalité » : la culture européenne ou occidentale cherche en effet à s'imposer aux autres mais elle se déchire elle-même entre différentes conceptions de l'universel³. Ces deux régimes de sens ont été marqués par l'importance du pouvoir politique dont la fonction symbolique est de présenter au groupe son « unité de sens » :

Plus précisément, il [le pouvoir] en présente la vérité [celle du groupe], c'est-à-dire ce qui interrompt la circulation infinie du sens (lequel n'est que renvoi de l'un à l'autre) et cette vérité est vide, c'est-à-dire qu'elle ne renvoie à plus rien qu'à elle-même. C'est ainsi, il y a le dieu, le totem, l'ordre du monde et c'est à lui que renvoie toute la circulation de sens que le groupe forme (qu'il « est »). Le pouvoir est alors la puissance de ce fait même de la vérité : l'interruption du sens dans un outre-sens fermé sur lui-même⁴.

¹ *Ibid.*, p. 210 : « Lorsqu'on parle par exemple du timbre singulier d'une voix, on parle de ce qui la distingue absolument en tant qu'elle se donne à entendre et à éprouver – à des écoutes elles-mêmes singulières ». Cf. aussi *ibid.*, p. 213 : « La question de la propriété est la question de la propriété propre, qui appartient à [...] la propre "personne", à la singularité propre : c'est-à-dire à une "richesse" propre qui est "gloire" – éclat, expansion, générosité qui pour finir n'est rien d'autre que le "sens", le sens propre qui passe par cette singularité, qui *est* cette singularité. Seule une telle propriété peut aussi être commune. [...] C'est dans le commun que la propriété peut advenir ».

² Jean-Luc Nancy, *Politique et au-delà*, *op. cit.*, p. 23-24.

³ Cf. *ibid.*, p. 24.

⁴ *Ibid.*, p. 32-33.

Or l'histoire du monde moderne a progressivement correspondu à une « dissociation entre le groupe comme sens et l'instance de pouvoir »¹. Il n'y a plus la vérité du commun du groupe (qui peut être également encore la Cité, Le Royaume, La République, le Peuple, la Démocratie etc.) fournie par le pouvoir et qui bloque le sens autour d'elle. La nouvelle situation est donc celle d'une absence de donné commun, ce qui ne signifie pas autre chose que « Dieu est mort » : « On oublie souvent que ce ne sont pas seulement les fins dernières, le sens de la vie, la raison du monde qui ne sont plus donnés, mais aussi bien la raison, le sens ou l'"essence" du "commun" »². Nous entrons donc dans un troisième *régime du sens* inscrit dans une situation complexe caractérisée par un « autre seuil ou saut de l'humanité »

a) Après avoir transformé les sens dé-finis en sens in-défini nous découvrons la nécessité de penser l'infini du sens non pas comme indéfini (ou « mauvais infini ») mais comme infini présent, en acte, comme « sens » de chaque existence, de chaque présence, de chaque moment. Non plus un projet pour toute l'humanité, mais le projet de faire droit à chaque singularité de sens. Non pas un sens simplement délié en absence-de-sens (nihilisme) ni un sens lié selon quelque « logique » universelle³.

b) Le « commun » apparaît en tant que tel et comme problème et difficulté à élucider, à partir du moment où ont été retirés tous les fondements qui l'assuraient (sol, sang, famille, tribu, totem etc.)⁴.

c) [...] le gouvernement se me[t] à être gouverné par une gestion générale qui comporte 1) l'équivalence générale ; 2) une violence qui n'a plus à peu près aucune justification ni aucune gloire ; 3) la multitude pulvérisée des individus et des micro-communautés⁵.

d) Il y a une anthropologie de l'homme auquel sa place et sa destination sont données (par la nature, les dieux ou l'Esprit) et une anthropologie de l'homme auquel rien de tel n'est donné et auquel, en revanche, revient une excédence générale sur toute forme de « donné » : cette excédence se nomme « technique ». Il s'agit de tout ce qui non seulement excède la « nature » mais qui transforme cette « nature » et avec elle toute espèce de donné, en ce foisonnement indéfini de fins dont j'ai déjà parlé. Cette « finalité » constamment définalisée et dépourvue de fin dernière forme l'exact revers du « donné »⁶.

Puisqu'il n'y a plus de vérité commune donnée par un pouvoir à un groupe et bloquant le sens, nous sommes dans une situation caractérisée par le devenir-problématique du commun et qui d'un côté, puisque le pouvoir n'assume plus de fonction symbolique (ce qui avait au moins le mérite par « la reconnaissance du groupe en tant que sens » de « canaliser au moins en partie l'effet de domination »⁷) et apparaît comme une pure domination cynique, court le risque, à l'intérieur de l'horizon de la technique comme règne des moyens définalisés et recouvrement permanent du donné et des fins, du nihilisme comme absence de sens et, d'un autre côté, ouvre la possibilité d'un nouveau régime de sens littéralement *démocratique* assurant, pour tous, la circulation infinie du sens qui transite par chaque singularité en acte en l'exposant à sa part d'infini et d'incalculable ou d'inéquivalent comme différentiel de valeur

¹ *Ibid.*, p. 33.

² *Ibid.*, p. 40.

³ *Ibid.*, p. 24-25.

⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁷ *Ibid.*, p. 35.

incommensurable. Dans ces conditions où le commun devient problématique et où Nancy passe insensiblement de l'ontologie à l'anthropologie, qu'en est-il du communisme, du communisme tel qu'il est réfléchi à partir d'une pensée du commun ?

Le *communisme* nomme d'abord le fait de cette technique : la réalité est le réel de cette intrication, laquelle tresse et combine, outre les hommes, la totalité des étants du monde. Le communisme nomme ensuite et en conséquence, l'exigence de faire droit à ce réel. C'est-à-dire de le reconnaître pour ce qu'il est et de cesser de lui chercher des fondements ou des fins qui seraient donnés d'ailleurs que l'intrication de toutes ces postures, allures, finalités et instrumentations. [...]

Le communisme, c'est notre état : tout est commun du fait de l'intrication de tout et de tous. Mais c'est en même temps notre exigence, car dans cette intrication rien n'est commun au sens d'un *partage*, ou rien ne nous semble l'être, tandis que tout est commun au sens d'une équivalence et d'une interchangeabilité (des individus, des représentations, des instruments, des fins)¹.

Si la technique se caractérise par l'excédence des moyens sur la nature et sur les fins, elle se signale en outre, « sur le plan du "commun" », par le fait que « les finalités individuelles [...] et collectives [...] se mêlent, se contredisent, s'enchevêtrent, se propulsent et se freinent entre elles », c'est-à-dire par une interdépendance généralisée de tous et de toutes qui, tout en étant réglée par le régime de l'équivalence générale capitaliste, n'en constitue pas moins un système global de rapports, de renvois et d'adresses entre tous les acteurs mondiaux². Nancy peut dès lors faire valoir à un niveau anthropologique ce qu'il disait du communisme à un niveau ontologique et existentiel sur l'être-en-commun, car l'interdépendance technique généralisée traduit à un niveau anthropologique (« le communisme, c'est notre état, tout est commun du fait de l'intrication de tout et de tous ») notre situation ontologique d'être-chacun-un-à-un-avec-tous. Il peut parler ainsi en ce sens du « fait du communisme » comme « un fait anthropologique et/ou ontologique »³. Pour autant rien n'est commun au niveau du « sens », ou au niveau du « partage », car, tout en étant irréductiblement interdépendantes, toutes ces entités techniques ne communiquent pas entre elles, elles n'ont pas de relation au sens où le « propre » de l'une passe par sa relation avec les autres, dans la mesure où loin d'être *singulières*, elles sont au contraire strictement *interchangeables*, soumises qu'elles sont au régime de l'équivalence générale qui est celui de la « perte du sens » :

¹ *Ibid.*, p. 44-45.

² Sur ce point, voir aussi, Jean-Luc Nancy, *L'équivalence des catastrophes*, *op. cit.*, p. 55-56 : « Nous sommes désormais 7 milliards d'êtres humains et des millions de milliards d'autres vivants pris dans une interdépendance où s'effacent les démarcations entre "nature" et "technique", entre les différentes techniques, entre leurs fins et leurs moyens, entre nos existences comme fins en soi et nos vies sociales comme moyens de fins indéfiniment équivalentes : richesse, santé, productivité, connaissance, autorité, imagination, toutes enrôlées dans la même logique dont le principe général semble être celui d'une conversion de la quantité en qualité : les grands nombres font la loi, qu'ils soient d'argent, de population, de vitesse, de puissance, de circulation, d'information, etc. ». Interdépendance et équivalence généralisées qui sont aussi à comprendre comme celle des catastrophes. Cf. *ibid.*, p. 16-17.

³ Jean-Luc Nancy, *Politique et au-delà*, *op. cit.*, p. 42-43.

En désignant la monnaie comme l'« équivalence générale »¹, Marx a énoncé plus que le principe de l'échange marchand : il a énoncé le principe d'une résorption générale de toutes les valeurs possibles dans cette valeur que définit l'équivalence, l'échangeabilité ou la convertibilité de tous les produits et de toutes les forces de production. Le mot « valeur » ici ne doit pas faire penser à ces entités idéalistes que furent et sont encore pour certains les « valeurs », ces fétiches, ces réductions de sens nommées « la patrie » ou « l'honneur », « la justice » ou « la famille », « l'homme » ou le « *care* ». Le sens y est réduit car figé, déposé, représenté – et ces représentations sont précisément le résidu réifié de la perte du sens qui s'opère dans les flux de l'équivalence interminable².

On verrait bien volontiers dans la référence répétée de Nancy à l'équivalence générale marxienne (qu'il relit à travers Nietzsche comme la valeur de toutes les valeurs qui est en même temps la non-valeur absolue en tant qu'elle nie absolument toute singularité et par là arase toutes les valeurs qu'elle valorise) dans ses textes des années 2000³ une autre raison d'identifier le commun avec le communisme. Après tout, lorsque Nancy considère que « le régime d'équivalence absorbe désormais virtuellement, bien au-delà de la sphère monétaire ou financière mais grâce à elle et en vue d'elle, toute les sphères de l'existence des hommes et avec eux de l'ensemble des existants »⁴, cela ne revient-il pas à identifier le « néolibéralisme » comme une rationalité gouvernementale, autrement dit le fait que l'expansion capitaliste s'accompagne de l'élévation de l'économie à la dimension d'une *rationalité économique* servant de matrice au gouvernement des hommes dans tous les domaines de la vie ?⁵ Dans ce contexte, il ne s'agit plus, comme à la fin des années 1980, de retracer une *ontologie du commun* en réserve de toute *politique communiste*, mais plutôt de suggérer l'affirmation d'un « *communisme de l'inéquivalence* »⁶ contre le fait anthropologique catastrophique du *commun de l'équivalence générale* et de l'interdépendance technique (« le fait que tout est commun au sens d'une équivalence et d'une interchangeabilité »).

¹ Cf. Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, chap. II, « Le procès d'échange », *op. cit.*, p. 98-99 : « Dans leur perplexité, nos possesseurs de marchandises pensent alors, comme Faust : au commencement était l'action. Avant même d'avoir pensé, ils sont déjà passés à l'action. Les lois qui dérivent de la nature de la marchandise s'actionnent dans l'instinct naturel des possesseurs de marchandises. Ils ne peuvent mettre en rapport leurs marchandises comme valeurs et donc comme marchandises, qu'en les référant et les opposant toutes à une autre marchandise posée comme équivalent universel, quelle qu'elle soit. C'est ce que nous a montré l'analyse de la marchandise. Or seul un acte social peut faire d'une marchandise déterminée un équivalent universel. C'est pourquoi l'action sociale de toutes les autres marchandises exclut de l'ensemble une marchandise déterminée dans laquelle elles exposent universellement leur valeur. La forme naturelle de la marchandise devient par là même la forme-équivalent dont la validité sociale est reconnue. Etre équivalent universel devient au travers du procès social la fonction sociale spécifique de la marchandise exclue. C'est ainsi qu'elle devient monnaie ». S'ensuit, dans le texte de Marx, une citation de l'*Apocalypse*.

² Jean-Luc Nancy, *L'Équivalence des catastrophes*, *op. cit.*, p. 52-53.

³ Cf. Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, « Urbi et orbi », Paris, Galilée, 2002, p. 11-64 ; *Vérité de la démocratie*, X. Inéquivalence, *op. cit.*, p. 44-47 ; *Politique et au-delà*, *op. cit.*, p. 20. *L'Équivalence des catastrophes*, *op. cit.*, p. 16-17 ; 52-55.

⁴ Jean-Luc Nancy, *L'Équivalence des catastrophes*, *op. cit.*, p. 16.

⁵ Le contexte de la « crise de la gouvernabilité néolibérale » apparaît en effet directement. Cf. *ibid.*, p. 54 : « Les agents de l'interconnexion financière mondiale n'ont d'autre valeur que l'équivalence pure ».

⁶ *Ibid.*, p. 69 (nous soulignons).

Comment Nancy réfléchit-il finalement le passage d'un communisme à l'autre, du communisme comme état de l'équivalence généralisée et fait anthropologique de l'interdépendance technologique au communisme comme exigence et partage du sens et du monde, partage de l'incalculable et de l'infini qui fait le prix inestimable de chaque vie singulière ? « Je pourrais donc dire maintenant : *communisme* est le *speech act* de l'existence en tant qu'elle est ontologiquement être-en-commun »¹. Il s'agit d'activer la possibilité ontologique contenue dans l'être-en-commun mais qui est étouffée par les forces de l'équivalence générale pour faire droit réellement à l'exigence communiste (c'est donc – bien que, cela va de soi, différemment – sur fond de l'activation d'un « commun » pensé en un certain sens que s'enlève le communisme). Et c'est tout de même la politique concrète, au sens de la *praxis*², qui, en fin de compte, va assumer cette activation. Il ne s'agit pas pour autant d'une politique communiste car elle ne consiste pas à mettre en œuvre politiquement le communisme, mais à garantir les conditions à partir desquelles l'exigence communiste du partage de l'infini (ou de l'inéquivalence) dans un acte fini pourra être vécue (ce qui veut dire toujours singulièrement vécue à plusieurs) *dans d'autres sphères* (l'art, l'amour, l'amitié, la pensée) :

La condition de l'affirmation inéquivalente est politique en ce que la politique doit en ménager l'espace. Mais l'affirmation elle-même n'est pas politique. Elle est tout ce qu'on voudra – existentielle, artistique, littéraire, rêveuse, amoureuse, scientifique, penseuse, flâneuse, ludique, amicale, gastronomique, urbanistique... : la politique ne subsume aucun de ces registres, elle leur donne place et possibilité. La politique ne dessine pas plus que le contour, ou les contours pluriels, d'une indétermination dans l'ouverture de laquelle des affirmations peuvent avoir lieu. La politique n'affirme pas, elle fait droit aux exigences de l'affirmation. Elle ne porte pas le « sens » ou la « valeur », elle rend possible qu'ils trouvent place et que cette place ne soit pas celle d'une signification achevée, réalisée et réifiée, qui pourrait se revendiquer comme figure accomplie du politique³.

La politique n'est donc pas l'espace de l'infini, mais un « espace formé pour l'infini », elle n'est pas communiste, mais elle est *entre-deux-communismes*, entre le communisme ontologico-anthropologique de la technique et le communisme qu'on peut dire « éthique » de l'amour. Pour être tout de même plus précis, on peut dire que la politique se situe entre le commun dans sa réalité ontologique et le communisme comme exigence éthique, trouvant dans la présence du premier ses conditions de possibilité et ménageant les conditions réelles de possibilité du second. Puisque le sens n'est ni un donné ni une chose à produire, « il faut que la politique se tienne en réserve du sens : il faut qu'elle se comprenne comme le service

¹ Jean-Luc Nancy, « Communisme, le mot », *art. cit.*, p. 206.

² Cf. Jean-Luc Nancy, *Vérité de la démocratie*, XII. Praxis, *op. cit.*, p. 58 : « Cette *praxis* est la seule – avant toute réforme, tout aménagement, toute gestion prudentielle – qui puisse engager plus qu'une contestation et qu'une révolte : le descèlement du socle même de l'équivalence générale et la mise en cause de sa fausse infinité ».

³ *Ibid.*, p. 48-49.

de la communauté et non comme son principe et sa fin »¹. Aussi cette introduction ou réintroduction de la politique peut être la troisième raison – après d’une part celle de montrer que le communisme historique contenait aussi en lui l’exigence d’infini et d’autre part celle d’opposer une inéquivalence à un équivalent général qui s’étend à toutes les sphères de la vie – pour laquelle Nancy met à nouveau en avant la référence au communisme dans sa réflexion sur le commun. En outre, s’il a souvent pensé la politique comme la recherche d’une région ontologique ou existentielle de préservation de la possibilité du commun de l’humanité depuis une méditation sur les politiques historiques ou les événements catastrophiques qui menacent celle-ci de destruction (tels que les totalitarismes plus récemment avec « Fukushima »), le retour au mot « communisme » correspond également avec une attention marquée aux processus d’émancipation contemporains : ainsi lorsqu’il affirme que les revendications politiques de besoins élémentaires « comme du pain, de l’eau, de l’espace » enveloppent également un désir d’infini (« un inachevable art de manger, une liquéfaction fantastique, une expansion infinie ») dont l’obtention des besoins doit garantir la possibilité d’exercice², ou lorsqu’il perçoit dans les révoltes arabes une « levée superbe de peuples exclus de leurs propres États » où « ce n’est pas une forme de l’être commun qui est brandie : mais un accès qui est exigé aux conditions communes d’une existence non réduite à la misère et au mépris »³. Le communisme, comme « régime où se partagent ces incommensurables »⁴ où « chacun – chaque un singulier de un, de deux, de beaucoup, d’un peuple – est unique d’une unicité, d’une singularité qui *oblige* infiniment et qui *s’oblige* elle-même à être mise en acte, en œuvre ou en labeur » dans la stricte « égalité commune » de ce qui est donc « communément incommensurable »⁵, est l’infini dont la politique ambitionne de donner les conditions d’un exercice possible dès qu’elle prend le commun pour principe.

Conclusion du chapitre 9

Comme pour l’impersonnel dans le contexte de la crise de la gouvernementalité libérale-sociale, la vérité du commun émergée des contre-conduites a fait l’objet d’un re-saisissement philosophique dans le contexte transnational de la crise de la gouvernementalité

¹ Jean-Luc Nancy, *Politique et au-delà*, *op. cit.*, p. 46-47.

² Jean-Luc Nancy, « Communisme, le mot », *art. cit.*, p. 211 : « Il ne suffit pas de poser un premier niveau de "besoins" et de leur "satisfaction" – même si nous devons, bien sûr, accorder une mesure de satisfaction minimale. Mais nous devons aussi bien considérer que l’infini est enveloppé dans chaque besoin et comme sa véritable essence. Le besoin doit être pris comme une impulsion à s’approprier quelque chose (comme du pain, de l’eau, de l’espace) mais tout autant comme une poussée vers ce qui n’est plus une chose et qui peut-être n’est rien qu’infinité (un inachevable art de manger, une liquéfaction fantastique, une expansion infinie...) ».

³ Jean-Luc Nancy, *Politique et au-delà*, *op. cit.*, p. 53.

⁴ Jean-Luc Nancy, *Vérité de la démocratie*, *op. cit.*, p. 47.

⁵ Jean-Luc Nancy, *L’Équivalence des catastrophes*, *op. cit.*, p. 69.

néolibérale, de la part d'auteurs engagés dans la transformation du présent et visant à agir sur la forme de la subjectivation politique en cours d'élaboration. Michael Hardt & Antonio Negri, Alain Badiou, Slavoj Žižek et Jean-Luc Nancy, à partir d'un principe du dire-vrai philosophique à chaque fois différent, font tous du « commun » le signifiant philosophique de la subjectivation politique en cours.

Michael Hardt et Antonio Negri, au nom d'une conception de la démocratie au principe de leur dire vrai philosophique, voit dans le commun défini comme produit social, résultat des interactions, des relations de communication et de coopération imprégnant de façon plus intensive la vie sociale dans les conditions de développement du travail immatériel, le vecteur d'une démocratie de la multitude. Mais la reprise du schéma marxiste de la conversion des formes de socialisation issues des formes capitalistes de travail dans des forces révolutionnaires de transformation n'est pas sans difficultés tant il est problématique d'organiser un trait d'union entre le développement exponentiel des *relations de communication* lié à l'interdépendance croissante des échanges marchands mondialisés et la *mise en commun* comme *êthos* de l'action capable au contraire de restreindre l'insertion des mécanismes de marché dans les processus économiques. Chez Alain Badiou, c'est au nom d'une conception de la vérité comme ce qui fait trou dans le savoir d'une situation que le commun, sous l'espèce de l'Idée éternelle du communisme, est appelé à se manifester comme vérité sur le plan du réel. Faut-il penser, avec Slavoj Žižek, que cette conception du commun et du communisme proposée par Badiou, en manquant d'une médiation dans le réel social historique, se condamne elle-même à n'avoir de réalité que dans le ciel des idées ? Si la conception anti-hégélienne de l'histoire revendiquée par Badiou prête le flanc à une telle critique, celle-ci occulte néanmoins que l'Idée communiste n'est pas pour lui la pure Idée morale kantienne opposable à la pathologie du réel, mais plutôt la projection dans l'Histoire envisagée comme plan du Symbolique lacanien du Réel de la pratique politique. A partir d'une fresque, cette fois bien hégélienne, de l'histoire de l'hypothèse communiste et de ses échecs, Badiou en vient à envisager la nouvelle séquence de l'hypothèse à partir du commun comme forme immédiate de la pratique politique indivise, empêchant la formation d'une direction séparée, c'est-à-dire immédiatement anti-étatique dans son opérativité. Mais cela est-il suffisant pour préparer la formation institutionnelle de la *res communis* ? Chez Slavoj Žižek, c'est au nom d'une conception de la condition humaine comme négativité radicale et de la politique comme antagonisme fondamental que les communs sont le noyau réel de l'histoire présente car ils sont au premier chef ce dont le capitalisme tente aujourd'hui de forclure la possibilité. Mais outre les communs environnementaux (la nature extérieure), les

communs biogénétiques (la nature intérieure) et les communs de la connaissance, l'antagonisme fondamental porte sur l'opposition entre les inclus et les exclus, soit sur les communs de l'humanité universelle qui surdétermine les autres types de communs. La référence au communisme n'a de sens qu'à travers la lutte pour le commun comme substance de l'être social lui-même, comme cette substance de l'être en commun que chacun a subjectivement le droit de partager avec les autres dans les rapports sociaux. Cette substance commune à tous de l'être social est pour Žižek la médiation historique de l'Idée du communisme dans la réalité sociale que n'admet pas Badiou, mais elle est contingente et non pas nécessaire comme chez Negri et Hardt car elle se situe dans le réel-impossible de l'antagonisme de sorte seul un acte politique radical trouvant les coordonnées symboliques de la société capitaliste peut la révéler rétroactivement en démasquant l'idéologie qui en dénie l'existence et afin de la réaliser dans un nouvel ordre social positif. Cependant, s'il s'agit bien de s'extraire des coordonnées du pouvoir à partir d'une médiation historique, peut-on parler d'une substance sociale du commun, comme le fait Žižek ? Du point de vue foucauldien, l'opération de réalisation de la *res communis* consisterait davantage en une altération d'un substrat – plutôt que d'une substance – qui n'est pas encore commun par un *ethos* de la vérité et de la pratique de mise en commun qui peut seul en rendre le devenir commun. Enfin, chez Jean-Luc Nancy, c'est au nom d'une conception de l'ontologie comme être-avec, c'est-à-dire comme être libre de soi dans et par sa co-existence au sein de la pluralité des autres que le commun prend sens pour notre époque. Envisagé d'abord comme retrait ontologique vis-à-vis de toute politique comprise comme réalisation substantielle d'une œuvre commune, et, *a fortiori*, de toute politique communiste, le commun est par la suite pensée de façon plus complexe par Nancy, dans la mesure où le communisme au sens ontologique susdit de l'être-en-commun est progressivement menacé par le communisme en un second sens, celui de l'état anthropologique créé par l'intrication de chacun avec tous provoqué par la mondialisation de l'équivalence générale. Nancy réintroduit alors la politique – toujours pas cependant au sens de la réalisation de l'œuvre commune – mais comme intervention finie destinée à garantir la possibilité de l'être-en-commun en tant que partage de l'infini entre des singularités incommensurables.

Vis-à-vis de ces différentes pensées du commun, celle qui est s'inspire de Foucault nous semble cependant la plus convaincante en ce qu'elle permet d'éviter l'évolutionnisme de Negri, l'abstraction historique de Badiou, le substantialisme de Žižek et le retrait métaphysique de Nancy : elle consiste à partir de la médiation des substrats associés aux

pratiques d'objectivation existantes mais en faisant advenir leur altérité dans la pratique par leur indexation sur la vérité autre du commun.

Quoi qu'il en soit, ces quatre formes de la *parrêsia* philosophique des années 2000 tournent autour d'une même « ontologie historique de nous-mêmes » : celle des hommes « communs » au double sens où l'*êthos* de la mise en commun est ce qui est même d'assurer l'amélioration de la condition du plus grand nombre. La spiritualité politique des années 2000 a ainsi voulu faire briller la lumière du commun sur la plupart des hommes, cherchant par là le règne du commun des mortels.

Conclusion de la troisième partie

La gouvernementalisation de la *res economica*, c'est-à-dire la montée dans la réalité historique à l'échelle mondiale de mécanismes de gouvernement des hommes se réclamant de l'économie comme mode de partage du vrai et du faux a produit un mouvement paradoxal de désétatisation organisée par l'État lui-même et consistant dans une pratique gouvernementale de soustraction par l'État de son contrôle sur les domaines où il avait étendu sa compétence dans le cadre du régime de la *res socialis* et de délégation de celui-ci aux mécanismes de gouvernement du marché, notamment par des privatisations ou encore à travers le recours aux marchés pour financer ses propres activités. La gouvernementalisation croissante de la *res economica* a été payée dans le réel par une redistribution des rapports sociaux favorables à l'émergence d'un consensus entre les capitalistes et les cadres sous l'égide des premiers au détriment du consensus entre les cadres et les classes populaires typique du régime de la *res socialis*, par le développement de la concurrence individuelle dans les rapports sociaux corrélée à la dissolution des groupes sociaux intégrateurs, par l'explosion des inégalités et de la précarité ainsi que par un processus de dé-démocratisation – non seulement rapporté au degré de démocratie caractéristique de la *res socialis* et plus encore eu égard aux aspirations démocratiques liées à la *res nullius* – inséparable de la désouverainisation qui a conduit l'État à laisser des pans de plus en plus importants des activités humaines en dehors de son champ de décision au profit des marchés ou d'instances supra-étatiques non élues. C'est la conjonction des effets provoqués par les pratiques gouvernementales de mise en concurrence généralisée, d'endettement et de dé-démocratisation dont le continent sud-américain a été le premier à faire les frais sur un mode relativement violent qui déclenché une crise de gouvernementalité et des contre-conduites cristallisant, dans le cas bolivien, autour du problème de l'appropriation sociale des ressources naturelles et de l'eau en particulier. Dans l'épisode spécifique de la « guerre de l'eau », c'est l'horizon de la *res communis* comme

mode de partage du vrai du faux sur lequel indexer les pratiques gouvernementales qui s'est dégagé de l'énonciation collective de la *Coordinadora del agua* dans son conflit avec les autorités boliviennes ayant décidé la privatisation de l'eau. L'« usage commun » (« *uso común* ») apparaît comme résolution des acteurs des contre-conduites pour la gestion des ressources naturelles et un style communal de la politique s'impose pour la formation des assemblées, les prises de décisions et l'organisation des mobilisations. Une tendance à la remunicipalisation publique du service de l'eau se juxtapose cependant dans les revendications de la *Coordinadora*. Cette ambiguïté qui traduit la faiblesse de la subjectivation du commun comme mode d'indexation des pratiques gouvernementales a induit à plus long terme, au cours des conflits successifs conduits par la *Coordinadora* et ses avatars, la dominance de la gouvernementalisation du public qui a abouti à la regouvernementalisation de l'État bolivien par la prise de contrôle public sur les ressources naturelles et la sectorisation de la gouvernementalisation de la *res communis* dans des comités de l'eau tentant de conquérir des marges d'autonomie sur l'État.

Dans le contexte de la mondialisation de la crise de la gouvernementalité néolibérale, le processus de gouvernementalisation de la *res communis* et l'émergence du commun comme forme de subjectivation politique afférente a trouvé un écho et une force d'accompagnement philosophique elle-même variée dans la formation d'un nouvel *êthos* théorico-pratique de l'homme du commun chez Negri & Hardt, Badiou, Žižek ou encore Nancy.

Conclusion. La critique de la gouvernamentalité libérale par la gouvernamentalité socialiste

Le mouvement de la thèse que l'on vient de lire se décompose en deux temps : nous avons montré dans un premier temps comment dans l'œuvre de Foucault, à travers une confrontation théorique avec Marx et autour d'une réflexion orientée par la question de l'*Aufklärung*, Foucault avait réfléchi la gouvernamentalité comme champ de réciprocité entre des techniques de gouvernamentalité et des contre-conduites, organisé autour d'une agonistique de la vérité. Dans un deuxième temps, nous avons vérifié à partir d'une analyse du dire-vrai dans la pratique sociale la pertinence de ce cadre d'analyse sur des ensembles pratiques tissant le fil d'une généalogie de l'État aux XX^e et XXI^e siècles à travers des temps, des aires et des populations variables ; ce second moment a permis de décrire les transformations historiques de l'État à partir d'une analyse des formes de véridiction sur lesquelles sont indexées les pratiques gouvernementales.

1. L'histoire des régimes politiques et l'histoire des régimes de véridiction

La proposition essentielle portée par notre travail consiste à faire rentrer le « dire vrai comme pratique sociale »¹ dans une histoire des régimes politiques. Autrement dit, nous avons tenté de déplacer l'histoire traditionnelle des régimes politiques vers une histoire des régimes de véridiction/juridiction. On peut dire en effet qu'il y a deux grandes formes connues d'analyse historique des régimes politiques : celle qui consiste à partir du point de vue juridico-politique de la souveraineté et de l'histoire des institutions politiques (la IV^e République succède à la III^e et la V^e à la IV^e) et celle qui consiste à partir de l'histoire sociale des luttes et des compromis entre les différents groupes sociaux (au compromis « fordiste » entre les cadres et les classes populaires succède le compromis « néolibéral » entre les capitalistes et les cadres) et de leur traduction dans le jeu politique (au compromis social entre les gaullistes et les communistes succède la convergence entre la droite et la gauche « modernes » sur les politiques économiques néolibérales)². De ce point de vue, notre travail a *eu pour but moins de substituer* une analyse de type nouveau à ces deux types d'analyse *que d'y introduire une analyse supplémentaire*, celle des « jeux de vérité » à partir desquels se transforment les rapports de force sociaux et les formes juridico-institutionnelles qui sont l'enjeu de ces deux premières formes d'analyse. C'est se placer dans le sillage de ce que Foucault appelle « l'histoire politique des véridictions » qui implique de prendre pour objet le

¹ Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 9.

² Pour prendre ici le cas de la France.

« dire vrai » et de « l'étudier comme arme dans les relations entre les individus, l'étudier comme modificateur de puissance chez ceux qui parlent et enfin comme élément à l'intérieur d'une structure institutionnelle »¹. Cela implique d'analyser les pratiques de véridiction en examinant non pas les conditions qu'elles doivent remplir pour être considérées comme vraies ou fausses mais en les envisageant comme un « ensemble de faits polémiques et stratégiques »² qui cherchent à imposer une forme de partage déterminée du vrai et du faux. Il s'agit alors de définir quelques régimes de véridiction historiques et spécifiques, entendus comme « formes selon lesquelles s'articulent sur un domaine de choses des discours susceptibles d'être vrais ou faux » en découvrant « quelles ont été les conditions de [leur] émergence, le prix dont, en quelque sorte, elle a été payée, ses effets sur le réel et la manière dont, liant un certain type d'objet à certaines modalités du sujet, elle a constitué pour un temps, une aire et des individus donnés, l'*a priori* historique d'une expérience possible »³.

C'est dans cette perspective que nous avons défini quatre régimes de véridiction/juridiction dans le cadre d'une généalogie de l'État aux XX^e et XXI^e siècles : le régime de la *res socialis*, le régime de la *res nullius*, le régime de la *res economica* et le régime de la *res communis*. Il est évidemment essentiel de rappeler que ces différents régimes de véridiction forment l'*a priori* historique d'une expérience possible pour des temps, des aires géographiques et des individus donnés – en somme, des « ensembles pratiques » – qui sont *variables* et *hétérogènes* entre eux : le régime de la *res socialis* vaut pour l'ensemble pratique de la population française des années 1890 aux années 1960, le régime de la *res nullius* vaut pour le sous-ensemble pratique des comités d'action pendant les années 1968, le régime de la *res economica*, par sa dynamique de transnationalisation, vaut pour l'ensemble de la population mondiale à partir des années 1970, tandis que le régime de la *res communis* vaut pour le sous-ensemble pratique circonscrit de la *Coordinadora del agua* pendant la « guerre de l'eau » et des comités de l'eau dans la Bolivie des années 2000. Ajoutons également que l'identification de ces régimes de véridiction relève de cette « exigence élémentaire de l'esprit rationnel qui vise à simplifier la réalité – c'est-à-dire à la rapporter à une réalité moins complexe – plutôt qu'à la répliquer »⁴ : il s'agit donc à chaque fois de dessiner l'*épure générale* pour une aire, un temps et des individus donnés, de la forme de partage vrai/faux qui organise la position des problèmes (publics mais aussi parfois privés) en

¹ *Ibid.*, p. 18.

² Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt in *ibid.*, p. IV [Note des éditeurs]. Cf. aussi Michel Foucault, *L'ordre du discours*, *op. cit.*, p. 12 : « [...] le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pourquoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer ».

³ Michel Foucault, « Foucault », *art. cit.*, p. 1451.

⁴ Laurent Jeanpierre, « Un néolibéralisme pluriel », *art. cit.*, p. 31.

permettant la sélection entre les « bonnes » et les « mauvaises » pratiques gouvernementales, mais il est certain que d'une part, les institutions et les technologies de pouvoir liées aux « anciens » régimes de véridiction continuent de fonctionner sous les « nouveaux » et ne sont pas éliminées¹ et que d'autre part, une analyse plus détaillée permettrait de montrer qu'ici ou là, les choses se passent différemment, que le régime de véridiction dévie, diffère ou encore qu'un autre régime de véridiction exceptionnellement lui résiste, sur telle ou telle aire circonscrite. Rappelons enfin que cette « liste » des quatre régimes de véridiction ne se présente en aucun cas comme exhaustive : comme nous l'avons déjà souligné dans l'introduction, la généalogie de l'État que nous proposons suit une trajectoire qui s'intéresse à la discontinuité entre la gouvernementalité libérale-sociale et la gouvernementalité néolibérale et à leurs crises respectives, mais ne prétend bien entendu en aucun cas épuiser toutes les formes de gouvernement des hommes que le XX^e a pu faire émerger – pensons ne serait-ce qu'à la « gouvernementalité de parti » liée aux expériences totalitaires². Cela est tout aussi vrai pour les processus de gouvernementalisation issus des contre-conduites, comme nous allons le voir dans un instant avec la gouvernementalisation de la *res ecologica* qui émerge dans les mobilisations et les réflexions théorico-politiques en cours.

On aperçoit ainsi assez aisément ce qui distingue cette histoire des régimes de véridiction d'une part de l'histoire juridico-constitutionnelle centrée par exemple sur les différences entre le système parlementaire et le système présidentiel ou d'autre part d'une histoire sociale liée à l'analyse de l'hégémonie progressive d'un « bloc social dominant » sur un autre par la mise en place d'une stratégie et d'une idéologie devenue majoritaire. Car s'il s'agit avant tout d'une *histoire* politique des *véridictions*, c'est parce que c'est *le jeu de la vérité* lui-même, dans sa matérialité, qui porte en lui le *processus historique*. Pour reprendre un passage de *L'ordre du discours*, les partages vrai/faux sont « des partages arbitraires au départ ou qui du moins s'organisent autour de contingences historiques ; qui sont non seulement modifiables mais en perpétuel déplacement ; qui sont supportés par tout un système d'institutions qui les imposent et les reconduisent ; qui ne s'exercent pas enfin sans contrainte,

¹ Le plus souvent toutefois, comme on a eu l'occasion de le noter avec Laurent Jeanpierre, le placement de ces technologies anciennes sous une nouvelle forme de rationalité politique transforme tendanciellement leur usage « en les détachant du contexte de leur formation ». C'est le cas, par exemple, de la protection sociale dans un régime de véridiction néolibérale.

² Pour une analyse des expériences totalitaires menées notamment du point de vue foucauldien de la gouvernementalité, cf. Yves Cohen, *Le siècle des chefs. Une histoire transnationale du commandement et de l'autorité (1890-1940)*, Paris, Amsterdam, 2013 (voir surtout le chapitre 2 sur l'Allemagne nazie et les chapitres 6, 9 et 10 qui portent directement sur l'Union soviétique). Précisons bien cependant que l'ouvrage porte sur la catégorie transversale du « chef » et comporte aussi des études sur la France et les États-Unis ; il ne se réduit donc pas aux expériences totalitaires.

ni une part au moins de violence »¹. Chaque mode de partage du vrai et du faux est ainsi un « système d'exclusion (système historique, modifiable, institutionnellement contraignant) »² qui se constitue dans le dire-vrai comme pratique sociale en s'articulant d'abord sur un ensemble de pratiques et un domaine de choses circonscrits, puis qui, au gré des aléas et de la « *force du vrai* »³, se diffuse socialement par des réseaux, qu'ils soient intellectuels, politiques et médiatiques jusqu'à, pour certains d'entre eux, être systématisés par cet instrument de centralisation et de totalisation qu'est l'État à travers quoi un régime de véridiction atteint le niveau le plus élevé de sa régularité et de son homogénéité. C'est dans le jeu du dire-vrai comme « arme dans les relations entre les individus » et comme « modificateur de puissance chez ceux qui parlent » que se déplacent les réseaux sociaux, que s'organisent les stratégies et se transforment les rapports de classes, que les projets institutionnels s'élaborent et que peut-être envisagé le changement du régime de juridiction ou encore que s'opèrent les transferts de propriété – qu'on songe par exemple au jeu de vérité qui a permis la constitution de ce que Robert Castel appelle la « propriété sociale » et au processus inverse décrit par David Harvey sous le nom d' « accumulation par dépossession » qui a entraîné la privatisation de certaines propriétés auparavant socialisées – sans oublier la formation de nouvelles pratiques de soi. Un régime de véridiction se constitue en définitive à travers les événements contingents qui affectent un mode historique de partage du vrai et du faux articulé sur un ensemble de pratiques et un domaine de choses en impliquant des rapports de classes, des types de droits, des formes de propriété et des modes de subjectivation spécifiques. Son analyse n'exclut pas les analyses de type juridique et social qui gouvernent les interprétations institutionnelle et sociologique des régimes politiques mais elles sont surdéterminées par l'étude du dire-vrai comme pratique sociale et la tentative de suivre la logique contingente de son déploiement historique. C'est de cette façon que le *type de régulation* « *keynésiano-fordiste* » se retrouve, par exemple, sous le nom de *régime de la res socialis* avec son consensus spécifique entre les cadres et les classes populaires, son droit *social*, sa propriété *sociale* et sa forme de subjectivation *sociale* spécifique⁴ – « Je crois que l'individu est un sujet social » soulignait

¹ Michel Foucault, *L'ordre du discours*, *op. cit.*, p. 16.

² *Ibid.*

³ Cf. Michel Foucault, *Le gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 98.

⁴ Chaque « régime de véridiction » souscrit aux quatre principes relatifs à la notion de « discours » développés dans la leçon inaugurale du Collège de France : le « principe de *renversement* », le « principe de *discontinuité* », le « principe de *spécificité* » et le « principe de *extériorité* ». Cf. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, *op. cit.*, p. 53-55.

ainsi Robert Castel dans son dernier entretien, pour exprimer sa fidélité heuristique à ce régime de véridiction¹.

Cette perspective de l'histoire des régimes de véridiction est finalement une manière de reposer la question classique de la philosophie politique, celle du meilleur régime politique, mais non pas sur la base d'un questionnement intemporel sur les principes ni d'une classification juridique, mais à partir de l'analyse historique des luttes incessantes autour de la vérité comme index de la manière de se gouverner².

2. Histoire des régimes de véridiction et théorie politique

Une autre affirmation essentielle sous-jacente à la possibilité d'une histoire des régimes de véridiction/juridiction est qu'*il n'y a pas de séparation entre l'histoire politique et l'histoire des idées*. Les pratiques discursives sont en effet des événements qui émergent à l'intérieur d'autres événements et d'autres pratiques, qu'elles soient matérielles ou non et il n'y a pas conséquent pas de raison de les traiter séparément. L'histoire des idées appartient donc pleinement à l'histoire politique dès que « les idées » sont envisagées comme des pratiques sociales de véridiction qui s'inscrivent dans un ensemble de rapports avec des techniques de pouvoir, des pratiques de soi et des systèmes institutionnels. Ce point de vue peut être comparé à d'autres approches de théorie politique. En particulier, puisque Foucault fait lui-même référence à une piste très étroite entre l'histoire des idées et l'histoire sociale³, il est intéressant de le confronter à l'approche d'« histoire sociale de la théorie politique » d'Ellen Meiksins Wood. Celle-ci affirme son point de vue en théorie politique à partir d'une critique de ces représentants de l'École de Cambridge que sont Quentin Skinner et John G. A. Pocock, lesquels soutenaient déjà, à l'encontre de l'« antihistoricisme » des disciples de Leo Strauss, la nécessité d'aborder l'histoire de la philosophie comme une « histoire des idéologies » s'inscrivant dans des contextes historiques et politiques détaillés, liés à une série

¹ Robert Castel, « Je crois que l'individu est un sujet social », *L'Humanité*, 14 mars 2013, <http://www.humanite.fr/tribunes/robert-castel-le-penseur-de-la-question-sociale-517425>.

² Cette conclusion nous paraît faire écho à ce passage de Frédéric Gros à propos du cours de 1984 : « Il a été dit, depuis toujours, que la philosophie politique des Anciens était hantée par la recherche du "meilleur régime". [...] Foucault tente ici une autre leçon : montrer que la recherche de la "meilleure constitution" ne recoupe pas une quête morale, mais constitue l'inscription d'un principe de différence éthique à l'intérieur du problème du gouvernement des hommes. [...] Difficile pourtant de saisir la différence, puisqu'il s'agit toujours de dire qu'une bonne politique dépendra de dirigeants vertueux. Mais l'intervention de Foucault est capitale en ce qu'il fait valoir que cette différenciation éthique ne désigne pas en fait la qualité morale d'un dirigeant, ni même la singularité d'une stylisation de l'existence qui démarquerait un individu exceptionnel de la masse anonyme. Elle suppose plutôt de faire jouer, dans la construction du rapport à soi, la différence de la vérité, ou plutôt même la vérité comme différence, comme distance creusée à l'opinion et aux certitudes partagées. [...] la différence éthique, qui permet de faire exister la meilleure *politeia*, n'est que l'effet, dans un sujet, de la différence de la vérité elle-même » (Frédéric Gros, « Situation du cours », in Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 316-317).

³ Cf. supra p. 42.

de problématiques précises directement posées par la vie politique elle-même¹ et dont l'effet ne peut guère excéder la période qui suit immédiatement leur moment de création. Selon Skinner, afin de comprendre les liens entre la théorie politique et la pratique des acteurs, il faut expliciter le « vocabulaire normatif » utilisé par ces derniers dans le contexte où ils l'emploient car il permet de définir un rayon d'action déterminé par la contrainte qu'il exerce sur les acteurs. Dans ce but, il faut élargir le champ de l'analyse traditionnelle des historiens de la pensée politique au-delà de l'étude des « grands auteurs » en s'intéressant à la « matrice sociale et intellectuelle générale dont sont issus leurs travaux », ce qui implique de s'intéresser davantage aux « contributions courantes » à la pensée sociale et politique, afin d'avoir accès à ce « vocabulaire normatif » dans son lien aux présupposés sociaux et politiques des débats tels qu'ils se constituent historiquement en un temps et en un lieu spécifiques. La critique de Meiksins Wood ne porte pas alors sur la nécessité même de la contextualisation historique et sociale des théories politiques, qu'elle partage, mais sur le contenu même que Skinner donne à cette contextualisation : elle reproche en effet à la « matrice sociale » des théories politiques d'avoir peu de rapports avec la « société », la politique et l'économie et d'être elle-même intellectuelle et définie simplement à travers un « jeu de langage » et un cadre de pensée lié à l'usage du vocabulaire existant :

En fin de compte, contextualiser un texte consiste à le situer parmi d'autres textes, dans un éventail de termes, de discours et de cadres idéologiques plus ou moins formels, depuis les discours de la pensée politique jusqu'aux discussions de café ou aux discours des hommes politiques².

Selon Meiksins Wood, il s'agit certes d'une autre histoire des idées – plus complexe et plus compréhensive que l'approche antihistorique – mais encore d'une histoire *textuelle*. Ainsi, lorsqu'il analyse la période qui s'étend de 1300 à 1600, il n'y a chez Skinner aucune référence « à l'agriculture, à l'aristocratie ou aux paysans, à la distribution de la terre et au mode de tenure, à la division sociale du travail et aux conflits, à la population et à l'urbanisation, aux échanges, au commerce, à la fabrication et à la classe bourgeoise »³. De même, si Pocock « donne à première vue l'impression de s'intéresser davantage que Skinner aux développements économiques et à ce qui s'apparente à des facteurs matériels : par exemple la "découverte" du capital [...] et l'émergence de la "société commerciale" en Angleterre au

¹ Cf. Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2009, p. 9 : « [I] me semble en effet que c'est la vie politique elle-même qui forme les grands problèmes dont traitera le théoricien, en rendant certains champs objets de problèmes et les questions correspondantes objets de débat », cité in Ellen Meiksins Wood, *Des citoyens aux seigneurs. Une histoire sociale de la pensée politique de l'Antiquité au Moyen Âge*, tr. fr. V. Dassas et C. St-Hilaire, Montréal, Lux, 2013, p. 20.

² Ellen Meiksins Wood, *Des citoyens aux seigneurs*, op. cit., p. 22.

³ *Ibid.*, p. 22-23.

XVIII^e siècle »¹, il dissout cependant complètement la matérialité des processus économiques et sociaux pour faire de ces facteurs de purs événements discursifs. En somme, pour Meiksins Wood :

[...] les contextes sont des textes ; et nulle part dans toutes les périodes historiques analysées par l'École de Cambridge, depuis les épisodes les plus localisés jusqu'aux traditions discursives les plus longues et les plus importantes, n'apparaît le moindre signe du mouvement historique, le moindre sens du rapport dynamique entre un moment historique et un autre, ou entre un épisode politique et le processus social qui le sous-tend. En fait, même les épisodes historiques de longue durée deviennent des épisodes politiques passagers².

S'inspirant du marxisme sans pour autant « prétendre que l'on puisse prédire les idées d'un théoricien ou les "lire" à partir de sa position sociale ou de sa classe », Meiksins Wood précise que « pour l'histoire sociale de la théorie politique, ces questions se posent non seulement explicitement dans les débats politiques et pas seulement au niveau de la philosophie ou de la politique officielle, mais aussi à travers les pressions sociales et les tensions qui définissent les relations entre les personnes en dehors de l'arène politique et au-delà du monde des textes »³. En termes foucaaldiens, on dirait que les problèmes de la politique sont produits à l'intérieur des relations de pouvoir et non simplement à travers un cadre culturel – fût-il aussi social – comme pour les représentants de l'École de Cambridge. Elle ajoute aussi que le « dialogue » entre les théoriciens « n'est pas un simple débat entre philosophes désincarnés, mais un engagement avec des acteurs historiques faits de chair et d'os, dont font partie ceux qui dominent comme ceux qui résistent »⁴. Elle partage donc, en un certain sens de cette formule, l'idée que toute théorie politique est liée à une « politique de la vérité » spécifique. Enfin, Meiksins Wood précise que « pour découvrir ce que l'histoire de la théorie politique peut nous enseigner, il faut prendre place nous-mêmes dans le continuum de l'histoire, reliés à nos prédécesseurs non seulement par certains éléments de continuité, mais par les processus de transformation qui nous ont affectés pour arriver là où nous sommes »⁵, ce qui recouvre en partie une visée « généalogique ».

Pourrait-on alors rapprocher « l'histoire sociale de la théorie politique » de « l'histoire politique des véridictions » foucauldienne ? Rien n'est moins sûr, car la perspective de Meiksins Wood colle encore trop à la notion de « contexte ». Vis-à-vis de l'École de Cambridge, elle augmente sans aucun doute l'intelligence des conditions matérielles de production de la théorie politique, mais sans néanmoins parvenir à réfléchir la pensée comme

¹ *Ibid.*, p. 23. Meiksins Wood renvoie ici à John G. A. Pocock, *Vertu, commerce et histoire. Essais sur la pensée de l'histoire politique au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1998.

² Ellen Meiksins Wood, *Des citoyens aux seigneurs, op. cit.*, p. 25.

³ *Ibid.*, p. 28.

⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁵ *Ibid.*, p. 34.

une activité matérielle qui a une *force par elle-même*. Pour Meiksins Wood, les « œuvres témoignent [...] des processus politiques et sociaux qui ont déterminé leur univers immédiat »¹ et il s'agit surtout de « comprendre dans quelles conditions cette tradition canonique [la tradition de la philosophie politique occidentale] est née et s'est développée et quels sont les rapports sociaux et les luttes qui l'ont *construite* »². De fait, son analyse consiste essentiellement à montrer comment tel ou tel texte « reflète »³ les conditions historiques, économiques (de propriété), sociales (de classe), politiques (d'institutions), juridiques (de droit) dans lesquelles il s'ancre et qu'elle s'attache à établir solidement, en particulier à travers les transformations des relations contradictoires entre l'État et la propriété privée. Il en ressort que si – comme l'indique du reste le projet d'une « histoire sociale de la pensée politique » – les théories politiques sont sous-tendues par des processus matériels qui les déterminent, en revanche *il n'apparaît jamais que les processus de pensée puissent sous-tendre les transformations des conditions matérielles*. Si Meiksins Wood ne réduit pas la pensée à l'expression idéologique des processus économiques et sociaux, elle a cependant tendance à accorder dans la constitution du réel historique un privilège à ces conditions matérielles sur l'activité de la pensée. Or, c'est, au contraire, tout l'intérêt de l'approche foucauldienne de l'histoire de la pensée de montrer que le « régime de la vérité [...] n'est pas simplement idéologique ou superstructurel » mais « a été une *condition de formation et de développement du capitalisme* »⁴ lui-même et, plus largement, que la pensée à travers ses propres opérations participe à l'élaboration rationnelle de l'art de gouverner, qu'elle est, en d'autres termes, en tant qu'acte, constitutive de la rationalité sous-jacente à l'exercice du pouvoir ou encore que les interventions théoriques des intellectuels s'inscrivent dans un régime de vérité qui s'articule sur un régime juridico-politique. Finalement, chez la théoricienne marxiste américaine, une fois qu'elles ont pris leur essor vis-à-vis de leurs conditions sociales de production, les idées ont de nouveau tendance à flotter abstraitement dans l'air, alors que l'inspiration foucauldienne permet d'apercevoir comment elles sont impliquées en retour et de façon incessante dans la production, les déplacements, les transformations d'un régime matériel de contraintes économiques, sociales, de droits et d'institutions. En ce sens, l'histoire politique des vérifications centrée sur une analyse du dire vrai comme pratique sociale se rapproche sans doute plutôt de la possibilité d'une analyse

¹ *Ibid.*, p. 27 (nous soulignons).

² *Ibid.*, p. 54. (nous soulignons).

³ Cf. par exemple *ibid.* p. 316 : « Ce manifeste [le *Duo sunt* de Gélase] reflète bien les paradoxes qui sont au cœur du christianisme occidental dans son rapport au pouvoir séculier ».

⁴ Cf. supra p. 60.

théorico-politique de l'histoire sociale, qu'elle permet, que d'une « histoire sociale de la théorie politique » et le matérialisme de la pensée de Foucault apparaît plus conséquent dans la mesure où il s'intéresse à *ce que fait* la pensée.

Suivant une logique proche dans le champ français des sciences sociales, Frédérique Matonti a esquissé le projet d'une « histoire sociale des idées politiques »¹. Proche, parce que vis-à-vis de Meiksins Wood, Matonti s'intéresse d'abord à l'approche de Skinner en reconnaissant l'intérêt de l'étude du « contexte discursif »² – et en soulignant qu'elle est sous-tendue par la théorie des *speech acts* dans la filiation de Wittgenstein et Austin³ –, mais en soulignant elle aussi les limites de ce qu'il entend par « contexte social » : « Par exemple, à peine mentionne-t-il dans *La Liberté avant le libéralisme* comment le triomphe de la théorie de Hobbes dans l'Angleterre du XVII^e siècle tient pour une part aux bouleversements des rapports entre les différentes versions de l'aristocratie, [...]. Comme on le voit, le social est réduit à la portion congrue »⁴. Tout en insistant sur « le rapport entre crises politiques et production d'idées politiques », sur l'importance de la série de pratiques ouvertes par « l'événement » pour l'émergence de nouvelles idées politiques⁵ et la manière dont « à la faveur d'une crise, les idées politiques [...] sont réappropriées par les citoyens ordinaires »⁶, elle propose également de faire une sociologie plus substantielle de la production des idées politiques, en s'appuyant cette fois moins sur le matérialisme historique comme Meiksins Wood que sur la sociologie bourdieusienne des champs : « pour mener à bien cette histoire sociale des idées (politiques ou non) [elle vise ici son travail en cours d'une histoire sociale du structuralisme], il faudrait disposer d'une histoire et d'une sociologie des intellectuels, des revues, des journalistes de l'édition, de la télévision, de la communication etc. »⁷. Projet dont l'auteure reconnaît que la dimension d'« exhaustivité » la rend « bien difficile ». Surtout, comme pour Meiksins Wood, il semble qu'on doive retomber sur les mêmes difficultés liées à la *surdétermination des processus sociaux dans la production des idées sur ce que produisent*

¹ Frédérique Matonti, « Plaidoyer pour une histoire sociale des idées politiques », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 59-4 bis, 2012/5, p. 85-104.

² *Ibid.*, p. 89.

³ Il s'agit d'analyser, précise Matonti, ce que l'auteur « a voulu dire *en disant* ce qu'il dit » (p. 89), non pas l'intention qu'il y a derrière son discours, mais l'intention qui est présente dans l'énoncé à travers le vocabulaire normatif qui impose son cadre contraignant à l'action. On a vu que Foucault se distinguait de l'analyse du performatif par celle de la « dramatique du discours vrai » où le sujet transforme par et dans son dire son rapport à lui-même. Cf. supra p. 350. Sur la lecture que fait Matonti de Skinner, cf. aussi Frédérique Matonti, « La méthode skinnerienne ou ce que l'histoire nous apprend du concept de liberté », *Raisons politiques*, n°43, 2011/3, p. 133-150.

⁴ Frédérique Matonti, « Plaidoyer pour une histoire sociale des idées politiques », *art. cit.*, p. 93.

⁵ Matonti (*ibid.*, p. 95, n. 61) se réfère en particulier, outre Michel Dobry, à Timothy Tackett, *Par la volonté du peuple*, Paris, Albin Michel, 1997 et *Le roi s'enfuit*, Paris, la Découverte, 2004.

⁶ Frédérique Matonti, *ibid.*, p. 96.

⁷ *Ibid.*, p. 100.

les idées par elles-mêmes et leurs effets en retour sur les processus sociaux, c'est-à-dire sur l'embaras de toute histoire sociale des idées à *faire du dire (et du dire-vrai) une pratique sociale*, qui infuse l'ensemble de la société politique considérée à travers ses relations et ses techniques de pouvoir en transformant ses consolidations de classe, son droit, ses institutions, ses formes de propriété. Autrement dit, « une histoire sociale qui se donne pour objectif de retrouver tous ceux qui contribuent à la production d'une idée politique »¹ a tendance à se focaliser sur les conditions sociales d'émergence des idées mais peu sur les raisons – pourtant sociales elles aussi – de leur problématisation et encore moins sur *le prix à payer dans le réel d'avoir conduit la conduite des hommes à partir de telle ou telle idée, ou, plus précisément, de telle ou telle manière de partager le vrai et le faux comme système d'exclusion*.

L'inspiration foucaldienne d'une généalogie de l'État à partir de l'histoire des formes de véridiction, c'est-à-dire une histoire de la manière dont tel ou tel mode de partage du vrai et du faux s'est constitué historiquement comme forme de rationalité étatique du gouvernement des hommes en produisant des effets sociaux, politiques et éthiques, nous paraît donc la mieux à même d'explicitier les rapports de la pensée et de l'histoire – ce qui est l'objet de toute théorie politique dès lors qu'elle entend se distinguer d'une approche strictement textualiste et interne de philosophie politique –, parce qu'elle est à notre connaissance celle qui évite le mieux les deux écueils symétriques de l'*intellectualisme* et du *déterminisme*. Le biais intellectualiste existe par exemple dans l'« archéologie intellectuelle » de Serge Audier lorsque la multiplication à l'infini des nuances des penseurs néolibéraux dissout le rapport social qui existe entre la pensée néolibérale et le gouvernement des hommes, c'est-à-dire l'inscription de cette pensée dans la configuration générale des rapports de la vérité, du pouvoir et du sujet, autrement dit dans un *régime* de vérité déterminé. Devant ce biais intellectualiste, il est nécessaire de ne pas se limiter à l'étude des textes des intellectuels pour analyser non seulement comment les formes de véridiction sont transmises par les appareils éducatifs (scolaires et universitaires) et médiatiques (presse et audiovisuel) et se diffusent dans les organisations politiques (partis et syndicats) de façon à constituer un régime général et exclusif de vérité auquel des sujets se lient – dont l'ensemble constitue par exemple le néolibéralisme comme « fait social total » – mais aussi les contre-conduites avec les formes de problématisation critique auxquelles elles donnent lieu, qui se généralisent à l'occasion des crises politiques en suscitant l'émergence de pratiques sociales de véridiction alternatives, d'abord en provenance des acteurs non-intellectuels engagés dans ces contre-

¹ *Ibid.*, p. 102.

conduites et des intellectuels eux-mêmes. Une fois que l'on a évité d'un côté ce biais intellectualiste par l'analyse de l'ensemble social réticulé des pratiques discursives qui définissent un régime de véridiction/juridiction, il s'agit de ne pas tomber dans l'écueil inverse en réabsorbant le jeu social de la pensée dans une histoire économique ou dans une sociologie des producteurs d'idées politiques. S'il y a une *sociologie de la pensée*, ce qui nécessite en effet de s'intéresser aux conditions économiques, sociales et politiques dans lesquelles une pensée vient à émerger, ce ne peut-être cependant qu'une *histoire de la pensée en tant que pensée, c'est-à-dire comme pratique, en elle-même sociale, de véridiction*, ce qui veut dire que *la socialité liée à la pensée doit être un effet de l'usage même du contenu d'un certain mode de partage vrai/faux* et non le résultat des déterminismes qui affectent les mécanismes de production de la pensée. Cela revient à dire que l'enjeu d'une histoire ou d'une sociologie de la pensée est de montrer que, *dans certaines conditions historiques déterminées, le contenu même d'une pensée est capable de produire des effets de socialisation spécifiques*. Vis-à-vis de cet enjeu, le biais intellectualiste s'affranchit de l'analyse des éléments matériels qui confère à tel ou tel type de rationalité la force concrète d'un système de vérité exclusif, tandis que le biais déterministe dissout la *positivité intrinsèque du vrai en tant qu'un sujet peut s'y lier* dans l'analyse de ces éléments eux-mêmes. C'est pour échapper à ce double écueil que Foucault affirme dans le cours de 1980 vouloir faire « l'histoire de la force du vrai » ou « l'histoire du pouvoir de la vérité »¹ qui ouvre la possibilité de l'analyse d'une configuration matérielle d'ensemble à l'intérieur de laquelle la vérité peut jouer de façon autonome.

3. Philosophie, sciences sociales et spiritualités ordinaires : l'histoire immanente de la vérité

Cette histoire des régimes de véridiction/juridiction qui rend indissociable l'histoire politique, l'histoire sociale et l'histoire des idées (c'est-à-dire aussi bien les savoirs scientifiques et que les inventions philosophiques) développe une approche nécessairement pluridisciplinaire, qui mobilise à la fois les sciences sociales et la philosophie. Elle implique à la fois une réévaluation de la philosophie et un rapport aux sciences sociales qui est à la fois de recours et de distance critique, ce qu'il convient à présent d'explicitier. L'un de ceux qui ont le mieux réfléchi à la question des rapports entre la philosophie et les sciences sociales tout en interrogeant la position de Foucault vis-à-vis d'elle, est sans doute Bruno Karsenti.

¹ Michel Foucault, *Le gouvernement des vivants*, op. cit., p. 98.

3.1. Le régime conceptuel des sciences sociales comme altération de la philosophie (B. Karsenti)

Celui-ci part du point de vue suivant lequel la philosophie a « été profondément altérée par la vision sociologique »¹ et qu'elle ne peut par conséquent être relancée qu'en acceptant de se confronter au problème de son altération par les sciences sociales, quelle que soit la réponse qu'elle choisit finalement de lui donner. La philosophie, précise Karsenti, est née sous sa forme dialogique avec Platon dans des conditions historiques précises comme une réaction à une captation de la parole publique par la sophistique et en se définissant non pas comme « un type de vérité susceptible d'exposition doctrinale et de diffusion *ex cathedra* », mais comme « une recherche commune » afin que « la vie commune se reconfigure à travers le type d'expérience dont la philosophie voulait dégager le socle ». La philosophie est un « acte politique de résistance » et une procédure de transformation qui « met en présence des personnes réelles, des acteurs historiques concrètement engagés dans une interlocution qui se donne comme un morceau de la vie grecque ». Le dialogue philosophique « est ancré dans ce geste sociopolitique de refus de corruption, en situation de crise aigüe, où parole et pouvoir exigent d'être dénoués » et vise un « redéploiement de l'existence sur une autre scène que celle politiquement dominée par les sophistes et les démagogues »². C'est donc un acte en situation qui n'est pas une « interprétation » de la réalité, mais qui « veut d'emblée sa transformation active »³. En somme, « il n'y a pas de pureté philosophique qui puisse être *a priori* décrétée, mais seulement des pratiques philosophiques auxquelles les transformations de l'histoire fournissent les cadres d'effectuation »⁴. En ce sens, ce qui fait la pérennité de la philosophie, c'est sans doute moins la découverte de vérités intemporelles que n'importe quelle époque pourrait énoncer à nouveau à son tour parce qu'elles sont toujours vraies, que la répétition de cet « "enthousiasme passionné" des premiers temps » par lequel les philosophes « s'emparent des rigueurs de la conceptualisation »⁵ pour produire une « altération [...] au sein de l'expérience politique et sociale, variable selon les contextes, mais identifiable dans son geste propre ». Or, c'est la répétition de ce geste qui ne peut plus être le même, poursuit Karsenti, avec les progrès des sciences modernes et « dès que la science imprime sa marque à la connaissance en général et plus particulièrement à celle relative au gouvernement des hommes, aux groupements qu'ils forment, aux liens qui les rassemblent, aux régimes de

¹ Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*, op. cit., p. 26.

² *Ibid.*, p. 14.

³ *Ibid.*, p. 14.

⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁵ *Ibid.*, p. 15-16.

pensée et d'action qu'on peut y rattacher »¹. En d'autres termes, l'articulation des connaissances scientifiques sur les formes de gouvernementalité remet en question « *l'épistémé politiké* » des Grecs, c'est-à-dire l'expérience philosophique de la recherche de la vie commune. Avec Auguste Comte commence l'« éradication » de l'abstraction métaphysique à la fois du côté de la psychologie dont la vision du sujet humain « par soustraction du réseau de relations où il est inséré »² est une fiction philosophique et de la philosophie politique de la souveraineté qui prétend légiférer indépendamment de la connaissance scientifique et empirique de la société et de ses parties constitutives. Lié à une conjoncture historique particulière, le projet fondamental des sciences *sociales* est une « *altération* » de la philosophie parce qu'il s'agit de reprendre la visée politique de la recherche de la vie commune initiée par l'expérience philosophique, mais d'une autre manière, en l'articulant à un savoir de type scientifique :

Entre la fin du XVIII^e et le milieu du XIX^e siècle, dans ces quelques décennies où Michel Foucault a eu raison de voir un bouleversement épistémique radical, certaines sociétés se sont mises à parler d'elles-mêmes, à se critiquer elles-mêmes et à faire penser, parler et en définitive agir les sujets qui la constituent, sur un mode nouveau, qui a immédiatement débordé les cadres et au fond nié la pertinence, du discours que l'on tenait en restant dans l'orbite de la philosophie classique. Ce sont les sciences sociales, n'en doutons pas, qui ont incarné ce genre de pratiques théoriques, de pensée immanente au réel de la situation. Et il faut aller jusqu'à dire qu'elles réalisaient en cela quelque chose d'analogue à ce qui s'était passé dans la Grèce ancienne. Elles aussi, dans un tout autre contexte mais avec une vigueur comparable, tentaient d'imposer un nouvel « étau logique » au discours public ; elles aussi opposaient leur résistance mentale et normative à ce qu'elles diagnostiquaient comme conjonction délétère entre parole et pouvoir politique. Et, en définitive, elles aussi cherchaient – et cherchent encore, même lorsqu'elles ne le réalisent pas toujours avec la même conscience aigüe que les pères fondateurs – à modifier la perception que les individus ont de leur existence dans la situation sociale et politique qui est la leur, en même temps qu'une nouvelle manière d'agir sur et dans la situation³.

Pour Karsenti, la sociologie n'est pas née d'un mouvement désintéressé du savoir ni d'une attitude théorique, mais est inséparable de la recherche d'une réponse aux bouleversements politiques et économiques liés « à une conjoncture sociopolitique particulière, celle qu'on peut inscrire dans les dernières années du XVIII^e et rattacher au double séisme de la Révolution française et de la révolution industrielle »⁴. Les sciences sociales comportent, dans la définition même de leur statut scientifique, un rapport à la politique qui consiste à fournir à la société les moyens cognitifs d'agir sur elle-même en étant le sujet de ses propres transformations⁵, en lui donnant une prise critique et pratique sur son propre devenir

¹ *Ibid.*, p. 16.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 19.

⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁵ Cf. Bruno Karsenti, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann, 2006.

historique, que la philosophie politique, dans son détachement d'avec les variations de la vie sociale, est devenue incapable de lui apporter :

Que disent-elles, en effet, en tant que sciences *critiques* ? Elles affirment que, sociologiquement informés, les individus s'avèrent capables, en un acte réflexif supérieur que la philosophie politique ne leur permettait pas, de se penser dans la société à laquelle ils appartiennent et d'acquérir sur son fonctionnement une vision nouvelle en même temps que de nouvelles possibilités d'action. Un point de vue se dégage sur la socialisation des individus et sur les normes auxquelles ils sont soumis, qui nous rend capable de mieux discriminer ce qui est juste et ce qui ne l'est pas dans le contexte spécifique d'une société donnée et non plus en fonction de l'idée intemporelle qu'on peut philosophiquement se former du "meilleur régime". La critique [...] naît au sein du donné historique et social, à partir de son analyse. Et elle ouvre, ou voudrait ouvrir, le jugement des individus sur cette connaissance de la société par elle-même. C'est depuis ce point que la politique veut être relancée, c'est-à-dire réorientée à l'intérieur par la prise en compte, non d'une nécessité *logique* susceptible d'être construite *a priori* dans l'esprit d'un philosophe éclairé, mais d'une nécessité *réelle* dégagée à partir de l'enquête que seules les sciences empiriques peuvent conduire sur les déterminations à l'œuvre dans la société que l'on considère¹.

Les sciences sociales supposent cette configuration particulière d'un *individu* moderne qui soit affranchi du poids des croyances traditionnelles communautaires pour être capable d'un jugement critique, mais qui ne réfléchisse cependant pas à partir de sa propre perspective individuelle, mais forme ses jugements critiques du point de vue *collectif* des normes de la vie en société et de leurs effets, afin de pouvoir, avec l'aide de ce savoir empirique informé, pénétrer le sens et possiblement modifier la portée sur les autres de son comportement individuel.

La question se pose alors de savoir ce que l'on peut faire encore de la philosophie et quelle tâche on peut lui donner après le seuil critique ouvert par l'émergence des sciences sociales. Pour Karsenti, la philosophie se voit relancée par les sciences sociales dans deux directions privilégiées. D'une part, il s'agit de faire « l'histoire de l'émergence et de la possibilité des sciences sociales » qui « ne peut pas *ne pas être philosophique* » car seule une philosophie des sciences sociales peut « restituer le régime conceptuel singulier des sciences sociales en tant qu'altération de la philosophie »². D'autre part, la philosophie a à s'interroger sur le « sens politique » de son écart avec la sociologie en se confrontant aux savoirs des sciences sociales :

Elle [la philosophie] se met à l'école des sciences sociales, les réfléchit de l'intérieur, recueille d'elles et d'elles seules des conceptualisations et des problématiques dont elles sont les véritables productrices. Un travail de ce type, si déstabilisant soit-il pour le philosophe, s'avère nécessaire, non pour que vive ou survive la philosophie – ce qui n'est nullement un but en soi – mais pour que le regard que nos sociétés en sont venues à porter sur elles-mêmes se révèle plus aigu, plus conscient de ce que l'on est en mesure d'attendre d'une analyse sociologique de soi-même³.

¹ Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*, op. cit., p. 21.

² *Ibid.*, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 28.

En d'autres termes, toute philosophie moderne qui cherche à définir un rapport à la politique ne peut le faire en ignorant les découvertes des sciences sociales. Une nouvelle question se pose alors : celle de savoir comment la pratique philosophique de Foucault a elle-même défini son rapport au régime de vérité des sciences sociales. Car « Foucault est sans doute le témoin le plus éclatant du passage d'une philosophie à l'autre – d'une sortie de la pratique philosophique traditionnelle [...] parce qu'il avait compris mieux qu'aucun autre [...] que la pensée actuelle, dans ce qu'elle peut retrouver de critique, ne doit plus rester captivée par les partages des disciplines et les conflits qui en découlent »¹. Foucault se serait donc donné les moyens théoriques de renouvellement de la pratique philosophique appelée par le déblocage épistémologique des sciences sociales. Cependant, Karsenti ajoute :

Pour autant, il me semble que Foucault n'a pas pris la mesure de ce que l'avènement des sciences sociales, qu'il n'a pas juger pertinent d'isoler comme foyer d'une expérience de pensée décisive, pouvait représenter d'incitation à pratiquer la philosophie autrement².

Karsenti a raison de dire que Foucault n'a pas isolé la sociologie comme « foyer d'une expérience de pensée décisive » : selon *Les mots et les choses*, elle forme avec la psychologie et l'analyse littéraire un triptyque qui redouble les dispositions de l'économie, de la biologie et de la linguistique et est, à ce titre, tout aussi redevable de la critique de « l'analytique de la finitude » – de l'homme comme *a priori* historique et général de chacun des savoirs³. Il n'en reste pas moins que, quelle que soit l'appréciation que l'on puisse faire de l'englobement de la sociologie parmi les autres sciences humaines, c'était bien là une manière pour Foucault d'entreprendre la tâche philosophique de répondre au défi épistémologique lancé par les sciences sociales, en contestant leur fondement dans l'homme⁴. En passant d'un modèle centré sur l'« épistémè » à un modèle centré sur le « pouvoir-savoir » ou le « gouvernement par la vérité », Foucault n'a du reste eu de cesse de prendre en charge ce défi en analysant les rapports des sciences humaines en général et parfois de la sociologie en particulier, avec l'exercice du pouvoir et de la gouvernementalité, comme nous allons le voir dans un instant. Sa stratégie a alors consisté à envelopper les sciences humaines et sociales dans une histoire générale et immanente des formes de véridiction, c'est-à-dire à s'y confronter non pas dans le cadre d'un jeu concurrentiel entre disciplines reposant sur des modèles épistémologiques irréductibles les uns aux autres, mais en les prenant elles-mêmes comme objet dans une

¹ *Ibid.*, p. 29.

² *Ibid.*

³ Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 369 : « [...] la sociologie est fondamentalement une étude de l'homme en termes de règles et de conflits [...] ».

⁴ Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 329 : « L'homme, dans l'analytique de la finitude, est un étrange doublet empirico-transcendental, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance ».

histoire des modes de liaison entre vérité, pouvoir et sujet. Il faut se demander par conséquent si Foucault lui-même n'a pas, dans cette histoire des formes de véridiction que nous avons reprise à notre compte, fait émerger un *nouveau régime conceptuel singulier en tant qu'altération des sciences sociales*. Karsenti, pour sa part, précise qu'« [e]n s'attachant à la fin de sa vie à la question du gouvernement, on peut toutefois estimer qu'il [Foucault] retrouvait, avec des moyens qui étaient les siens, le type même d'infléchissement des concepts qu'une vision sociologique avait été amené à faire disparaître »¹. Foucault aurait donc traversé la question des sciences sociales en revenant, avec ses études sur le « gouvernement », à une vision non sociologique de la politique, typique, en un certain sens, d'une forme de retour à une « philosophie classique »² de la politique. Karsenti consacre ainsi le chapitre VI – intitulé « Gouverner la société » – de son livre sur « les sciences sociales et la politique des modernes » au rapport entre l'analyse de la notion de « société » chez Foucault à la découverte de la problématique du gouvernement, qui deviendra directrice de toute la fin de son parcours jusqu'en 1984. Dans ce chapitre, Karsenti soutient une affirmation finalement curieuse : alors même que Foucault procède à une généalogie critique de la notion de « société » dans le cours de 1976 mais sans identifier « le type de rapport politique »³ qui lui est adéquat, il semble découvrir ce rapport dans le cours de 1977-1978 (*Sécurité, territoire, population*) avec la notion de « gouvernement », mais, en privilégiant finalement dans ce même cours la notion de « population » sur celle de « société », il ne ferait finalement pas la relation entre « société » et « gouvernement » qui aurait dû découler de la logique de sa recherche :

Dès lors qu'il s'attachait à la population, Foucault se devait de recroiser certains aspects de l'économie politique, telle qu'il l'avait abordé en 1966 ; mais il était aussi conduit à laisser de côté le motif politico-épistémique de la société qu'il avait fait émerger en 1976. On peut cependant estimer que ce motif est essentiel, précisément du moment que l'on se fixe de reposer les problèmes politiques en termes de gouvernementalité⁴.

Si cette affirmation est curieuse, c'est parce que Foucault fait précisément de la « société civile » le milieu ou l'environnement d'inscription de la « population » et énonce explicitement, dès le cours de 1977-1978 (et plus encore en 1979) que la société, loin d'être dans une opposition indépendante vis-à-vis de l'État, est le corrélat de la technologie du « gouvernement » et du libéralisme lui-même : « La société civile, c'est ce que la pensée gouvernementale, les nouvelles formes de gouvernementalité nées au XVIII^e siècle, font

¹ Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*, op. cit., p. 29.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 159

⁴ *Ibid.*, p. 171.

apparaître comme corrélatif nécessaire de l'État »¹, dans la mesure où le gouvernement est depuis lors indexé à la spécificité des processus économiques et se garde de tout exercice de juridiction administrative à leur endroit². Il apparaît donc que Karsenti, parce qu'il est attaché à la « valeur intrinsèquement *démocratique* »³ du régime épistémologique des sciences sociales comme « pensée politique originale, alternative aux formes dominantes de la pensée politique moderne »⁴, éprouve quelque difficulté à apercevoir que Foucault, en exposant la corrélation historique entre « gouvernement » et « société civile », a explicitement mis en question qu'il y ait *a priori* une prétention émancipatrice des sciences sociales, ce qui implique aussi qu'une critique sociale *seule* est insuffisante à porter un projet politique alternatif et émancipateur si elle n'est pas accompagnée d'une critique gouvernementale. Cela ne saurait pas pour autant invalider l'intérêt ou la nécessité d'une critique sociale.

3.2. L'impensé gouvernemental des sciences sociales

Ceci étant et puisqu'il s'agit d'un point très important, il faut approfondir les remarques de Karsenti, qui sont par ailleurs déterminantes. L'apport propre du cours de 1976, précise-t-il, relève d'une « généalogie des catégories politiques modernes »⁵ et notamment de la catégorie de « société » dont Foucault montre qu'elle s'est constituée dans le discours de la réaction nobiliaire en lien avec le mot d'ordre « Il faut défendre la société », autour d'une double opposition à la monarchie et à la démocratie et en portant une « contre-histoire, ou plutôt histoire non juridique, adossée à un droit d'un autre type que celui que le droit naturel entreprenait de formaliser » et à une « contre-politique, qui prend pour sujet actif un autre sujet que celui de peuple ou celui d'État, lorsqu'ils en viennent à se fonder conjointement autour de cet opérateur qu'est la souveraineté »⁶. Dans le discours de la réaction nobiliaire analysé par Foucault, la « société » coïncide avec la « nation » ou plutôt « "les nations" » définies comme « les ensembles, les sociétés, les groupements de gens, d'individus qui ont en commun un statut, des mœurs, des usages, une certaine loi particulière – mais une loi entendue bien plutôt comme régularité statutaire que comme loi étatique »⁷. En exhumant ce

¹ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 357-358.

² Cf. aussi Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 301 : « Société civile, comme élément de réalité transactionnelle dans l'histoire des technologies gouvernementales, réalité transactionnelle qui me paraît tout à fait corrélatrice de cette forme même de technologie gouvernementale que l'on appelle le libéralisme, c'est-à-dire une technologie de gouvernement ayant pour objectif sa propre autolimitation dans la mesure même où elle est indexée à la spécificité des processus économiques ».

³ Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*, op. cit., p. 24.

⁴ *Ibid.*, p. 170.

⁵ *Ibid.*, p. 156.

⁶ *Ibid.*, p. 157.

⁷ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », op. cit., p. 117, cité in *ibid.*, p. 158.

discours, la généalogie foucauldienne de la « société » a « un objet caché », une « intention jamais explicitée : elle est une généalogie du "radicalisme" »¹, dans la mesure où la « société » entendue au sens susdit de la « nation » est le nouveau « *topos* », le « plan de réalité » où « les concepts réactionnaires comme les concepts révolutionnaires », « le concept moderne de race tout comme celui de classe » trouvent leur « base commune » :

La société, terme qui tend à se confondre alors avec la nation, n'a rien d'informe : elle n'est pas unifiée par la loi, subsumée sous un pouvoir quelconque, mais elle est caractérisée par un ordonnancement intérieur, une forme d'autorégulation. Cet ordre social est un ordre statutaire : il correspond à une régularité morale immanente, par différenciation statutaire et fonctionnelle. C'est un tissu, dont il faut reconnaître le nouage interne. Ce tissu ne se laisse pas découper par la découpe territoriale, sous l'égide d'un pouvoir étatique. [...] La nation statutaire et déterritorialisée que la noblesse met en avant, à travers le discours de Boulainvilliers par exemple, est à la racine du motif de la lutte des classes et de l'internationalisme².

A travers cette généalogie de la « société », Foucault inquiète le récit philosophique traditionnelle qui inscrit la Révolution dans le sillage des Lumières – soit de l'affirmation des droits subjectifs, de l'établissement du pouvoir souverain par le schème contractuel, de l'accession du peuple au statut de sujet politique et de la définition de la loi comme expression de la volonté générale – en faisant remonter les concepts inhérents au discours révolutionnaire « au point d'émergence de la contestation comme *réaction* ». En somme:

Une généalogie du radicalisme politique chemine donc à travers une généalogie affichée du pouvoir. Et cette généalogie du radicalisme a un opérateur majeur : la réalité sociale, l'entité « société », comme grande objection aussi bien aux rois qu'aux peuples, dans leur conformation juridico-politique commune³.

Pour Karsenti, cette catégorie de « société », qu'ont en partage les discours réactionnaires et révolutionnaires, renvoie à la notion romaine de *societas* comme « corps collectif où se répartissent des fonctions distinctes agissant dans un but commun », « association où les individualités se maintiennent et dont les relations – tout particulièrement les relations contractuelles – soutiennent l'existence d'un certain groupe »⁴, « puissance d'auto-organisation [...] fondée sur des liens immanents et des statuts articulés entre eux »⁵, que la pensée politique moderne a recouvert en lui ajoutant, sur le mode jusnaturaliste de la fiction juridico-étatique, la dimension de totalité vivante liée au concept organique d'*universitas*. Entendues en ce sens, les « sociétés » ou les « nations » sont nécessairement particularisées : ce sont des « entités régies par des règles qui les caractérisent en propre, par des *mœurs*, des principes de relations culturellement spécifiées »⁶. C'est ce qui fait que selon Karsenti, « seule

¹ Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*, op. cit., p. 159.

² *Ibid.*, p. 158-159.

³ *Ibid.*, p. 160.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 161.

⁶ *Ibid.*, p. 162.

une science sociale, ramenée à une science des régulations particulières mises en œuvres dans des empiricités historiques, peut venir endosser la tâche d'une science du gouvernement » :

A ce compte, il n'y a de science de gouvernement que la science du « gouvernement de la société », c'est-à-dire de cette société particulière dont on s'occupe. Chaque unité collective qu'elle révèle est une certaine figure de l'unité, irréductible à d'autres figures. C'est d'ailleurs pourquoi l'autre nom de la société, ici, est forcément la nation et non pas le peuple comme construction juridique¹.

Or, dans le cours de 1976, « Foucault ne parle pas de gouvernement de la société pour désigner le type de rapport politique qu'il voit émerger dans le radicalisme (qu'il soit réactionnaire ou révolutionnaire », mais n'en parlera qu'à partir de 1977 (dans le cours qui deviendra *Sécurité, territoire, population*) où « le motif de la société s'estompe, pour faire place à une réalité qu'il qualifiera de biopolitique et qui a pour première figure la population »². Foucault n'aurait donc pas aperçu qu'avec l'émergence de la catégorie de la « société », les sciences sociales avaient identifié dans le gouvernement le type de rapport politique qui lui est adéquat et que lui n'a articulé qu'avec la découverte de la « population ». Sauf que ce que Foucault appelle « gouvernement » ne nous paraît pas recouvrir ce que Karsenti appelle ici « gouvernement de la société » en rapport avec l'analyse des sciences sociales, c'est-à-dire le *tissu des liens immanents* qui assurent l'unité d'individualités statutaires et fonctionnelles différenciées. La thèse de Foucault est, en effet, tout autre, voire même inverse et recoupe en tout logique ce qu'il dit du « socialisme » (puisque celui-ci est dérivé comme les sciences sociales de la catégorie épistémologico-politique de « société ») : elle est que cette catégorie de « société » comme production d'un tissu unitaire de liens immanents charrie avec elle toute une mécanique des rapports de pouvoir, qui est au contraire un impensé de la discursivité sociologique en tant que problématique centrée sur le « lien social », laquelle occulte la réflexion sur la normativité des conduites qui structurent ce lien. Pour le dire en un mot, il y a un *impensé gouvernemental* de toute pensée sociologique *stricte* et c'est ce qui est à la racine de l'illusion qui consiste à espérer l'émancipation d'une simple projection révolutionnaire de la société contre l'État. Dans le cours de 1976, le motif de la « société » ne s'estompe pas pour laisser place à la « biopolitique » comme le dit Karsenti, puisque c'est précisément avec le thème de la « défense sociale » que la biopolitique a émergé comme intensification de la mobilisation vitale de ceux qui, contre les ennemis, appartiennent à la « nation ». Aussi, c'est finalement en toute logique que le discours qui s'appuie sur la catégorie de « société », dès lors que celle-ci hérite du discours réactionnaire qui a été conçu contre la souveraineté juridique de l'État, soit resté circonscrit au niveau du paradigme de la

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

souveraineté en manquant celui de la *gouvernementalité*, dont la forme typiquement moderne est associé au triptyque que l'économie politique forme avec le gouvernement et la population. C'est la raison pour laquelle les analyses des sciences sociales propres à la formation, à la composition ou aux inégalités entre groupes sociaux sont immédiatement transposables sur le terrain des problématiques liés à la souveraineté, comme la définition des titulaires de la souveraineté, à la délimitation de l'espace de la citoyenneté ou à la représentativité des différents groupes sociaux dans les institutions, bien plus qu'aux formes de rationalité gouvernementale.

Que penser en outre du fait que Foucault n'aurait pas pensé le lien entre « nation » et « société » (au sens de la « *societas* ») d'un côté et « gouvernement » de l'autre, mais seulement le lien gouvernement/population ? A la fin du cours de 1977-1978, il précise bien que la *gouvernementalité* libérale qui s'est constituée contre la raison d'État s'est appuyée sur les mêmes éléments que les contre-conduites qui se sont opposées à celle-ci et parmi elles, la « nation », à travers l' « idée d'une nation comme titulaire de son propre savoir, ou encore l'idée d'une société qui serait transparente à elle-même et qui détiendrait sa propre vérité, quitte d'ailleurs à ce que ce soit un élément de cette population ou encore une organisation, un parti, mais représentatif de la population tout entière qui formule cette vérité – de toute façon la vérité de la société, la vérité de l'État, de la raison d'État, ce n'est plus à l'État lui-même de les détenir, c'est à la nation tout entière d'en être le titulaire »¹. Ne faut-il pas reconnaître ici dans « l'idée d'une société qui serait transparente à elle-même et qui détiendrait sa propre vérité » le projet même des sciences sociales, proche de la formulation qu'en donne Karsenti, à savoir que « les individus s'avèrent capables, en un acte réflexif [...] de se penser dans la société à laquelle ils appartiennent et d'acquérir sur son fonctionnement une vision nouvelle » afin qu'elle soit en position de se gouverner elle-même ? De sorte que la *gouvernementalité* libérale s'est elle-même mise en place à partir d'une « nation » et d'une « société » qu'il s'agissait désormais de *gérer* et non plus de réglementer dans ses moindres détails et tout en précisant que la « société civile » qui se constituait autour de l'échange économique avec cette *gouvernementalité* libérale entrain en tension avec la « *societas* » des sciences sociales. Si bien que, la grande controverse qui s'organise entre l'économie politique et les sciences sociales au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle et qui est à la racine de toute « ambition sociologique »² dont la visée est d'enserrer les formes de l'échange marchand dans

¹ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 364-365.

² Cf. Christian Laval, *L'ambition sociologique. Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber* [2002], Paris, Gallimard, 2012, p. 12-14 : « La sociologie n'est pas une spécialisation scientifique parmi

les liens de la régularité culturelle immanente, *a porté sur un conflit interne à l'élément corrélatif de la gouvernementalité libérale qu'est la société, mais non sur la forme du gouvernement lui-même*. D'où, si l'on veut suivre Foucault sur ce point, l'impossibilité pour les sciences sociales aussi bien que pour le socialisme lui-même de définir un type de gouvernementalité autonome.

Enfin, Karsenti ne prend pas en compte, dans son chapitre sur « Gouverner la société », ce qu'avance le cours de 1979 sur la manière propre à Foucault d'affronter le régime de véridiction des sciences sociales. Celui-ci fait pourtant référence dans son analyse du néolibéralisme à la manière propre à l'ordolibéralisme allemand de concevoir l'intervention gouvernementale comme une action sur l'environnement social afin de préparer la société à être régulée par les mécanismes concurrentiels. Cette « politique de société », ce « gouvernement de société », Foucault suggère de façon volontairement provocatrice de lui donner le nom générique de « "libéralisme sociologique" »¹ – selon une formule qu'on trouve chez Röpke – pour souligner précisément que la pensée néolibérale réussit à envelopper la problématique typiquement sociologique de la *societas*. Ainsi, lorsqu'il analyse ce que Rüstow appelle la *Vitalpolitik*, il insiste sur l'effort des néolibéraux pour articuler la forme entrepreneuriale de l'existence à « toute une série de valeurs morales et culturelles qu'on pourrait dire des valeurs "chaudes" »² en reconstituant autour d'une forme de socialisation concurrentielle des points d'ancrage concrets dans l'environnement de travail, la famille etc. Ce qui, du reste, va dans le même sens que la critique, que nous avons développée dans la première partie, qu'il fait de Sombart et de ses héritiers soixante-huitards, qui n'aperçoivent pas selon lui ce retournement de la problématique de la *societas* sur la promotion d'une société de type concurrentiel. Enfin, dans le cours de 1980, Foucault met à distance la politique de la vérité liée à ce qu'il appelle le « principe de Rosa Luxemburg » et que l'on

d'autres, elle occupe très vite le lieu où il est requis de penser la nouvelle figure qu'offre l'homme et la forme inédite que prend la société après la Révolution française et au cours de la révolution industrielle. Tel est le défi moral et politique, telle est la cause théorique qui donne lieu à un ensemble d'œuvres que l'on a dites après coup sociologiques parce qu'elles composent un certain discours qui trouve son unité dans le rapport à la nouvelle normativité sociale, dont l'utilitarisme à l'extrême fin des Lumières est sans doute l'expression théorique la plus accomplie. [...] A partir du XVIII^e siècle, nombre d'auteurs ont imaginé une société mythique dans laquelle tous les rapports sociaux répondraient à des logiques de maximisation de "jouissances privées" en général et de "gains monétaires" en particulier. [...] Les liens sociaux sont dès lors ramenés à des échanges de services et de produits en vue d'une amélioration de la situation de chacun des protagonistes. Dans ce cadre, l'ordre social émanant de toutes les rencontres induites par l'intérêt devrait être considéré comme un produit spontané des besoins et des désirs individuels, comme le seul effet de la connexion des intérêts. Les manières dont les hommes se rapportent les uns aux autres seraient toutes à concevoir comme des "rapports d'utilité", selon l'expression employée par Marx. C'est dans la relation à ce grand ébranlement des valeurs et des normes sociales que prennent sens les problématisations sociologiques, qui sont autant les héritières que les critiques des représentations nouvelles ».

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 151.

² *Ibid.*, p. 246.

peut apparter au régime de véridiction des sciences sociales, c'est-à-dire la conscience universelle de tout ce qui passe dans la société, de tous les mécanismes d'exploitation et de domination, comme méthode de renversement de toutes les hiérarchies politiques et sociales¹. Cette fois-ci, ce qui est critiqué, c'est moins les rapports des sciences sociales et du pouvoir que *la manière dont un sujet se lie à la vérité des sciences sociales*.

Ces éléments indiquent que ce n'est qu'une partie du rapport de Foucault aux sciences sociales qui tient dans l'affirmation de Karsenti selon laquelle il est passé à côté de leur régime conceptuel spécifique dans la mesure où il ne les a pas isolées du reste des sciences humaines². Depuis la critique de la sociologie parmi les sciences humaines dans *Les mots et les choses* jusqu'aux développements de 1979 sur le « gouvernement de société » et de 1980 sur la transparence des mécanismes sociaux, Foucault s'est mesuré au défi épistémologico-politique des sciences sociales en les mettant en question à la fois du point de vue de leurs bases épistémologiques (en 1966), du rapport de leur concept au discours historique (en 1976), de leur articulation à l'exercice du pouvoir et à ses effets (en 1979) ou de leur mode de subjectivation du vrai (en 1980). Cela n'implique certainement pas pour autant de devoir renoncer aux sciences sociales en se passant de leurs conceptualisations ou de leurs problématiques, car il en va, comme le dit Karsenti, de la possibilité d'une philosophie contemporaine. Il s'agit plutôt de les inscrire en les prenant pour des objets intérieurs à *une généalogie du gouvernement et des pratiques de véridiction* qui permettent de *discriminer leurs usages variables* à partir de la référence à un nouveau *régime conceptuel d'altération des sciences sociales*.

¹ Cf. Michel Foucault, *Le gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 16 : « [...] s'il pouvait se trouver que tous les individus qui vivent dans une société connaissent la vérité et sachent effectivement ce qui se passe, en réalité, en profondeur et que l'apparente compétence des autres n'est destinée qu'à cacher, autrement dit si tout le monde savait tout dans la société sur laquelle il vit, le gouvernement tout simplement ne pourrait plus gouverner et ce serait immédiatement la révolution. Faisons tomber les masques, découvrons les choses telles qu'elles se passent, prenons chacun de nous conscience de ce qu'est la société dans laquelle on vit, les processus économiques dont nous sommes inconsciemment les agents et les victimes, prenons conscience des mécanismes de l'exploitation et de la domination et du coup le gouvernement tombe. Incompatibilité, par conséquent, entre l'évidence enfin acquise de ce qui se passe réellement, évidence acquise par tous et l'exercice du gouvernement par quelques uns. Principe donc, de la prise de conscience universelle comme principe de renversement des gouvernements, des régimes et des systèmes. C'est cela que Rosa Luxemburg a formulé dans une phrase célèbre : "Si tout le monde savait, le régime capitaliste ne tiendrait pas vingt-quatre heures" ». Bourdieu parlait, lui, de la sociologie comme devant « vendre la mèche ». Cf. Pierre Bourdieu (avec Loïc J. D. Wacquant), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992, p. 226.

² Dans sa préface de 2011 à *L'homme total*, tout en remarquant que Foucault systématiquement évité la sociologie dans l'œuvre publiée de son vivant, Karsenti précise en note : « Je ne dirais pas la même chose de ces cours, que nous découvrons peu à peu ces dernières années, et qui contiennent des vues profondes sur le sens et les implications d'un savoir axé sur le social comme tel ». cf. Bruno Karsenti, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss* [1997], Paris, PUF, 2011, p. XII.

3.3. Un régime conceptuel d'altération des sciences sociales : les spiritualités politiques ordinaires

Si les sciences sociales ont bien représenté dans la conjoncture contemporaine des conséquences de la Révolution française et de la révolution industrielle un régime conceptuel d'altération de la philosophie et de son expérience politique de recherche de la vie commune contre la sophistique, le geste théorique foucauldien d'inscription des sciences sociales à l'intérieur d'une généalogie du gouvernement et des pratiques de véridiction, est lui-même inséparable de cette « crise du statut et du rôle du savoir » liée à la conjoncture des années 1968 qui a mis en cause le savoir universitaire en général et les sciences sociales en particulier pour leur rôle dans la reproduction sociale, donnant lieu à un régime conceptuel d'altération de la sociologie elle-même et de son projet démocratique de connaissance de la société par elle-même en vue de son autogouvernement. C'est du reste précisément au début du cours de 1976 que Foucault a décrit l'expérience de pensée propre à cette conjoncture, résumée dans la formule de « l'insurrection des "savoirs assujettis" »¹ qui a pu déboucher sur une « généalogie des savoirs » comme « anti-sciences »². S'agissant de la sociologie, il fait d'ailleurs remarquer que : « Concrètement, [...], ce n'est certainement pas une sémiologie de la vie asilaire, ce n'est pas non plus une sociologie de la délinquance, mais bel et bien l'apparition de contenus historiques qui a permis de faire, aussi bien de l'asile que de la prison, la critique effective »³. Il définit les « savoirs assujettis » par l'articulation entre des savoirs historiques fragmentaires et érudits masqués par les macro-savoirs systématiques et institutionnels, d'une part, et des savoirs locaux ordinaires – le « savoir des gens », qui ne se confond pas avec le « bon sens » – disqualifiés dans la hiérarchie des connaissances par l'insuffisance de leur degré de scientificité, d'autre part. Il s'agit, en un mot, du « savoir historique des luttes »⁴ qui s'oppose au savoir scientifique, non pas tant dans ses contenus, ses méthodes ou ses concepts, mais « avant tout contre les effets de pouvoir centralisateurs qui sont liés à l'institution et au fonctionnement d'un discours scientifique organisé à l'intérieur d'une société comme la nôtre »⁵, en précisant que cette institutionnalisation du discours peut prendre corps à l'université et plus généralement dans un appareil pédagogique ou dans un appareil politique.

¹ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 8.

² *Ibid.*, p. 10. Dès *Les mots et les choses*, il était question de « contre-sciences » pour identifier la psychanalyse et l'ethnologie dans leur rapport aux autres sciences humaines. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 391 : « Par rapport aux "sciences humaines", la psychanalyse et l'ethnologie sont plutôt des "contre-sciences" ; ce qui ne veut pas dire qu'elles sont moins "rationnelles" ou "objectives" que les autres, mais qu'elles les prennent à contre-courant, les ramènent à leur socle épistémologique et qu'elles ne cessent de "défaire" cet homme qui dans les sciences humaines fait et refait sa positivité ».

³ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 8.

⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁵ *Ibid.*, p. 10.

Il peut, dès lors, définir la généalogie comme le « projet d'une inscription des savoirs dans la hiérarchie du pouvoir propre à la science, une sorte d'entreprise pour désassujettir les savoirs historiques et les rendre libres, c'est-à-dire capables d'opposition et de lutte contre la coercition d'un discours théorique, unitaire, formel et scientifique »¹. La critique, au nom des savoirs assujettis, des savoirs scientifiques, dont les sciences sociales font partie, s'opère à partir de l'identification des effets de pouvoir liés à l'inscription institutionnelle de tel ou tel savoir.

Mais que deviennent les « savoirs assujettis » dès que l'analyse de Foucault déborde celle des savoirs scientifiques pour se tourner vers la vérité et déplace celle du pouvoir pour se tourner vers le gouvernement ? Comment nommer, en un mot, ces formes de savoir capables d'opposition et de lutte non plus seulement contre les formes de savoir-pouvoir mais contre le gouvernement par la vérité ou les régimes globaux de véridiction/juridiction ? D'autant que Foucault découvre que ces nouveaux savoirs historiques des luttes ne doivent pas seulement remettre en cause les types de rapport entre certaines formes de pouvoir et certaines formes du pouvoir, mais aussi les types de rapport entre certaines formes de savoir et certaines formes de subjectivation. Car, comme on y a fait allusion en référence à la critique du principe de Rosa Luxemburg, il y a également une critique du rapport que le sujet entretient avec la vérité dans les savoirs scientifiques et peut-être surtout dans les sciences sociales qui ont – à la différence d'autres sciences et comme le souligne Karsenti – une dimension politique. Or, il y a une ambiguïté à conférer une dimension politique à un savoir scientifique dont le corrélat est l'effacement du sujet. Autrement dit, la politique de la vérité propre aux sciences sociales est aussi mise en question par Foucault dans la mesure où la connaissance de tous les mécanismes de la domination ne garantit pas la mobilisation politique du sujet qui les connaît. En tout cas, la subjectivation du savoir propre aux sciences sociales n'y incite guère par elle-même. C'est sans doute – avec celui de *parrêsia* – le terme de « spiritualité politique » qui prend le mieux chez Foucault la relève des savoirs assujettis pour désigner une expérience de savoir où se joue d'un seul tenant une critique de la vérité, une déprise du pouvoir et une transformation subjective et qui consiste, en le paraphrasant, à *découvrir un tout autre partage du vrai et du faux par une manière de se gouverner tout autrement et réciproquement* – c'est-à-dire à articuler vérité et gouvernementalité, régime de véridiction et processus de gouvernementalisation. L'*impersonnel* et le *commun*, que nous avons découvert en analysant les régimes de pensées et de pratiques des comités d'action dans les années 1968 et de la

¹ *Ibid.*, p. 11.

Coordinadora del agua en 2000 sont des formes de « spiritualité politique » : la première procède à un partage du vrai et du faux lié au critère de l'*indifférence sociale* – est vrai ce qui me rend socialement indifférent de l'autre – par la manière inédite de *gouvernement par le libre usage* ; la seconde procède à un partage du vrai et du faux lié au critère de l'*appropriation sociale* – est vrai ce qui est appropriable par tous – par la manière inédite de *gouvernement par la mise en commun*. La spiritualité de l'impersonnel est le processus aléthurgique d'accès à l'horizon institutionnel de la *res nullius* à travers la transformation de l'être du sujet en *homme sans qualités* dans sa pratique du libre usage. Quant à la spiritualité du commun, elle est le processus aléthurgique d'accès à l'horizon institutionnel de la *res communis* à travers la transformation de l'être du sujet en homme du commun dans sa pratique de la mise en commun. C'est ainsi que sont articulées, dans les formes de spiritualité politique, l'histoire des régimes de véridiction/juridiction, l'histoire de la gouvernementalité et l'ontologie historique de nous-mêmes. De manière générale, la notion de « spiritualité » comme transformation du sujet dans l'accès à la vérité a été réfléchi par Foucault dans son opposition à la « philosophie » en tant qu'elle implique la fixité du sujet qui connaît, mais il s'agit d'une forme de véridiction qui est tout aussi irréductible à l'expérience de savoir liée aux sciences sociales. Cela n'empêche pas la spiritualité, tout comme les « savoirs assujettis » étaient équivalents au « savoir des *gens* », de faire référence au fait que les « *gens* pensent », c'est-à-dire à une expérience de l'ordinaire, car les *gens* ordinaires « pensent », fût-ce pour se mettre à penser *autrement* et non ordinairement. Comme on l'a vu dans l'introduction, c'est du reste depuis ce point de vue d'une histoire de la pensée et donc d'une histoire de la pensée des *gens*, que Foucault se séparait de l'histoire *sociale*. Si bien qu'une de ses opérations théoriques les plus importantes consiste finalement à renouer avec l'expérience philosophique socratique d'une recherche de la vie commune au niveau topique de l'histoire et de l'activité de pensée des *gens* ordinaires dans la vie collective et démocratique – que rend parfaitement la notion de « problématisation » –, mais à travers une critique du régime conceptuel des sciences sociales dont les modes de conceptualisation et les problématiques n'auront cependant pas manqué, au passage, d'en irriguer les ressources de pensée, ne serait-ce que parce que n'importe quelle pratique de véridiction est aujourd'hui amenée à cohabiter avec les sciences sociales. Il serait donc absurde, en retour, d'en rejeter l'existence lorsqu'on prétend faire une histoire des formes de véridiction.

Pour conclure sur ce point, on peut convenir qu'il y a dans l'expérience de savoir de ce qu'on peut appeler les « spiritualités ordinaires » une altération du régime conceptuel des sciences sociales. La seule attitude possible d'un point de vue foucauldien consiste, en

définitive, en une histoire commune des différentes formes de véridiction (philosophie, sciences sociales, spiritualités politiques ordinaires, mais aussi discours scientifique en général, discours politique ou discours médiatique) qui, si elles ont une autonomie relative liées à leurs règles respectives de validation, n'en font pas moins partie de la *même histoire*. Une histoire politique des véridictions en tant que généalogie de la vérité, du gouvernement et du sujet, cherche donc à établir *l'événementialité des rapports variables entre ces différentes formes de véridiction* : par quels réseaux sociaux elles s'alimentent les unes les autres, se composent, se renforcent pour constituer un seul et unique régime de véridiction, ou au contraire se démarquent, se contestent, luttent entre elles, en ouvrant à travers une problématisation la possibilité d'un régime de véridiction alternatif. C'est ainsi que des discours scientifiques (économiques), politiques et médiatiques s'articulent par exemple pour constituer le régime de véridiction de la *res economica*, tandis que c'était plutôt des discours sociologique et juridique qui se composaient avec le discours politique pour former le régime de véridiction de la *res socialis*. Du côté des contre-conduites, nous avons montré également que certaines formes de spiritualités politiques ordinaires étaient réinvesties dans certains textes philosophiques, ceux de Blanchot, de Deleuze et Guattari, de Rancière, pour les comités d'action des années 1968, ceux de Negri, Badiou, Žižek, Nancy pour la forme de véridiction du commun portée par la *Coordinadora del agua* bolivienne. Mais il peut s'agir aussi d'un discours venu des sciences sociales – pensons au cas d'Ostrom à la lisière de l'économie et de la science politique, dans les cas du commun – ce qui montre bien que seule une analyse de la position que chaque discours – qu'il relève des sciences sociales ou non – occupe dans un régime global de véridiction peut permettre d'apprécier ses effets spécifiques.

S'agissant de cette analyse des rapports entre philosophie, sciences sociales et spiritualités politiques ordinaires à l'intérieur d'une histoire des formes et des régimes de véridiction, il est intéressant de la comparer avec la perspective théorique du « croisement des savoirs » de Philippe Corcuff, qui analyse les « dialogues transfrontaliers » entre ces trois « jeux de langage » que sont la sociologie, la philosophie et les cultures ordinaires¹. Se référant à la définition wittgensteinienne des « jeux de langage » dans les *Recherches philosophiques* (ou *Investigations philosophiques*) – « L'expression "jeu de langage" doit ici faire ressortir que parler un langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie »² –,

¹ Cf. Philippe Corcuff, *Où est passée la critique sociale ? Penser le global au croisement des savoirs*, Paris, La Découverte, 2012, p. 16-18.

² Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (manuscrits de 1936-1949), partie I, §23, p. 39, cité in *ibid.*, p. 17.

Corcuff énonce deux conditions à la possibilité de dialogue entre ces différents « jeux de langage » (ou « jeux de connaissance » selon la reformulation d'Henri Atlan) :

- 1) une autonomie de ces registres culturels fondés sur des « formes de vie » et d' « activités » différentes, non exclusive de zones d'intersection entre eux ;
- 2) une productivité cognitive des emprunts et des traductions réciproques, le transfert d'un problème ou d'une notion d'un « jeu de langage » à un autre appelant un déplacement d'usage dans le cadre d'une forme d' « activité » distincte et donc un déplacement de signification (si l'on suit le « second Wittgenstein » quand il avance que la signification est livrée à l'usage).

Il ne s'agit donc pas, dans un geste « postmoderne », de traiter de ces registres comme participant d'un grand « tout culturel » indistinct, mais bien d'envisager des passages transfrontaliers à partir de la reconnaissance de leurs spécificités et de leur autonomies respectives¹.

La pratique théorique de Corcuff consiste en une éthique épistémologique de la « fragilité » des savoirs² qui tient dans l'identification de leurs limites respectives et dans la construction à partir de ces limites par chacune d'elles d'un « dialogue transfrontalier » avec les autres qui leur permettent de se problématiser elles-mêmes, c'est-à-dire de se mettre en question en vue de se renouveler : par exemple, lorsque les sciences sociales s'emparent des objets de la culture ordinaire ou dialoguent avec la philosophie pour interroger leur dimension politique implicite, ou inversement lorsque la philosophie met ses généralisations à l'épreuve d'analyses empiriques produites par les sciences sociales. On voit ainsi également comment une sociologie dialoguant avec la philosophie pourrait être amenée à se transformer en problématisant l'impensé anthropologique qui peut lui être sous-jacent. Cette stratégie théorique d'explicitation des impensés réciproques des savoirs permet finalement aux différents « jeux de langage » de se consolider par le dialogue et les passages transfrontaliers tout en créant une communauté de travail entre ceux qui les portent, évitant ainsi les risques de scientisme, d'hyperspécialisation (ou de fragmentation) et de fermeture propre au travail académique : « Les fragilités épistémologiques et institutionnelles des sciences sociales ne mettent pas en cause la possibilité d'un régime spécifique de scientificité, mais rendraient tout à la fois illusoire et contre-productive une complète fermeture sur elles-mêmes »³. Via cette éthique du croisement des questionnements transfrontaliers entre les « jeux de langage », il y a donc la tentative de mettre à jour une « cartographie »⁴ des savoirs qui soit plurielle sans renoncer aux effets de globalisation (et inversement) et propre à délimiter les contours éthico-politico-épistémologiques⁵ d'une « critique sociale émancipatrice », elle-même toujours

¹ Philippe Corcuff, *Où est passée la critique sociale ?*, *op. cit.*, p. 17.

² Cf. Philippe Corcuff, *La société de verre. Pour une éthique de la fragilité*, Paris, Armand Colin, 2002.

³ Philippe Corcuff, « Pour une épistémologie de la fragilité. Plaidoyer en vue de la reconnaissance scientifique de pratiques transfrontalières », *Revue Européenne des Sciences Sociales*, vol. XLI, n° 127, décembre 2003, p. 241.

⁴ Philippe Corcuff, *Où est passée la critique sociale ?*, *op. cit.*, p. 19.

⁵ Philippe Corcuff, « Pour une épistémologie de la fragilité. Plaidoyer en vue de la reconnaissance scientifique de pratiques transfrontalières », *art. cit.*, p. 234 : « Cette perspective transfrontalière, ni scientiste, ni relativiste, nourrit une posture plus large aux composantes épistémologiques, éthiques et politiques [...] ».

soumise au questionnement critique. Aussi, avec d'autres moyens théoriques, nous retrouvons ce nouage des différentes expériences de savoir – philosophie, sciences sociales et spiritualités politiques ordinaires – dans l'histoire politique des véridictions que nous avons proposée, de même que la double mise en évidence de l'autonomie relative des formes variables de véridiction et de leurs effets de cristallisation dans un régime global de véridiction au niveau de l'État. L'écart théorique entre les deux types d'approche se situe alors dans la différence qui sépare une théorie de l'objet d'une généalogie : pour la seconde, la vérification critique constante n'est pas opérée à travers une analyse des déficits théoriques des différentes formes de savoir liés à une insuffisance de leur objectivation préalable, mais depuis une critique historique immanente des effets de pouvoir et des modes de subjectivation afférents aux diverses formes de véridiction. Du reste, Corcuff ne se limite pas lui-même aux seuls critères de réflexivité théorique et scientifique comme base de sa critique des savoirs : il met également en avant la possibilité d'une critique des savoirs opérée depuis le point de vue militant qui a fait l'expérience de leur traduction historique¹.

4. Résumé général de l'argumentaire

4.1. D'après Foucault

Notre travail qui comporte trois parties s'est cependant divisé en deux registres d'écriture. Le premier recouvre l'introduction et la première partie sur les crises de gouvernementalité chez Foucault et consiste en un commentaire interne de l'œuvre de Foucault ; le second, qui recouvre les deuxième et troisième parties, propose une généalogie de l'État aux XX^e et XXI^e à partir d'une analyse de type historico-philosophique. Il faut bien distinguer ces deux registres, puisque, dans le premier cas, il s'agit de proposer une lecture de la trajectoire de la notion de « gouvernementalité » dans les cours de Foucault entre 1978 et 1984 – ce qui requiert de tenter d'être fidèle à la pensée du philosophe –, alors que, dans le second cas, il s'agit de se servir des ressources théoriques obtenues dans la première partie sur une période historique circonscrite – le XX^e siècle et le début du XXI^e siècle – sans que cela préjuge de la correspondance entre nos propres analyses et celles de Foucault sur les périodes qu'on étudie. Pourquoi donc cela ne le préjuge-t-il pas ? Ne pourrait-on pas penser, au contraire, qu'il doit y avoir une nécessaire correspondance entre l'usage des catégories de Foucault sur une période déterminée et les analyses qu'il en a lui-même proposées ? S'agissant d'abord de la période postérieure à la mort de Foucault (c'est-à-dire après 1984), la

¹ Cf., suivant donc une tonalité davantage militante, Philippe Corcuff, *La gauche est-elle en état de mort cérébrale ?*, Paris, Textuel, 2012.

question ne se pose pas, puisqu'en vertu même des critères d'événementialité et de contingence propre à une analyse de type généalogique, Foucault ne pouvait pas anticiper les transformations internes liées au déploiement de la rationalité néolibérale. S'agissant ensuite de la période qui se situe en-deçà de 1978, il ne disposait pas, par définition, lorsqu'il l'analysait ou la commentait « à chaud », des registres de la « gouvernementalité », de la « spiritualité politique » ou encore de la perspective de l'« histoire politique des véridictions » à partir de laquelle nous avons tenté, pour notre part, de l'analyser, car ils n'apparaissent qu'à partir de 1978. Dans le cas précis des années 1968, en outre, en analysant les comités d'action comme une critique du gauchisme, nous sommes en phase avec les remarques de Foucault qui valorisent les critiques microphysiques des relations de pouvoir liées à la vie quotidienne tout en mettant à distance les querelles doctrinales des organisations gauchistes. A propos de cette conjoncture, il déclarait également : « Face à tout cela, une grande partie de la jeunesse française avait eu une réaction de dégoût total. On désirait un monde et une société non seulement différents, mais qui auraient été un autre nous-mêmes ; on voulait être complètement autre dans un monde complètement autre »¹. Cette formule, qui renvoie à l'articulation de la vérité autre sur la manière autre de se gouverner propre à la spiritualité politique, nous avons cherché à lui donner un contenu historique. Quant à ce qui se rapporte à ce que nous avons appelé le régime de véridiction de la *res socialis* entre les années 1890 et les années 1960 en France, c'est certainement la question sur laquelle nous divergeons le plus d'une lecture foucauldienne, qu'elle soit disciplinaire – c'est la lecture qui est implicitement suggérée par la généalogie de la « société disciplinaire » dans *Surveiller et punir* – ou biopolitique – entre 1976 et 1978, c'est essentiellement à travers le pouvoir sur la vie et le prisme de la « médicalisation de la société » que Foucault envisage l'État social². Même lorsque précisément avec l'introduction de la notion de « gouvernementalité », Foucault relit davantage cette période à partir des « mécanismes de sécurité » et du couple sécurité/liberté, il nous semble qu'il passe à côté de ce qui s'est présenté comme un régime *global* et *original* de véridiction et de juridiction, parce que ce couple sécurité/liberté a été forgé pour comprendre la gouvernementalité libérale³. Il est cependant remarquable que son

¹ Michel Foucault, « Entretien » [1980], *art. cit.* (n° 281), p. 868.

² Cf. en particulier Michel Foucault, « Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine », *art. cit.*

³ Cf. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 67 : « Il ne faut pas que les accidents individuels, tout ce qui peut arriver dans la vie à quelqu'un, que ce soit la maladie ou que ce soit cette chose qui arrive de tout façon et qui est la vieillesse, constitue un danger pour les individus et pour la société. Bref, à tous ces impératifs – veiller à ce que la mécanique des intérêts ne provoque pas de danger soit pour les individus soit pour la collectivité – doivent répondre des stratégies de sécurité qui sont, en quelque sorte, l'envers et la condition même du libéralisme. La liberté et la sécurité, le jeu liberté et sécurité, c'est cela qui est au cœur même de cette nouvelle raison gouvernementale dont je vous donnais les caractères généraux. Liberté et sécurité, c'est cela qui

propos se soit parfois infléchi dans un sens plus positif sur cette période. Il affirme par exemple ceci dans un entretien de 1983 avec le secrétaire national de la CFDT Robert Bono : « Dans la première moitié du XX^e siècle, un travail très important – un effort de conception – a été fait dans les domaines politique, économique, social par des gens comme Keynes ou Beveridge, ainsi que par un certain nombre d’intellectuels, universitaires et gestionnaires »¹. Dans l’ensemble, les limites de son analyse de la rationalité sociale de l’État en viennent surtout du fait qu’il ne s’y est pas intéressé pour elle-même : encore en 1979, il ne la traite qu’en passant et pour analyser le néolibéralisme qui se construit contre elle.

En somme, dans le second registre de la généalogie de l’État qui occupe nos deuxième et troisième parties, il s’est agi de penser à partir de Foucault et de certaines de ses catégories, mais sans se limiter et se tenir strictement à sa pensée. « D’après Foucault », en un mot, pour reprendre le titre du livre de Philippe Artières et Mathieu Potte-Bonneville.

4.2. Foucault et les crises de gouvernementalité

Notre première partie sur les crises de gouvernementalité chez Foucault peut se résumer à trois thèses : deux thèses sous-jacentes qui recouvrent respectivement les chapitres 2 et 3 – la première sur la discussion souterraine avec Marx à propos de l’intelligibilité de la lutte comme problème donnant lieu à l’émergence de la notion de gouvernementalité (4.2.1) et la seconde sur le schème l’*Aufklärung*, c’est-à-dire la critique au présent de la raison politique comme cadre d’inscription de la recherche sur la gouvernementalité mais aussi comme embrayeur théorique de la plongée heuristique de Foucault dans le christianisme et l’Antiquité (4.2.2); enfin une thèse d’ensemble sur les « crises de gouvernementalité » comme « centre dérobé » de la trajectoire des cours de Foucault entre 1978 et 1984 (4.2.3).

4.2.1. Foucault après Marx : ajustement de la logique du pouvoir et de la logique de la lutte dans la notion de gouvernement

La thèse de notre chapitre 3 a été principalement de faire valoir que Foucault a commencé à avoir l’intelligence de la notion de « gouvernementalité » à l’issue d’un dialogue théorique avec Marx et le marxisme au sens large, sur la compréhension des rapports de pouvoir et la conception de la lutte qui en découle. Pour comprendre le geste théorique de Foucault par rapport à Marx, qui ne peut être réduit à l’alternative d’une identification ou d’une récusation, il est intéressant de prendre les choses par le biais du capitalisme lui-même.

va animer de l’intérieur, en quelque sorte, les problèmes de ce que j’appellerai l’économie de pouvoir propre au libéralisme ».

¹ Michel Foucault, « Un système fini face à une demande infinie », *art. cit.*, p. 1192. Foucault précise dans le même entretien qu’on ne peut plus penser « à l’intérieur de cadres mentaux formés entre 1920 et 1940, essentiellement sous l’influence de Beveridge, un homme qui serait aujourd’hui plus que centenaire » (*ibid.*).

Foucault a souvent répété que l'accumulation du capital et le développement du capitalisme avaient été inséparables de la mise en place de tout un ensemble de relations de pouvoir spécifiques, disciplinaires et biopolitiques¹, qui ne viennent pas « "en déduction" » du fonctionnement du capitalisme lui-même mais « s'intègrent de l'intérieur à l'efficacité productive des appareils »² :

De fait, les deux processus, accumulation des hommes et accumulation du capital ne peuvent pas être séparés ; il n'aurait pas été possible de résoudre le problème de l'accumulation des hommes sans la croissance d'un appareil de production capable à la fois de les entretenir et de les utiliser ; inversement, les techniques qui rendent utiles la multiplicité cumulative des hommes accélèrent le mouvement d'accumulation du capital³.

Tout une « mécanique du pouvoir », un ensemble de mécanismes régulateurs disciplinaires et biopolitiques entourent et sont insérés sur les appareils de production (« et par là il faut entendre non seulement la production proprement dite, mais la production de savoir et d'aptitude à l'école, la production de santé dans les hôpitaux, la production de force destructrice avec l'armée »⁴). Lorsque Foucault élargit son analyse à la gouvernementalité, il vise un ensemble de technologies de conduite qui s'exercent depuis l'intérieur de la société jusque dans l'État où elles sont institutionnellement intégrées et qui, comme chez les néolibéraux allemands, sont réfléchies à partir du « problème de la survie du capitalisme, de la possibilité et du champ de possibilités qui s'ouvre encore au capitalisme »⁵. A ce titre, il y a bien une gouvernementalité capitaliste ou plutôt des formes de gouvernementalité capitaliste, comme maillage global des techniques sociales et politiques qui conduisent les individus et les rapports sociaux à se soumettre au processus de valorisation capitaliste. Dans une conférence prononcée en 1976, Foucault faisait ainsi remarquer que l'enjeu des techniques modernes de pouvoir, contre le pouvoir féodal de prélèvement sur la société qui « opérât toujours une soustraction économique et, par conséquent, loin de favoriser et de stimuler le flux économique, [...] était perpétuellement son obstacle et son frein », était de « trouver un mécanisme de pouvoir tel que, en même temps qu'il contrôle les choses et les personnes

¹ Michel Foucault, « La naissance de la médecine sociale » [1977], *DE II*, n° 196, p. 209-210 : « [...] le capitalisme, qui se développe à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, a d'abord socialisé un premier objet, le corps, en fonction de la force productive, de la force de travail. Le contrôle de la société sur les individus ne s'effectue pas seulement par la conscience ou par l'idéologie, mais aussi dans le corps et avec le corps. Pour la société capitaliste, c'est le bio-politique qui importait avant tout, le biologique, le somatique, le corporel ». Remarquons que ce passage implique que les disciplines du corps individuel relèvent bien de la biopolitique.

² Michel Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 255.

³ *Ibid.*, p. 257.

⁴ *Ibid.*, p. 255. Sur ce point, cf. aussi Michel Foucault, « Sexualité et pouvoir » [1978], *DE II*, n° 233, p. 569 : « Vous avez une production des individus, une production des capacités des individus, de la productivité des individus [...] ».

⁵ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 170.

jusqu'au moindre détail, [...] ne soit pas onéreux ni essentiellement prédateur pour la société, [et] s'exerce dans le sens du processus économique lui-même »¹. Il y a par conséquent pour Foucault tout un système technologique, interrelationnel et institutionnel de *mise en ordre* politique qui est inhérent à la mise en place des processus économiques capitalistes.

Or, lorsque Marx rabat le niveau économique-gouvernemental de la population sur le niveau historico-politique et sociologique de la classe et de la lutte des classes, il fait porter l'affrontement sur un état des rapports de force dans la société qui est le résultat de la mise en ordre ou de la gouvernementalité capitaliste, mais pas sur la mise en ordre elle-même en tant qu'elle est constitutive des formes de conduite. Cela introduit une disjonction entre d'une part la logique du pouvoir, soit, chez Marx, la logique interne du capital tel qu'il se déploie de façon auto-réalisatrice en un procès de production et la logique de l'affrontement des classes qui risque alors d'être renvoyé à une forme séparée qui ne pourrait qu'en borner de l'extérieur les effets socialement les plus destructeurs. C'est précisément une telle disjonction entre deux logiques que Pierre Dardot et Christian Laval ont identifiée comme étant au cœur de la pensée de Marx, tout en la jugeant indépassée et indépassable dans son propre cadre conceptuel et par conséquent comme le problème laissé en héritage à ses continuateurs : d'un côté, dans les textes historiques et politiques de Marx, est à l'œuvre la « logique stratégique de l'affrontement de classes » comme logique de l'activité pratique par laquelle les acteurs historiques transforment les conditions qui leur sont données dans de nouvelles conditions historiques tout en transformant leur subjectivité dans l'action et la « logique du capital comme système achevé » qui assimile les conditions de sa propre formation pour les poser comme le résultat de sa propre activité et se développer par son automouvement en une totalité capable de se subordonner toute existence sociale, y compris celle qui s'oppose à lui². Mettant en évidence « l'apparente homogénéité des deux logiques issues d'un même schème d'inspiration hégélienne, homogénéité conçue et voulue par Marx dans la mesure où elle lui aurait permis de faire apparaître aussi bien la constitution du capital que sa suppression comme procédant de l'activité pratique des individus », Dardot et Laval montrent que de l'une à l'autre de ces deux logiques, « il y a cependant une différence essentielle » :

Car, dans le premier cas, cette activité est le fait des individus eux-mêmes, alors que dans le second cette activité prend la forme d'un mouvement qui s'est complètement autonomisé relativement à l'activité des individus, au point de réduire les luttes menées par les individus à de simples moments de sa propre vie. On aura beau répéter que le capital comme rapport social n'est pas un avatar de l'Idée

¹ Michel Foucault, « Les mailles du pouvoir » [1981], *DE II*, n° 297, p. 1009. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles à notre sens la constitution de l'État social, ce que nous avons appelé la gouvernementalisation de la *res socialis*, méritait d'être réévaluée. Car elle est loin de s'être toujours produite dans le sens de la stimulation et de la facilitation du flux économique.

² Cf. Pierre Dardot et Christian Laval, *Marx, prénom : Karl*, Paris, Gallimard, 2012.

hégélienne, mais procède historiquement de l'activité des individus, voire continue en un sens de procéder d'elle, on voit mal comment cette activité pourrait mettre à bas ce qui s'est détaché d'elle jusqu'à la soumettre elle-même à l'implacable logique de sa propre reproduction. [...] le « mouvement effectif » des présuppositions posées par le capital est censé « engendrer » les présuppositions de la suppression du capital, sans qu'on puisse distinguer ce qui relève en lui de la pratique consciente des individus ou d'un processus objectif largement indépendant de cette pratique¹.

Dès que Marx a conçu le capital comme une logique posant par le jeu de sa dynamique ses propres conditions (se « présupposant » elle-même), il a éprouvé le plus grand mal à montrer que la logique de la lutte des classes était en mesure de pouvoir le renverser. Car dès que le capital est perçu comme entièrement autonomisé, les luttes de classe peuvent au mieux venir buter contre lui de l'extérieur dans l'espoir de freiner sa marche en avant. C'est ce qui explique, comme l'avait vu Althusser que, dans *Le Capital*, la lutte des classes n'a pas la même valeur que dans les textes historiques et se montre avant tout défensive². Surtout, cela oblige Marx à déduire les luttes de classe du mouvement du capital lui-même, ce qui les condamne du même coup, dès lors qu'on définit dans le même temps la logique du capital comme une logique autonome de production historique des conditions de son propre dépassement³.

Depuis cette disjonction entre la logique du capital et la logique stratégique de l'affrontement des classes, que ressort-il de l'écart de Foucault vis-à-vis de Marx ? Tout d'abord, il est intéressant de remarquer dans le rapport de l'un à l'autre une sorte de chiasme entre la politique et l'économique, ou d'une certaine manière entre l'État et le capital. Chez Marx, l'accumulation « primitive » ou « originelle » du capital nécessite des facteurs exogènes, extra-économiques et notamment « le pouvoir d'État, la violence concentrée et organisée de la société, pour activer artificiellement le procès de transformation du mode de production féodal en mode de production capitaliste et pour en abréger les transitions »⁴. Mais, par la suite, le capital, une fois qu'il a intégré ses conditions de formation en les produisant comme le résultat de son propre mouvement, s'autonomise vis-à-vis de l'État et de

¹ *Ibid.*, p. 673-674.

² Cf. Louis Althusser, « Marxisme et lutte des classes », in *Positions*, éditions sociales, 1976 et Pierre Dardot et Christian Laval, *Marx, prénom : Karl, op. cit.*, p. 592 : « [...] dans *Le Capital*, la lutte des ouvriers est essentiellement économique et défensive, [...] elle est dirigée contre la tendance à l'aggravation de l'exploitation capitaliste sous toutes ses formes (contre l'augmentation de la journée de travail, contre l'intensification du travail) et contre la diminution du salaire ».

³ Cf. *ibid.*, p. 607 : « [...] la difficulté est avant tout d'ordre théorique et tient à l'ambition de déduire les classes de la "loi du développement" (*Entwicklungsgesetz*) du mode de production capitaliste. Elle peut s'énoncer dans les termes suivants : comment passer, dans l'ordre de la présentation scientifique, des classes comme résultat du mouvement "se posant lui-même" du capital à la lutte *des* classes comme "conclusion" de ce même mouvement, c'est-à-dire comme ce en quoi tout ce mouvement "se décompose" [...] ? La déduction n'est pas simplement hasardeuse, elle est rendue tout simplement impossible par ce que la présentation a déjà dévoilé de la nature du "mouvement effectif" de la société bourgeoise : ce mouvement pose continuellement ses propres conditions comme son propre résultat, à tel point qu'il pose même la lutte du prolétariat comme l'un de ses moments ».

⁴ Karl Marx, *Le Capital*, chap. XXIV, « La prétendue "accumulation initiale" », *op. cit.*, p. 843.

la politique. En revanche, pour Foucault, c'est presque le mouvement inverse qui se produit : non plus comme chez Marx, de *conditionnement étatique d'un processus d'autonomisation de type économique*, mais au contraire de *conditionnement économique de rapports de pouvoir qui viennent à s'autonomiser*. Plus précisément, il y a chez Foucault, comme on l'a vu, une coproduction réciproque du capitalisme et des rapports de pouvoir qui sont constitutifs de son développement et qui, sous la forme de pratiques humaines et relationnelles, forment en quelque sorte le tissu nerveux du système capitaliste. Or, il ne faut pas perdre de vue la conjoncture dans laquelle Foucault élabore sa réflexion sur le pouvoir et qui correspond à une double critique des États capitalistes et des États socialistes :

Le XIX^e siècle nous avait promis que le jour où les problèmes économiques seraient résolus, tous les effets de pouvoir supplémentaire excessif seraient résolus. Le XX^e siècle a découvert le contraire : on peut résoudre tous les problèmes économiques qu'on veut, les excès de pouvoir restent. Vers les années 1955, le problème du pouvoir a commencé à paraître dans sa nudité. Je dirais que jusque là, jusqu'en 1955, on avait pu considérer – et c'est ce que nous racontaient les marxistes – que si le fascisme et ses effets de pouvoir s'étaient produits, même, à la limite, si les effets du stalinisme avaient pu se produire, c'était à cause de difficultés économiques qu'avaient traversé le capitalisme en 1929, qu'avaient traversées l'Union soviétique pendant la dure période des années 1920-1940. Or, en 1956, il arrive une chose que je crois capitale, fondamentale : le fascisme ayant disparu sous ses formes institutionnelles en Europe, Staline étant mort et le stalinisme ayant été liquidé par Khrouchtchev en 1956, les Hongrois se révoltent à Budapest, les Russes interviennent et le pouvoir soviétique, qui pourtant ne devrait plus être pressé par les urgences économiques, réagit comme on l'a vu. A la même époque, on avait en France, et ça c'était très important, la guerre d'Algérie ; là encore on voyait que, au-delà de tous les problèmes économiques – le capitalisme français a montré qu'il pouvait parfaitement se passer de l'Algérie, de la colonisation algérienne –, *on avait affaire en quelque sorte à des mécanismes de pouvoir qui s'emballaient en quelque sorte d'eux-mêmes, au-delà des urgences économiques fondamentales*¹.

On a donc eu affaire à partir de la fin des années 1950 à une sorte d'autonomisation des rapports de pouvoir vis-à-vis des rapports de production économique. Comme on a essayé de le montrer dans le chapitre 3, la critique que Foucault adresse à Marx et au marxisme entre 1976 et 1979 est donc, au fond, invariable : le marxisme n'a pas pensé les mécanismes régulateurs du biopouvoir qui disposent les corps sur la machine de production capitaliste (« *Il faut défendre la société* », 1976) ; Marx, en rabattant la dimension économique-gouvernementale de la population sur la dimension historico-politique des classes, est passé à côté de la mise en ordre générale des conduites qui, suivant une grande transversale intégratrice allant de la société à l'État, a accompagné l'émergence de l'économie politique (*Sécurité, territoire, population*, 1978) ; il n'y a pas de gouvernementalité socialiste autonome, parce que l'impensé gouvernemental du marxisme l'amène à se subordonner des gouvernementalités hétéronomes (*Naissance de la biopolitique*, 1979). Il est par conséquent nécessaire de se réinterroger sur ce qu'est une lutte, car la lutte des classes telle qu'elle conduit à se focaliser sur les moyens d'une politique d'union de la classe et sur l'identification

¹ Michel Foucault, « Pouvoir et savoir », *DE II*, n° 216, p. 401 (nous soulignons).

sociologique des composantes de la classe, si elle est nécessaire¹, est pour autant insuffisante, car elle occulte la nécessité de la transformation des manières de se conduire – à toutes les échelles – propres à faire émerger une société socialiste.

Vis-à-vis de la disjonction marxienne entre logique du capital et logique stratégique de l'affrontement de classes, qui finit par laisser la pratique humaine impuissante devant la capacité de la logique capitaliste à se subordonner tout élément qui lui est extérieur, l'avantage comparé de Foucault dans la mise en évidence d'une gouvernementalité capitaliste, est de montrer que le capitalisme est toujours solidaire d'une mise en ordre des conduites, si bien que le rapport entre la logique du pouvoir et la logique de la lutte reste *commensurable* sur le plan de la pratique humaine, autrement dit en évitant la coupure, dommageable à toute pensée de la transformation, entre deux logiques incommensurables. C'est ce que Dardot et Laval ont bien aperçu : « Foucault met à sa façon le doigt sur le grand problème qu'a dû affronter Marx dans l'articulation de la logique du capital et de la logique de la lutte »². Et ils citent ce passage essentiel du texte « Le sujet et le pouvoir » :

En fait, entre relation de pouvoir et stratégie de lutte, il y a appel réciproque, enchaînement indéfini et reversement perpétuel. A chaque instant le rapport de pouvoir peut devenir et sur certains points devient, un affrontement entre des adversaires. A chaque instant aussi les relations d'adversité, dans une société, donnent lieu à la mise en œuvre de mécanismes de pouvoir. Instabilité donc qui fait que les mêmes processus, les mêmes événements et les mêmes transformations peuvent se déchiffrer aussi bien à l'intérieur d'une histoire des luttes que dans celle des relations et des dispositifs de pouvoir³.

Il y a donc une contiguïté entre les dispositifs de pouvoir et les stratégies de lutte que le présent travail a tenté d'illustrer : c'est vis-à-vis – et pas seulement contre – la gouvernementalité libérale sociale que les contre-conduites des années 1968 ont été réfléchies et de même c'est en vis-à-vis de la gouvernementalité néolibérale que les contre-conduites de la « guerre de l'eau » ont émergé. Foucault ajoute alors une remarque importante qui suit immédiatement :

Ce ne seront ni les mêmes éléments significatifs, ni les mêmes enchaînements, ni les mêmes types d'intelligibilité qui apparaîtront, bien que ce soit au même tissu historique qu'ils [les adversaires] se réfèrent et bien que chacune des deux analyses [celle des luttes et celle des dispositifs et relations de pouvoir] doive renvoyer à l'autre. Et c'est justement l'interférence des deux lectures qui fait apparaître ces phénomènes fondamentaux de « domination » que présente l'histoire des sociétés humaines. [...] Mais ce qui fait de la domination d'un groupe, d'une caste ou d'une classe et des résistances et des révoltes auxquelles elle se heurte, un phénomène central dans l'histoire des sociétés, c'est qu'elles

¹ Dans l'entretien de juillet 1977 avec les militants de la LCR pour *Rouge*, Foucault reprend à son compte la notion de lutte des classes en en déplaçant la signification. Cf. Michel Foucault, « Pouvoirs et émancipation », *art. cit.*, p. 34 : « Pour moi, à la limite, je dirais, le pouvoir, c'est la lutte de classes, c'est-à-dire l'ensemble des rapports de force, c'est-à-dire des rapports forcément inégalitaires, mais également changeants, qu'il peut y avoir dans un corps social et qui sont les actualisations, les drames quotidiens de la lutte de classes. [...] Je ne dirais pas : il y a une lutte de classes comme ça, à un certain niveau fondamental, dont le reste n'est que l'effet, la conséquence, mais que la lutte de classes, concrètement, c'est tout ce que nous vivons ».

² Pierre Dardot et Christian Laval, *Marx, prénom : Karl*, *op. cit.*, p. 684.

³ Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *art. cit.*, p. 1061-1062.

manifestent sous une forme globale et massive, à l'échelle du corps social tout entier, l'enclenchement des relations de pouvoir sur les rapports stratégiques et leurs effets d'entraînement réciproque¹.

Qu'on ait affaire entre les relations de pouvoir et les stratégies de lutte à deux « types d'intelligibilité » différents à propos du même tissu historique, c'est aussi ce qu'on aura voulu montrer à travers l'antagonisme entre régimes de véridiction de la *res socialis* et de la *res nullius* d'une part et entre régimes de véridiction de la *res economica* et de la *res communis* d'autre part. Enfin la « domination [...] d'une classe » doit être analysée à partir de l'« enclenchement des relations de pouvoir sur les rapports stratégiques ». Or, il est intéressant de rappeler que dans un entretien de 1984 (« L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté »), Foucault faisait des « techniques gouvernementales » des relations à la fois mobiles et globales servant d'intermédiaire entre les états de domination et les relations stratégiques² : d'un côté, le pouvoir s'exerce en termes de gouvernementalité et, de l'autre, la critique se définit comme « l'art de n'être pas tellement gouverné » et la « spiritualité politique » comme une « manière de se gouverner autrement ». En définitive, la notion de « gouvernement » est ce qui chez Foucault va servir d'opérateur d'ajustement, à la différence donc de la disjonction marxienne, entre la logique du pouvoir et la logique stratégique de l'affrontement.

Ce que suggère finalement ensemble d'une part la critique selon laquelle Marx et le marxisme n'ont pas pensé la mise en ordre des conduites corrélatives du capitalisme et d'autre part l'appel de Foucault à l'invention d'une gouvernementalité socialiste autonome, c'est la nécessité d'analyser dans l'histoire des luttes les « pratiques ascétiques » qui doublent et innervent les combats de classe pour articuler la transformation des conditions sociales sur un nouveau régime des conduites. En d'autres termes, c'est au niveau du même « tissu historique » qu'il faut analyser à la fois la politique de classe et ce qu'on va appeler, dans un instant, la *politique des usages socialistes*. De ce point de vue, on ne s'accordera pas avec Balibar lorsque, dans sa comparaison des mérites respectifs de Marx et Foucault, il qualifie « l'étude des techniques de soi » comme « la recherche d'un niveau plus originaire de détermination [...] pour la politique »³ que celui des conditions sociales. Ainsi que l'a explicité Mathieu Potte-Bonneville, le rapport de soi à soi, loin d'être réfléchi par Foucault à un niveau plus originaire que celui des déterminations historiques et sociales, « marque par la distance de la troisième personne que le mouvement par lequel le sujet revient vers lui-même s'effectue depuis son inscription interpersonnelle, sociale, mondaine, inscription dont la

¹ *Ibid.*

² Cf. supra p. 143, n. 3.

³ Etienne Balibar, « Trois concepts de la politique », in *La crainte des masses*, op. cit., p. 37.

subjectivité ne saurait se prétendre entièrement déagée au moment même où elle s'affirme, par l'adoption d'une forme originale, irréductible à l'adoption d'un simple contexte normatif »¹. S'agissant de la lutte contre la gouvernementalité, c'est-à-dire de la lutte pour ne pas être gouverné comme cela, à ce prix, le même Potte-Bonneville montre bien comment elle mène chez Foucault de la notion de « conduite » en passant par celle de « contre-conduite » à celle d'« usage » comme « manière de "se conduire" »². Si la gouvernementalité trouve à s'exercer à travers la libre conduite des gouvernés en tant qu'elle se soumet aux objectifs de la conduction des gouvernants, les « contre-conduites » qui désignent « les multiples manières de se conduire autrement »³ restent « à l'intérieur » de cette conduction, « puisque ces mouvements vont situer leur contestation sur le trajet, en quelque sorte, qui mène de la norme collective à sa mise en œuvre singulière »⁴, en y introduisant cependant, dans l'écart qui sépare l'une de l'autre, « l'excès d'une expérience (à la fois cognitive et pratique, savoir et art de faire) »⁵. Si bien que « ces contestations [...] s'énoncent non pas au nom d'une liberté native (comme s'il était possible de se passer une fois pour toutes de ce système dont on use ou de le considérer du dehors), mais de la nécessité d'*en user autrement* »⁶, c'est-à-dire d'utiliser d'une autre manière les éléments légués par ce système, de façon, comme le précise Foucault, à y « découvrir quelque chose d'autre et [...] changer plus ou moins telle ou telle règle et quelquefois même tout l'ensemble du jeu de vérité »⁷ – il est fondamental en ce sens de distinguer la notion d'*altérité* ou d'*usage autre* de celle de *dehors*, car la première, à la différence de la seconde, se réfère toujours à un *même*, c'est-à-dire à un même tissu historique qu'il s'agit d'altérer par la différence de l'usage, alors que le dehors renvoie à une extériorité. Foucault passe ainsi progressivement des « conduites » à la problématique de l'« usage », que Potte-Bonneville – qui a développé dans son sillage la perspective d'une « politique des usages » – définit ainsi :

¹ Mathieu Potte-Bonneville, *Foucault, op. cit.*, p. 85-86. Sur le tissage ou le tressage historique du soi pensé à travers la notion de conduite, cf. aussi Mathieu Potte-Bonneville, Michel Foucault, *L'inquiétude de l'histoire, op. cit.*, p. 222-223 : « Le rapport à soi constitutif du sujet moral, d'être pensé à partir de la notion de conduite, ne peut donc être compris comme autonome, si l'on entend par là la capacité d'un être à se décider en s'exceptant de toute contingence. Pour reprendre une expression courante, on dirait plutôt que le sujet, tel que Foucault le conçoit, s'identifie strictement à la "ligne de conduite" qu'il adopte, prolonge ou infléchit à l'intérieur du champ historique ; ligne définie ou tracée pas à pas et dont les principes directeurs ne se laissent pas dissocier des actions qui les effectuent. La notion de conduite a ainsi pour effet, à la fois, d'extraire la dimension propre de la subjectivité en faisant apparaître son unité et de plonger cette subjectivité dans l'histoire – ou mieux, de la définir comme histoire singulière, comme tissu d'action et d'événements ».

² Michel Foucault, *L'usage des plaisirs, op. cit.*, p. 37.

³ Mathieu Potte-Bonneville, « Usages », in Philippe Artières, Mathieu Potte-Bonneville, *D'après Foucault, op. cit.*, p. 367.

⁴ *Ibid.*, p. 366.

⁵ *Ibid.*, p. 370.

⁶ *Ibid.*, p. 367 (nous soulignons).

⁷ Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *art. cit.*, p. 1544-1545.

Parler d'usage, [...], c'est désigner tantôt une mise en ordre sociale de l'expérience qui circonscrit, en amont de nos choix, les actions et les discours possibles (comme on dit : « c'est l'usage ») et tantôt une pratique réfléchie, à laquelle les hommes accordent attention et minutie, qu'ils recueillent en un savoir, formalisent dans des techniques et rectifient peu à peu, « à l'usage »¹.

Question, précisait en effet Foucault, « de prudence, de réflexion, de calcul dans la manière dont on distribue et on contrôle ses actes »² et qui vise à détourner et à se détourner de la « mise en ordre sociale de l'expérience », soit l'usage imposé par la gouvernementalité capitaliste, en inventant un nouvel usage dont l'institutionnalisation permettrait l'existence d'un nouveau droit. Car c'est cela même que Foucault entendait exactement par « droit des gouvernés » : la formalisation d'un droit issu de « l'excès d'une expérience » des gouvernés.

En définitive, une politique qui tenterait de prendre en compte cette critique foucauldienne de l'impensé gouvernemental du socialisme et du marxisme peut se définir comme une *politique des usages socialistes*. Nous y revenons dans la section suivante en précisant en quel sens le « libre usage » des comités d'action et l'« usage commun » de la *Coordinadora del agua* peuvent être considérés comme des usages socialistes.

4.2.2. *L'Aufklärung* comme schème d'analyse de l'Antiquité et du christianisme et la problématisation de la révolution

La thèse du chapitre 4 qui fait de la question de l'*Aufklärung* le cadre théorique d'analyse de la gouvernementalité et la thèse d'ensemble de notre première partie sur les crises de gouvernementalité comme « centre dérobé » de la recherche foucauldienne entre 1978 et 1984, sont solidaires de la thèse du chapitre 3 sur l'émergence de la gouvernementalité autour d'un dialogue avec Marx relatif à la problématisation des luttes et plus précisément au problème de l'ajustement de la logique du pouvoir et de la logique des luttes. Car, avec l'introduction de la problématique de l'*Aufklärung*, c'est d'emblée à l'intérieur d'une critique historique de la raison gouvernementale et d'un questionnement sur « l'attitude critique » à adopter devant le pouvoir que Foucault aborde la notion de gouvernementalité. Dès « Qu'est-ce que la critique ? » en 1978, le problème de l'*Aufklärung* s'affirme comme une recherche critique sur la variabilité des usages pouvoir/sujet/vérité à partir de la constatation des effets d'assujettissement produits par les noces de la vérité (ou de la raison) et du pouvoir. Si cela n'a pas de sens, bien évidemment, de rechercher un quelconque « noyau » de la pensée de Foucault, il n'est reste pas moins que le passage suivant de « Qu'est-ce que la critique ? », que

¹ Mathieu Potte-Bonneville, « Politique des usages », *Vacarme*, n° 29, automne 2004, <http://www.vacarme.org/article1373.html>.

² Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 73.

nous citons donc à nouveau¹, nous apparaît décisif pour comprendre la destination de la pensée de Foucault entre 1978 et 1984 :

[...] le foyer de la critique, c'est essentiellement le faisceau de rapports qui noue l'un à l'autre, ou l'un aux deux autres, le pouvoir, la vérité et le sujet. Et si la gouvernementalisation, c'est bien ce mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité, eh bien ! je dirai que la critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ; eh bien ! la critique, cela sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité.

Analyser les processus de gouvernementalisation comme les mouvements consistant dans la réalité même d'une pratique sociale à assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir se réclamant d'une vérité, c'est là exactement ce que nous avons cherché à faire dans notre généalogie de l'État aux XX^e et XXI^e siècles : pour les différents processus de gouvernementalisation de la *res socialis*, de la *res economica*, mais aussi de la *res nullius* et de la *res communis*, il s'agit, dans tous les cas, de montrer comment des jeux de vérité s'articulent sur des domaines de choses pour mettre en place des mécanismes de gouvernement associés à des modes toujours variables de subjectivation. En outre, l'adoption par Foucault de la question de l'*Aufklärung* comme perspective critique relative au nouage du sujet, du pouvoir et de la vérité, est sans doute la raison qui explique le plus logiquement la plongée foucauldienne dans l'Antiquité et le christianisme. D'abord, Foucault le formule explicitement dans la discussion qui suit sa conférence « Qu'est-ce que la critique ? » : « on peut appliquer à n'importe quel moment de l'histoire cette question de l'*Aufklärung*, à savoir des rapports des pouvoirs, de la vérité et du sujet » et avec elle, « on balaie en quelque sorte toute l'histoire possible et jusqu'aux origines radicales de la philosophie »². Surtout, c'est à partir d'elle que l'on comprend la nécessité de remonter en-deçà du régime de savoir moderne de la « connaissance » – philosophique ou scientifique – comme expérience de vérité assise sur la fixité du sujet qui connaît, afin de découvrir d'autres formes de nouage des rapports entre vérité/pouvoir/sujet dans lesquelles le sujet n'avait pas cette fixité. C'est à ces formes variables que sont consacrés les cours au Collège de France entre 1980 et 1984 et leurs notions centrales : celles d'« aléthurgie » comme « manifestation de vérité corrélatrice de l'exercice du pouvoir »³ en 1980, de « spiritualité » comme l'ensemble des « transformations nécessaires dans l'être même du sujet qui vont permettre l'accès à la vérité »⁴ en 1982 et de « *parrêsia* », en 1983 et 1984, comme notion qui « nou[e] ensemble l'analyse des modes de

¹ Cf. supra p. 242.

² Cf. supra p. 27.

³ Michel Foucault, *Le gouvernement des vivants*, op. cit., p. 8.

⁴ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 18.

vérédiction, l'études des techniques de gouvernementalité et le repérage des formes de pratique de soi »¹. Comme Foucault le reprecise dans son dernier cours de 1984, il s'agit de « l'analyse des relations complexes entre trois éléments distincts [modes de vérédiction, formes de gouvernementalité et formes de pratique de soi] qui ne se réduisent pas les uns aux autres, qui ne s'absorbent pas les uns les autres, mais dont les rapports sont constitutifs les uns des autres »² et qui, dans leur variabilité, *travaillent de l'intérieur et déplacent la notion même de gouvernementalité* :

1/ *le gouvernement par la vérité*. L'étude du christianisme dans le cours de 1980 se conclut sur la constitution de l'obéissance à l'autre « par le lien obligatoire entre mortification de soi et production de la vérité sur soi-même »³. Elle met au jour la notion de « gouvernement par la vérité », car il s'agit dans le christianisme de gouverner les hommes par la manifestation de la vérité de l'âme comme conversion et authentification du Tout Autre en chacun : « En fait, le christianisme gouverne en posant la question de la vérité à propos du devenir autre de chacun »⁴.

2/ *le gouvernement de soi et des autres*. L'étude de l'ascèse philosophique dans les deux premiers siècles de notre ère autour de la notion de « souci de soi » se conclut dans le cours de 1982 sur la constitution « à la fois comme sujet de connaissance vraie et sujet d'action droite » de celui qui « se donne comme corrélatif de soi-même un monde, qui est un monde perçu, reconnu et pratiqué comme épreuve »⁵. Elle met en évidence les techniques propres à travers lesquelles les gouvernés établissent un rapport à eux-mêmes qui est indissociable de leur rapport aux autres et de leur rapport au monde, en faisant émerger la notion de « gouvernement de soi et des autres » comme rapport éthique à la politique, réflexion « sur nos rapports avec le reste du monde (comment nous devons nous conduire et nous gouverner par rapport aux autres) »⁶. L'ascèse philosophique comme gouvernement de soi peut être une manière de qualifier la capacité des hommes à gouverner les autres comme pour Platon, mais elle peut être aussi bien une manière de définir une position de retraite ou de prise de distance réfléchie vis-à-vis du gouvernement de la cité, voire de constituer un « point de résistance » au pouvoir politique. Le monde, dans tous les cas (qu'on soit Prince ou non), est un lieu d'épreuve dans lequel la liaison du savoir des choses et du rapport de

¹ Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 10.

² *Ibid.*

³ Michel Foucault, *Le gouvernement des vivants*, op. cit., p. 303.

⁴ *Ibid.*, p. 157, n*.

⁵ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 465.

⁶ *Ibid.*, p. 440.

soi à soi détermine une attitude éthique qui permet de se positionner dans le champ réversible de la gouvernementalité comme rencontre entre le gouvernement de soi et le gouvernement des autres.

3/ *le gouvernement des autres par le dire-vrai agonistique.* L'étude de la *parrêsia* politique en Grèce classique dans le cours de 1983 montre que le dire-vrai (qui a aussi d'autres modalités et d'autres « foyers ») comme « engagement ontologique du sujet dans l'acte d'énonciation »¹ peut prendre place à l'intérieur d'un champ agonistique où chacun essaie de prendre l'ascendant sur les autres par le jeu de la libre parole : « Je crois que la *parrêsia* est liée, beaucoup plus qu'à un statut, même si elle implique un statut, à une dynamique, à un combat, à un conflit. Structure dynamique et structure agonistique de la *parrêsia* »². L'enjeu est donc le gouvernement des autres par le dire-vrai dans la dynamique du conflit : « Les problèmes de la gouvernementalité, on les voit formulés [...] autour de cette notion de *parrêsia* et de l'exercice du pouvoir par le discours vrai »³.

4/ *le gouvernement de soi et des autres par l'altérité du dire-vrai.* L'étude de la *parrêsia* philosophique comme « *parrêsia* [...] se pratiquant sur la place publique, dans le cadre d'une relation interindividuelle »⁴ montre qu'elle implique la double dimension du « courage de manifester envers et contre tout la vérité sur soi-même » et du « courage de dire la vérité à celui qu'on veut aider et diriger dans la formation éthique de lui-même »⁵. Le lien au souci éthique de l'autre dans la transformation de l'être du sujet par lui-même infléchit la dimension agonistique de la *parrêsia* politique dans le sens d'un combat contre le monde et pour la recherche d'un monde autre et d'une vie autre depuis la position d'une vérité autre : « Il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre »⁶. Il s'agit donc d'une manière de se gouverner tout autrement par un tout autre partage du vrai et du faux.

On soulignera la contradiction totale entre le nouage gouvernement/sujet/vérité dans le schéma de subjectivation chrétienne de 1980 (1) et celui lié à la subjectivation cynique en 1984 (4): dans le cas de la première, l'être-autre coïncide à l'obéissance totale du sujet qui renonce à lui-même dans la conversion ; dans le cas de la seconde, l'être-autre renvoie au défi lancé contre le pouvoir depuis le creusement différentiel d'une position d'affirmation

¹ Frédéric Gros, « Situation du cours », in Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 351.

² Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 144.

³ *Ibid.*, p. 147.

⁴ Frédéric Gros, « Situation du cours », in Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 319

⁵ Michel Foucault, *ibid.*, p. 310.

⁶ *Ibid.*, p. 311.

souveraine. De façon générale, la trajectoire des cours laisse apparaître que Foucault est amené à s'intéresser toujours davantage à ce qui dans l'expérience des gouvernés n'est pas assimilable à la description des formes de gouvernement (des autres). En outre, nous avons montré comment la question de l'*Aufklärung* s'indiquait de façon sous-jacente dans chacun des cours en vue de rapporter de façon « sagittale » ces nouages variables des rapports gouvernement/sujet/vérité à la critique du présent. En ce sens, Foucault n'aura cessé d'approfondir jusqu'en 1984 la question de savoir comment l'attitude critique peut s'élaborer dans son vis-à-vis avec le pouvoir à travers la transformation des rapports constitutifs du gouvernement, de la vérité et du sujet et non seulement par la dénonciation des effets de pouvoir de la vérité ou des prétentions à la vérité du pouvoir – ce qui suppose des déplacements successifs et l'élaboration, au-delà de la simple exigence de « désassujettissement » formulée en 1978¹, d'une conception nettement plus positive d'une « politique de la vérité » finalement en lien avec la notion d'altérité. Surtout, cette présence sagittale de l'*Aufklärung* – ou, comme dit Frédéric Gros, de la « "modernité" » comme « attitude méta-historique de la pensée elle-même »² – est ce qui autorise la transposition des catégories rencontrées par Foucault dans ses études chrétiennes et antiques dès lors qu'elles viennent nommer un faisceau formel déterminé des rapports gouvernement/sujet/vérité. C'est la raison pour laquelle, dans les analyses que nous avons proposées des contre-conduites des comités d'action et de la *Coordinadora del agua* visant la *res socialis* ou la *res economica*, nous avons pu retrouver les différentes dimensions de l'excès d'expérience des gouvernés, de l'agonistique et de la production de l'altérité dans le champ stratégique des relations de gouvernement.

Enfin, nous avons également souligné la problématisation de la notion de « révolution » qui était souterrainement à l'œuvre dans les cours et qui elle aussi avait été avancée dans « Qu'est-ce que la critique ? ». Sont successivement mis en cause dans la conception traditionnelle de la révolution issue de la Révolution française et filtrée par le marxisme, ses effets sur le plan du rapport à soi, du rapport au savoir et au pouvoir et enfin du rapport au monde et à la vie :

¹ Frédéric Gros souligne notamment le déplacement dans le traitement de la question des Lumières entre 1978 et 1983 : « En 1978, [p]oser la question des Lumières, c'était retrouver la question : *comment ne pas être tellement gouverné ?* [...] En 1983, la question des Lumières sera cette fois pensée comme réinvestissement d'une exigence de dire-vrai, d'une prise de parole courageuse apparue chez les Grecs et donnant lieu à une interrogation différente : quel gouvernement de soi doit-on poser comme fondement et comme limite du gouvernement des autres » (Frédéric Gros, « Situation du cours », in Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 350). On pourrait ajouter qu'en 1984, la question devient : quel gouvernement de soi et des autres doit-on poser pour fonder une expérience radicalement autre que celle du monde actuel ?

² *Ibid.*

1/ *Rapport à soi*. Dans le cours de 1982, le marxisme (avec la psychanalyse) est critiqué pour avoir dénié la dimension de « spiritualité » qui est inhérente à son expérience de savoir en masquant la question des rapports entre sujet et vérité à l'intérieur de la position de classe ou de l'appartenance au parti. Surtout, l'expérience individuelle et subjective de la « conversion à la révolution » qui définissait le rapport à la révolution des révolutionnaires du XIX^e siècle a été annulée dans la conception de l'appartenance à la révolution comme adhésion à un parti. Ajoutons que, dès le cours de 1978, Foucault contournait les révolutions modernes et s'intéressait aux révoltes chrétiennes de conduite dirigées contre l'Eglise, pour suggérer le lien entre révolution et transformation des conduites.

2/ *Rapport au savoir et au pouvoir*. Dans le cours de 1983, lorsque Foucault rapproche la question « Qu'est-ce que les Lumières ? » et la question « Qu'est-ce que la Révolution ? », il vise à poser le problème des rapports entre l'usage que chacun fait de sa raison et la direction de sa conduite par les autres dans le processus révolutionnaire. Foucault critique l'entreprise révolutionnaire qui consisterait dans la monopolisation du savoir et de la direction du processus à une avant-garde libératrice qui, tout en libérant les autres, leur apporterait le savoir révolutionnaire de l'extérieur. Avec Kant, il affirme qu'il n'y a pas de révolution possible sans transformation du rapport au savoir (« ose savoir ! »), redistribution du gouvernement de soi et du gouvernement des autres et transformation de l'expérience morale liée à l'idée d'un changement futur de régime (le progrès moral associé à un changement de Constitution).

3/ *Rapport au monde et à la vie*. Dans le cours de 1984, dans une critique qui est cependant moins nette, Foucault valorise la manifestation scandaleuse de la vérité autre dans la vie militante gauchiste plutôt que l'injonction inversée de suivre les schémas de conduite les plus traditionnels qu'il voit à l'œuvre dans le Parti communiste français. En un mot, il n'y a pas de révolution sans l'adoption de conduites de vie qui tranchent avec celles du monde ambiant.

En définitive, tout l'approfondissement critique qui conduit Foucault à s'intéresser toujours davantage à l'irréductibilité de l'expérience des gouvernés aux formes de gouvernementalité, – quand bien ils ne cessent jamais de penser celle-là dans leur rapport avec celles-ci –, jusqu'à définir une « nouvelle politique de la vérité » ressortant à la notion d'altérité, s'enlève aussi sur fond d'une problématisation de la notion de « révolution ».

Pour conclure, la réunion de ces aspects – l'émergence de la notion de gouvernementalité dans une discussion avec Marx ayant trait au problème de l'ajustement des rapports entre les dispositifs de pouvoir et les luttes et qui conduit à problématiser la notion de « lutte des classes », l'attention toujours plus marquée à l'expérience des gouvernés dans le champ stratégique des relations de gouvernement et la problématisation de la notion de « révolution » – explique que les crises de gouvernementalité peuvent être considérées, du point de vue de l'état de son travail en 1984, comme le « centre dérobé » de la recherche de Foucault, autrement dit comme la recherche qu'il est possible de mener après lui. Lorsque, par conséquent, à la fin de la version américaine de « Qu'est-ce que les Lumières ? », il en appelle à des « enquêtes diverses » capables de « mettre la réflexion historico-critique à l'épreuve des pratiques concrètes » et à « un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté »¹, ces enquêtes peuvent légitimement se tourner vers les crises de gouvernementalité.

4.3. La généalogie de l'État aux XX^e et XXI^e siècles

4.3.1. Généalogie de l'État à partir des crises de gouvernementalité

Le deuxième grand niveau de discours de notre travail recouvre la généalogie de l'État aux XX^e et XXI^e siècles qui occupe les deuxième et troisième parties. D'un point de vue général, il s'agit d'affirmer que les formes d'exercice du pouvoir d'État sont à rechercher dans les crises de conduite, dans les problèmes historiques et contingents liés aux difficultés à conduire la conduite des hommes. Il y a là une dimension généalogique parce que c'est dans l'hétérogénéité des crises de gouvernementalité que se situent les raisons des transformations des États. C'est parce que de tels problèmes se manifestent et que l'État ne peut plus continuer à aménager de la même façon les conditions d'exercice de la liberté des individus, qu'il est amené à se transformer, en élaborant une nouvelle forme de rationalité gouvernementale. Il s'agit bien, en ce sens, de « replacer l'État moderne dans une technologie générale de pouvoir qui aurait assuré ses mutations, son développement, son fonctionnement »². Cependant, ce sur quoi ont peu insisté les travaux sur la gouvernementalité, c'est sur la manière dont se démêlait cette nouvelle forme de rationalité gouvernementale dont on ne peut pas décider *a priori* qu'elle est uniquement le fait d'une élaboration étatique, ce qui reviendrait à dire que l'État prend lui-même conscience des problèmes provoqués par sa manière de gouverner pour se réformer de l'intérieur. Au lieu de cela, il y a nécessairement des contre-conduites sociales pour révéler que la gouvernementalité étatique ne convient plus à un certain nombre

¹ Michel Foucault, « What is Enlightenment? », *art. cit.*, p. 1396-1397.

² Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 124

d'individus. Tout notre argument consiste alors à souligner que les crises de gouvernementalité ne sont pas seulement des « interrègnes », des périodes d'embarras intervallaires entre deux formes de la gouvernementalité étatique et avant une quelconque « prise de conscience » par l'État des difficultés impliquées par sa propre pratique du gouvernement, mais, d'une part, qu'elles donnent lieu à des contre-conduites et surtout, d'autre part, que ces contre-conduites doivent être analysées en tant qu'elles sont des expériences pour résoudre en propre les problèmes de conduite, rien n'indiquant en effet qu'on doive les assimiler *a priori* à une fonction d'adresse à l'État. La mise en évidence de leur production aléthurgique singulière implique que les contre-conduites ne peuvent être réduites aux différents contextes qui les ont suscitées. L'ouverture d'une crise de gouvernementalité génère ainsi la formation dans l'espace public d'un champ agonistique dans lequel s'affrontent des véridictions rivales, dont les unes se réclament des contre-conduites sociales, alors que les autres, qu'elles soient issues de l'intérieur ou de l'extérieur de l'État, visent une ré-indexation directe de la gouvernementalité étatique opérant sans et contre les conduites sociales elles-mêmes. On peut en ce sens aborder les crises de gouvernementalité à travers ce qu'on peut appeler une « agonistique de la vérité », parce que les révoltes de conduite combattent la ou les formes de véridiction liées aux dispositifs de pouvoir par une autre vérité, mais, indissociablement, cette altérité signifie que les contre-conduites, tout comme les dispositifs de pouvoir en vis-à-vis, peuvent être « événementialiser [comme] des ensembles singuliers de pratiques pour les faire apparaître comme des régimes différents de juridiction et de véridiction ». C'est du reste seulement à cette condition de considérer en propre l'expérience des gouvernés qu'on peut saisir la référence de Foucault à un « droit des gouvernés » et son appel à étudier dans un même mouvement l'histoire de la vérité et l'histoire du droit. Pour autant, cela ne veut pas dire, dans le sillage de ce qu'on a rappelé en nous appuyant sur Potte-Bonneville, que les contre-conduites seraient un pur dehors : elles restent, en effet, un excès intérieur à la configuration et aux éléments mis en place par la gouvernementalité officielle, de sorte que – quand bien même il peut être question de remettre en cause l'ensemble du jeu de vérité – l'*altérité* doit être comprise comme un *usage autre*, comme le fait d'*en user autrement* – l'« autre » se définissant toujours dans un rapport à un « même » – et ne doit donc pas être confondu ni avec l'*autonomie* ni avec l'*étrangeté*¹.

¹ Nous revenons plus loin sur le rapport de Foucault à la gnose. Cf. infra 1144-1146.

4.3.2. *Les investissements politiques de la société et la critique du partage implicite des savoirs sociologique et politologique*

Le second élément général qui ressort de notre analyse des crises de gouvernementalité est la manière dont l'usage heuristique de la catégorie de gouvernementalité permet de déconstruire l'opposition société/ État et la forme de répartition hiérarchique du savoir à laquelle elle est corrélée. Les différents types de gouvernementalité sont des formes d'exercice du pouvoir qui présentent une continuité, ascendante et descendante, entre les différents plans de la société, de l'État et des marchés de sorte que les contre-conduites « se laisseraient reconnaître, d'abord, à leur transversalité ; à leur manière de contester non l'État au nom du marché (ou l'inverse), mais à la fois l'un et l'autre – les modes d'exercice du pouvoir qui les parcourent ensemble »¹ et qui, peut-on ajouter, parcourent aussi la société elle-même. Dans la mesure où cela rend les oppositions État/marché et État/société non pertinentes dès lors qu'il n'y a pas un État exerçant son pouvoir sur une société qui ne serait pas elle-même dépositaire du même type de relations de pouvoir, pas plus qu'il n'y a un marché exerçant son pouvoir sur un État qui lui serait *a priori* contrevenant, l'enjeu des contre-conduites s'en trouve déplacé des questions relatives à l'affirmation de la nécessité de mobiliser la société civile contre l'État ou de se saisir du pouvoir d'État vers celle de la transformation de la manière transversale de gouverner, autrement dit de la rationalité gouvernementale dans sa transversalité. Loin que les questions de l'organisation de la société civile et de la prise du pouvoir d'État ne soient elles-mêmes plus pertinentes, mais il faudrait les poser d'une part en se déprenant de tout *a priori* positif quant à la société et négatif quant à l'État et, d'autre part, à partir du point de vue selon lequel « ce qu'il faut remettre en question, c'est la forme de rationalité en présence »². Ce qu'il faut retenir en ce sens, c'est que cette congruence des contre-conduites et de leurs usages autres avec la rationalité gouvernementale permet de pointer l'existence d' « investissements politiques de la société » que nous avons identifiés dans l'introduction comme l'angle mort des traditions sociologique et politologique de l'analyse politique³. Car ce que partagent au contraire implicitement ces deux types d'analyse, c'est qu'il y a une disjonction entre les plans de la société et de l'État, laquelle est cependant résorbée imaginativement la plupart du temps dans le cas de l'analyse sociologique par un rabattement strict du plan de l'État sur celui de la société, là où l'analyse politologique a tendance à occulter le plan de la société en se plaçant directement au niveau de l'État et tandis que la sociologie politique tente finalement de concilier ces deux points de vue par une

¹ Mathieu Potte-Bonneville, « Usages », in *D'après Foucault, op. cit.*, p. 368.

² Cf. supra p. 101.

³ Cf. supra p. 141-146.

analyse de la manière dont les transformations de la société sont traduites au niveau de l'État qui présuppose leur ajointement. Les deux positions théorico-pratiques contraires mais symétriques qui résultent d'un tel partage implicite du savoir sont soit une forme de validation *a priori* du cadre politique de la démocratie représentative dans laquelle les « mouvements sociaux » doivent trouver un « débouché politique », soit la critique systématique de la distance entre gouvernés et gouvernants et l'appel à leur résorption sur le plan purement horizontal d'une démocratie autogouvernée. A l'opposé, la position théorico-pratique liée au plan transversal d'analyse de la gouvernementalité implique à la fois de « situer la réflexion et l'action dans l'horizon d'une distinction entre gouvernants et gouvernés posée comme structurale plutôt que comme transitoire – plus simplement c'est dire que la lutte ne vise ni à prendre la place des gouvernants, ni à abolir cette division même, mais bien à agir sous la condition d'une telle séparation, que l'on pourra tout au plus négocier, dont on pourra modifier la forme ou les modalités »¹ – et dans le même temps la possibilité de poser au ras des pratiques sociales, c'est-à-dire directement et sans médiation, la question de la rationalité gouvernementale en faisant de la transformation de la forme de véridiction, y compris quand elle doit servir d'index à l'État, un enjeu à la portée des contre-conduites.

4.3.3. Vérités d'indexation des pratiques gouvernementales et transformations historiques de l'État

De façon plus détaillée, nous avons tracé une généalogie de l'État aux XX^e et XXI^e siècles du point de vue d'une analyse du dire-vrai dans la pratique sociale en montrant comment les transformations historiques de l'État pouvaient être comprises à partir des formes de véridiction sur lesquelles, pour un temps, une aire et une population donnée, les pratiques gouvernementales étaient indexées dans la réalité sociale. En d'autres termes, l'argument foucauldien implique d'observer que c'est le type de vérité en jeu dans l'élaboration historique de la rationalité gouvernementale qui permet avant tout de comprendre comment l'État va se constituer à une époque donnée : comment va-t-il gouverner ? (la forme du gouvernement), va-t-il gouverner peu ou beaucoup ? (le degré du gouvernement), sur quoi va-t-il gouverner ? (les domaines du gouvernement), avec qui va-t-il gouverner ? (les instances du gouvernement). Cela nous a conduit à identifier quatre régimes de véridiction/juridiction entendues comme chacune des différentes formes sous lesquelles les pratiques gouvernementales se sont articulées à des discours susceptibles d'être vrais ou faux, en constituant pour un temps, une aire et des individus donnés l'*a priori* historique d'une

¹ Mathieu Potte-Bonneville, « Usages », in *D'après Foucault, op. cit.*, p. 354.

expérience possible : le régime de véridiction de la *res socialis* vaut pour l'ensemble pratique de la population française des années 1890 aux années 1960, le régime de véridiction la *res nullius* vaut pour le sous-ensemble pratique des comités d'action pendant les années 1968, le régime de véridiction de la *res economica*, par sa dynamique de transnationalisation, vaut pour l'ensemble de la population mondiale à partir des années 1970, tandis que le régime de véridiction de la *res communis* vaut pour le sous-ensemble pratique circonscrit de la *Coordinadora del agua* et des comités de l'eau dans la Bolivie des années 2000. Chacun de ces régimes implique une expérience singulière du rapport à l'État des populations concernées.

Le régime de véridiction de la *res socialis* et la gouvernementalité sociale officielle se sont constitués par la formation dans la réalité de la pratique sociale de mécanismes de gouvernement s'indexant sur la vérité selon laquelle toute activité individuelle doit avoir son soubassement dans un support de socialisation. Ces mécanismes de gouvernement esquissés dans certaines pratiques mutualistes ouvrières de la fin du XIX^e siècle, ont trouvé une assise scientifique dans le développement de la sociologie et ont été soutenus par la doctrine politique solidariste. La constitution à travers ces techniques de l'instance du « social », comme manière de régir un domaine de choses – qui n'existe pas sans pour autant n'être rien – s'est prolongée dans un régime de juridiction lié au développement du droit social. Dans un double souci de faire pièce aux effets délétères du moindre gouvernement libéral et de juguler la montée en puissance de la lutte des classes, on a assisté après la crise des années 1930 à un processus de gouvernementalisation sociale de l'État. Dès qu'il est indexé au « social », l'État doit intervenir dans tous les domaines où la société s'engage à garantir les activités individuelles en organisant lui-même leur support social transférentiel. Le conduisant à excéder ses fonctions régaliennes, la socialisation de l'État a logiquement produit une augmentation de son poids dans l'exercice du gouvernement des hommes par son rôle joué dans l'organisation des assurances sociales, dans la mise en place des services publics visant à garantir une péréquation dans l'accès à certains besoins sociaux (éducation, santé, transports, etc.), dans la réglementation des rapports de travail ou encore dans le soutien à l'activité économique et à l'emploi. Cela a produit un effet corrélé de démocratisation de la démocratie avec l'élargissement de l'impact de la souveraineté populaire sur les domaines sociaux et le développement de la démocratie sociale. Dans sa contingence historique, le processus de gouvernementalisation sociale de l'État a été lui-même caractérisé par un double effet corrélé d'égalisation relative des différents groupes sociaux liée à l'établissement des conditions concrètes de la citoyenneté sociale, mais aussi, progressivement, par une objectivation

croissante, associée à un ciblage différentiel de plus en plus marqué, des populations bénéficiaires des politiques sociales. A travers la généralisation du salariat, des pratiques de transferts et de redistribution des revenus entre les classes et la démarchandisation de certains domaines d'activités régulés par le secteur public, une égalisation relative a pu se produire à l'échelle de la société française. Ce mouvement a permis de sortir la condition ouvrière de la situation d'exception où elle se trouvait vis-à-vis des autres couches sociales de la nation. Il s'est cependant doublé dans le même temps de la mise en place de politiques de populations avec cet effet que l'institutionnalisation du social s'est donnée toujours davantage sous la forme de l'objectivation des particularismes sociaux. Ce n'était donc pas simplement que telle ou telle activité individuelle devait trouver son soubassement dans un support de socialisation, mais dans *tel ou tel support de socialisation déterminé* par des normes spécifiques elles-mêmes induites par les besoins d'un État mobilisant sa population autour d'un objectif de croissance économique. Cela a eu pour conséquence de séparer les groupes sociaux qui se sont constitués autour d'effets de normalisation différentiels tout en s'égalisant du point de vue de leurs conditions d'existence matérielle.

C'est cette situation de tension paradoxale, entre d'une part une tendance au rapprochement des groupes sociaux du point de vue des conditions d'existence liées au salariat par le biais des mécanismes juridiques de solidarité, mais d'autre part leur séparation hermétique du point de vue des possibilités d'accès, contrôlées par l'État, aux différentes activités sociales d'autre part, qui a créé le blocage singulier propre à la crise de gouvernementalité des années 1968. La « liberté sociale » comme possibilité de pouvoir choisir et exercer librement n'importe quelle activité sociale a alors fait l'objet d'une problématisation politique à laquelle les contre-conduites des années 1968 ont cherché à apporter une réponse. Dans les comités d'action, leur objectif a été d'augmenter le processus d'égalisation par l'élargissement transversal de la socialisation des activités en visant la gouvernementalité de l'État au point de contrôle des activités où se déterminent les particularismes et les séparations entre les différents groupes sociaux. En d'autres termes, les contre-conduites ont correspondu à un processus de dégovernmentalisation de l'État et non de désocialisation de la gouvernementalité, contrairement à ce que certains ont cru pouvoir soutenir. Les aspirations de 68 voulaient aboutir à une restriction de la gouvernementalité étatique corrélée à une démocratisation accrue de la démocratie puisque c'est non seulement le contenu des activités qui en venait à être socialisé mais la décision sur leur fonctionnement qui devait être laissée aux usagers au détriment d'un État confiné à un rôle de redistribution entre des domaines d'activités qu'il ne contrôle plus. A travers des pratiques démocratiques

de responsabilisation collective et de déspecialisation des activités, un processus de gouvernementalisation de la *res nullius* s'est déclenché par la formation dans la réalité sociale de mécanismes de gouvernement indexés sur la vérité de l'inappropriabilité des contenus sociaux, par laquelle l'organisation collective est censée garantir le libre usage de toutes les activités sociales par chacun. La spiritualisation du libre usage produit logiquement la dégovernmentalisation de l'État.

Le régime de véridiction de la *res economica* consistant dans la formation de mécanismes de gouvernement indexés à la vérité suivant laquelle les activités sociales devaient être jaugées et organisées à partir de critères strictement économiques et calculables s'est constitué à partir du milieu des années 1970 à l'échelle mondiale comme une double réaction au régime de la *res socialis* d'une part et à la gouvernementalisation de la *res nullius* liée aux contre-conduites des années 68 d'autre part. Visant l'économicisation du champ social tout entier, la gouvernementalisation économique de l'État implique la pratique gouvernementale paradoxale de l'organisation de son propre dé-saisissement par l'État au profit de l'insertion de mécanismes de marché, instance qui est la mieux à même d'opérer la calculabilité des activités. L'État n'est donc pas inactif mais son activité consiste à la fois dans la tâche « positive » d'organiser l'insertion sociale des mécanismes de marché et dans la tâche négative de désocialiser ses espaces d'intervention par des contre-réformes. L'État continue donc de gouverner avec un degré certain, mais d'une part son champ d'intervention est translaté de la sécurité sociale au sens large à la sécurité physique et d'autre part il gouverne de moins en moins de domaines dans la société tandis qu'on assiste du même coup à l'extension sociale du marché. Cette décroissance de la gouvernementalité étatisée ou cette dégovernmentalisation de l'État liée au régime de la *res economica* ne recouvre pas pour autant le type de dégovernmentalisation de l'État associé au processus de gouvernementalisation de la *res nullius* qui ne mettait pas en cause dans l'État social le glacis protecteur de la démarchandisation mais le contrôle des usagers par les dépositaires de l'autorité étatique et engageait à travers cela un processus de démocratisation. En revanche, la dégovernmentalisation de l'État typique du régime de la *res economica* s'accompagne d'un profond processus de dé-démocratisation de la démocratie, car il n'y a plus aucune démocratie possible dans les espaces où le marché impose la loi de l'offre et de la demande.

Enfin, la gouvernementalisation de la *res communis* dont on a pu repérer le déploiement dans la Bolivie des années 2000 en réponse à la crise du régime de la *res economica* s'est affirmée dans le cadre de la problématisation de l'appropriation sociale des ressources naturelles comme manière de substituer à la privatisation des ressources par le

marché la gestion commune de leurs utilisateurs à travers une communalisation de l'organisation, des décisions et de l'usage technique. Dans la « guerre de l'eau », le processus de gouvernementalisation de la *res communis* a cependant coexisté avec une tendance forte à voir la solution dans la remunicipalisation publique du service de l'eau si bien qu'on a assisté à une échelle plus vaste dans les années 2000 à une regouvernementalisation publique de l'État bolivien autour de la gestion des ressources naturelles du territoire national et à une sectorisation de la gouvernementalisation de la *res communis* en l'espèce de comités de l'eau jouant à partir d'un rapport de force relativement déséquilibré pour étendre vis-à-vis de l'État des zones autonomes d'usage commun désétatisées mais restant partielles.

5. La politique des usages socialistes et l'exemple de la gouvernementalité éco-socialiste

Comme nous l'avons fait remarqué plus haut, c'est à partir de l'identification conjoncturelle d'un excès du pouvoir sur toute résolution des problèmes économiques – tel qu'il se manifeste en particulier dans la situation de l'Union soviétique – que Foucault a élaboré sa réflexion sur le pouvoir. S'agissant du marxisme, sa focalisation sur la dimension sociale de la classe a été corrélative d'un impensé gouvernemental et d'une subordination consécutive à des formes de gouvernementalité hétéronomes. Il s'agit donc – dès lors que l'on prend au sérieux l'appel de Foucault à l'invention d'une « gouvernementalité socialiste autonome » – d'articuler dans l'analyse des luttes la dimension de classe avec la dimension de la conduite afin de définir des usages socialistes. C'est du reste la condition *sine qua non* pour que le socialisme soit encore aujourd'hui désirable. On peut parler d'usage ou de conduite socialiste dès qu'un principe de socialisation préside à ma conduite, c'est-à-dire dès que ma règle de conduite est inclusive de la possibilité de la conduite des autres suivant cette même règle et avec les mêmes effets. En ce sens, le socialisme *n'est pas d'abord un mode d'organisation économique ni un système politique donnant le pouvoir aux classes sociales inférieures* mais une forme de gouvernementalité politique qui consiste dans le traitement des réalités politiques, économiques et sociales sous l'égide de conduites socialistes, c'est-à-dire suivant des techniques de soi pragmatiquement inclusives de l'identité formelle des techniques de soi des autres. En d'autres termes, une gouvernementalité socialiste implique la constitution dans la réalité sociale de mécanismes de gouvernement se réclamant d'une vérité dont l'effectuation pragmatique individuelle soit associée à son effectuation par d'autres suivant la même règle. Dans le cas de la gouvernementalité de la *res nullius*, le gouvernement du libre usage ne peut correspondre à un système institutionnel durable que s'il est réfléchi démocratiquement et collectivement de façon à organiser dans l'espace et dans le temps le

libre usage de tous. Si, par définition de la *res nullius* – d’une chose qui n’est la propriété de personne et qui demeure inappropriable – mon libre accès et mon libre usage de la chose suspend la possibilité de l’usage pour l’autre, il doit cependant être planifié démocratiquement de façon à ce que le libre usage de l’autre soit lui aussi garanti, la seule règle contraignante étant que personne n’a le droit de s’approprier quoi que ce soit. Alors que la gouvernamentalité libérale s’organise à partir de la structuration des libertés individuelles *ad hoc*, la gouvernamentalité socialiste signifie au contraire la nécessité pour le groupe social de choisir démocratiquement la conduite à suivre par les individus dans son inclusion de celle suivie par les autres, en définissant du même coup les espaces sociaux où une même règle mérite d’être suivie par tous. Ensuite, la mise en place d’une gouvernamentalité socialiste suppose que l’organisation économique soit elle-même subordonnée à la règle d’indexation des pratiques gouvernementales. Dans le cas de la gouvernamentalité de la *res communis* par exemple, il ne s’agit pas de dégager du profit, mais d’organiser les structures économiques de façon à faire en sorte que tous les habitants d’un territoire puissent faire un usage égal de cette ressource commune qu’est l’eau. Toute l’organisation économique doit être tendue et enserrée par cet objectif, le plus sûr moyen d’y parvenir étant que se forme, à l’usage, un *ethos* socialiste de communalisation de tous les actes de réflexion, d’organisation et de réalisation menant à cet objectif : il n’y a pas de socialisme là où le résultat seul, en l’espèce la distribution égalitaire de l’eau, serait socialiste – manière strictement économique d’envisager le socialisme – autrement dit si le commun comme résultat n’est pas le produit d’une spiritualisation du commun comme vérité à laquelle on accède à travers des conduites de communalisation, soit de mise en commun des réflexions, des actes, des efforts, des affects.

En identifiant la gouvernamentalité de la *res nullius* et la gouvernamentalité de la *res communis* comme des tentatives historiques d’enclencher un processus de mise en forme d’une gouvernamentalité de type socialiste, dérivées de la généalogie de l’État que nous avons proposée, il ne s’agit bien évidemment de ne prétendre à aucune exhaustivité quant à ce que pourrait être une gouvernamentalité socialiste, puisque, ainsi que nous l’avons suggéré avec Foucault, celle-ci ne peut jamais qu’être le produit d’une invention historique en situation. A cet égard, il faut mentionner que dans le contexte récent de la crise écologique, des initiatives plus ou moins articulées émanant d’intellectuels, d’organisations politiques et de mobilisations citoyennes se rencontrent autour d’une recherche pour définir une nouvelle gouvernamentalité « éco-socialiste » qui, comme son nom l’indique, consiste dans une redéfinition du socialisme autour de l’exigence écologique. Car tout comme en son temps l’économie politique avait introduit, pour reprendre une formule de Foucault, un « coin

formidable » dans « la présomption indéfinie de l'État de police »¹ à gouverner par la disqualification de la possibilité d'un souverain économique, de même aujourd'hui, la présomption indéfinie d'un gouvernement pour le marché vient buter sur la limite objective de la menace que le risque de destruction de la planète fait peser sur la survie de l'écosystème. De sorte que, sous la pression de cette menace impliquant que plus aucun gouvernement n'est possible si l'écosystème vient à disparaître, celui-ci ne peut plus simplement apparaître comme un objet pour une appropriation technologique, mais il émerge comme un nouveau lieu de véridiction pour la pratique gouvernementale associé au principe de véridiction selon lequel il n'existe qu'un seul écosystème compatible avec la vie humaine. Ce principe définit un intérêt général humain objectif et irréductible – ou un intérêt de l'espèce² – sur lequel il devient possible d'indexer les pratiques gouvernementales. En d'autres termes, c'est la vérité de la *res ecologica* qui émerge dans le contexte de la crise écologique qui est elle-même inséparable de la crise de la gouvernamentalité néolibérale. Or, la gouvernamentalité indexée sur la vérité de la *res ecologica* ne peut être que « socialiste » dans la mesure où l'unicité de l'intérêt général humain associée à la survie de l'écosystème se présente d'emblée comme un principe de socialisation des comportements de production, d'échange et de consommation, et de toutes les activités sociales. Cette horizon de la *res ecologica* pour une pratique gouvernementale socialiste peut du reste se soutenir de plusieurs passages de Marx, en particulier lorsqu'il affirme dans les *Manuscrits de 1844* que « la nature, c'est-à-dire la nature qui n'est pas elle-même le corps humain, est le corps non-organique de l'homme [...] avec lequel il doit maintenir un processus constant pour ne pas mourir »³. Cependant, si Marx lui-même ne participe donc pas de la vision prométhéenne de l'homme exploitant la nature comme un objet extérieur en réfléchissant l'histoire des rapports sociaux dans leur co-évolution avec l'histoire de la nature, il n'en reste pas moins que la gouvernamentalité éco-socialiste implique de rompre avec la logique productiviste, avec la consommation de masse liée à l'économie de bien-être ou encore avec l'impératif de croissance économique qui ont caractérisé les formes dominantes du socialisme historique⁴. Ceci étant, il n'est pas question

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 20.

² Sur ce point, voir notamment les réflexions de Dipesh Chakrabarty, « Penser et agir en tant qu'espèce. L'humanité face aux bouleversements climatiques. Entretien », *La Revue des Livres*, n° 8, novembre-décembre 2012, p. 5 : « Il est bien entendu possible [...] d'essayer de produire un affect politique à partir de cette compréhension intellectuelle du fait que nous sommes une espèce, et qui plus est une espèce dominante. C'est là la tâche de la politique, de l'art et de la création ».

³ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 62. Sur les rapports de Marx à l'écologie, cf. John Bellamy Foster, *Marx écologiste*, tr. fr. A. Blanchard, C. Nordmann et J. Gross, Paris, Amsterdam, 2011. Cf. aussi Jean-Marie Harribey, « Marxisme écologique ou écologie politique marxienne », in Jacques Bidet et Stathis Kouvélakis (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, PUF, 2001, p. 183-200.

⁴ Cf. Michael Löwy (dir.), *Écologie et socialisme*, Paris, Syllepses, 2005.

d'entrer ici dans le détail des contributions à l'élaboration d'une gouvernamentalité écosocialiste. Certaines d'entre elles émanent d'intellectuels qui peuvent insister davantage sur la nécessité d'une transformation radicale du mode de production et de consommation¹ ou davantage sur le changement des conduites et des modes de vie qui doit lui être corrélée en référence au projet sud-américain du *Buen vivir*². Mais le plus significatif est que non seulement elles peuvent trouver un écho dans certaines mobilisations sociales³, mais aussi qu'elles sont aujourd'hui augmentées par celles de groupements d'associations, de militants et d'organisations politiques qui en font un objet de réflexion⁴ mais surtout cherchent à définir, en substitut de la « règle d'or » néolibérale, une nouvelle « règle verte »⁵ comme vérité d'indexation des pratiques gouvernementales. A ce titre, il est important de rappeler que lorsque Foucault pointait dans la difficulté majeure de mise en place du socialisme l'absence de « gouvernamentalité socialiste autonome », il précisait entendre par là qu'« il n'y a pas de mesure raisonnable et calculable de l'étendue des modalités et des objectifs de l'action gouvernementale »⁶. Autrement dit, et comme le rappelait récemment Laurent Jeanpierre, la gouvernamentalité socialiste doit selon Foucault articuler la dimension d'une critériologie autonome et générale de délimitation et d'évaluation de ses pratiques gouvernementales, appuyée sur des instruments d'objectivation, à une deuxième dimension, celle d'un ensemble de conduites socialistes du rapport à soi et du rapport aux autres⁷. Or c'est très précisément

¹ Cf. Michael Löwy, *Ecosocialisme. L'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, Paris, Mille et une nuits, 2011.

² Cf. Paul Ariès, *Le socialisme gourmand. Le Bien-vivre : un nouveau projet politique*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2012. Comme le fait valoir Ariès, l'élaboration d'une gouvernamentalité écosocialiste n'est pas séparable d'une recherche sur la réactivation possible des expérimentations qui ont jalonné l'histoire du socialisme mais qui ont été occultées par ses formes dominantes. Voir en particulier ses remarques sur la nécessité d'un « socialisme pratique » relatives aux au socialisme municipal, aux bourses du travail, au syndicalisme à bases multiples, aux comités d'entreprise ou encore au mouvement coopératif (p. 111-153), et pour une tentative théorique d'articulation de la connaissance existante des institutions sociales alternatives au capitalisme (coopératives autogérées de travailleurs, budgets participatifs, finance solidaire, AMAP [Association pour le maintien d'une agriculture paysanne] , etc.) à l'actualisation des possibles d'un socialisme à venir, cf. Erik Olin Wright, *Envisoning Real Utopias*, Brooklyn-Londres, Verso, 2010, et Erik Olin Wright, « Des utopies possibles aux utopies réelles » (entretien avec L. Jeanpierre et V. Farnea, tr. fr. L. Cranksens, V. Farnea, L. Jeanpierre et B. Turquier), *Tracés*, n° 24, 2013/1, p. 231-243. Sur le *Buen vivir*, dont le principe figure dans la nouvelle Constitution de l'Equateur depuis septembre 2008, cf. William Sacher et Michelle Báez, « *Buen vivir*, faux et vrais espoirs », *La Revue des Livres*, n° 11, mai-juin 2013, p. 62-71.

³ On songe à la lutte actuelle contre le projet d'aéroport de Notre-Dame-des-Landes. Cf. Hervé Kempf, « Un, deux, trois, mille Notre-Dame-Des-Landes », *La Revue des Livres*, n° 10, mars-avril 2013, p. 64 : « [...] l'une des raisons du succès de ces luttes [est qu'] elles sont capables d'opposer l'intérêt général au discours de l'État, qui représente le plus souvent des intérêts privés ».

⁴ Cf. Corinne Morel-Darleux (dir.), *Premier manifeste : 18 thèses pour l'écosocialisme*, Paris, Bruno Leprince, 2012, URL : <http://ecosocialisme.com/2013/02/07/premier-manifeste-des-assises-18-theses-pour-lecosocialisme/>.

⁵ Cf. Jean-Luc Mélenchon, *La règle verte. Pour l'écosocialisme*, Paris, Bruno Leprince, 2012.

⁶ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, op. cit.*, p. 93.

⁷ Cf. Laurent Jeanpierre, Séminaire sur « La gouvernamentalité socialiste », 31 janvier 2012, <http://savoirscommuns.org/tag/gouvernamentalite-socialiste/>. Selon Jeanpierre, Foucault cherche à articuler un

une nouvelle critériologie d'évaluation des pratiques gouvernementales que la rationalité gouvernementale associée à la « règle verte » entend substituer à l'objectif de croissance économique mesurée par le PIB autour de laquelle s'organise le jeu des intérêts particuliers et individuels propre au libéralisme :

Cette règle d'or nous posait une question fondamentale : pourquoi et pour qui veut-on gouverner ? Avec quel horizon ? Nicolas Sarkozy proposait un horizon d'austérité pour plaire aux marchés financiers. Nous devons tracer un horizon de progrès humain. Et le 1^{er} enjeu pour l'humanité aujourd'hui est préserver l'écosystème qui rend la vie humaine possible sur la planète. Voici comment est née l'idée de centraliser la "règle verte". [...] Concrètement il s'agit de produire en soldant la dette écologique. C'est-à-dire de ne pas consommer plus de ressources que l'écosystème ne peut en reproduire sur une période équivalente, ni de rejeter plus de déchets qu'il ne peut en absorber. Autour de ce paradigme, nous pouvons repenser l'ensemble du système de production, de consommation et d'échange. C'est effectivement une pratique révolutionnaire. [...] Le problème de la "croissance", c'est qu'elle repose sur le PIB, un indicateur productiviste qui ne mesure nullement le bien être humain¹.

Ailleurs, Mélenchon définit la « règle verte » comme celle qui consiste à « diminuer l'empreinte écologique² de la production » en précisant qu'il s'agit d'un « un impératif commun à toutes les réflexions et à toutes les réorganisations de la production et de l'échange »³. Cette nouvelle vérité d'indexation des pratiques gouvernementales consiste alors dans « une relance des activités socialement utiles et écologiquement responsables » à travers la croissance d'activités comme la santé et l'éducation d'un côté, mais de la décroissance des activités les moins utiles, comme la publicité, et les plus polluantes, comme la production d'énergie, notamment fossiles et nucléaires. Du point de vue de processus de production, Mélenchon cite l'exemple des « salariés de Fralib qui veulent produire du thé en coopérative à partir des productions locales » et des ouvriers de Florange qui se battent « pour réduire les émissions de CO² avec le projet ULCOS », car « aucun changement durable et profond n'est possible sans l'implication populaire »⁴. En plus d'être le critère d'évaluation des pratiques gouvernementales mesurable par la dette écologique, l'intérêt général de l'espèce en tant

« socialisme objectiviste » issu de l'application des théories scientifiques et un « socialisme subjectiviste » lié à des savoirs pratiques et à des règles de vie.

¹ Jean-Luc Mélenchon, « Inventons l'écosocialisme », entretien avec Paul Ariès, *La vie est à nous ! / Le Sarkophage*, n° 35, mars-avril 2013, <http://ecosocialisme.com/2013/04/05/entretien-jean-luc-melenchon-et-paul-aries-autour-de-la-regle-verte-pour-leco-socialisme/>.

² L'empreinte écologique est un indicateur et un mode d'évaluation environnementale qui comptabilise la pression exercée par les hommes envers les ressources naturelles et les « services écologiques » fournis par la nature. Plus précisément, elle mesure les surfaces biologiquement productives de terres et d'eau nécessaires pour produire les ressources qu'un individu, une population ou une activité consomme et pour absorber les déchets générés, compte tenu des techniques et de la gestion des ressources en vigueur. Cette surface est exprimée en hectares globaux (hag), c'est-à-dire en hectares ayant une productivité égale à la productivité moyenne.

³ Jean-Luc Mélenchon, « Je m'interdis le mot croissance », entretien avec Hervé Kempf, 19 avril 2012, <http://www.reporterre.net/spip.php?article2779>.

⁴ Jean-Luc Mélenchon, « Inventons l'écosocialisme », *art. cit.* ULCOS est l'acronyme pour *Ultra-Low Carbon dioxide (CO₂) Steelmaking*, qui signifie, « Processus sidérurgiques à très basses émissions de CO₂ ». Il s'agit d'un projet européen développé par 48 organisations et entreprises, afin de déployer un programme de recherche et développement pour la réduction des émissions de dioxyde de carbone qui résultent de la production de l'acier. L'objectif d'ULCOS est de réduire ces émissions de CO₂ d'environ 50 %.

qu'elle forme un tout avec la nature devient ainsi également le principe de socialisation des conduites sur la base d'un « acte de conversion individuelle à une autre manière de vivre, à une autre culture du rapport aux autres »¹, de constitution de soi comme *homo ecologicus* et de coopération avec les autres à la lumière de la *res ecologica*, en rupture avec le cycle pulsionnel publicité/consommation, et propre à susciter un nouvel enthousiasme.

6. L'êthos de l'*Aufklärer* gnostique

Pour terminer, on voudrait se pencher sur l'êthos théorique qui ressort de cette recherche, et qui est bien entendu en rapport avec l'êthos philosophique de Foucault lui-même, dont elle s'inspire. Son êthos philosophique, comme nous l'avons vu, Foucault l'inscrit explicitement dans la tradition de l'*Aufklärung*, à laquelle appartiennent aussi bien Marx que Nietzsche ou Heidegger, comme réflexion critique sur le présent tournée vers le désassujettissement dans le jeu de la politique de la vérité. Dans un texte de 1966, consacré à *La Philosophie des Lumières* d'Ernst Cassirer, il identifie la singularité – ce qu'il nomme la « monstruosité » – de Nietzsche, par le fait d'appartenir à la fois à l'êthos grec et à celui de l'*Aufklärer* :

L'énigme kantienne qui, depuis près de deux cent ans, a médusé la pensée occidentale, la rendant aveugle à sa propre modernité, a soulevé dans notre mémoire deux grandes figures : comme si l'oubli de ce qui s'est passé, à la fin du XVIII^e siècle, lorsque le monde moderne est né, avait libéré une double nostalgie : celle de l'âge grec auquel nous demandons de libérer notre rapport à l'être et celle du XVIII^e siècle auquel nous demandons de remettre en question les formes et les limites de notre savoir. A la dynastie hellénistique, qui s'étend de Hölderlin à Heidegger, s'oppose la dynastie des modernes *Aufklärer* qui irait de Marx à Lévi-Strauss. La « monstruosité » de Nietzsche est peut-être d'appartenir aux deux. Être grec ou *Aufklärer*, du côté de la tragédie ou de l'encyclopédie, du côté du poème ou de la langue bien faite, du côté du matin de l'être ou du midi de la représentation, c'est là le dilemme auquel la pensée moderne – celle qui nous domine encore, mais que nous sentons déjà vaciller sous nos pieds – n'a jamais pu échapper encore².

A travers cette double appartenance de Nietzsche à l'être grec et à l'*Aufklärung* moderne, n'est-ce pas son propre êthos philosophique que Foucault cherche à faire entrevoir ? Comme nous l'avons soutenu, c'est en effet depuis la question de l'*Aufklärung* que Foucault fait retour singulièrement aux Grecs, pour y trouver un nouage formel inédit des rapports sujet/pouvoir/vérité, susceptible, contre ce que le présent a fait de nous, de nous faire accéder à un devenir autre dans un monde complètement autre. Quant à cette destination du mouvement de désassujettissement dans le « monde autre », c'est-à-dire dans le même monde autrement ordonnée – et non dans l'« autre monde » – comme produit d'un « militantisme dans le monde, contre le monde », nous nous sommes explicitement appuyés sur les

¹ Jean-Luc Mélenchon, « Discours au Congrès du Parti de Gauche à Bordeaux », 24 mars 2013, <http://www.jean-luc-melenchon.fr/2013/03/24/discours-au-congres-du-parti-de-gauche-a-bordeaux/>.

² Michel Foucault, « Une histoire restée muette » [1966], *DE I*, n° 40, p. 575.

formulations de Foucault quant à la recherche d'une position essentielle d'altérité pour la vérité. Mais nous ne nous sommes pas confrontés à ce que ces formulations, tirées de sa réflexion sur la *parrêsia* cynique, pouvaient charrier de connotations gnostiques, et donc à un éventuel gnosticisme de Foucault. Ce questionnement prend du reste une pertinence plus grande avec la récente publication du cours de 1980, *Du gouvernement des vivants*, comprenant des remarques sur « les mouvements gnostiques, c'est-à-dire avec toute la série de mouvements qui, intérieurs ou extérieurs au christianisme, proches en tout cas de lui, faisaient du salut et du salut par la connaissance une délivrance absolument définitive et un état absolument irréversible » et où l'on trouve « des formes de pensée dans lesquelles le [schéma du] salut, avec tout ce que cela comporte de radicalité quant à la thèse de l'irréversibilité du rapport vérité-sujet, est poussé jusqu'à son terme »¹. Plus exactement, ce n'est pas tant sur le rapprochement de Foucault avec la gnose en tant que telle – en tant que libération de l'âme emprisonnée à l'intérieur du monde de la matière et du mal créé par le mauvais démiurge et retournant spirituellement à la patrie du vrai Dieu originaire² – que peut porter le questionnement, mais avec le « gnosticisme » au sens de l'esprit gnostique tel que Hans Jonas et Jacob Taubes après lui ont cherché à en dégager l'unité intelligible comme mouvement de l'eschatologie du salut structuré par la tension qui oppose le monde existant à un Dieu étranger à lui et dont les philosophies de l'histoire de Heidegger (pour Jonas³) ou encore de Marx et de Hegel (pour Taubes⁴) seraient notamment des versions sécularisées⁵. En la matière, l'originalité de Taubes est d'avoir montré que la projection du gnosticisme dans les conditions épistémologiques des Temps Modernes – celles de l'univers copernicien associées à l'Esprit allant du présent vers l'avenir qui, depuis le tournant joachimite, ont rompu avec l'univers ptoléméen associé à l'*Eros* s'élevant de bas en haut⁶ – avait déplacé le jeu de positionnement de l'étrangeté ou de l'altérité radicale gnostique qui de point en exil vis-à-vis du *cosmos* devenait l'objet même de la réalisation révolutionnaire *dans le monde*. A sa suite et à celle de Jonas, Heinz Dieter Kittsteiner a corroboré l'idée d'une forme gnostique de structuration de la pensée du mouvement historique chez Marx et Heidegger : suivant ce mouvement, la divinité originaire est supplantée par le pouvoir du démiurge qui en créant le

¹ Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 179.

² Cf. *ibid.*, p. 115.

³ Cf. Hans Jonas, *La religion gnostique. Le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme* [1934], tr. fr. L. Evrard, Paris, Gallimard, 1978.

⁴ Jacob Taubes, *Eschatologie occidentale* [1947], tr. fr. R. Lellouche et M. Pennetier, Paris, Éditions de l'éclat, 2009.

⁵ Quelque soit au demeurant les divergences d'interprétation et surtout d'appréciation (négative pour Jonas et positive pour Taubes) de cette sous-jacence du gnosticisme à la pensée historique occidentale.

⁶ Cf. Jacob Taubes, *Eschatologie occidentale*, *op. cit.*, p. 109.

monde assujettit l'homme en l'aliénant à la positivité du mal jusqu'à ce que l'acte du dieu rédempteur ne vienne le libérer de cette aliénation en assurant son salut par le retour à la plénitude de la vérité originaire¹. Ne pourrait-on pas voir alors le même mouvement chez Foucault dont la pensée du mouvement historique n'est pas sans parenté avec celle de Heidegger ? Les formules de Taubes semblent en effet rappeler celles du cours de 1984 : « Le Dieu apocalyptique-gnostique n'est pas *au-dessus* du monde, il est fondamentalement *contre* le monde. [...] Le "nouveau Dieu" (Marcion) est "le Dieu étranger" qui est dans le monde le Dieu inexistant. [...] Le Dieu transcendant de l'apocalyptique et de la gnose est essentiellement eschatologique parce qu'il conteste le monde en lui-même et annonce le Nouveau »². Pour autant, nous y avons insisté, l'altérité chez Foucault n'est jamais que l'*altération du même* au sens d'un usage autre du même monde, c'est-à-dire du monde de l'ici et maintenant. Dit autrement, on vise le même monde mais avec une vérité autre comme principe de notre rapport pratique aux choses de ce monde. Cette *altérité* ne recouvre donc pas l'*étrangeté* au sens où « Être-étranger signifie : venir d'ailleurs, ne pas être chez soi dans l'Ici »³. S'il y a donc un *êthos* gnostique de Foucault au sens d'un mouvement vers le monde autre, il s'ancre toujours dans l'appartenance et la prise sur le présent, qui est la marque de l'*êthos* de l'*Aufklärung* et par quoi il ne peut être ni eschatologique ni originaire. Sans cette inscription pratique dans le temps présent, le salut par la vérité autre n'aurait finalement aucune destination. Cette manière de « vivre autrement le temps » dans le présent implique alors le conflit terrestre : « C'est en affrontant l'extrême et singulière volonté de Dieu qu'on est libre », en faisant « de la force invincible de la grâce le moment de la liberté »⁴. Être gnostique et *Aufklärer*, cela peut être la « monstruosité » de Foucault : elle consiste dans un geste philosophique d'inscription de la gnose dans l'espace de la raison, dans cet amour de l'altérité creusée dans la bifurcation du présent qu'est la grâce.

¹ Cf. Hanz Dieter Kittsteiner, *Marx-Heidegger. Les philosophies gnostiques de l'histoire*, tr. fr. E. Prokob, Paris, Cerf, 2007. Chez Marx, le prolétariat vient sauver l'homme de la misère sociale tandis que chez Heidegger, c'est l'*Ereignis* qui sauve l'homme en rappelant au contact de l'Être celui qui s'était abîmé au milieu de l'étant. Dans un récent livre, c'est aussi au gnosticisme que Simon Critchley renvoie Agamben et Badiou. Cf. Simon Critchley, *Faith of the faithless. Experiments in political theology*, Londres/New York, Verso, 2012.

² Jacob Taubes, *Eschatologie occidentale*, *op. cit.*, p. 48-49.

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ Michel Foucault, « Vivre autrement le temps », *art. cit.*, p. 789.

Bibliographie

1. De Michel Foucault

1.1. Ouvrages publiés du vivant de Foucault

Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966.

L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.

L'ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971.

Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975.

La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I, Paris, Gallimard, 1976.

L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II, Paris, Gallimard, 1984.

1.2. Textes des *Dits et Écrits*

Dits et Écrits I, 1954-1975, Paris, Gallimard « Quarto », 1996 [noté *DE I*].

Dits et Écrits II, 1976-1988, Paris, Gallimard « Quarto », 1996 [noté *DE II*].

« Préface à la transgression » [1963], *DE I*, n° 13.

« La pensée du dehors » [1966], *DE I*, n° 38.

« Une histoire restée muette » [1966], *DE I*, n° 40.

« Sur les façons d'écrire l'histoire » [1967], *DE I*, n° 48.

« Nietzsche, la généalogie, l'histoire » [1971], *DE I*, n° 84.

« Par delà le bien et le mal » [1971], *DE I*, n° 98.

« Pour une chronique de la mémoire ouvrière » [1973], *DE I*, n° 117.

« La vérité et les formes juridiques » [1974], *DE I*, n° 139.

« Anti-Rétro » [1974], *DE I*, n° 140.

« Pouvoir et corps » [1975], *DE I*, n° 157.

« Questions à Michel Foucault sur la géographie » [1976], *DE II*, n° 169.

« Crise de la médecine ou crise de l'anti-médecine » [1976], *DE II*, n° 170.

« La fonction politique de l'intellectuel » [1976], *DE II*, n° 184.

- « Préface » [1977], *DE II*, n° 189.
- « Entretien avec Michel Foucault » [1977], *DE II*, n° 192.
- « La naissance de la médecine sociale » [1977], *DE II*, n° 196.
- « Non au sexe roi » [1977], *DE II*, n° 200.
- « Le jeu de Michel Foucault » [1977], *DE II*, n° 206.
- « Va-t-on extraditer Klaus Croissant ? » [1978], *DE II*, n° 210.
- « La torture, c'est la raison » [1977], *DE II*, n° 215.
- « Pouvoir et savoir », *DE II*, n° 216.
- « Pouvoirs et stratégies » [1977], *DE II*, n° 218.
- « Introduction par Michel Foucault » [1978], *DE II*, n° 219.
- « Dialogue sur le pouvoir » [1978], *DE II*, n° 221.
- « La philosophie analytique de la politique » [1978], *DE II*, n° 232.
- « Sexualité et pouvoir » [1978], *DE II*, n° 233.
- « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme » [1978], *DE II*, n° 235.
- « Michel Foucault et le zen : un séjour dans un temple zen » [1978], *DE II*, n° 236.
- « Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques » [1978], *DE II*, n° 238.
- « Téhéran : la foi contre le chah » [1978], *DE II*, n° 244.
- « A quoi rêvent les Iraniens ? » [1978], *DE II*, n° 245.
- « Une révolte à mains nues » [1978], *DE II*, n° 248.
- « Les "reportages" d'idées » [1979], *DE II*, n° 250.
- « Le chef mythique de la révolte de l'Iran » [1978], *DE II*, n° 253.
- « La politique de santé au XVIII^e siècle » [1979], *DE II*, n° 257.
- « L'esprit d'un monde sans esprit » [1979], *DE II*, n° 259.
- « Lettre ouverte à Mehdi Bazargan » [1979], *DE II*, n° 265.
- « Vivre autrement le temps » [1979], *DE II*, n° 268.

- « Inutile de se soulever » [1979], *DE II*, n° 269.
- « Michel Foucault étudie la raison d'Etat » [1979], *DE II*, n° 272.
- « La poussière et le nuage » [1980], *DE II*, n° 277.
- « Table ronde du 20 mai 1978 » [1980], *DE II*, n° 278.
- « Entretien avec Michel Foucault » [1980], *DE II*, n° 281.
- « "Le Nouvel Observateur" et l'Union de la gauche » [1980], *DE II*, n° 283.
- « "Omnes et singulatim". Vers une critique de la raison politique » [1981], *DE II*, n° 291.
- « Est-il donc important de penser ? » [1981], *DE II*, n° 296.
- « Les mailles du pouvoir » [1981], *DE II*, n° 297.
- « Punir est la chose la plus difficile qui soit » [1981], *DE II*, n° 301.
- « Subjectivité et vérité » [1981], *DE II*, n° 304.
- « Le sujet et le pouvoir » [1982], *DE II*, n° 306.
- « Espace, savoir et pouvoir » [1982], *DE II*, n° 310.
- « Michel Foucault : "Il n'y a pas de neutralité possible" » [1982], *DE II*, n° 319.
- « "En abandonnant les Polonais, nous renonçons à une part de nous-mêmes" » [1982], *DE II*, n° 320.
- « "L'expérience sociale et morale des Polonais ne peut plus être effacée" » [1982], *DE II*, n° 321.
- « L'âge d'or de la lettre de cachet » [1982], *DE II*, n° 322.
- « Un système fini face à une demande infinie » [1983], *DE II*, n° 325.
- « A propos de la généalogie et de l'éthique : un aperçu du travail en cours » [1983], *DE II*, n° 326.
- « A propos des faiseurs d'histoire » [1983], *DE II*, n° 328.
- « Structuralisme et poststructuralisme » [1983], *DE II*, n° 330.
- « What is Enlightenment ? » [1984], *DE II*, n° 339.
- « Préface à l'*Histoire de la sexualité* » [1984], *DE II*, n° 340.
- « Politique et éthique : une interview », [1984], *DE II*, n° 341.

- « Polémique, politique et problématisations » [1984], *DE II*, n° 342.
- « A propos de la généalogie et de l'éthique : un aperçu du travail en cours » [1984], *DE II*, n° 344.
- « Foucault » [1984], *DE II*, n° 345.
- « Qu'appelle-t-on punir ? », *DE II*, n° 346.
- « Le style de l'histoire » [1984], *DE II*, n° 348.
- « Le souci de la vérité » [1984], *DE II*, n° 350.
- « Qu'est-ce que les Lumières ? » [1984], *DE II*, n° 351.
- « Interview de Michel Foucault » [1984], *DE II*, n° 353.
- « Face aux gouvernements, les droits de l'homme » [1984], *DE II*, n° 355.
- « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » [1984], *DE II*, n° 356.
- « La vie : l'expérience et la science » [1985], *DE II*, n° 361.
- « Vérité, pouvoir et soi » [1988], *DE II*, n° 362.
- « Les techniques de soi » [1988], *DE II*, n° 363.
- « La technologie politique des individus » [1988], *DE II*, n° 364.

1.3. Autres brefs textes ne figurant pas dans les *Dits et Écrits*

« Pouvoir et émancipations. Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien Rouge (juillet 1977) », *Revue du Mauss*, n° 38, 2011/2, p. 33-50.

« Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*] » [1978], *Bulletin de la Société française de Philosophie*, vol. 84, n° 2, 1990, p. 35-63.

« Se défendre » [1980], in « Stratégie judiciaire. Face à la répression il n'est pas interdit de se défendre », *Courant alternatif*, mai 2012, URL : http://www.cip-idf.org/article.php3?id_article=6191 (consulté le 27/08/2013).

1.4. Cours au Collège de France

Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971, éd. D. Defert, Paris, Gallimard-Seuil (« Hautes Études »), 2011.

« *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France, 1976*, éd. M. Bertani et A. Fontana, Paris, Gallimard-Seuil (« Hautes Études »), 1997.

Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978, éd. M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil (« Hautes Études »), 2004.

Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979, éd. M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil (« Hautes Études »), 2004.

Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980, éd. M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS (« Hautes Études »), 2012.

L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil (« Hautes Études »), 2001.

Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983, éd. F. Gros, Gallimard-Seuil (« Hautes Études »), 2008.

Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil (« Hautes Études »), 2009.

1.5. Autres séminaires publiés

Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice [Cours de Louvain, 1981], éd. F. Brion et B. E. Harcourt, Louvain-la-Neuve/Chicago, Presses universitaires de Louvain/University of Chicago Press, 2012.

Fearless speech [Lectures at Berkeley, 1983], J. Pearson (dir.), Los Angeles, Semiotext/MIT Press, 2001.

2. Sur Michel Foucault et la gouvernementalité

2.1. Ouvrages sur (ou en partie sur) Foucault

Janet Afary et Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 2005.

Jean-François Bayart et Jean-Pierre Warnier (dir.), *Matière à politique. Le pouvoir, le corps et les choses*, Paris, Karthala, 2004.

Alain Beaulieu (dir.), *Michel Foucault et le contrôle social*, Montréal, Presses de l'Université de Laval, 2005.

Maurice Blanchot, « Michel Foucault tel que je l'imagine » [1986], in *Une voix venue d'ailleurs*, Paris, Gallimard, 2002.

Graham Burchell, Colin Gordon et Peter Miller (dir.), *The Foucault Effect. Studies in governmentality*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

Pierre Cassou-Noguès et Pascal Gillot (dir.), *Le Concept, le sujet, la science. Cavaillès, Canguilhem, Foucault*, Paris, Vrin, 2009.

Philippe Chevallier, *Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS éditions, 2011.

Jeremy W. Crampton et S. Elden (dir.), *Space, knowledge and power : Foucault and geography*, Hampshire/Burlington, Ashgate publishing 2007.

Yves Cusset et Stéphane Haber (dir.), *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, CNRS éditions, 2006.

Olivier Dekens, « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » de Foucault, Paris, Bréal, 2004.

Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, tr. Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984.

Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx – La politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011.

Ben Golder et Peter Fitzpatrick, *Foucault's law*, New York/Londres, Routledge, 2009.

Marie-Christine Granjon (dir.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Paris, Karthala, 2005.

Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Paris, Jérôme Millon, 1998.

Mark G. E. Kelly, *The political philosophy of Michel Foucault*, Londres, Routledge, 2009.

Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007.

Sylvain Meyet, Marie-Cécile Naves, Thomas Ribémont, *Travailler avec Foucault. Retours sur le politique*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Alan Milchman et Alan Rosenberg (dir.), *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, Londres/Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

Gérard Noiriel, *Penser avec, penser contre, itinéraire d'un historien*, Paris, Belin, 2003.

Thomas Osborne, *Aspects of Enlightenment, Social theory and the ethics of truth*, New York/Londres, Routledge, 1998.

Mathieu Potte-Bonneville, *L'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004.

Mathieu Potte-Bonneville, *Foucault*, Paris, Ellipses, 2010.

Timothy Rainer, *Foucault's Heidegger. Philosophy and transformative experience*, Londres/New York, Continuum, 2007.

Diogo Sardinha, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2011.

Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010.

2.2. Articles et textes sur Foucault

Ouassim Hamzaoui et Guillaume Gourgues, « Foucault ou le politiste impossible ? », ST 55, URL : <http://www.congres-afsp.fr/appelst2013def.pdf> (consulté le 27/08/2013).

Jean-Louis Fabiani, « La sociologie historique face à l'archéologie du savoir », *Le portique*, n° 13-14, 2004, « Foucault : usages et actualités », URL : <http://leportique.revues.org/index611.html> (consulté le 27/08/2013).

Franck Fischbach, « *Aufklärung* et modernité philosophique. Foucault entre Kant et Hegel », in Emmanuel da Silva (dir.), *Lectures de Michel Foucault. Foucault et la philosophie*, volume 2, Lyon, ENS éditions, 2003, p. 115-134.

Frédéric Gros, « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », *Lumières*, n° 8, 2006/2, p. 159-167.

Frédéric Gros, « Michel Foucault, une philosophie de la vérité », in *Michel Foucault. Philosophie. Anthologie* (établie et présentée par A. I. Davidson et F. Gros), Paris, Gallimard, 2004, p. 11-25.

Pierre Lascoumes, « Géographie de l'intolérable. A la recherche d'une internationale des gouvernés », *Vacarme*, n° 29, automne 2004, URL : <http://www.vacarme.org/article1367.html> (consulté le 27/08/2013).

Maurizio Lazzarato, « Du biopouvoir à la biopolitique », *Multitudes*, n° 1, 2000/1, p. 45-57, URL : <http://multitudes.samizdat.net/Du-biopouvoir-a-la-biopolitique> (consulté le 27/08/2013).

Maurizio Lazzarato, « Biopolitique/Bioéconomie », *Multitudes*, n° 22, 2005/3, p. 51-62, URL : <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2005-3-page-51.htm> (consulté le 27/08/2013).

Stéphane Legrand, « Le marxisme oublié de Foucault », *Actuel Marx*, n° 36, 2004/2, p. 27-43.

Daniel Mouchard, « Intellectuel spécifique », in Olivier Fillieule, Lilian Mathieu et Cécile Péchu (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2009, p. 307-312.

Pierre Sauvêtre, « Michel Foucault : problématisation et transformation des institutions », *Tracés*, n° 17, 2009/2, p. 165-177.

Olivier Roy, « L'énigme du soulèvement », *Vacarme*, n° 29, automne 2004, URL : <http://www.vacarme.org/article1366.html> (consulté le 27/08/2013).

2.3. Numéro de revue sur Foucault

« Michel Foucault. L'Islam et la révolution iranienne », *La Rose de personne/La Rosa di Nessuno* (revue bilingue franco-italienne), 2005/1.

2.4. Ouvrages sur la gouvernementalité chez Foucault

James Binkley et Jorge Capetillo, *A Foucault for the 21st Century : Governmentality, Biopolitics and Discipline in the New Millenium*, Cambridge, Cambridge Scholars Publisher, 2010.

Thomas Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hambourg, Argument Verlag, 1997.

Thomas Lemke, *Foucault, Governmentality and Critique*, Londres, Paradigm Publishers, 2012.

William Walters, *Governmentality. Critical encounters*, New York/Londres, Routledge, 2012.

2.5. Articles et textes sur la gouvernementalité chez Foucault

Yves Cohen, « Foucault déplace les sciences sociales. La gouvernementalité et l'histoire du XX^e siècle », in Pascale Laborier, Frédéric Audren, Paolo Napoli, Jakob Vogel (dir.), *Les sciences camérales. Activités pratiques et histoire des dispositifs publics*, Paris, PUF, p. 43-79.

Deborah Cohen, « La population contre le peuple. L'agonistique masquée des cours de Foucault au Collège de France, 1977-1979 », *Labyrinthe, Atelier interdisciplinaire*, n° 22, 2005/3, p. 67-76, URL : <http://labyrinthe.revues.org/1035> (consulté le 27/08/2013).

Catherine Colliot-Thélène, « Les rationalités modernes du politique : de Foucault à Weber », in Hinnerk Bruhns et Patrice Duran (dir.), *Max Weber et le politique*, Paris, LGDJ « Droit et Société », 2009, p. 181-197.

Laurent Jeanpierre, « Par-delà la biopolitique », *Critique*, n° 696, mai 2005, p. 352-368.

Laurent Jeanpierre, « Une sociologie foucauldienne du néolibéralisme est-elle possible ? », *Sociologie et sociétés*, vol. 38, n° 2, automne 2006. p. 87-111, URL : <http://www.erudit.org/revue/socsoc/2006/v38/n2/016374ar.html> (consulté le 27/08/2013).

Laurent Jeanpierre, Séminaire sur « La gouvernementalité socialiste » au *Lieu Dit*, 31 janvier 2012, <http://savoirscommuns.org/tag/gouvernementalite-socialiste/> (lien perdu).

Bob Jessop, « From micro-powers to governmentality: Foucault's work on statehood, state formation, statecraft and state power », *Political Geography*, n° 26, 2006/1, p. 34-40.

Bruno Karsenti, « La politique du dehors », *Multitudes*, n° 22, 2005/3, URL : <http://multitudes.samizdat.net/La-politique-du-dehors> (consulté le 27/08/2013).

Pierre Lascoumes, « La gouvernementalité : de la critique de l'Etat aux technologies du pouvoir », *Le portique*, n° 13-14, 2004, URL : <http://leportique.revues.org/index625.html> (consulté le 27/08/2013).

Dominique Linhardt, « L'État et ses épreuves. Eléments d'une sociologie des agencements étatiques », *Clio@Themis* (revue électronique), n° 1, janvier 2009 (version pdf téléchargeable), URL : <http://www.cliothemis.com/L-Etat-et-ses-epreuves> (consulté le 27/08/2013).

Thomas Lemke, « Marx sans guillemets : Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme », *Actuel Marx*, n° 36, 2004/2, p. 13-36.

Jean-Claude Monod, « Qu'est-ce qu'une crise de gouvernementalité ? », *Lumières*, n° 8, 2006/2, p. 51-69.

2.6. Ouvrages sur la gouvernementalité et le gouvernement

Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, *Homo Sacer*, II, 2, tr. fr. J. Gayraud et M. Rueff, Paris, Seuil, 2008.

Jean-François Bayard, *Le gouvernement du monde*, Paris, Fayard, 2004.

Thomas Berns, *Souveraineté, droit et gouvernementalité. Lecture du politique moderne à partir de Bodin*, Paris, Léo Scheer, 2005.

Thomas Lemke, Ulrich Bröckling et Susanne Krasmann (dir.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Francfort, Suhrkamp, 2000.

Ulrich Bröckling, Susanne Krassman et Thomas Lemke (dir.), *Governmentality: current issues and future challenges*, New York/Oxon, Routledge, 2011.

Michel Crozier, Samuel Huntington et Joji Watanaki, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York, New York University Press, 1975.

Bruce Curtis, *Ruling by Schooling Quebec. Conquest to Liberal Governmentality – a Historical Sociology*, Toronto, University of Toronto Press, 2012.

Mitchell Dean, *Governmentality: power, rule in modern society*, Londres, Sage publications, 2010.

Alain Desrosières, *Gouverner par les nombres. L'argument statistique, tome II*, Paris, Presses des Mines, 2008.

Olivier Ihl, Martine Kaluszynski et Gilles Pollet (dir.), 2003, *Les sciences de gouvernement*, Paris, economica, 2003.

Wendy Larner et William Walters, *Global governmentality: governing international spaces*, New York/Oxon, Routledge, 2004.

Manuel de Larrinaga et Marc G. Doucet, *Security and global governmentality: globalization, governance and the State*, New York/Oxon, Routledge, 2010.

Pierre Lascombes et Patrick le Galès (dir.), *Gouverner par les instruments*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2003.

Guy Lebeer et Jacques Moriau (dir.), *(Se) gouverner. Entre souci de soi et action publique*, Bruxelles, Peter Lang, 2010.

Ronnie D. Lipschutz et James K. Rowe, *Globalization, governmentality and global politics: regulation for the rest of us ?*, New York/Oxon, Routledge, 2005.

Dominique Memmi, *Faire vivre et laisser mourir. Le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*, Paris, La Découverte, 2003.

Majia Holmer Nadesan, *Governmentality, biopower and everyday life*, New York/Oxon, Routledge, 2008.

Nikolas Rose, *Governing the soul. The shaping of the private self*, Londres, Free Association Books, 1999.

Nikolas Rose et Peter Miller, *Governing the present*, Londres, Polity Press, 2008.

Kalyan Sanyal, *Rethinking capitalist development. Primitive Accumulation, Governmentality and Post-Colonial Capitalism*, New Dehli, Routledge, 2007.

Michel Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

Françoise Tulkens, *Généalogie de la défense sociale en Belgique (1880-1914)*, Bruxelles, Story-Scientia, 1986.

Richard Warren Perry et Bill Mauer, *Globalization under construction: governmentality, law and identity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

Jason Weidner, *Globalizing Governmentality : Sites of Neoliberal Assemblage in the Americas*, New York, Routledge, 2013.

2.7. Articles sur la gouvernementalité et le gouvernement

Isabelle Bruno, « La recherche scientifique au crible du *benchmarking*. Petite histoire d'une technologie de gouvernement », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2008/5, p. 28-45.

Stuart Elden, « Rethinking governmentality », *Political Geography*, vol. 26, 2007, p. 29-33.

Renaud Epstein, « Gouverner à distance », *Esprit*, « Des sociétés ingouvernables ? », n° 11, novembre 2005, p. 96-111.

Keith Gandal et Stephen Kropkin, « Governing Work and Social Life in the USA and the USSR », *History of the Present*, n° 1, 1985, p. 4-14.

Pascale Laborier, « Introduction : les sciences camérales, prolégomènes à toute bureaucratie future ou paradis pour gibier de potence ? », in Pascale Laborier, Frédéric Audren, Paolo Napoli, Jakob Vogel (dir.), *Les sciences camérales. Activités pratiques et histoire des dispositifs publics*, p. 11-29.

Pascale Laborier et Pierre Lascoumes, « L'action publique comprise processus de gouvernementalisation de l'Etat », in Pascale Laborier, Frédéric Audren, Paolo Napoli, Jakob Vogel. *Les sciences camérales. Activités pratiques et histoire des dispositifs publics*, Paris, PUF, p. 81-101.

Pierre Lascoumes, « Gouverner par les instruments. Ou comment s'instrumente l'action publique ? », in Jacques Lagroye (dir.), *La politisation*, Paris, Belin, 2003, p. 387-401.

Dominique Pestre, « Understanding the Forms of Government in Today's Liberal and Democratic Societies: An Introduction », *Minerva*, vol. 47, n° 3, 2009, p. 243-260.

Nikolas Rose et Peter Miller, « Political power beyond the State : Problematics of Government », *British Journal of Sociology*, n° 43, 1992, p. 173-205.

Luc Rouban, « Les Etats occidentaux d'une gouvernementalité à l'autre », *Critique internationale*, n° 1, automne 1998, p. 131-149.

François Tulkens, « Généalogie de la défense sociale en Belgique (1880-1914) », *Actes : les cahiers d'action juridique*, n° 54, 1986, p. 38-41.

3. La gouvernementalité sociale et l'État social

3.1. Ouvrages sur (ou en partie sur) la gouvernementalité sociale et l'État social

Serge Audier, *Léon Bourgeois : fonder la solidarité*, Paris, Michalon, 2007.

Serge Audier, *La pensée solidariste. Aux sources du modèle social républicain*, Paris, PUF, 2010.

Maryse Badel, *Le droit social à l'épreuve du revenu minimum d'insertion*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1996.

Etienne Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010.

William Beveridge, *The Pillars of Security and Others War-Time Essays and Adresses*, Londres, Allen & Unwin, 1943.

Jacques Bichot, *Les politiques sociales en France au XX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1997.

Marie-Claude Blais, *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris, Gallimard, 2007.

Léon Bourgeois, *Solidarité* [1896], Paris, éditions Le Bord de l'eau, 2008.

Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Chroniques du salariat*, Paris, Gallimard, 1995.

Robert Castel, *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Seuil, 2009.

Partha Chatterjee, *Politiques des gouvernés. Réflexions sur la politique populaire dans la majeure partie du monde*, tr. fr. C. Jaquet, Paris, Amsterdam, 2009.

Yves Cohen et Rémi Baudouï (dir.), *Les chantiers de la paix sociale (1900-1940)*, Fontenay/Saint-Cloud, ENS éditions, 1995.

Jacques Donzelot, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984.

Léon Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive* [1901], Paris Dalloz, 2003.

Léon Duguit, *Le Droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, Paris, Alcan, 1908.

Gøsta Esping-Andersen, *Les trois mondes de l'État-providence. Essai sur le capitalisme moderne* [1990], Paris, PUF, 2007.

François Ewald, *Histoire de l'État providence*, Paris, Grasset, 1996.

Alfred Fouillé, *La Propriété sociale et la démocratie*, Paris, Hachette, 1884.

Jacques Fournier et Nicole Questiaux, *Le pouvoir du social*, Paris, PUF, 1981.

Henri Hatzfeld, *Du paupérisme à la sécurité sociale, 1850-1940* [1971], Nancy, Presses universitaires de Nancy, 2004.

Richard Kuisel, *Le capitalisme et l'État en France. Modernisation et dirigisme au XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1984.

Thomas Lessenich, *Theorien des Sozialstaats*, Hambourg, Junius Verlag, 2012.

Elton Mayo, *The Human Problems of an Industrial Civilization*, New York, MacMillan, 1933.

Elton Mayo, *The Social Problems of an Industrial Civilization*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1945.

François-Xavier Merrien, *L'État-providence*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2007.

Jérôme Maucourant, *Avez-vous lu Polanyi ?* [2005], Paris, Flammarion « Champs », 2011.

Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State*, Londres, Hutchinson, 1984.

Thomas Piketty, *Les hauts revenus en France au XX^e siècle : inégalités et redistribution*, Paris, Grasset, 2001.

Karl Polanyi, *La grande transformation* [1944], tr. fr. M. Angeno et C. Malamoud, Paris, Gallimard, 2009.

Giovanna Procacci, *Gouverner la misère, La question sociale en France : 1789-1848*, Paris, Seuil, 1993.

Christophe Ramaux, *L'État social. Pour sortir du chaos néolibéral*, Paris, Mille et une nuits, 2012.

Pierre Rosanvallon, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990.

Pierre Rosanvallon, *La nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence*, Paris, Seuil, 1995.

Paul-André Rosental, *L'intelligence démographique. Sciences et politiques des populations en France (1930-1960)*, Paris, Odile Jacob, 2003.

Nikolas Rose, *Powers of freedom. Reframing political thought*, New York, Cambridge University Press, 1999.

Theda Skocpol, *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1992.

Alain Supiot, *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*, Paris, Seuil, 2010.

Alain Supiot, *Grandeur et misère de l'État social. Leçon inaugurale au collège de France*, Paris, Collège de France/Fayard, 2013.

3.2. Articles sur la gouvernementalité sociale et l'État social

Aline Coutrot, « La politique familiale », in *Le gouvernement de Vichy, 1940-1942*, Paris, Presses de la FNSP, 1972, p. 245-263.

Henri Hatzfeld, « Sur l'État-providence », in Emile Poulat et Claude Ravelet (dir.), *Henri Desroche, un passeur de frontières. Hommage*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 167-179.

Nicole Kerschen, « L'influence du rapport Beveridge sur le plan français de Sécurité sociale de 1945 », *Revue française de Science Politique*, n° 4, 1995, p. 570-595.

Giovanna Procacci, « Sociology and its poor », *Politics and Society*, n° 17, 1989, p. 163-87.

4. Les années 68

4.1. Ouvrages sur (ou en partie sur) les années 68

Alexandre Alland, *Le Larzac et après. L'étude d'un mouvement social innovateur*, Paris, L'harmattan, 1995.

Philippe Artières et Michelle Zancarini-Fournel (dir.), *68. Une histoire collective [1962-1981]*, Paris, La Découverte, 2008.

Antoine Artous, Didier Epszajn et Patrick Silberstein (dir.), *La France des années 1968*, Paris, Syllepses, 2008.

Serge Audier, *La pensée anti-68*, Paris, La Découverte, 2008.

Grégory Barrau, *Le Mai 68 des catholiques*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1998.

Jacques Baynac, *Mai retrouvé*, Paris, Robert Laffont, 1988.

Bruno Benoit, Christian Chevandier, Gilles Morin, Gilles Richard et Gilles Vergnon, *A chacun son Mai ? Le tour de France de Mai-Juin 1968*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011.

Céline Béraud, *Prêtres, diacres, laïcs. Révolution dans le catholicisme français*, Paris, PUF, 2007.

Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Paris, Minuit, 1984.

Jacques Capdevielle et Henri Rey (dir.), *Dictionnaire de Mai 68*, Paris, Larousse, 2008.

Collectif, *En sortant de l'école...Un projet réalisé par les enfants de la rue Vitruve*, Paris, Casterman, 1976.

Patrick Combes, *Mai 68, Les écrivains, la littérature*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Alain Contrepois, *Les jeunes enfants et la crèche : une histoire. A travers l'histoire de la crèche laïque du quartier Saint-Fargeau (Paris 20^{ème})*, Paris, Archives contemporaines, 2006.

Michel Crozier, *La société bloquée*, Paris, Seuil, 1970.

François Cusset, *Contre-discours de Mai. Ce qu'embaumeurs et fossoyeurs de 68 ne disent pas à ses héritiers*, Arles, Actes Sud, 2008.

Dominique Damamme, Boris Gobille, Frédérique Matonti et Bernard Pudal, *Mai-juin 68*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2008.

Nicolas Daum, *Mai 68 raconté par des anonymes*, Paris, Amsterdam, 2008.

Régis Debray, *Modeste contribution aux discours et aux cérémonies officielles du dixième anniversaire*, Paris, Maspero, 1978 (nouvelle édition : *Mai 68, une contre-révolution réussie. Modeste contribution aux discours et aux cérémonies officielles du dixième anniversaire*, Paris, Mille et une nuits, 2008).

Jean Divo, *L'affaire Lip et les catholiques de Franche-Comté*, Yens Sur Morges, éditions Cabédita, 2003.

Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques* [1986], Paris, Presses de Sciences-po, 2009.

Marnix Dressen, *De l'amphi à l'établi. Les étudiants maoïstes à l'usine (1967-1989)*, Paris, Belin, 2000.

Marnix Dressen, *Les Etablis, la chaîne et le syndicat. Evolution des pratiques, mythes et croyances d'une population d'établis maoïstes (1968-1982) – monographie d'une usine lyonnaise*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Geneviève Dreyfus-Armand, Robert Frank, Marie-Françoise Lévy et Michelle Zancarini-Fournel (dir.), *Les années 68 : le temps de la contestation* [2000], Paris, Complexe, 2008.

Geneviève Dreyfus-Armand (dir.), *Les années 68, un monde en mouvement. Nouveaux regards sur une histoire plurielle [1962-1981]*, Paris, Syllepse/BDIC/Musée d'histoire contemporaine, 2008.

Jean-Pierre Duteuil, *Mai 68, un mouvement politique*, La Bussière, Acratie, 2008.

David Faroult et Gérard Leblanc, *Mai 68 ou le cinéma en suspens*, Paris, Syllepses, 1998.

Jean-Pierre Filiu, *Mai 68 à l'ORTF. Une radio-télévision en résistance*, Paris, Nouveau Monde éditions, 2008.

Franck Georgi (dir.), *Autogestion, la dernière utopie ?*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003.

Boris Gobille, *Crise politique et incertitude : régimes de problématisation et logiques de mobilisation des écrivains en Mai 68*, thèse pour le doctorat de sciences sociales, École des hautes études en sciences sociales, 2003.

Boris Gobille, *Mai 68*, Paris, La Découverte, 2008.

Philippe Godard (dir.), *Soyons réalistes, demandons l'impossible !*, Paris, Syros, 2010.

Dominique Gros, *Dissidents du quotidien. La scène alternative genevoise, 1968-1987*, Lausanne, éditions d'en bas, 1987.

Louis Gruel, *La Rébellion de 68. Une relecture sociologique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005.

Jacques Guigou et Jacques Wajnsztein, *Mai 68 et le Mai rampant italien*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Hervé Hamon et Patrick Rotman, *Génération, tome 1 : Les années de rêve* [1987], Paris, Seuil « Points », 2008 ; *Génération, tome 2 : Les années de poudre* [1988], Paris, Seuil « Points », 2008.

Ronald Inglehart, *The Silent Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

Christiane Kohser-Spohn, *Mouvement étudiant allemand et critique du fascisme en Allemagne dans les années soixante*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Bernard Lacroix, *L'utopie communautaire*, Paris, PUF, 1981.

Joseph Lanza del Vasto, *Technique de la non-violence* [1971], Paris, Gallimard, 1988.

Sébastien Layerle, *Caméras en lutte en Mai 68*, Paris, Nouveau monde éditions, 2011.

Jean-Philippe Legois, *Les slogans de 68*, Paris, First, 2010.

Alain Leiblang, Faouzi Mahjoub et François-René Simon, *Les enragés du football. L'autre Mai 68*, Paris, Calmann-Lévy, 2008.

François Le Madec, *L'Aubépine de Mai*, Nantes, CDMOT, 1998.

Robert Linhart, *L'Établi*, Paris, Minuit, 1978.

Lilian Mathieu, *Les années 1970, un âge d'or des luttes ?*, Paris, Textuel, 2009.

Nicole de Maupéou-Abboud, *Ouverture du ghetto étudiant. La gauche étudiante à la recherche d'un nouveau mode d'intervention politique*, Paris, Anthropos, 1974.

Alberto Melucci, *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni, individuali*, Bologne, Il Mulino, 1982.

Jean Claude Milner, *L'arrogance du présent. Regards sur une décennie 1965-1975*, Paris, Grasset, 2009.

Alain Monchablon, *Histoire de l'UNEF de 1956 à 1968*, Paris, PUF, 1983.

Liane Mozère, *Le printemps des crèches. Histoire et analyse d'un mouvement*, Paris, L'Harmattan, 1992.

Alexander Sutherland Neill, *Libres Enfants de Summerhill* [1953], Paris, La Découverte, 2004.

Olivier Neveux, *Théâtres en luttes. Le théâtre militant en France des années 1960 à aujourd'hui*, Paris, La Découverte, 2007.

Georges Paloczi-Horvath, *Le Soulèvement mondial de la jeunesse*, Paris, Robert Laffont, 1972.

Bibia Pavard, *Les éditions des femmes. Histoires des premières années (1972-1979)*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique*, Paris, Payot, 2002.

Françoise Picq, *Libération des femmes : les années-mouvement*, Paris, Seuil, 1993.

Jean-Claude Polack et Danielle Sabourin, *La Borde ou le droit à la folie*, Paris, Calmann-Lévy, 1976.

Jean Raguénès, *De Mai 68 à Lip. Un dominicain au cœur des luttes*, Paris, Karthala, 2008.

Gilles Richard, *Mai 68...et après ? Une nouvelle donne politique*, Bordeaux, CRDP d'Aquitaine, 2008.

Kristin Ross, *Rouler plus vite, laver plus blanc. La France au tournant des années 1960 et de la décolonisation*, Paris, Gallimard, 2006.

Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Paris, Complexe, 2005.

Alain Touraine, *La société post-industrielle. Naissance d'une société*, Paris, Denoël, 1969.

Maurice Tournier, *Les mots de Mai 68*, Toulouse, Presse de l'Université du Mirail, 2008.

Xavier Vigna, *L'insubordination ouvrière dans les années 1968. Essai d'histoire politique des usines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

Xavier Vigna, *Histoire des ouvriers en France au XX^e siècle*, Paris, Perrin, 2012.

Michelle Zancarini-Fournel, *Le moment 68. Une histoire contestée*, Paris, Seuil, 2008.

Michelle Zancarini-Fournel et Christian Delacroix, *La France du temps présent, 1945-2005*, Paris, Belin, 2010.

Sylvain Zegel, *Les idées de mai*, Paris, Gallimard, 1968.

4.2. Articles et textes sur les années 68

Bibia Pavard, « Genre et militantisme dans le Mouvement pour la liberté de l'avortement et de la contraception. Pratique des avortements (1973-1979) », *Clio. Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 29, 2009, p. 79-96.

Philippe Bénéton et Jean Touchard, « Les interprétations de la crise de mai-juin 68 », *Revue française de science politique*, 20^e année, n° 3, 1970, p. 503-544.

Luc Boltanski et Eve Chiapello, « Preface to the English edition », in *The New Spirit of Capitalism*, Londres/New York, Verso, traduction anglaise G. Elliott, 2005, p. ix-xviii.

Jean-Marcel Bouguereau et Serge Bosc, « Le mouvement des étudiants berlinois », *Les Temps Modernes*, vol. XXIV, n° 265, juillet 1968, p. 1-79.

Christine Delphy, « L'ennemi principal », *Partisans*, n° 54-55, juillet-août 1970, p. 57-172.

Alain Desjardin, « La lutte du Larzac », in Jean-Claude Gillet et Michel Mousel, *Parti et mouvement social. Le chantier ouvert par le PSU*, Paris, L'harmattan, 2011, p. 97-113.

Geneviève Dreyfus-Armand, « D'un mouvement étudiant à l'autre : la Sorbonne à la veille du 3 mai 1968 », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n° 11-13, 1988, p. 136-147.

Sandrine Garcia, « Expertise scientifique et capital militant. Le rôle des médecins dans la lutte pour la légalisation de l'avortement », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2005/3, n° 158, p. 96-115.

Boris Gobille, « L'événement Mai 68. Pour une socio-histoire du temps court », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 2008/2, 63^{ème} année, p. 321-349.

Marc Kravetz et Antoine Griset, « De l'Algérie à la Réforme Fouchet : critique du syndicalisme étudiant », *Les Temps modernes*, n° 227, avril 1965, p. 1880-1901, et n° 228, mai 1965, p. 2066-2089.

Laurent Jalabert, « Aux origines de la génération 68 : les étudiants français et la guerre du Vietnam », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 55, 1997, p. 69-81.

Christiane Kohser-Spohn, « Mouvement antiautoritaire en Allemagne et mouvement contestataire en France : interactions ? », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n° 94, « Les années 68 : une contestation mondialisée », avril-juin 2009, p. 33-38.

Maurizio Lazzarato, « Mai 68, la critique artiste et la révolution néolibérale », *La revue internationale des livres et des idées*, n° 7, sept-oct. 2008, URL : <http://www.revuedeslivres.onoma6.com/articles.php?idArt=271&PHPSESSID=7d1f73e1fef97a33afb550b2f7ddf0a0> (consulté le 27/08/2013).

Gilles Lipovetsky, « "Changer la vie" ou l'irruption de l'individualisme transpolitique », *Pouvoirs*, n° 39, 1986, p. 91-100.

Jean-Franklin Narot (Narodetzki), « Mai 68 raconté aux enfants. Contribution à la critique de l'inintelligence organisée », *Le Débat*, n° 51 (septembre-octobre 1988), p. 179-192.

Marco Rampano Bazzan, « La politisation des étudiants anti-autoritaires. Emergence des "espaces publics oppositionnels" et "mentalité guérilla" à Berlin-Ouest », *Cahiers du GRM*, n° 3, printemps 2012, URL: <http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?rubrique27> (consulté le 27/08/2013).

Jacques Rancière et Danielle Rancière, « La légende des philosophes. Les intellectuels et la traversée du gauchisme », in *Les scènes du peuple (Les Révoltes logiques, 1975/1985)*, Paris, Horlieu éditions, p. 285-310.

Jean-Pierre Rioux, « A propos des célébrations décennales du mai français », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 23, juillet-septembre 1989, p. 49-58.

Michael Sibalis, « L'arrivée de la libération gay en France. Le Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire », tr. fr. N. Paulme, *Genre, sexualité et société*, n° 3, Printemps 2010, Dossier « Révolution/Libération », URL : <http://gss.revues.org/index1428.html> (consulté le 27/08/2013).

Xavier Vigna, in Nicolas Hatzfeld, Kristin Ross, Antoine Artous, Patrick Silberstein et Didier Epszajn, « Mai 68 : le débat continue », *La Revue Internationale des Livres et des Idées*, 16/07/2008, URL : <http://www.revuedeslivres.fr/mai-68-le-debat-continue-kristin-ross-nicolas-hatzfeld-antoine-artous/> (consulté le 27/08/2013).

Michelle Zancarini Fournel et Xavier Vigna, « Les rencontres improbables dans les "années 68" », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 101, 2009/1, p. 163-177.

Alfred Wahl, « Le Mai 68 des footballeurs français », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 26, avril-juin 1990, p. 73-82.

4.3. Textes des acteurs des années 1968

Atelier populaire, *Atelier populaire présenté par lui-même, 87 affiches de mai-juin 68*, Paris, Usines, Université, Union, 1968.

Jacques Chaban-Delmas, « La nouvelle société », Discours à l'Assemblée nationale, 16 septembre 1969, URL : <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/Chaban1969.asp> (consulté le 27/08/2013).

Collectif, *Lip au féminin*, Paris, Syros, 1977.

Charles de Gaulle, allocution télévisée du 24 mai 1968, URL : <http://www.linternaute.com/histoire/magazine/mai-68/discours/discours-4-de-gaulle-24-mai.shtml> (consulté le 27/08/2013).

Charles de Gaulle, entretien avec Michel Droit, 7 juin 1968, URL : <http://www.ina.fr/fresques/de-gaulle/fiche-media/Gaule00143/entretien-avec-michel-droit.html> (consulté le 27/08/2013).

Charles de Gaulle, conférence de presse du 11 septembre 1968, URL : <http://www.ina.fr/fresques/de-gaulle/fiche-media/Gaule00145/conference-de-presse-du-11-septembre-1968.html> (consulté le 27/08/2013).

Gabriel Enkiri, *Hachette, la pieuvre, témoignage d'un militant CFDT*, Paris, éditions Gât-le-cœur, 1972.

Charles Piaget, *LIP, Charles Piaget et les Lip racontent*, Paris, Stock, 1973.

4.4. Les comités d'action

4.4.1. Textes sur les comités d'action

Stéphanie Carré, « Les comités d'action en mai-juin 1968 en région parisienne à travers l'étude des tracts », mémoire de maîtrise sous la direction de Christian Chevandier, Université Paris I, 2004.

Robert Davezies, *Mai 68, la rue dans l'Eglise*, Paris, éditions de l'Epi, 1968.

Marc Ferro, « Fonctionnement des comités d'action », *La Quinzaine littéraire* (blog), 12 mai 2008, URL : <http://laquinzaine.wordpress.com/2008/05/12/fonctionnement-des-comites-action-mai-68/> (consulté le 27/08/2013).

Jean-Marie Harribey, « Comités et syndicat de soldats : une épreuve pour la gauche syndicale et politique », in Jean-Claude Gillet et Michel Mousel (dir.) *Parti et mouvement social, Le chantier ouvert par le PSU*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 309-319.

Jean-Louis Jarrige et Jacques Wajnsztein, « Bilan critique de l'activité des *Cahiers de Mai* », *Temps critiques*, 14 juin 2011, URL : http://tempscritiques.free.fr/IMG/pdf/bilan_critique_de_l_activite_des_cahiers_de_mai.pdf.

« Le fonds des Cahiers de Mai », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, vol. 24, n° 24, 1991, p. 13-14.

Robi Morder, « Les Comités d'action lycéens (CAL) », *Les cahiers du GERME*, n° 22-23-24, décembre 2002, URL : <http://www.gauchemip.org/spip.php?article6308> (consulté le 27/08/2013).

Robert Pelletier et Serge Ravet, *Le Mouvement des soldats. Les comités de soldats et l'antimilitarisme révolutionnaire*, Paris, Maspero, 1976.

Christophe Soulié, *Liberté sur paroles. Contribution à l'histoire du comité d'action des prisonniers (1972-1980)*, Paris, Analis, 1995.

Léon Trotski, « Front populaire et Comités d'action », *La Vérité*, 26 novembre 1935, URL : <http://www.marxists.org/francais/trotsky/oeuvres/1935/11/lt19351126.htm> (consulté le 27/08/2013).

4.4.2. Sources sur les comités d'action

4.4.2.1. Ouvrages contenant des sources des comités d'action

Comité d'action Censier « Nous sommes en marche », *Nous sommes en marche. Manifeste du comité d'action Censier*, Paris, Seuil, 1968.

Comités d'action lycéens, *Les Lycéens gardent la parole*, Paris, Seuil, 1968.

Comité d'action santé, *Médecine*, Paris, Maspero, 1968.

Comité d'action santé, *Hôpital = silence-répression*, Paris, Maspero, 1969.

Bernard Grand, *Mai 68, les tracts de la révolte*, Paris, Publibook, 2008 [notamment tracts des comités d'action de l'université de Besançon].

Mouvement du 22 mars, *Ce n'est qu'un début continuons le combat*, Paris, Maspero, 1968.

« La Sorbonne par elle-même » (Documents rassemblés par Jean-Claude et Michelle Perrot, Madeleine Rebérioux et Jean Maitron), *Mouvement social*, n° 64, juillet-septembre 1968, Paris, Les éditions ouvrières [notamment documents des comités d'action étudiants de la Sorbonne].

Partisans, Mai-juin 1968, n° 42, Paris, Maspero [notamment tracts de divers comités d'action].

Alain Schnapp et Pierre Vidal-Naquet, *Journal de la Commune étudiante. Textes et documents. Novembre 1967-juin 1968*, Paris, Seuil, 1969 [notamment documents des comités d'action étudiant].

4.4.2.2. Archives des comités d'action issues de bibliothèques de recherche : tracts et journaux (ensemble des documents consultés ; tous ne sont pas cités)

◆ Tracts

- Centre d'histoire sociale du XX^{ème} siècle (CHS – Université Paris I) :

Fonds d'archive 68 :

Fonds 1, Carton VII : documents émanant de divers comités d'action

dossier 1 : Odéon : 25 pièces

dossier 2 : Cinéma : 4 pièces

dossier 3 : Agitation culturelle révolutionnaire : 14 pièces

dossier 4 : Arts plastiques : 2 pièces

dossier 5 : Commission Université-société : 2 pièces

dossier 6 : Commission pour une institution universitaire de critique et de recherche : une pièce

dossier 7 : Commission structure et gestion : trois pièces

dossier 8 : Commission Sciences humaines : une pièce

dossier 9 : Commission formation pédagogique : deux pièces

dossier 10 : commission des examens de la Sorbonne : trois pièces

dossier 11 : Comités d'action lycéens : 45 pièces dont *Le pavé* n°1 et *Barricades*, n°3

dossier 12 : comités d'action étudiants-écrivains : cinq tracts

dossier 13 : comités d'action : pièces diverses

dossier 14 : comité d'action pour la gestion directe : deux tracts

dossier 15 : Censier : deux tracts

dossier 16 : comités d'action "luttés étudiantes et ouvrières" : quatre tracts

dossier 17 : comités de liaison étudiants travailleurs : 58 tracts et documents ronéotés

dossier 18 : comités d'action pour un gouvernement populaire : trois tracts

dossier 19 : comités de quartiers : 27 pièces

dossier 20 : comités d'action révolutionnaires : un tract

dossier 21 : comité d'action du 3 mai : un tract

dossier 22 : comité d'action pour l'unité d'action : deux tracts

dossier 23 : coordination de la région parisienne : 44 pièces

dossier 24 : comité d'action étudiants-travailleurs de l'agriculture : deux pièces
dossier 25 : comités d'action bidonvilles : 4 pièces
dossier 26 : répression : 33 pièces.

Fonds 1, Carton XXVII : comités d'action

dossier 1 : comité du 3 mai, douze pièces
dossier 2 : coordination des comités d'action, 36 pièces
dossier 3 : comités d'action révolutionnaires, 9 pièces
dossier 4 : comités de quartiers, 49 pièces
dossier 5 : comités de liaison étudiants ouvriers, huit pièces
dossier 6 : comités d'action étudiants, 63 pièces
dossier 7 : généralités, 47 pièces
dossier 8 : comités d'action pour le développement culturel, deux pièces
dossier 9 : comités d'action pour l'autogestion, trois pièces
dossier 10 : comités d'action universitaires, une pièce
dossier 11 : comité d'action du football, une pièce
dossier 12 : comité du 16 mai, une pièce
dossier 13 : comité d'action pour un gouvernement populaire, quatre pièces
dossier 14 : comité ouvrier-étudiant, une pièce
dossier 15 : comité pour l'unité d'action, une pièce
dossier 16 : comité groupe de liaison pour l'action des travailleurs, une pièce
dossier 17 : CA luttes ouvrières et étudiantes, une pièce
dossier 18 : La Sorbonne aux étudiants, une pièce
dossier 19 : comité d'insurrection révolutionnaire, une pièce
dossier 20 : comité de création permanente, une pièce
dossier 21 : comité d'action pour la révolution socialiste des régions, trois pièces
dossier 22 : doubles

Fonds 1, Carton XXX

dossier 2 : comités d'action lycéens, 30 pièces

Fonds 1, Carton ILVII :

dossier 2 : comités d'action : 105 pièces
dossier 7 : tracts divers non datés, 32 pièces
dossier 9 : tracts divers, 91 pièces

Fonds 1, Carton ILVIII

dossier 2 : Don de Guy Bourdé : tracts distribués à Sceaux, au lycée de Chantilly classés dans l'ordre chronologique (février-juillet 1968) ; quelques tracts parisiens
dossier 3 : comités d'action : 31 pièces
dossier 8 : tracts divers (inventaire détaillé consultable au CRHMSS), 162 pièces

Fonds II, volume III

dossier 7 : comités d'action : 412 pièces

Fonds 2, volume IV

dossier 8 : comités d'action : 79 pièces
dossier 9 : comités d'action ouvriers-étudiants ; 29 pièces

Fonds 3, Carton LIV

dossier 1 et 2 : comités d'action du CNRS

dossier 3 : PSU, Deuxième DB, Comité d'initiative et de coordination pour un mouvement révolutionnaire

dossier 4 : comités d'action divers

dossier 5 : comités d'action ouvriers-étudiants

dossier 6 : coordination des comités d'action

dossier 7 : comités d'action bidonvilles

Fonds 3, Carton LV

dossier 8 : CAL

Fonds 3, Carton LVI

dossier 1 : coordination des comités d'action

dossier 2 : comités d'action d'entreprises

dossier 3 : coordination des comités d'action

dossier 4 : comités d'action de la région parisienne

dossier 5 : comités d'action "nous sommes en marche" ; comité révolutionnaire d'action culturelle

dossier 6 : lycées ; langues orientales

dossier 7 : assemblée générale des comités d'action, 20 juin (France)

dossier 8 : affiches intersyndicales, Nantes

dossier 9 : tracts et prises de positions de chrétiens

dossier 10 : CLIF, juin 1968

dossier 11 : comités d'action de l'enseignement primaire

dossier 12 : commission nationale interdisciplines

dossier 13 : CAR Odéon

dossier 14 : tracts divers, émanant pour la plupart de comités d'action

Fonds 3, Carton LVIII

Tracts de Marseille, 1968-1969, essentiellement CAL

Fonds 3, Carton LXIV

CAL de Marseille

Fonds 3, Carton LXV

CAL de Marseille, 1969

Fonds 3, Carton LXVII :

dossier 5 : Festival de Cannes, comité de l'action de l'épée de bois

dossier 8 : comité d'action Sorbonne, CAL, coordination des comités d'action, 22 mars, JCR, PSU

Fonds 3, Carton LXVII

comité d'action révolutionnaire étudiants-ouvriers, juin 1968

- *Bibliothèque de documentation internationale contemporaine (BDIC – Nanterre)*

Fonds Comités d'action 1968-1971

F delta res 578/2 (76 pièces)

Fonds Maupéou-Abboud

F delta 1061/11

Tracts de comités et mouvements divers, autour de mai. Comités d'action. - Comités d'action de faculté, de quartier, de lieu de travail, coordination parisienne : tracts divers ; comités d'action ouvriers-étudiants : tracts divers, bulletin du CA du 14ème arrondissement-banlieue sud, texte d'un CA révolutionnaire ouvriers-étudiants critiquant la démocratie législative. Universités d'été. - Documents divers, secrétariat interfacultés de Paris et indéfinis 1ère conférence intersyndicale des sciences sociales, 28 avril 1968). - Tract, texte. Mouvements étudiants. - Mouvements des étudiants préparatoires : plate-forme du 30 mai 68 ; mouvement d'action universitaire : tracts ; comités et mouvements divers ou indéfinis : tracts. Comité de rédaction d' « Analyses et Documents ». - Tracts. Solidarité Vietnam. - Comité Vietnam national, comités Vietnam de base, comité national d'action pour le soutien et la victoire du peuple vietnamien, UNEF, comité de soutien à la résistance vietnamienne, Association des amitiés franco-chinoises, association générale des étudiants guadeloupéens-Fédération des étudiants d'Afrique noire en France-Centre information Vietnam, comités d'action étudiants parisiens : tracts ; étudiants étrangers, solidarité internationale (sauf Vietnam) : tracts divers. Tracts divers. - Citoyenneté, droits des femmes, JEC et aumôneries, Auberges de jeunesse et Maisons des jeunes et de la culture, comités d'action lycéens, antimilitarisme, sur la répression. « Sikiss ». - Journal.2 chemises, 235 pièces.

F delta 1061/12

Mai 68, les salariés et leurs formes d'organisation (syndicats, comités d'action). CGT, CFDT, FO, comités d'action. - Tracts divers, revue de « Perspectives syndicalistes » ; bulletin « la lutte continue ». Syndicalistes prolétariens (Cause du peuple). - Appel, tracts, journal des syndicalistes prolétariens CGT des PTT « Debout postiers » n°1 (9 juin 68), journal des syndicalistes prolétariens de Renault-Flins « L'unité ouvrière » n°2 (juin 68). 1 chemise, 68 pièces.

◆ *Journaux*

Action, journal réalisé au service des Comités d'Action, avec le soutien de l'UNEF, du SNESup et des Comités d'Action Lycéens, n° 1, 7 mai 1968 – n° 47, 3 juin 1969 [CHS].

Cahiers de mai, n° 1, 1968 – n°40, 1973[Fondation des Sciences Politiques].

Cahiers de mai, supplément hebdomadaire, n°1, 1973 – n° 33, 1974 [BDIC].

Gardarem lo Larzac, Journal réalisé par des paysans du Larzac, des membres des comités millavois de défense du Larzac et des comités Larzac (1975-...) [BNF].

L'École de Mai (bimestriel), Mai 1969-Décembre 1970, Journal des comités de lutte contre l'école bourgeoise et des comités d'action des travailleurs de l'enseignement [BNF].

Mai 68. Notre lutte continue, Journal des Comités d'Action étudiants-travailleurs Marseille-Région, 1968-1969 [BNF].

Poing levé, Journal des Comités d'Action de la banlieue nord de Paris, n° 2 avril 1969 [BNF].

Résister, Journal des Comités d'Action Dijonnais, 1969 [BNF].

Travailleurs-étudiants, n° 1, Février 1969, Journal des comités d'action étudiants-travailleurs de la région de Nanterre [BNF].

Victoire pour le Vietnam, Journal des comités Vietnam de base, 1967.

◆ *Brochures, bulletins*

Coordination des Comités d'Action, *Bulletin de liaison inter-comités d'action (BLICA)*, n° 1(1968) – n° 9(1969) [BNF].

Comités Vietnam de Base, *Congrès des Comités Vietnam de Base. Texte préparatoire aux travaux de la commission « Diffusion et matériel central »*, Mars 1968 [BNF].

Comités Vietnam de Base, *Congrès des Comités Vietnam de Base. Résolution politique*, Mars 1968 [BNF].

4.5. Ouvrages philosophique sur les années 68 et philosophie de l'impersonnel

Manola Antonioli, Frédéric Astier et Olivier Fressard (dir.), *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Une rencontre dans l'après Mai 68*, Paris, L'Harmattan, 2009.

Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, Seuil, 1970.

Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.

Jean Baudrillard, « La précession des simulacres », *Traverses*, n° 10, Paris, Minuit, 1978, p. 3-37, repris dans *Simulacres et simulations*, Paris, Galilée, 1981.

Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible. Essai biographique*, Paris, Champ Vallon, 1998.

◆ **Maurice Blanchot**

La part du feu, Paris, Gallimard, 1949.

L'espace littéraire [1955], Paris, Gallimard, 1988.

Le livre à venir, Paris, Gallimard, 1959.

L'Entretien infini, Paris, Gallimard, 1969.

L'amitié, Paris, Gallimard, 1971.

Le pas au-delà, Paris, Gallimard, 1973.

L'écriture du désastre, Paris, Gallimard, 1980.

La communauté inavouable, Paris, Minuit, 1983.

Les Intellectuels en question [1984], Paris, Fourbis 1996.

Pour l'amitié [1996], Paris, Farrago, 2001.

Écrits politiques. Guerre d'Algérie, Mai 68, etc. (1958-1993), Paris, Lignes-Léo Scheer, 2003.

Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1967.

◆ **Gilles Deleuze**

Nietzsche et la philosophie, Paris, PUF, 1962.

Différence et répétition, Paris, PUF, 1968.

Logique du sens, Paris, Minuit, 1969.

« Préface », in Louis Wolfson, *Le Schizo et les langues*, Paris, Gallimard, 1970, p. 5-23.

(avec Claire Parnet), *Dialogues* [1977], Paris, Flammarion, 1996.

« Spinoza et nous », *Revue de synthèse*, Janvier-Septembre 1978, p. 271-277.

Périclès et Verdi, la philosophie de François Châtelet, Paris, Minuit, 1988.

Pourparlers (1972-1990), Paris, Minuit, 1990.

Critique et clinique, Paris, Minuit, 1993.

L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens (1953-1974), éd. D. Lapoujade, Paris, Minuit, 2002.

Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995), éd. D. Lapoujade, Paris, Minuit, 2003.

◆ **Gilles Deleuze et Félix Guattari**

L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie, Paris, Minuit, 1972.

Kafka. Pour une littérature mineure, Paris, Minuit, 1975.

Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2, Paris, Minuit, 1980.

Qu'est-ce que la philosophie ?, Paris, Minuit, 1990.

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

Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68*, Paris, Gallimard, 1984.

◆ **Félix Guattari**

Psychanalyse et transversalité [1972], Paris, La Découverte, 2003.

La révolution moléculaire, Paris, Encres, 1977.

De Leros à Laborde, Paris, Lignes, 2012.

Florent Gabarron-Garcia, « Psychanalyse du cuirassé Potemkine : désir et révolution, de Reich à Deleuze et Guattari », *Actuel Marx*, n° 52, 2012/2, p. 48-61.

Leslie Hill, *Blanchot, Extreme Contemporary*, Londres/New York, Routledge, 1997.

Stéphane Legrand et Guillaume Sibertin-Blanc, « Capitalisme et psychanalyse : l'agencement de subjectivation familialiste », in Nicolas Cornibert et Jean-Christophe Goddard (dir.), *Ateliers sur L'Anti-Cédipe*, Paris, Mimesis/MétisPresses, 2008, p. 77-115.

Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

Gilles Lipovetsky, *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004.

Lars Lyer, *Blanchot's communism. Art, philosophy and the political*, New York, Palgrave Macmillan, 2004.

Jérémy Majorel, *Maurice Blanchot, Herméneutique et déconstruction*, Paris, Honoré Champion, 2013.

Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, tr. fr. M. Wittig, Paris, Minuit, 1968.

Georges Préli, *La force du dehors. Extériorité, limite et non-pouvoir à partir de Maurice Blanchot*, Paris, Encres, 1978.

◆ **Jacques Rancière**

« Le concept de critique et la critique de l'économie politique des "Manuscrits de 1844" au "Capital" », in Louis Althusser, Etienne Balibar, Roger Establet et Pierre Macherey, Jacques Rancière, *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1966, p. 81-199.

La leçon d'Althusser, Paris, Gallimard, 1974.

La parole ouvrière (1830-1851), textes rassemblés et présentés par Alain Faure et Jacques Rancière, Paris, 10/18, 1976.

« Le Prolétaire et son double ou le Philosophie inconnu », in *Les scènes du peuple (Les Révoltes logiques, 1975/1985)*, Paris, Horlieu éditions, 2003, p. 21-34.

Le philosophe et ses pauvres [1983], Paris, Flammarion, 2007.

Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle, Paris, 10/18, 1987.

Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir, Paris, Seuil, 1992.

La méésentente. Politique et philosophie, Paris, Galilée, 1995.

Le partage du sensible. Esthétique et politique, Paris, La fabrique, 2000.

La haine de la démocratie, Paris, La fabrique, 2005.

« Il n'y a jamais eu besoin d'expliquer à un travailleur ce qu'est l'exploitation », *Philosophie magazine*, n° 10, mai 2007, URL : <http://www.youscribe.com/catalogue/presentations/savoirs/sciences-humaines-et-sociales/il-n-y-a-jamais-eu-besoin-d-jacques-ranciere-il-n-y-a-jamais-393648> (consulté le 27/08/2013).

Politique de littérature, Paris, Galilée, 2007.

Le spectateur émancipé, Paris, La fabrique, 2008.

Jacques Rancière, « Insistances démocratiques », entretien avec Miguel Abensour et Jean-Luc Nancy réalisé par Stany Grelet, Jérôme Lèbre et Sophie Wahnich, *Vacarme*, n° 48, été 2009, URL : <http://www.vacarme.org/article1772.html> (consulté le 27/08/2013).

Et tant pis pour les gens fatigués ! Entretiens, Paris, Amsterdam, 2009.

Moments politiques. Interventions 1977-2009, Paris/Montréal, La fabrique/Lux Éditeur, 2009.

La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan, Paris, Bayard, 2012.

Guillaume Sibertin-Blanc, « Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze », Thèse pour le Doctorat de Philosophie sous la direction de Pierre Macherey, Université Charles de Gaulle Lille III, 2006.

Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et L'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, PUF, 2010.

Paul Virilio, *Vitesse et politique. Essai de dromologie*, Paris, Galilée, 1977.

Dork Zabunyan, *Gilles Deleuze. Voir, parler, penser au risque du cinéma*, Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle, 2006.

François Zourabichvili, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.

4.6. Articles et textes de philosophie sur les années 68

« Discours philosophique et formes de la politique après 68 », 2^{ème} colloque international de l'AFIC (Association Franco-Italienne pour la recherche sur la philosophie française contemporaine), 21 novembre 2008, URL: <http://www.philosophie.ens.fr/Discours-philosophiques-et-formes.html> (consulté le 27/08/2013).

Livio Boni, « La conjuration. Lacan autour de 68 : quelques éléments pour une lecture conjoncturelle », *Cahiers du GRM*, n° 3, printemps 2012, URL : <http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article92> (consulté le 27/08/2013).

Isabelle Garo et Anne Sauvagnargues (discussion), « Deleuze, Guattari et Marx », *Actuel Marx*, n° 52, 2012/2, p. 12-27.

Jean-Marc Lachaud, « Du "Grand Refus" selon Herbert Marcuse », *Actuel Marx*, n° 45, 2009/1, p. 137-148.

Guillaume Sibertin-Blanc, « Deleuze et les minorités : quelle "politique" ? », *Cités*, n° 40, 2009, p. 39-57.

Guillaume Sibertin-Blanc, « D'une conjoncture l'autre. Deleuze et Guattari après-coup », *Actuel Marx*, n° 52, 2012/2, p. 28-47.

5. Le néolibéralisme

5.1. Ouvrages sur (ou en partie sur) la gouvernementalité néolibérale

Rawi Abdelal, *Capital Rules. The construction of global finance*, Cambridge (Massachusetts)/Londres (England), Harvard University Press, 2007.

Michel Aglietta et André Orléan, *La monnaie entre violence et confiance*, Paris, Odile Jacob, 2002.

Bruno Amable, Elvire Guillaud et Stefano Palombarini, *L'économie politique du néolibéralisme. Le cas de la France et de l'Italie*, Paris, éditions Rue d'Ulm, 2012.

Giovanni Arrighi, *Adam Smith à Pékin. Les promesses de la voie chinoise*, tr. fr. N. Vieillescazes, Paris, Max Milo, 2009.

Serge Audier, *Le socialisme libéral*, Paris, La Découverte, 2004.

Serge Audier, *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2012.

Nicolas Belorgey, *L'hôpital sous pression. Enquête sur le nouveau management public*, Paris, La Découverte, 2010.

Philippe Bezès, *Réinventer l'État. Les réformes de l'administration française (1962-2008)*, Paris, PUF, 2009.

Philippe Bezès et Alexandre Siné, *Gouverner (par) les finances publiques*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2011.

Pierre Bourdieu, *Contre-feux, t. 1, Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale*, Paris, Liber, 1998.

Pierre Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000.

Isabelle Bruno, *A vos marques®, prêts...cherchez ! La stratégie européenne de Lisbonne, vers un marché de la recherche*, Bellecombe-en-Bauges, éditions du Croquant, 2008.

Isabelle Bruno et Emmanuel Didier, *Benchmarking. L'État sous pression statistique*, Paris, La Découverte, 2013.

Isabelle Bruno, Pierre Clément et Christian Laval, *La grande mutation. Néolibéralisme et éducation en Europe*, Paris, Syllepse, 2010.

Wendy Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néoconservatisme*, tr. C. Vivier (avec P. Mangeot et I. Saint-Saëns), Paris, Les prairies ordinaires, 2007.

William K. Carroll et Colin Carson, *The Making of a Transnational Capitalist Class. Corporate power in the 21st Century*, Londres, Zed Books, 2010.

Barbara Cassin, Roland Gori et Christian Laval (dir.), *L'Appel des appels. Pour une insurrection des consciences*, Paris, Mille et une nuits, 2009.

John Clarke, Stuart Hall et Doreen Massey et Michael Rustin, *The Neoliberal Crisis*, Londres, Laurence & Wishart (Soundings), 2012, URL : http://www.lwbooks.co.uk/ebooks/The_Neoliberal_crisis.pdf (consulté le 27/08/2013).

Pierre Clément, Guy Dreux, Christian Laval et François Vergne, Pierre Clément et Guy Dreux, *La nouvelle école capitaliste*, Paris, La Découverte, 2012.

Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009.

François Denord, *Néo-libéralisme : version française. Histoire d'une idéologie politique*, Paris, Démopolis, 2007.

François Denord et Antoine Schwartz, *L'Europe sociale n'aura pas lieu*, Paris, Liber, 2009.

Yves Dezalay et Bryant G. Garth, *La mondialisation des guerres de palais. La restructuration du pouvoir d'État en Amérique latine entre notables du droit et « Chicago Boys »*, Paris, Seuil, 2002.

Gérard Duménil et Dominique Lévy, *The Crisis of Neoliberalism*, Cambridge (Massachusetts)/Londres (England), Harvard University Press, 2011.

Didier Fassin, *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2010.

- Jacques Fortin, *L'homosexualité est-elle soluble dans le conformisme ?*, Paris, Textuel, 2010.
- Antoine Garapon, *La Raison du moindre État. Le néolibéralisme et la justice*, Paris, Odile Jacob, 2010.
- Stephen Gill, *Power and Resistance in the New World Order*, Londres et New York, Palgrave-MacMillan, 2008.
- Serge Halimi, *Le Grand Bond en arrière. Comment l'ordre libéral s'est imposé au monde*, Paris, Fayard, 2006.
- Stuart Hall, *Le populisme autoritaire*, tr. fr. C. Jaquet, E. Beerlham et H. Sauvage, Paris, Amsterdam, 2007.
- David Harvey, *A Brief history of neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- David Harvey, *Spaces of global capitalism. Towards a theory of uneven geographical development*, Londres/New York, Verso, 2006.
- David Harvey, *The enigma of capital and the crises of capitalism*, Londres, Profile Books, 2011.
- David Harvey, *Le nouvel impérialisme*, tr. fr. J. Batou et C. Georgiou, Paris, Les prairies ordinaires, 2010.
- Béatrice Hibou, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Paris, La Découverte, 2012.
- Bruno Jobert (dir.), *Le tournant néolibéral en Europe*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- Naomi Klein, *La stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, tr. fr. L. St-Martin et P. Gagné, Arles, Actes Sud, 2010.
- Maurizio Lazzarato, *Le gouvernement des inégalités. Critique de l'insécurité néolibérale*, Paris, Amsterdam, 2008.
- Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Paris, Amsterdam, 2011.
- Frédéric Lebaron, *La croyance économique*, Paris, Seuil, 2000.
- Frédéric Lebaron, *Ordre monétaire ou chaos social ? La BCE et la révolution néolibérale*, Bellecombe-en-Bauges, éditions du Croquant, 2006.
- Bertrand Lemmenicier, *Le Marché du mariage et de la famille*, Paris, PUF, 1988.
- Stephan Lessenich, *Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus*, Transcript, Bielefeld, 2009.

Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale* [2007], Paris, Flammarion, 2010.

Jean-Claude Michéa, *La double pensée*, Paris, Flammarion, 2008.

Jean-Claude Michéa, *Le complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Paris, Climats, 2011.

Jean Claude Michéa, *Les Mystères de la Gauche. De l'idéal des Lumières au triomphe du capitalisme absolu*, Paris, Climats, 2013.

Philippe Norel, *L'invention du marché. Une histoire économique de la mondialisation*, Paris, Seuil, 2004.

Philippe Norel, *L'histoire économique globale*, Paris, Seuil, 2013.

André Orléan, *Le pouvoir de la finance*, Paris, Odile Jacob, 1999.

René Passet, *L'illusion néolibérale*, Paris, Flammarion, 2001.

Frédéric Pierru, *Hippocrate, malade des réformes*, Bellecombe-en-Bauges, éditions du Croquant, 2007.

Dieter Plehwe, Bernhard Walpen et Gisela Neunhöffer, *Neoliberal Hegemony. A Global Critique*, New York, Routledge, 2006.

Geoffrey Pleyers, *Alter-Globalization, Becoming Actors in the Global Age*, Cambridge, Polity Press, 2013.

Nina Power, *La femme unidimensionnelle*, tr. fr. N. Vieillescazes, Paris, Les prairies ordinaires, 2010.

Jasbir K. Puar, *Homonationalisme. Politiques queer après le 11 septembre*, tr. fr. M. Cervulle et J. Minx, Paris, Amsterdam, 2012.

Dany Robert-Dufour, *Le divin marché : la révolution culturelle libérale*, Paris, Denoël, 2007.

Ravi K. Roy et Manfred B. Steger, *Neoliberalism. A very short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Pierre Rosanvallon, *La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011.

Jacques Sapir, *La fin de l'eurolibéralisme*, Paris, Seuil, 2006.

Saskia Sassen, *Critique de l'État. Territoire, Autorité et Droits de l'époque médiévale à nos jours*, tr. fr. F. Israël, Paris, Demopolis, 2006.

Joseph E. Stiglitz, *Le rapport Stiglitz : pour une vraie réforme du système monétaire et financier international après la crise mondiale*, tr. fr. F. et P. Chemla, Arles, Actes Sud, 2012.

Christian Stoffaës, *La Grande Menace industrielle*, Paris, Calmann-Lévy, 1978 ; rééd. Le Livre de poche, 1979.

Loïc Wacquant, *Les prisons de la misère*, Paris, Liber, 1999.

5.2. Articles et textes sur la gouvernamentalité néolibérale

Article I-3 paragraphe 3 du traité établissant une constitution pour l'Europe, URL : <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000627571&dateTexte=#JORFARTI000002062726>.

Article 2 paragraphe 3 du Traité de Lisbonne, URL : http://www.traite-de-lisbonne.fr/Traite_de_Lisbonne.php?Traite=2.

Rawi Abdelal, « Le Consensus de Paris : la France et les règles de la finance mondiale », *Critique internationale*, n° 28, 2005/3, p. 87-115.

Serge Audier, « Walter Lippmann et les origines du néolibéralisme. A propos de Walter Lippmann, "Le Public fantôme" ; et de Pierre Dardot et Christian Laval, "La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale" », *Revue internationale des livres et des idées*, n° 10, mars-avril 2009, URL : <http://www.revuedeslivres.onoma6.com/articles.php?idArt=325&PHPSESSID=1424a8ebf559b1bbb95b8e58f399513e> (consulté le 27/08/2013).

Philippe Bongrand, « La mise en système et l'économicisation de l'enseignement en France au début des années 1950 », *Politix*, 2012/2, n° 98, p. 35-56.

Pierre Bourdieu, « L'essence du néolibéralisme », *Le monde diplomatique*, mars 1998, URL : <http://www.monde-diplomatique.fr/1998/03/BOURDIEU/10167> (consulté le 27/08/2013).

Gérard Bramoullé, « Hommage aux immigrés clandestins », *Site internet de Bertrand Lemmenicier*, URL : <http://lemennicier.bwm-mediasoft.com/displayArticle.php?articleId=96> (consulté le 27/08/2013).

Isabelle Bruno, « Le temps des "chercheurs-entrepreneurs" : sens et pouvoir du benchmarking dans l'espace européen de la connaissance », *Quaderni*, n° 69, printemps 2009, p. 93-104.

Ronald Coase, « The nature of the firm », *Economica*, n° 4, p. 386-405.

Philippe Corcuff, « Michéa et le libéralisme : hommage critique », *Journal du MAUSS*, URL : <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article495> (consulté le 27/08/2013).

Thibault Darcillon, « Economie politique de la libéralisation financière », Séminaire « Bilan 18 mois », Jeudi 22 mars 2012, Thèse de doctorat sous la direction de Bruno Amable, Université Paris I, URL : http://ces.univ-paris1.fr/membre/seminaire/S2I/pdf/18pdf/Darcillon_1.pdf (lien perdu).

Gilles Dostaler, « Milton Friedman, croisé du libéralisme », *Alternatives économiques*, n° 228, 2004, p. 76-78.

Sandrine Garcia, « Réformes de Bologne et économicisation de l'enseignement supérieur », *Revue du Mauss*, n° 33, 2009/1, p. 154-172.

« La "Big Society" de Cameron s'effondre au Royaume-Uni », *Le Figaro*, 8 février 2011, <http://www.lefigaro.fr/international/2011/02/08/01003-20110208ARTFIG00621-la-big-society-de-caledon-s-effondre-au-royaume-uni.php> (consulté le 27/08/2013).

« Grèce, les 10 nouvelles mesures de rigueur », *Le Figaro*, 13 février 2012, <http://www.lefigaro.fr/conjoncture/2012/02/12/20002-20120212ARTFIG00151-grece-les-10-nouvelles-mesures-de-rigueur.php> (consulté le 27/08/2013).

Benoît Frydman, « Les nouveaux rapports entre droit et économie : trois hypothèses concurrentes », in Thierry Kirat et Evelyne Serverin, (dir.), *Le droit dans l'action économique*, Paris, CNRS éditions, 2000, p. 25-41.

Thierry Guilbert, *L'« évidence » du discours néolibéral. Analyse dans la presse écrite*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2011.

Ozgun Gün et Sophie Jallais, « La crise du néolibéralisme » (A propos de Gérard Duménil et Dominique Lévy, *The crisis of neoliberalism*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, London, England, 2011), *Revue de la régulation. Capitalisme, institutions, pouvoirs*, n° 10, 2^e semestre 2011. URL : <http://regulation.revues.org/9425?&id=9425#bodyftn1> (consulté le 27/08/2013).

Stéphane Haber, « Analyser le néolibéralisme aujourd'hui », *La Revue des livres*, n° 4, mars-avril 2012, p. 60-67.

Emilie Hache, « La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale », *Raisons politiques*, n° 28, 2007/4, p. 49-65.

Laurent Jeanpierre, « La mort du libéralisme », in Mark Alizart et Christophe Kihm (dir.), *Fresh Théorie II*, Paris, Léo Scheer, 2006, p. 405-429.

Laurent Jeanpierre, « Qui a éteint la démocratie ? », introduction à Wendy Brown, *Les habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néoconservatisme*, tr. C. Vivier (avec P. Mangeot et I. Saint-Saëns), Paris, Les prairies ordinaires, 2007, p. 5-34.

Laurent Jeanpierre, « Un néolibéralisme pluriel ? A propos de Serge Audier, "Néolibéralisme(s). Une archéologie intellectuelle" », *La Revue des Livres*, n° 8, novembre-décembre 2012, p. 27-35.

Stathis Kouvelakis, « Grèce : destruction programmée d'un pays. Entretien avec Stathis Kouvelakis », *Revue des livres*, n° 4, mars-avril, 2012, p. 2-12.

Stéphane Legrand, « L'extension sociale du marché dans le néolibéralisme », *Raisons politiques*, n° 28, 2007/4, p. 33-47.

Bertrand Lemennicier, « La privatisation du contrat de mariage : une solution au mariage "gay" », *Site internet de Bertrand Lemmenicier*, URL, <http://lemennicier.bwm-mediasoft.com/displayArticle.php?articleId=751> (consulté le 27/08/2013).

Christophe Leroy, « L'inutilité économique d'une Constitution européenne », *Les Échos*, 14 octobre 2004.

Stephan Lessenich, « Sozial Subjektivität. Die neue Regierung der Gesellschaft », *Mittelweg*, n° 36, 2003/4, p. 80-93.

Frédéric Lordon, « Nous assistons à l'écroulement d'un monde, des forces immenses sont sur le point d'être déchaînées », Entretien avec Frédéric Lordon, *Revue des livres*, n° 3, Janvier-Février 2012, p. 2-17.

Thomas Piketty et Emmanuel Saez, « Income Inequality in the United States, 1913-1998 », *The Quarterly Journal of Economics*, vol. CXVIII, n° 1, 2003, p. 1-39.

Coralie Raffenne, « La nouvelle gouvernance de la santé au Royaume-Uni ou les apories de la gouvernementalité néolibérale », *Observatoire de la société britannique*, n° 8, 2010, p. 271-296, URL : <http://osb.revues.org/944#tocto3n2> (consulté le 27/08/2013).

Brigitte Young, « Neoliberalism », in Bertrand Badie, Dirk Berg-Schlosser et Leonardo Morlino (dir.), *International Encyclopedia of Political Science*, Thousand Oaks, Sage publications, 2011, p. 1677-1680.

John Williamson, « What Washington means by Policy Reform? », in John Williamson (dir.), *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?*, Washington D. C., Institute for International Economics, 1990, p. 7-38.

John Williamson, « What should the World Bank Think about the Washington Consensus? », *The World Bank Research Observer*, vol. 15, n° 2, Août 2000, p. 251-264.

Oliver E. Williamson, « The New institutional Economics », *Journal of Economic Literature*, vol. 38, n° 3, Septembre 2000, p. 595-613.

5.3. Textes liés aux problèmes du néolibéralisme en Amérique latine

5.3.1. Ouvrages

Julien Barbosa, *L'Amérique latine dans la spirale du néolibéralisme. Logique(s) d'Empire en action*, Paris, L'Harmattan, 2008.

John Burdick, Philip Oxhorn et Kenneth M. Roberts (dir.), *Beyond Neoliberalism in Latin America? Societies and Politics at the Crossroads*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.

Richard A. Dello Buono et José Bell Lara (dir.), *Imperialism, Neoliberalism and Social Struggles in Latin America*, Leiden (Netherlands), Brill, 2007.

Franck Gaudichaud (dir.), *Le Volcan sud-américain. Gauches, mouvements sociaux et néolibéralismes en Amérique latine*, Paris, Textuel, 2008.

Jean Grugel et Pia Riggirozzi, (dir.), *Governance after Neoliberalism in Latin America*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.

Fernando Ignacio Laiva, *Latin American Neostructuralism : The Contradictions of Post-Neoliberal Development*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

Peter R. Kingstone, *The political economy of Latin America. Reflection on Neoliberalism and Development*, New York/Londres, Routledge, 2010.

Laura Macdonald et Arne Ruckert (dir.), *Post-Neoliberalism in the Americas*, Basingstoke (UK), Palgrave Macmillan, 2009.

Francisco Panizza, *Contemporary Latin America: Development and Democracy beyond the Washington Consensus*, Londres, Zed Books, 2009.

Maxime Quijoux, *Néolibéralisme et autogestion. L'expérience argentine*, Paris, éditions de l'Institut des hautes études de l'Amérique latine (IHEAL), 2011.

Eduardo Silva, *Challenging Neoliberalism in Latin America*, New York, Cambridge University Press, 2009.

Jakob Vestergaard, *Discipline in the global economy: international finance and the end of liberalism*, New York, Taylor & Francis, 2009.

5.3.2. Articles et textes

Willem Assies, « David versus Goliath in Cochabamba: Water Rights, Neoliberalism and the Revival of Social Protest in Bolivia », *Latin American Perspectives*, vol. 30, n° 3, Mai 2003, p. 14-36.

Cristóbal Rovira Kaltwasser, « Toward Post-Neoliberalism in Latin America? », *Latin American Research Review*, vol. 46, n° 2, 2011, p. 225-234.

Susan Spronk, « Roots of Resistance to Urban Water Privatization in Bolivia: The “New Working Class”, the Crisis of Neoliberalism and Public Services », Paper prepared for presentation at the annual meeting of the Canadian Political Science Association, York University, Toronto, Canada, juin 2006, URL : <http://www.cpsa-acsp.ca/papers-2006/Spronk.pdf> (consulté le 27/08/2013).

6. La « guerre de l'eau » en Bolivie et les communs

6.1. Ouvrages sur (ou en partie sur) la Bolivie dans les années 2000 et la « guerre de l'eau »

Hervé do Alto et Pablo Stefanoni, *Nous serons des millions. Evo Morales et la gauche au pouvoir en Bolivie*, Paris, Liber, 2008.

Álvaro García Linera, *Forma valor y forma comunidad*[1995], La Paz, Coediciones Muela del Diablo editores/Comunas, 2009.

Álvaro García Linera, *Pour une politique de l'égalité. Communauté et autonomie dans la Bolivie contemporaine*, tr. fr. E. Dobenesque, Paris, Les prairies ordinaires, 2008.

Álvaro García Linera, *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (compilador Pablo Stefanoni), Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009.

Álvaro García Linera avec Pablo Stefanoni, Maristella Svampa et Franklin Ramirez, *Las vias de emancipacion. Conversaciones con Álvaro García Linera*, Mexico, Ocean Press, 2009.

Álvaro García Linera, *El Oenegismo, enfermedad infantil del derechismo. (O como la reconducción del proceso de cambio es la restauración neoliberal)*, La Paz, Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2011.

Sara Larraín et Pamela Poo (dir.), *Conflictos por el Agua en Chile. Entre los Derechos Humanos y la Reglas del Mercado*, Santiago du Chili, Programa Chile Sustentable, 2010.

Tom Lewis et Oscar Olivera (dir.), *Cochabamba. Water war on Bolivia*, Cambridge (Massachussets), South end Press, 2004.

Oscar Olivera (et 36 autres signataires), *Por la recuperación del proceso del cambio para el pueblo y con el pueblo. Un carta de luchadoores sociales de Bolivia*, URL : <http://www.narconews.com/Issue67/articulo4456.html> (consulté le 27/08/2013).

Nicolas Pinet (dir.), *Projets politiques et luttes sociales. Expériences latino-américaines*, Paris, L'Harmattan, 2011.

Christian Rudel, *La Bolivie*, Paris, Karthala, 2006.

Jim shultz et Melissa Draper, *Dignity and Defiance. Stories from Bolivia's Challenge to Globalization*, Berkeley, University of California Press, 2008.

Varios autores, *La MAScarada del poder. Respuesta a Álvaro García Linera*, Cochabamba, Escuela del Pueblo, 2011.

Gabriel Vommaro, Hervé do Alto, Daniella de Castro Rocha et Hélène Combes, *La carte rouge de l'Amérique latine*, Bellecombe-en-Bauges, éditions du Croquant, 2008.

Raúl Zibechi, *Dispersing power. Social movements as anti-State forces*, traduit de l'espagnol en anglais par R. Ryan, Oakland-Edinburgh-Baltimore, AK Press, 2010 (édition française : *Disperser le pouvoir. Les mouvements comme pouvoirs antiétatiques. Soulèvement et organisation à El Alto (Bolivie, 2003)*, tr. fr. E. Miranda, Paris, Le jouet enragé-L'esprit frappeur, 2009).

6.2. Articles et textes sur la Bolivie dans les années 2000 et la « guerre de l'eau »

Hervé do Alto, « De la révolution nationale à la victoire d'Evo Morales. Retour sur un demi-siècle de luttes en Bolivie populaire (1952-2007) », *Actuel Marx*, n° 42, 2007/2, p. 84-96.

Cécile Casen, « Les mouvements sociaux : de la guerre de l'eau à la guerre du gaz (avril 2000-octobre 2003) », in Denis Rolland, Joëlle Chassain (dir.), *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 220-232.

Ana Esther Ceceña, *La guerra por el agua y por la vida. Cochabamba : una experiencia de construcción comunitaria frente al neoliberalismo*, Buenos Aires, Ediciones Madre de Plaza de Mayo, 2005.

Marxa Nadia Chávez Leon, « "Autonomies indigènes" et "État plurinational" », *Alternatives Sud*, vol. 16, n° 3, 2009, p. 109-127.

Humberto Cholango, 15 septembre 2009, URL : <http://mariategui.blogspot.fr/2009/09/ecuador-humberto-cholango-nosotros-no.html>.

Courrier international, 22 mai 2012, « Morales reprend le contrôle de la production d'énergie », URL : <http://www.courrierinternational.com/article/2012/05/22/morales-reprend-le-controle-de-la-production-d-energie> (consulté le 27/08/2013).

Christine Delfour, « Quel devenir pour l'État, la nation, l'État-nation dans la Bolivie d'Evo Morales ? », *Les cahiers ALHIM*, (publié par le groupe de recherche Amérique Latine Histoire et Mémoire de l'Université Paris-VIII), n° 16, 2008, URL : <http://alhim.revues.org/index3038.html> (consulté le 27/08/2013).

Álvaro García Linera, « Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia », in Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, Felipe Quispe et Luis Tapia, *Tiempos de rebellion*, La Paz, Muela del Diablo editores, 2001.

Álvaro García Linera, entretien avec Pablo Stefanoni, Franklin Ramirez, « Nous ne pensons pas au socialisme mais à une révolution démocratique décolonisatrice profonde », tr. fr. D. Quittelier, *Página 12*, Argentine, 10 avril 2006, URL : <http://risal.collectifs.net/spip.php?article1790> (consulté le 27/08/2013).

Álvaro García Linera, « Entretien avec Álvaro García Linera, vice-président de la Bolivie » par Pablo Stefanoni et Marc Saint-Upéry, *Alternatives Sud*, vol. 16, n° 3, 2009, p. 141-162.

Álvaro García Linera, « Indianisme et marxisme : la non rencontre de deux raisons révolutionnaires », *Contretemps*, n° 4 (nouvelle série), décembre 2009, URL : <http://www.contretemps.eu/archives/indianisme-marxisme> (consulté le 27/08/2013).

Abraham Grandydier Felipe et Rosalio Tinta, « Experiencia de la asociación de sistemas comunitarios de agua potable de la zona Sur del municipio de Cochabamba » (Capítulo 10), in Franz Quiroz, Nicolás Faysse, Raul Ampuero, *Apoyo a la gestión de Comités de Agua Potable. Experiencias de fortalecimiento a Comités de Agua Potable comunitarios en Bolivia y Colombia*, Cochabamba (Bolivia), Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia, 2006, p. 239-257, URL : <http://www.envirobase.info/search/DatabaseSearchBin.aspx?outputid=368144&type=pdf> (consulté le 27/08/2013).

Laurent Lacroix, « La gouvernance de l'ethnicité en Bolivie », *Outre-terre*, n° 18, 2007/1, p. 253-271.

Andrew Nickson et Claudia Vargas, « The Limitations of Water Regulation: The Failure of the Cochabamba Concession in Bolivia », *Bulletin of Latin American Research*, vol. 21, n° 1, 2002, URL: <http://www.kysq.org/docs/Cochabamba.pdf> (consulté le 27/08/2013).

Observatorio Social de América Latina (OSAL), n° 1 -2, CLASCO, 1^{er} juin 2000.

Carlos Operaza Aguilar, « La gestión comunitaria del agua en Cochabamba », Entretien avec Carlos Operaza Aguilar, *Desinformémonos. Periodismo de abajo*, juin 2010, URL : <http://desinformemonos.org/2010/06/la-gestion-comunitaria-del-agua-en-cochabamba-2/> (consulté le 27/08/2013).

Laetitia Perrier Bruslé, « Le conflit du Tipnis et la Bolivie d'Evo Morales face à ses contradictions : analyse d'un conflit socio-environnemental », *EchoGéo*, 2012, URL : <http://echogeo.revues.org/12972> (consulté le 27/08/2013).

François Polet, « La Bolivie d'Evo : démocratique, indianiste et socialiste ? », *Alternatives Sud*, vol. 16, n° 3, 2009, p. 7-24.

Franck Poupeau, « Les ambivalences de la participation communautaire. Le cas du service de distribution des eaux à El Alto, Bolivie », *Autrepart*, n° 47, 2008/3, p. 245-253.

Franck Poupeau, « Défis et conflits de la remunicipalisation de l'eau. L'exemple de la concession de la Paz-El Alto, Bolivie », *Revue Tiers Monde*, n° 203, 2010/3p. 41-60.

Franck Poupeau, « La Bolivie et le paradoxe des "communs". Sept thèses commentées sur le processus politique en cours », Séminaire « Du public au commun » (contribution pour la séance du 15 décembre 2010 sur « le commun comme processus de subjectivation »), URL : <http://dupublicaucommun.com/tag/franck-poupeau/> (consulté le 27/08/2013).

Jim Shultz, « Boliva Investigations : the Water Revolt », *The democracy center* (blog), URL : <http://democracyctr.org/bolivia/investigations/bolivia-investigations-the-water-revolt/> (consulté le 27/08/2013).

Jim Shultz, « Bolivia Water War # 1 », *The democracy center* (blog), 4 février 2000, URL : <http://democracyctr.org/bolivia/investigations/bolivia-investigations-the-water-revolt/bolivia%E2%80%99s-war-over-water-%E2%80%93-the-dispatches-in-full/> (consulté le 27/08/2013).

Jim Shultz, « Bolivia Water War # 2 », *The democracy center* (blog), 23 mars 2000, URL : <http://democracyctr.org/bolivia/investigations/bolivia-investigations-the-water-revolt/bolivia%E2%80%99s-war-over-water-%E2%80%93-the-dispatches-in-full/> (consulté le 27/08/2013).

Raúl Zibechi, « La guerre des communs s'aggrave en Equateur », 1^{er} novembre 2009, URL : <http://www.elcorreo.eu.org/La-guerre-pour-les-biens-communs-s#nh1> (consulté le 27/08/2013).

6.3. Sources des acteurs des luttes pour le commun de l'eau

6.3.1. Sources des communiqués de la Coordinadora del agua pendant la « guerre de l'eau »

Ana Esther Ceceña, *La guerra por el agua y por la vida. Cochabamba : una experiencia de construcción comunitaria frente al neoliberalismo*, Buenos Aires, Ediciones Madre de Plaza de Mayo, 2005 [« Documentos de la Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida »], p. 164-184].

Coordinadora del agua, *Textes*, URL : <http://www.nadir.org/nadir/initiatiiv/agp/cocha/agua.htm> (consulté le 27/08/2013) [contient certains communiqués de la *Coordinadora del agua* pendant la « guerre de l'eau »].

Oscar Olivera, Raquel Gutiérrez Aguilar, Marcela Olivera et Tom Lewis, *Nosotros somos la Coordinadora*, La Paz, Fundación Abril/Textos Rebeldes, 2008 [contient les communiqués de la *Coordinadora del agua* pendant la « guerre de l'eau » : « Anexos », p. 149-185.].

6.3.2. Sources des comités de l'eau de la région de Cochabamba dans les années 2000

Bulletin *Yaku al Sur* n° 16, ASICA-SUR, décembre 2008.

Bulletin *Yaku al Sur* n° 2, ASICA-SUR, août 2003.

Bulletin *Hacia el Sur*, n° 1, août 2008, URL : <http://www.aguasustentable.org/documentos/Boletin%201.pdf> (consulté le 27/08/2013).

6.4. Généralités sur les questions liées au(x) commun(s)

6.4.1. Ouvrages

Philippe Aigrain, *Cause commune. L'information entre bien commun et propriété*, Paris, Fayard, 2005.

Daniel Bensaïd, *Les dépossédés, Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, Paris, La fabrique, 2007.

Michael Goldman (dir), *Privatizing Nature : Political Struggles for the Global Commons*, Londres, Pluto Press, 1998.

Ellen Meiksins Wood, *L'origine du capitalisme, Une étude approfondie*, Montréal, Lux Humanités, 2009.

Donald M. Nonini (dir.), *The Global Idea of « the Commons »*, Oxford/New York, Berghahn Books, 2007.

Mancur Olson, *The Logic of Collective Action, Public Goods and The Theory of Goods*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1965.

Elinor Ostrom, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1990 (tr. fr. Elinor Ostrom, *Gouvernance des*

biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles, Bruxelles, De Boeck, 2010).

Elinor Ostrom, Roy Gardner et James Walker, *Rules, Games, and Common-Pool Resources*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994.

Elinor Ostrom (dir.), *The Drama of the Commons*, Washington, National Academies Press, 2002.

Elinor Ostrom et Charlotte Hess (dir.), *Understanding Knowledge as a Commons*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2007.

6.4.2. Articles et textes

Marie-Hélène Bacqué, « Associations "communautaires" et gestion de la pauvreté. Les *Community Development Corporations* à Boston », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 160, 2005/5, p. 46-65.

Yochai Benkler, « Commons-Based Strategies and the Problems of Patents », *Science*, vol. 305, n° 5687, 2004, p. 1110-1111.

James Boyle, « The Second Enclosure Movement and the Construction of the Public Domain », *Law and Contemporary Problems*, vol. 66, n° 1, 2003, p. 33-74, URL : <http://scholarship.law.duke.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1273&context=lcp> (consulté le 27/08/2013).

John D. Cushing, « Town Commons of New England. 1640-1840 », *Old-Time New England: The Bulletin of the Society for the Preservation of New England Antiquities*, vol. 51, n° 3, hiver 1961, p. 86-94, URL : <http://www.historicnewengland.org/preservation/your-older-or-historic-home/articles/pdf86.pdf> (consulté le 27/08/2013).

Pierre Dardot, « Le passage du public au commun », Séminaire « Du public au commun », séance du 3 novembre 2010, URL : <http://questionmarx.typepad.fr/files/le-passage-du-public-au-commun-3-nov-2010.pdf> (consulté le 27/08/2013).

Pierre Dardot et Christian Laval, « Du public au commun », *Revue du Mauss*, n° 35, 2010/1, p. 111-122.

Garret Hardin, « The Tragedy of the Commons », *Science*, vol. 162, n° 3859, 1968, p. 1243-1248, URL : http://www.garretthardinsociety.org/articles/art_tragedy_of_the_commons.html (consulté le 27/08/2013).

Jean-Marie Harribey, « Le bien commun est une construction sociale. Apports et limites d'Elinor Ostrom », *L'Économie politique*, n° 49, janvier 2011, p. 98-112, URL : <http://harribey.u-bordeaux4.fr/travaux/soutenabilite/biens-collectifs.pdf> (consulté le 27/08/2013).

Michael Heller, « The Tragedy of the Anticommons : Property in the Transition from Marx to Markets », *Harvard Law Review*, vol. 111, n° 3, 1997, p. 621-688, URL : <http://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/2027.42/39430/3/wp40.pdf> (consulté le 27/08/2013).

Michael A. Heller et Rebecca S. Eisenberg, « Can Patents Deter Innovation? The Anticommons in Biomedical Research », *Science*, vol. 280, n° 5384, p. 698–701, 1998.

Christian Laval, « Réinventer le communisme, instituer les communs », *Contretemps*, n° 4 (nouvelle série), décembre 2009, p. 48-53.

Christian Laval, « La nouvelle économie politique des communs : apports et limites », Séminaire « Du public au commun », Séance du 9 mars 2011, URL : <http://dupublicaucommun.com/tag/christian-laval/> (consulté le 27/08/2013).

Richard Musgrave, « Voluntary Exchange Theory of Public Finance », *Quarterly Journal of Economics*, vol. 53, n° 2, février 1939, p. 213-237.

Vincent Ostrom et Elinor Ostrom, « Public Goods and Public Choices », in *Alternatives for Delivering Public Services*, Emmanuel S. Savas (dir.), Boulder, Westview Press, 1977, p. 7-49.

Paul Samuelson, « The Pure Theory of Public Expenditure », *Review of Economics and Statistics*, vol. 36, n° 4, 1954, p. 387-389.

6.5. Ouvrages et textes philosophiques sur le commun

◆ Alain Badiou

De l'idéologie, Paris, Maspero, 1976 (avec François Balmès).

Théorie du sujet, Paris, Seuil, 1982.

Peut-on penser la politique ?, Paris, Seuil, 1985.

L'être et l'événement, Paris, Seuil, 1988.

D'un désastre obscur. Sur la fin de la vérité d'État, Paris, éditions de l'Aube, 1991.

Conditions, Paris, Seuil, 1992.

Abrégé de métapolitique, Paris, Seuil, 1998.

Logiques des mondes, Paris, Gallimard, 2006.

De quoi Sarkozy est-il le nom ?, *Circonstances*, 4, Paris, Lignes, 2007

Second manifeste pour la philosophie, Paris, Fayard, 2009.

L'hypothèse communiste. *Circonstances*, 5, Paris, Lignes, 2009.

Le réveil de l'histoire. *Circonstances*, 6, Paris, Lignes, 2011.

« Badiou-Zarka en tandem pour le communisme », *Cerises*, n° 100, vendredi 25 mars 2011, p. 2-8 (avec Pierre Zarka), URL : <http://www.cerisesenligne.fr/article/?id=3023> (consulté le 27/08/2013).

L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960, Paris, La fabrique, 2012

Les années rouges, Paris, Les prairies ordinaires, 2012.

Alain Badiou et Slavoj Žižek (dir.), *L'Idée du communisme*, vol. 1, Paris, Lignes, 2010.

Alain Badiou et Slavoj Žižek (dir.), *L'Idée du communisme*, vol. 2, Paris, Lignes, 2011.

Bruno Bosteels, *Alain Badiou, une trajectoire polémique*, Paris, La fabrique, 2009.

Bruno Bosteels, *The actuality of communism*, Londres/New York, Verso, 2011.

Ronan de Calan et Raoul Moati, *Žižek. Marxisme et psychanalyse*, Paris, PUF, 2012.

Pierre Dardot, Christian Laval et El Mouhoub Mouhoud, *Sauver Marx ? Empire, multitude, travail immatériel*, Paris, La Découverte, 2007.

◆ **Michael Hardt et Antonio Negri**

Empire, Paris, Exils, 2000.

Multitude, Paris, La Découverte, 2004.

Commonwealth, Cambridge (Massachusetts), The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

Pierre-Philippe Jandin, *Retracer le politique*, Paris, Michalon, 2012.

Adrian Johnston, *Žižek's Ontology : a Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Evanston, Northwestern University Press, 2008.

Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*[1987], Paris, Christian Bourgois, 1998.

Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom*, Paris, Seuil, 1996.

◆ **Jean-Luc Nancy**

La communauté désœuvrée[1986], Paris, Christian Bourgois, 2004.

Être singulier pluriel, Paris, Galilée, 1996.

La communauté affrontée, Paris, Galilée, 2001.

La création du monde ou la mondialisation, Paris, Galilée, 2002.

Vérité de la démocratie, Paris, Galilée, 2008.

Maurice Blanchot. Passion politique, lettre-récit, Paris, Galilée, 2011.

Politique et au-delà. Entretien avec Philip Armstrong et Jason E. Smith, Paris, Galilée, 2011.

L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima), Paris, Galilée, 2012.

◆ **Antonio Negri**

Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité, Paris, PUF, 1997.

Marx au-delà de Marx. Cahier de travail sur les Grundrisse [1979], Paris, L'Harmattan, 2000.

Goodbye mister socialism. Entretiens avec Ralf Valvola Scelsi, tr. fr. P. Bertilotti, Paris, Seuil, 2007.

Inventer le commun des hommes, Paris, Bayard, 2010.

Yann Moulier-Boutang, *Le Capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, Amsterdam, Paris, 2007.

Pierre Sauvêtre, « Exception et révolution. Sur la dialectique de l'exception chez Alain Badiou », *Tracés*, n° 20, 2011/2, p. 107-122.

Simon Sparks, « Introduction : *Politica ficta* », in Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Retreating the political*, Londres, Routledge, 1997, p. xiv-xxviii.

◆ **Slavoj Žižek**

The Sublime Object of Ideology [1989], Londres/New York, Verso, 2008.

Le plus sublime des hystériques. Hegel avec Lacan, Paris, PUF, 2011.

« Ne tombez pas amoureux de vous-mêmes », in Jade Lindgaard (dir.), *Occupy Wall Street !, Textes, essais et témoignages des Indignés*, tr. fr. L. Motet et J. Strauser, Paris, Arènes éditions, 2012, p. 102-106.

« Occupy first. Demands come later », *The Guardian*, Wednesday, 26 octobre, 2011, URL : <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/oct/26/occupy-protesters-bill-clinton> (consulté le 27/08/2013).

La parallaxe, tr. fr. F. Born, Paris, Fayard, 2006.

In defense of Lost Causes, Londres/New York, Verso, 2008.

De la croyance, tr. fr. F. Joly, Paris, Jacqueline Chambon, 2009.

Après la tragédie, la farce ! Ou comment l'histoire se répète, tr. fr. D. Bismuth, Paris, Flammarion, 2010.

Vivre la fin des temps, tr. fr. D. Bismuth, Paris, Flammarion, 2011.

Pour défendre les causes perdues, tr. fr. D. Bismuth, Paris, Flammarion, 2012.

Less than nothing. Hegel and the shadow of dialectical materialism, Londres/New York, Verso, 2012.

The Year of Dreaming Dangerously, Londres/New York, Verso, 2012.

Alenka Zupančič, *L'éthique du réel. Kant avec Lacan*, Paris, Nous, 2009.

7. Textes sur la gouvernementalité éco-socialiste

Paul Ariès, *Le socialisme gourmand. Le Bien-vivre : un nouveau projet politique*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2012.

Michelle Báez et William Sacher, « Buen vivir, faux et vrais espoirs », *La Revue des Livres*, n° 11, mai-juin 2013, p. 62-71.

John Bellamy Foster, *Marx écologiste*, tr. fr. A. Blanchard, C. Nordmann et J. Gross, Paris, Amsterdam, 2011.

Dipesh Chakrabarty, « Penser et agir en tant qu'espèce. L'humanité face aux bouleversements climatiques. Entretien », *La Revue des Livres*, n° 8, novembre-décembre 2012, p. 2-9.

Jean-Marie Harribey, « Marxisme écologique ou écologie politique marxienne », in Jacques Bidet et Stathis Kouvelakis (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, PUF, 2001, p. 183-200.

Hervé Kempf, « Un, deux, trois, mille Notre-Dame-Des-Landes », *La Revue des Livres*, n° 10, mars-avril 2013, p. 64-68.

Corinne Morel-Darleux (dir.), *Premier manifeste : 18 thèses pour l'écosocialisme*, Paris, Bruno Leprince, 2012, URL : <http://ecosocialisme.com/2013/02/07/premier-manifeste-des-assises-18-theses-pour-lecosocialisme/> (consulté le 27/08/2013).

Michaël Löwy (dir.), *Ecologie et socialisme*, Paris, Syllepsis, 2005.

Michael Löwy, *Ecosocialisme. L'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, Paris, Mille et une nuits, 2011.

Jean-Luc Mélenchon, « Inventons l'écosocialisme », entretien avec Paul Ariès, *La vie est à nous !/ le Sarkophage*, n° 35, mars-avril 2013, <http://ecosocialisme.com/2013/04/05/entretien-jean-luc-melenchon-et-paul-aries-autour-de-la-regle-verte-pour-leco-socialisme/> (consulté le 27/08/2013).

Jean-Luc Mélenchon, « Je m'interdis le mot croissance », entretien avec Hervé Kempf, 19 avril 2012, <http://www.reporterre.net/spip.php?article2779> (consulté le 27/08/2013).

Jean-Luc Mélenchon, « Discours au Congrès du Parti de Gauche à Bordeaux », 24 mars 2013, <http://www.jean-luc-melenchon.fr/2013/03/24/discours-au-congres-du-parti-de-gauche-a-bordeaux/> (consulté le 27/08/2013).

8. Philosophie

8.1. Autres ouvrages de philosophie

Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la raison* [1944], tr. fr. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

Giorgio Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, tr. fr. M. Raiola, Paris, Seuil, 1997.

Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, tr. fr. M. Rueff, Paris, Payot, 2007.

Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, tr. fr. J. Gayraud, Paris, Vrin, 2008.

Giorgio Agamben, *De la très haute pauvreté. Règles et formes de vie*, tr. fr. J. Gayraud, Paris, Rivages, 2011.

Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archéologie de l'office. Homo Sacer, II, 5*, tr. fr. M. Rueff, Paris, Seuil, 2012.

Louis Althusser, *Pour Marx* [1965], Paris, La Découverte, 2005.

Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *La pensée*, n° 151, juin 1970.

Louis Althusser, *Positions (1964-1975)*, Paris, éditions sociales, 1976.

Louis Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995.

Hannah Arendt, *Le système totalitaire*[1951], tr. fr. J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy et H. Frappat, Paris, Seuil, 2002.

Raymond Aron, *Etudes politiques*, Paris, Gallimard, 1972.

Etienne Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.

Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2001.

Etienne Balibar, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010.

Etienne Balibar, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.

Bernard Barsotti, *Bachelard critique de Husserl. Aux racines de la fracture épistémologie/phénoménologie*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Bruce Bégout, *De la décence ordinaire. Court essai sur une idée fondamentale de la pensée politique de Georges Orwell*, Paris, Allia, 2008.

Bernard Bourgeois, *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, Vrin, 1991.

Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavailles*, Paris, Allia, 2004.

Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

Jean Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, 1997.

Stéphane Chauvier, *Justice et droits à l'échelle globale, six études de philosophie cosmopolitique*, Paris, Vrin, 2006.

Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* [1819], Paris, Mille et une nuits, 2010.

Simon Critchley, *Faith of the faithless. Experiments in political theology*, Londres/New York, Verso, 2012.

Pierre Dardot et Christian Laval, *Marx, prénom : Karl*, Paris, Gallimard, 2012.

Françoise Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-Paris, Institut supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve/Peeters, 2003.

Olivier Dekens, *Le devoir de justice. Pour une inscription politique de la philosophie*, Paris, Armand Colin, 2004.

Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*, Paris, Galilée, 1993.

Jean-Marc Durand-Gasselin, *L'École de Francfort*, Paris, Gallimard, 2012.

Michaël Foessel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Seuil, 2012.

Geneviève Fraisse, *Les deux gouvernements : la famille et la cité*, Paris, Gallimard, 2001.

Sigmund Freud, *Cinq psychanalyses* [1909], tr. fr. J. Altounian, P. Cotet, F. Kahn, R. Lainé, F. Robert et J. Stute-Cadiot, Paris, PUF, 2008.

Jean Granier, *Nietzsche et le problème de la vérité*, Paris, Gallimard, 1966.

Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* [1962], tr. Marc-B. de Launay, Paris, Payot, 2007.

Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel, tome 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société* [1981], tr. fr. J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987.

Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté*[1973-1979], tr. fr. R. Audouin et P. Nemo, Paris, PUF, 2007.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*[1807], tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La raison dans l'histoire*[1822-1830], tr. fr. K. Papaioanou, Paris, 10/18, 1965.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* [1817], III, §539, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.

Martin Heidegger, *Être et Temps*[1927], tr. fr. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1935], tr. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

Fredric Jameson, *The Hegel Variations. On the Phenomenology of Spirit*, Londres/New York, Verso, 2010.

Hans Jonas, *La religion gnostique. Le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme* [1934], tr. fr. L. Evrard, Paris, Gallimard, 1978.

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* [1787], tr. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2001.

Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* [1790], Paris, Vrin, 1993.

Emmanuel Kant, « Le conflit des facultés » [1798], in *Opuscules sur l'histoire*, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 203-221.

Bruno Karsenti, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann, 2006.

Bruno Karsenti, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss* [1997], Paris, PUF, 2011.

Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013.

Hanz Dieter Kittsteiner, *Marx-Heidegger. Les philosophies gnostiques de l'histoire*, tr. fr. E. Prokob, Paris, Cerf, 2007.

Stathis Kouvélakis, *Philosophie et révolution. De Kant à Marx*, Paris, PUF, 2003.

Jacques Lacan, *Écrits II* [1966], Paris, Seuil, 1999.

Dominique Lecourt, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard* [1968], Paris, Vrin, 2002.

Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986.

Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et les normes* [1998], Paris, PUF, 2010.

Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, LGF, 1987.

Karl Marx, « *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* » [1843-1844], in *Philosophie*, tr. fr. M. Rubel, Paris, Gallimard, 1982.

Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, tr. fr. E. Bottigelli, Paris, éditions sociales, 1972.

Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* [1852], in *Les luttes de classes en France*, tr. fr. M. Rubel et L. Janover, Paris, 1994.

Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858, dits « Grundrisse »*, Paris, éditions sociales, 2011.

Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, Paris, PUF, 1993.

Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* [1845-1846], in *Œuvres*, tome III, tr. fr. M. Rubel, Paris, Gallimard, 1982, p. 1037-1325.

Jean-Claude Michéa, *Orwell éducateur*, Paris, Climats, 2009.

Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* [1885], tr. fr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971.

Friedrich Nietzsche, *Fragments Posthumes, tome XII (automne 1885-automne 1887)*, Paris, Gallimard, 1979.

Myriam Revault d'Allones, *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*, Paris, Seuil, 2012.

Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'ego* [1935], Paris, Vrin, 2000.

Jean-Paul Sartre, *Situations*, III, Paris, Gallimard, 1949.

Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1966.

Baruch Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* [1665-1670], Paris, Mille et une nuits, 1996.

Jacob Taubes, *Eschatologie occidentale* [1947], tr. fr. R. Lellouche et M. Penetier, Paris, Éditions de l'éclat, 2009.

Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* [1856], Paris, Gallimard, 1973.

Eric Weil, *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1985.

Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (manuscrits de 1936-1949), Paris, Gallimard, 2004.

8.2. Autres articles et textes de philosophie

Etienne Balibar « Passeur du temps présent », *Vacarme*, n° 51, Printemps 2010, URL : <http://www.vacarme.org/article1885.html> (consulté le 27/08/2013).

Etienne Balibar, « Pour une phénoménologie de la cruauté », entretien avec Pierre Sauvêtre et Cécile Lavergne, *Tracés*, n° 19, 2010/2, p. 217-238.

Livio Boni, « Inscription dialectique et traductibilité de la conjoncture chez le premier Gramsci : Actualité de l'*Ordine Nuovo* », *Cahiers du GRM*, n° 1, hiver 2010-2011, URL : <http://www.europphilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article57> (consulté le 27/08/2013).

Yves Duroux, « Structuralisme fort, sujet faible : un entretien avec Yves Duroux. Propos réunis par Peter Hallward, à Paris, le 7 mai 2007 », <http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/duroux.html> (consulté le 27/08/2013).

Pierre Macherey, « Le Marx intempestif de Derrida », URL : <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20052006/macherey02112005cadreprincipale.html> (consulté le 27/08/2013).

Mathieu Potte-Bonneville, « Politique des usages », *Vacarme*, n° 29, automne 2004, <http://www.vacarme.org/article1373.html> (consulté le 27/08/2013).

Pierre Sauvêtre, « Présentation de la philosophie d'Etienne Balibar », *Tracés*, n° 19, 2010/2, p. 217-222.

9. Sociologie

9.1. Autres ouvrages de sociologie

Marc Bessin, Claire Bidart et Michel Grossetti (dir.), *Bifurcations, les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, 2009

Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

Jean-Christophe Bouilloud, *Sociologie et société : épistémologie de la réception*, Paris, PUF, 1997.

Pierre Bouretz, *Les Promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996.

Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement de goût*, Paris, Minuit, 1979.

Pierre Bourdieu (avec Loïc J. D. Wacquant), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992.

Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 2006.

Catherine Colliot-Thélène, *La sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte, 2006.

Philippe Corcuff, *La société de verre. Pour une éthique de la fragilité*, Paris, Armand Colin, 2002.

Philippe Corcuff, *Où est passée la critique sociale ? Penser le global au croisement des savoirs*, Paris, La Découverte, 2012.

Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* [1894], Paris, Flammarion, 2010.

Ivar Ekeland et Jon Elster, *Théorie économique et rationalité*, Paris, Vuibert, 2011.

André Gorz, *Les métamorphoses du travail. Critique de la raison économique* [1988], Paris, Gallimard, 2004.

Wilhelm Hennis, *La problématique de Max Weber* [1987], tr. fr. L. Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 1996.

Richard Hoggart, *La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre* [1957], Paris, Minuit, 1970.

Albert Hirschmann, *Exit, Voice, Loyalty, Responses to Decline in Firms, Organizations and States*. Cambridge, (Massachussets), Harvard University Press, 1970.

Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, Zones, 2010.

Christian Laval, *L'ambition sociologique. Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber* [2002], Paris, Gallimard, 2012.

Michael Löwy (dir.), *Max Weber et les paradoxes de la modernité*, Paris, PUF, 2012.

Marcel Mauss, *Œuvres. Tome III*, Paris, Minuit, 1969.

Louis Pinto, Gisèle Sapiro et Patrick Champagne (dir.), *Pierre Bourdieu, sociologue*, Paris, Fayard, 2004.

Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987.

Werner Sombart, *L'Apogée du capitalisme* [1928], tr. fr. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1932.

Werner Sombart, *Le Socialisme allemand : une théorie nouvelle de la société* [1934], tr. fr. G. Welter, Paris, Payot, 1938 ; rééd. Pardès, 1990.

Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1904-1905], tr. fr. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 2003.

Max Weber, *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. Schriften und Reden (1908-1912)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998.

Max Weber, *Sociologie des religions*, tr. fr. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996.

Max Weber, *Essais sur la théorie de la science* [1904-1917], tr. fr. J. Freund, Paris, Plon, 1965.

Max Weber, *Economie et société* [1921], I, tr. fr. J. Chavy et E. de Dampierre (dir.), Paris, Plon, 1971.

9.2. Autres articles de sociologie

Alban Bensa et Eric Fassin, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, n° 38, mars 2002, p. 5-20, URL : <http://terrain.revues.org/1888> (consulté le 27/08/2013).

Robert Castel, « La construction des significations et le désert du sens (Commentaire) », *Sciences sociales et santé*, vol. IV, n° 2, juin 1986, p. 33-38.

Catherine Colliot-Thélène, « Pour une politique des droits subjectifs : la lutte pour les droits comme lutte politique », *L'Année sociologique*, vol. 59, n° 1, 2009, p. 231-258.

Philippe Corcuff, « Pour une épistémologie de la fragilité. Plaidoyer en vue de la reconnaissance scientifique de pratiques transfrontalières », *Revue Européenne des Sciences Sociales*, vol. XLI, n° 127, décembre 2003, p. 233-244.

Edouard Gardella, « Secourir les sans-abri en détresse. La norme d'inconditionnalité dans l'urgence sociale », in Axelle Brodriez-Dolino, Benoît Eyraud, Christian Laval, Bertrand Ravon et Isabelle von Bueltzingsloewen (éd.), *Vulnérabilités sanitaires et sociales. Approches historiques et sociologiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013 (à paraître).

Laurent Jeanpierre, Florian Nicodème et Pierre Saint-Germier, « Possibilités réelles », *Tracés*, n° 24, 2013/1, p. 7-19.

10. Science politique

10.1. Autres ouvrage de science politique

Contretemps (collectif), *Indignés ! D'Athènes à Wall Street, échos d'une insurrection des consciences*, Paris, Zones, 2012.

Marc Crapez, *Naissance de la gauche*, Paris, Michalon, 1998.

Louis Crocq, Sophie Huberson et Benoît Vraie, *Gérer les grandes crises : sanitaires, écologiques, politiques et économiques*, Paris, Odile Jacob, 2009.

John Curl et Ishmael Reed, *For All the People: Uncovering the Hidden History of Cooperation, Cooperative movements and Communalism in America*, Oakland (États-Unis), PM Press, 2012.

Régis Debray, *Révolution dans la révolution ? Lutte armée et lutte politique en Amérique latine*, Paris, Maspero, 1967.

Yves Déloye, *Sociologie historique du politique*, Paris, La Découverte, 2010.

Jean-Marie Donegani et Marc Sadoun, *La Cinquième République. Naissance et mort*, Paris, Calmann-Lévy, 1998.

Jean-Marie Donegani et Marc Sadoun, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Gallimard, 2007.

Peter B. Evans, Dietrich Rueschmeyer et Theda Skocpol (dir.), *Bringing the State Back In*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1985.

Laurent Jeanpierre, « Des hommes entre plusieurs mondes. Etude sur une situation d'exil : intellectuels français réfugiés aux États-Unis pendant la Deuxième Guerre mondiale », Thèse de doctorat sous la direction de Jean-Louis Fabiani, EHESS, 2004.

Louis-Etienne-Alexandre Lariche, *Explication des Institutes de Justinien*, A. Durand et P. Lauriel, Paris, 1868.

Harold J. Laski, *Studies in the Problem of Sovereignty* [1917], Los Angeles, Read Books, 2010.

Marc James Leger (dir.), *Culture and Contestation in the New Century*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.

Claire Le Strat et Willy Pelletier (dir.), *La canonisation libérale de Tocqueville*, Paris, Syllepse, 2006.

Ellen Meiksins Wood, *Des citoyens aux seigneurs. Une histoire sociale de la pensée politique de l'Antiquité au Moyen Âge*, tr. fr. V. Dassas et C. St-Hilaire, Montréal, Lux, 2013.

Olivier Nay, *Histoire des idées politiques*, Paris, Armand Colin, 2010.

Jade Lindgaard (dir.), *Occupy Wall Street! Textes, essais et témoignages des Indignés*, Paris, Arènes éditions, 2012.

John G. A. Pocock, *Vertu, commerce et histoire. Essais sur la pensée de l'histoire politique au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1998.

Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique. Leçon inaugurale au Collège de France faite le jeudi 28 mars 2002*, Paris, Seuil, 2003.

Holly Sklar (dir.), *Trilateralism: the Trilateral Commission and elite planning for world management*, Cambridge, South end press, 1980.

Boaventura de Sousa Santos (dir.), *Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Democratic Canon*, New York, Verso, 2007.

Sydney Tarrow, *Power in movement. Social Movements and Contentious Politics* [1994], New York, Cambridge University Press, 2011.

Erik Olin Wright, *Envisoning Real Utopias*, Brooklyn-Londres, Verso, 2010.

10.2. Autres articles de science politique

Carolina Cano et José-Angel Calderon, « La *Minga*, un mouvement qui marche », *Multitudes*, n° 40, 2010/1, p. 204-210.

Marc Crapez, « De quand date le clivage droite/gauche en France ? », *Revue française de science politique*, vol. 48, n° 1, février 1998, p. 42-75.

Claire Dupuy, « Politiques publiques et mouvement social », in Laurie Boussaguet, Sophie Jacquot et Pauline Ravinet (dir.), *Dictionnaire des politiques publiques*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2010, p. 476-482.

Claire Dupuy et Charlotte Halpern, « Les politiques publiques face à leurs protestataires », *Revue française de science politique*, vol. 59, n° 4, août 2009, p. 701-722.

Guy Groux, « Régulation publique, action publique et mouvements sociaux », in Gilbert de Tersac (dir.), *La théorie de la régulation sociale de Jean-Daniel Reynaud*, Paris, La Découverte, 2003, p. 345-357.

Frédérique Matonti, « La méthode skinnerienne ou ce que l'histoire nous apprend du concept de liberté », *Raisons politiques*, n° 43, 2011/3, p. 133-150.

Frédérique Matonti, « Plaidoyer pour une histoire sociale des idées politiques », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 59-4 bis, 2012/5, p. 85-104.

Stéphane Mouton, « La pouvoir des juges : matière à constitutions françaises ? », in Xavier Bioy et Fabrice Hourquebie (dir.), *Constitutions, justice, démocratie. Actes de la journée d'étude de Toulouse le 2 octobre en 2009*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 27-73.

Marc Sadoun, « Science politique », in Sylvie Mesure et Patrick Savidan (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006, p. 1049-1052.

Pierre Sauvêtre, « La probématisation de la participation à travers l'histoire de la gouvernementalité », *Participations. Revue de sciences sociales sur la démocratie et la citoyenneté*, n° 6, 2013/2, p. 35-63 (à paraître).

Charles Tilly, « Les origines du répertoire d'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 4, 1984, p. 89-108.

Erik Olin Wright, « Des utopies possibles aux utopies réelles » (entretien avec L. Jeanpierre et V. Farnea, tr. fr. L. Cranksens, V. Farnea, L. Jeanpierre et B. Turquier), *Tracés*, n° 24, 2013/1, p. 231-243.

10.3. Revue de science politique

« Soulèvements arabes », *Les Temps modernes*, vol. 66, n° 664, mai-juillet 2011, p. 1-91.

11. Histoire

11.1. Autres ouvrages d'histoire

Yves Cohen, *Le siècle des chefs. Une histoire transnationale du commandement et de l'autorité (1890-1940)*, Paris, Amsterdam, 2013.

Norman Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle*, tr. fr. S. Clémendot, M. Fuchs et P. Rosenberg, Paris, Aden, 2010.

François Cusset, *La décennie. Le grand cauchemar des années 1980*, Paris, La Découverte, 2008.

François Furet, *Penser la Révolution française* [1978], Paris, Gallimard, 1985.

Eric Hazan, *Une histoire de la Révolution française*, Paris, La fabrique, 2012.

Robert Linhart, *Lénine, les paysans, Taylor* [1976], Paris, Seuil, 2010.

Albert Mathiez, *Le Club des Cordeliers pendant la crise de Varennes et le massacre du Champ-de-mars*, Paris, Champion, 1910.

Pierre Naville, *L'entre-deux guerres. La lutte des classes en France, 1926-1939*, Paris, Etudes et Documentation Internationales, 1975.

William H. Sewell, *Work and Revolution in France. The Language of Labor from the Old Regime to 1848*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1980 (tr. fr. *Gens de métier et révolutions. Le langage du travail de l'Ancien Régime à 1848*, Paris, Aubier-Montaigne, 1992).

Timothy Tackett, *Par la volonté du peuple*, Paris, Albin Michel, 1997.

Timothy Tackett, *Le roi s'enfuit*, Paris, la découverte, 2004.

Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971.

Eugen Weber, *Apocalypses et millénarismes. Prophéties, cultes et croyances millénaristes à travers les âges*, tr. fr. O. Demande, Paris, Fayard, 1999.

11.2. Autres articles d'histoire

Claire Andrieu, « Gestion ouvrière et nationalisations à la libération en France », *Vingtième Siècle, Revue d'histoire*, n° 4, octobre 1984, p. 140-146.

Florence Gauthier, « Centralisme "jacobin", vraiment ? », *Utopie critique*, n° 32, 2005, p. 75-86.

12. Ouvrages d'économie

Paul Krugman, *Pourquoi les crises reviennent toujours*, tr. fr. J.Cicchini, Paris, Seuil, 2012.

Gilles Dostaler, *Keynes et ses combats*, Paris, Albin Michel, 2005.

13. Essais

Pascal Bruckner, *Le fanatisme de l'Apocalypse*, Paris, Grasset, 2011.

Yves Citton, *Renverser l'insoutenable*, Paris, Seuil, 2012.

Philippe Corcuff, *La gauche est-elle en état de mort cérébrale ?*, Paris, Textuel, 2012.

Christophe Deloire et Christophe Dubois, *Circus politicus*, Paris, Albin Michel, 2012.

Jeremy Rifkin, *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*, tr. fr. F. et P. Chemla, Paris, Les liens qui libèrent, 2011.

Bernard Stiegler, *États de chocs. Bêtise et savoir au XXI^e siècle*, Paris, Mille et une nuits, 2012.

Pierre Zaoui, *La traversée des catastrophes. Philosophie pour le meilleur et pour le pire*, Paris, Seuil, 2010.

14. Cinéma et théâtre

Maryline Alligier, *Bruno Dumont. L'animalité et la grâce*, Pertuis, Rouge profond, 2012.

Claudia et Romeo Castellucci, *Les Pèlerins de la matière. Théorie et praxis du théâtre. Écrits de la Societas Raffaello Sanzio*, tr. fr. K. Espinosa, Paris, Les Solitaires Intempestifs, 2001.

Fabian Maray, *Terrence Malick. Le paradis perdu*, Paris, Jean-Jacques Flament, 2011.

Alberto Spadafora, *In cielo, in terra. Terrence Malick e Steven Spielberg*, Milan, Bietti, 2012.

Index des noms de personnes (sauf traducteurs et intervieweurs)

A

Abdelal, Rawi · 778, 848, 849, 1178, 1182
Abensour, Miguel · 1023, 1177
Achin, Catherine · 479
Acosta, Alberto · 911
Adorno, Theodor Wiesengrund · 100, 1195
Afary, Janet · 336, 1154
Agamben, Giorgio · 15, 69, 71, 154, 156, 507, 756, 1148, 1158, 1195
Aglietta, Michel · 862, 1178
Aigrain, Philippe · 1002, 1189
Alland, Alexandre · 650, 1163
Allende, Salvador · 770
Alligier, Maryline · 12, 1205
Allizart, Mark · 829, 1183
Althusser, Louis · 86, 135, 163, 185, 195, 208, 210, 217, 263, 279, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 1017, 1026, 1038, 1123, 1155, 1176, 1195
Amable, Bruno · 785, 828, 1178, 1182
Ampuero, Raul · 974, 1187
Anderson, Kevin B. · 336, 1154
Andrieu, Claire · 544, 1204
Anhorn, Roland · 159
Anselme, Daniel · 641
Antigone · 1007
Antonioli, Manola · 686, 703, 1174
Arafat, Yasser · 678
Arendt, Hannah · 90, 127, 143, 1195
Ariès, Paul · 1144, 1145, 1194
Aristote · 68
Armatte, Michel · 155
Aron, Raymond · 470, 473, 474, 476, 802, 1195
Arrighi, Giovanni · 760, 1178
Artières, Philippe · 61, 154, 252, 254, 454, 1120, 1127, 1163
Artous, Antoine · 481, 533, 555, 556, 1163, 1168
Arvois, Emmanuel · 501
Assies, Willem · 886, 895, 1185
Astier, Frédéric · 686, 703, 1174
Atlan, Henry · 1117
Atoussa H. · 336
Aubrac, Raymond · 544
Audier, Serge · 271, 383, 388, 392, 395, 398, 460, 461, 463, 468, 469, 470, 474, 490, 655, 752, 753, 754, 762, 763, 768, 769, 775, 781, 782, 783, 784, 785, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 798, 799, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 809, 810, 813, 822, 827, 840, 841, 852, 1100, 1160, 1163, 1178, 1180, 1182, 1183
Audren, Frédéric · 17, 432, 1157, 1160
Austin, John Langshaw · 350, 1099
Ayme, Jean · 500
Aznar, José Maria · 806

B

Bach, André · 501
Bachelard, Gaston · 84, 85, 87, 89, 90, 91, 101, 1195, 1197
Bacqué, Marie-Hélène · 976, 1190
Badel, Maryse · 405, 1160
Badie, Bertrand · 764, 1184
Badiou, Alain · 10, 85, 87, 94, 107, 331, 655, 660, 1014, 1015, 1021, 1033, 1034, 1035, 1036, 1037, 1038, 1039, 1040, 1041, 1042, 1043, 1044, 1045, 1046, 1047, 1048, 1049, 1050, 1051, 1052, 1053, 1054, 1055, 1056, 1059, 1064, 1065, 1066, 1067, 1069, 1073, 1084, 1085, 1087, 1116, 1148, 1191, 1192, 1193
Báez, Michelle · 1144, 1194
Bailly, Jean-Christophe · 1067, 1072
Bakhtine, Mikhaïl · 135
Balibar, Etienne · 3, 14, 24, 29, 30, 135, 144, 163, 164, 165, 184, 200, 414, 422, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 655, 656, 662, 664, 665, 709, 728, 1008, 1024, 1026, 1056, 1071, 1126, 1160, 1176, 1195, 1199
Balmès, François · 1037, 1191
Banzer, Hugo · 905, 921, 924, 948, 949
Barber, Benjamin · 785
Barbosa, Julien · 892, 1184
Barker, Ernest · 134
Barlow, Maude · 904
Barre, Raymond · 287, 783
Barsotti, Bernard · 87, 1195
Barthes, Roland · 135
Barthod-Michaud, Elisabeth · 501
Baslé, Louis · 617
Bastiani, Laurent · 446
Bastiat, Frédéric · 816
Bataille, Georges · 187, 677, 1075
Batteux, Albert · 624
Baudelaire, Charles · 105, 312, 363
Baudouï, Rémi · 429, 1161
Baudrillard, Jean · 274, 783, 1174
Baudry, André · 712
Baynac, Jacques · 532, 597, 1163
Beaulieu, Alain · 501, 1154
Beaumont, Jacques · 617, 621
Beauvoir, Simone de · 85, 523
Beck, Julian · 526
Becker, Gary · 291, 296, 797
Bégout, Bruce · 816, 1196
Bell Lara, José · 887, 888, 1184
Bellamy Foster, John · 1143, 1194
Belorgey, Nicolas · 810, 836, 1178
Ben Ali, Zine el-Abidine · 6
Bénéton, Philippe · 475, 1166
Benkler, Yochai · 1000, 1001, 1190
Benoit, Bruno · 221, 1163

Bensa, Alban · 482, 1201
 Bensaïd, Daniel · 541, 984, 1189
 Bentham, Jeremy · 250, 251, 765, 827
 Bentley, Arthur · 134
 Béraud, Céline · 493, 1163
 Berger, Peter · 476, 1199
 Berg-Schlosser, Dirk · 764, 1184
 Bergson, Henri · 85, 86
 Berlusconi, Silvio · 807, 880
 Berns, Thomas · 17, 155, 1158
 Bertillon, Louis-Adolphe · 436
 Besley, Tina · 158
 Besret, Bernard · 493, 512
 Bessin, Marc · 482, 1199
 Bettinger, Frank · 159
 Beveridge, William · 270, 381, 404, 409, 413, 425, 426, 1120, 1160, 1162
 Bezès, Philippe · 155, 810, 853, 854, 856, 1178
 Bichot, Jacques · 383, 1160
 Bidart, Claire · 482, 1199
 Bident, Christophe · 658, 659, 661, 665, 675, 676, 677, 678, 1174
 Bidet, Jacques · 1143, 1194
 Bigo, Didier · 154, 159
 Billoux, François · 441
 Binkley, James · 156, 1157
 Bioy, Xavier · 883, 1203
 Blair, Anthony (Tony) · 763, 795, 844, 859
 Blais, Marie-Claude · 395, 1160
 Blanchet, Pierre · 332
 Blanchot, Maurice · 10, 21, 107, 326, 546, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 700, 705, 715, 716, 717, 729, 743, 744, 745, 1068, 1116, 1154, 1174, 1176, 1186, 1193
 Blanquart, Paul · 617, 618
 Blanqui, Auguste · 1044
 Bloch, Ernst · 406, 1043
 Bloch-Lainé, François · 406
 Bohlender, Mathhias · 159
 Böhm, Franz · 269, 765, 791, 794
 Bolkestein, Frits · 794, 831
 Bollaín, Icíar · 920
 Boltanski, Luc · 131, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 288, 385, 456, 457, 470, 474, 482, 488, 531, 753, 1163, 1166, 1199
 Bongrand, Philippe · 838, 1182
 Boni, Livio · 3, 547, 696, 1178, 1199
 Bonnafé, Lucien · 498, 500
 Bonnafous-Boucher, Maria · 159
 Bono, Robert · 133, 381, 1120
 Borda, Fals · 908
 Bosc, Serge · 496, 541, 1166
 Bosteels, Bruno · 1013, 1014, 1015, 1042, 1049, 1060, 1192
 Botero, Giovanni · 70
 Bouguereau, Jean-Marcel · 496, 541, 641, 1166
 Bouilloud, Jean-Christophe · 415, 1199
 Boulainvilliers, Henry de · 58, 1108
 Boulogne, Georges · 622, 624
 Bourdieu, Pierre · 45, 119, 279, 386, 475, 476, 494, 496, 732, 753, 754, 761, 762, 798, 799, 800, 801, 802, 810, 1112, 1163, 1179, 1182, 1199, 1200
 Bouretz, Pierre · 100, 1199
 Bourgeois, Bernard · 742, 1196
 Bourgeois, Léon · 383, 395, 432, 1160
 Boussaguet, Laurie · 140, 1203
 Bouvier, Jean · 523
 Boyle, James · 1000, 1190
 Bramoullé, Gérard · 821, 822, 824, 1182
 Bratich, Jack · 159
 Brian, Eric · 155
 Brière, Claire · 332
 Brion, Fabienne · 20, 69, 1092, 1154
 Bröckling, Ulrich · 134, 157, 414, 426, 829, 1158
 Brodiez-Dolino, Axelle · 529, 1201
 Brossat, Alain · 533
 Brown, Wendy · 155, 156, 162, 756, 757, 772, 786, 787, 843, 877, 878, 879, 1179, 1183
 Bruch, Jean-Louis · 159, 248
 Bruch, Michael · 159, 248
 Bruckner, Pascal · 15, 1205
 Bruhns, Hinnerk · 81, 1157
 Brunerie, Joëlle · 501
 Bruno, Isabelle · 3, 139, 794, 810, 835, 836, 837, 838, 1159, 1179, 1182
 Brunschvicg, Léon · 86
 Brzezinski, Zbigniew · 261
 Buchanan, James · 773, 854
 Buelzingsloewen, Isabelle von · 529, 1201
 Buitrón, Richard · 910
 Burchell, Graham · 17, 134, 153, 157, 1154
 Burdick, John · 892, 1184
 Burin des Roziers, Henri · 618
 Burke, Edmund · 765
 Burnier, Michel-Antoine · 698
 Bush, George W. · 757, 763, 770, 787, 805, 806, 879
 Butel, Michel · 680, 683

C
 Calan, Ronan de · 1045, 1192
 Calderon, José-Angel · 908, 1203
 Camdessus, Michel · 848
 Cameron, David · 805, 806, 807, 1183
 Canal, Joseph · 621
 Canguilhem, Georges · 25, 83, 84, 85, 86, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 101, 321, 1155, 1196, 1197
 Cano, Carolina · 908, 1203
 Cantrelle, Pierre · 446
 Capdevielle, Jacques · 491, 540, 1163
 Capetillo, Jorge · 156, 1157
 Carré, Stéphanie · 555, 1169
 Carrel, Alexis · 439, 440
 Carroll, William K. · 833, 872, 1179
 Carson, Colin · 833, 1179
 Caruso, Marcelo · 159

Casalis, Georges · 617, 618, 621
 Casen, Cécile · 895, 900, 901, 1187
 Cassien, Jean · 28
 Cassin, Barbara · 833, 1179
 Cassirer, Ernst · 1146
 Cassou-Noguès, Pierre · 85, 1155
 Castel, Françoise · 154
 Castel, Robert · 152, 154, 391, 392, 394, 395, 396,
 397, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406,
 407, 408, 409, 410, 412, 413, 417, 419, 449,
 450, 507, 753, 778, 1094, 1095, 1161, 1201
 Castoriadis, Cornelius · 127, 823, 1006, 1196
 Castro, Fidel · 478, 663, 704
 Castro, Roland · 641
 Castro Rocha, Daniella de · 892, 1186
 Cavaillès, Jean · 84, 85, 1155, 1196
 Cèbe, Paul (dit · 526
 Ceceña, Ana Esther · 935, 1187, 1189
 Certeau, Michel de · 503
 Chaban Delmas, Jacques · 49, 273, 456, 460, 783,
 1168
 Chaigneau, Hélène · 500
 Chakrabarty, Dipesh · 1143, 1194
 Chambi, Julia · 964
 Champagne, Patrick · 45, 1200
 Champain, Ferdinand · 621
 Char, René · 659, 661
 Chassain, Joëlle · 895, 1187
 Chatterjee, Partha · 410, 411, 412, 414, 415, 1161
 Chauvier, Stéphane · 510, 515, 516, 614, 1196
 Chávez Leon, Marxa Nadia · 895, 1187
 Chávez, Hugo · 888, 889, 890
 Chavranski, Henri · 848
 Chenu, Marie-Dominique · 492, 617
 Chevallier, Philippe · 18, 38, 50, 51, 57, 58, 59, 63,
 72, 73, 74, 92, 124, 1155
 Chevandier, Christian · 221, 502, 555, 1163, 1169
 Cheysson, Emile · 432
 Chiapello, Eve · 276, 278, 279, 280, 281, 282, 288,
 385, 456, 457, 470, 474, 531, 753, 1163, 1166
 Cholango, Humberto · 910, 1187
 Chomsky, Noam · 783
 Cisowski, Thadée · 622
 Citton, Yves · 14, 1205
 Clarke, John · 754, 1179
 Clément, Pierre · 810, 837, 1179
 Clinton, Bill · 763, 764, 773
 Coase, Ronald · 797, 822, 1182
 Cochin, Augustin · 185
 Cockett, Richard · 788
 Cohen, Deborah · 194, 932, 1157
 Cohen, Yves · 17, 44, 47, 136, 137, 140, 429, 431,
 432, 433, 434, 435, 488, 536, 1093, 1161, 1204
 Cohen, Yves · 1035
 Cohn, Norman · 14, 598, 1204
 Cohn-Bendit, Daniel · 447, 468, 541, 678, 687, 817
 Colliot-Thélène, Catherine · 81, 108, 109, 130, 253,
 1157, 1199, 1201
 Colson, Daniel · 641
 Combes, Hélène · 892, 1186

Combes, Patrick · 520, 533, 1163
 Congar, Yves · 492
 Constant, Benjamin · 28, 813, 817, 1196
 Contrepoint, Alain · 501, 1163
 Copfermann, Emile · 554
 Corcuff, Philippe · 826, 827, 1116, 1117, 1118,
 1182, 1200, 1201, 1205
 Cornibert, Nicolas · 700, 1176
 Correa, Rafael · 888, 889, 891, 908, 911
 Coutrot, Aline · 440, 1162
 Couturat, Louis · 85
 Crampton, Jeremy W. · 156, 1155
 Crapez, Marc · 818, 1201, 1203
 Critchley, Simon · 1148, 1196
 Crocq, Louis · 13, 1201
 Croissant, Klaus · 162, 252, 253, 256, 1151
 Cromwell, Oliver · 337
 Crozier, Michel · 261, 273, 458, 1158, 1163
 Cruikshank, Barbara · 159
 Curl, John · 894, 1201
 Curtis, Bruce · 17, 1158
 Cushing, John · 1000, 1190
 Cusset, François · 3, 454, 468, 469, 1163, 1204
 Cusset, Yves · 34, 1155
 Cypsélos · 871, 874

D

Dabenton, Jeanne · 225
 Dahan, Amy · 155
 Daladier, Edouard · 434
 Damamme, Dominique · 461, 494, 496, 517, 1163
 Daniélou, Jean · 492
 Darcillon, Thibault · 785, 1182
 Dardot, Pierre · 3, 258, 261, 263, 269, 283, 449,
 458, 474, 475, 749, 755, 756, 757, 775, 782,
 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792,
 793, 794, 795, 797, 800, 804, 810, 817, 833,
 834, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 850, 852,
 854, 855, 857, 858, 981, 982, 983, 984, 985,
 988, 992, 993, 995, 1005, 1009, 1018, 1056,
 1122, 1123, 1125, 1179, 1182, 1190, 1192, 1196
 Dastur, Françoise · 110, 1196
 Daum, Nicolas · 506, 507, 516, 549, 551, 552, 556,
 561, 562, 563, 565, 640, 1163
 Davalos, Pablo · 910
 Davezies, Robert · 492, 532, 617, 618, 620, 1169
 Daza, Victor Hugo · 949
 Dean, Mitchell · 153, 749, 1158
 Debord, Guy · 274, 783, 1175
 Debray, Régis · 384, 469, 804, 896, 1164, 1201
 Debré, Michel · 648
 Debré, Robert · 441, 442
 Defert, Daniel · 67, 111, 157, 1153
 Dekens, Olivier · 102, 1004, 1155, 1196
 Delacroix, Christian · 220, 453, 473, 479, 480, 1166
 Delaunay, Pierre · 622
 Deleuze, Gilles · 10, 24, 30, 31, 86, 94, 101, 107,
 111, 112, 185, 210, 217, 243, 263, 293, 326,
 340, 465, 470, 482, 483, 484, 485, 486, 487,

490, 491, 504, 654, 655, 656, 661, 679, 680, 682, 683, 686, 690, 691, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, □707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 724, 725, 726, 728, 729, 733, 743, 744, 745, 758, 804, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 978, 1004, 1018, 1021, 1031, 1032, 1037, 1116, 1155, 1174, 1175, 1176, 1177, 1178

Delfour, Christine · 896, 1187

Dello Buono, Richard A. · 887, 888, 1184

Deloire, Christophe · 880, 881, 1205

Delors, Jacques · 848, 849

Déloye, Yves · 17, 36, 1201

Delphy, Christine · 521, 1167

Denord, François · 155, 754, 762, 788, 794, 802, 880, 1179

Derrida, Jacques · 666, 667, 1013, 1196, 1199

Descartes, René · 68, 86, 87, 205, 314, 317, 318, 319, 320, 321, 324, 360, 1040, 1050

Desjardin, Alain · 649, 1167

Desjours, Christophe · 537

Desrosières, Alain · 17, 153, 155, 385, 1158

Deuve, Louis · 383

Dezalay, Yves · 155, 754, 1179

Didier, Emmanuel · 810, 835, 836, 837, 838, 1179

Dietz, Thomas · 987

Diogène de Sinope (ou Diogène le Cynique) · 345, 368

Director, Aaron · 796

Divo, Jean · 643, 644, 645, 647, 1164

Dixon, Keith · 155

Dobry, Michel · 194, 473, 475, 476, 1099, 1164

Dollé, Jean-Paul · 637, 638

Dolšák, Nives · 987

Domenach, Jean-Marie · 501

Donegani, Jean-Marie · 3, 122, 144, 471, 491, 492, 493, 1202

Donzelot, Jacques · 152, 154, 157, 396, 414, 415, 417, 1161

Dosse, François · 679, 683, 695, 696, 1175

Dostaler, Gilles · 263, 830, 1182, 1205

Doublet, Jacques · 439

Doucet, Mark G. · 156, 1159

Draper, Melissa · 904, 1186

Dreux, Guy · 837, 1179

Dreyfus, Alfred · 818, 819

Dreyfus, Hubert · 55, 154, 320, 1155

Dreyfus-Armand, Geneviève · 220, 454, 541, 665, 1164, 1167

Droit, Michel · 471, 472, 1168

Dubber, Markus D. · 158

Dubois, Christophe · 880, 881, 1205

Dugauguez, Louis · 623, 624

Duguít, Léon · 397, 398, 399, 1161

Duhem, Pierre · 87

Dumas, André · 617

Duménil, Gérard · 760, 761, 770, 779, 780, 783, 862, 1179, 1183

Dumont, Bruno · 12, 143, 1205

Dumont, Louis · 143

Dupont, Jacques · 621

Dupuy, Claire · 140, 1203

Duran, Patrice · 81, 1157

Durand-Gasselín, Jean-Marc · 82, 1196

Duras, Marguerite · 523, 677

Durkheim, Emile · 39, 44, 45, 137, 143, 396, 398, 418, 1110, 1200

Duroux, Yves · 79, 379, 1199

Duteuil, Jean-Pierre · 552, 553, 555, 1164

Dutschke, Rudi · 540, 542

Dzierzbicka, Agnieszka · 159

E

Einaudi, Luigi · 831

Eisenberg, Rebecca · 999, 1191

Eisenstein, Sergeĭ · 527

Ekeland, Ivar · 16, 1200

Elden, Stuart · 112, 156, 1155, 1159

Elster, John · 16, 1200

Engels, Friedrich · 70, 174, 601, 664, 720, 1014, 1025, 1040, 1198

Enkiri, Gabriel · 627, 1168

Épictète · 371

Epstein, Renaud · 138, 1159

Epsztaĭn, Didier · 481, 533, 1163, 1168

Erhard, Ludwig · 755, 793

Esping-Andersen, Gøsta · 391, 396, 404, 1161

Esposito, Roberto · 1013

Estenssoro, Victor Paz · 898, 913, 921

Estève, Simone · 501

Eucken, Walter · 269, 765, 791, 793, 794, 797

Evans, Peter B. · 134, 1202

Ewald, François · 152, 154, 157, 382, 386, 387, 388, 389, 396, 397, 405, 1161

Eyraud, Benoît · 529, 1201

F

Fabiani, Jean-Louis · 36, 114, 211, 1156, 1202

Falwell, Jerry · 772, 805

Farge, Arlette · 42, 53, 306

Faroult, David · 527, 1164

Fassin, Didier · 153, 154, 159, 756, 810, 1179

Fassin, Eric · 482, 1201

Faure, Alain · 538, 1176

Faure, Edgar · 472, 630, 631, 632, 634, 635, 698

Faust · 324, 364, 365, 1081

Faysse, Nicolás · 974, 1187

Fénelon, François de Salignac de la Mothe-Fénelon dit · 567, 733, 734

Ferguson, Adam · 300

Fernandez, Omar · 966, 967

Ferro, Marc · 562, 563, 564, 565, 566, 1169

Ferry, Luc · 101, 384, 469, 655, 821, 1176

Feuerbach, Ludwig · 84, 86

Fichte, Johann Gottlieb · 84, 97, 322, 366

Filiu, Jean-Pierre · 554, 626, 1164

Fillieule, Olivier · 61, 1156
 Fini, Gianfranco · 806, 807
 Finsch, Nortbert · 159
 Fischbach, Frank · 98, 1156
 Fitzpatrick, Peter · 254, 411, 1155
 Flaubert, Gustave · 363
 Flore, Joachim de · 15, 337, 510, 511, 549, 550, 1204
 Foessel, Michaël · 14, 1196
 Follett, Mary Parker · 134
 Fontaine, Just · 622
 Forêts, Louis-René des · 677
 Fortin, Jacques · 823, 1180
 Foucault, Michel · 5, 7, 8, 9, 11, 12, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 147, 148, 150, 152, 153, 154, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 352, 353, 354, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 381, 386, 394, 411, 412, 427, 429, 451, 455, 460, 468, 477, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 497, 501, 502, 504, 508, 516, 523, 539, 572, 598, 610, 648, 651, 654, 655, 657, 659, 660, 663, 665, 666, 677, 696, 697, 702, 705, 733, 742, 748, 749, 750, 752, 753, 754, 756, 757, 758, 759, 761, 762, 764, 782, 783, 784, 785, 787, 788, 789, 791, 794, 795, 803, 804, 808, 810, 812, 816, 818, 824, 825, 827, 834, 841, 842, 851, 853, 860, 866, 871, 872, 873, 874, 876, 878, 916, 933, 934, 952, 987, 997, 1003, 1004, 1005, 1006, 1008, 1010, 1012, 1016, 1018, 1022, 1032, 1038, 1063, 1064, 1085, 1091, 1092, 1094, 1095, 1099, 1101, 1103, 1105, 1106, 1107, 1108, 1109, 1110, 1111, 1112, 1113, 1114, 1118, 1119, 1120, 1121, 1122, 1123, 1124, 1125, 1126, 1127, 1128, 1129, 1130, 1131, 1132, 1133, 1134, 1135, 1136, 1137, 1141, 1142, 1143, 1144, 1146, 1147, 1148, 1150, 1151, 1152, 1153, 1154, 1155, 1156, 1157, 1158
 Fouchet, Christian · 495, 496, 570, 688, 1167
 Fouillé, Alfred · 399, 1161
 Fouque, Antoinette · 627
 Fourier, Charles · 183, 539, 711, 1043
 Fournié, Henri · 641
 Fournier, Jacques · 408, 409, 1161
 Fourquet, François · 683
 Fraisse, Geneviève · 425, 1196
 Francfort, École de · 32, 82, 83, 84, 86, 88, 100, 101, 107, 163, 262, 308, 322, 366, 487, 1196
 Frank, Robert · 98, 220, 454, 461, 478, 665, 1164
 Frédéric II de Prusse · 246, 344, 346
 Fressard, Olivier · 686, 703, 1174
 Freud, Sigmund · 163, 535, 682, 699, 709, 1049, 1057, 1059, 1196
 Friedman, Milton · 763, 766, 769, 773, 781, 786, 791, 792, 796, 797, 816, 817, 830, 852, 888, 889, 1182
 Friedman, Rose · 830
 Fromentin, Bernard · 641
 Frydman, Benoît · 839, 1183
 Furet, François · 185, 331, 332, 1204

G
 Gabarron-Garcia, Florent · 701, 1176
 Galbraith, James · 785
 Gandall, Keith · 113
 Garapon, Antoine · 810, 1180
 García Bernal, Gael · 920
 García Linera, Álvaro · 906, 913, 916, 923, 924, 926, 927, 930, 931, 952, 953, 954, 957, 958, 959, 960, 962, 963, 964, 966, 1002, 1010, 1185, 1186, 1187
 Garcia, Sandrine · 501, 837, 1167, 1183
 Gardella, Edouard · 3, 529, 1201
 Gardner, Roy · 986, 1190
 Garo, Isabelle · 185, 201, 210, 217, 263, 682, 1155, 1178
 Garth, Bryant G. · 155, 754, 1179
 Gaudichaud, Franck · 892, 1184
 Gaulle, Charles de · 220, 437, 460, 463, 471, 472, 473, 481, 483, 522, 590, 593, 596, 626, 630, 658, 718, 1168, 1177
 Gauthier, Florence · 550, 1204
 Gélase I^{er} · 1098
 Georgi, Franck · 520, 1164
 Gertenbach, Lars · 159
 Giddens, Anthony · 766, 795, 859
 Gilcher-Holtey, Ingrid · 470
 Gilder, George · 773

Gill, Stephen · 767, 1180
 Gillet, Jean-Claude · 641, 649, 1167, 1169
 Gillot, Pascal · 85, 1155
 Girard, Alain · 446
 Giscard d'Estaing, Valéry · 221, 456, 861
 Glucksmann, André · 637, 638
 Gobille, Boris · 452, 461, 462, 476, 477, 482, 488, 491, 517, 531, 536, 537, 592, 1163, 1164, 1167
 Godard, Jean · 621
 Godard, Jean-Luc · 527
 Godard, Philippe · 555, 1164
 Goddard, Jean-Christophe · 700, 1176
 Goethe, Johann Wolfgang von · 364, 365
 Goetschel, Pascale · 502
 Golder, Ben · 254, 411, 1155
 Goldman, Michael · 998, 999, 1189
 Goldwater, Barry · 805
 Gordon, Colin · 17, 134, 153, 157, 1154
 Gore, Al · 764
 Gori, Roland · 833, 1179
 Gorin, Jean-Pierre · 527
 Gorter, Herman · 542
 Gorz, André · 16, 487, 1200
 Gouhier, Henri · 247
 Goupil, Romain · 570
 Gourgues, Guillaume · 3, 35, 36, 1156
 Goustine, Luc de · 525, 526
 Gramsci, Antonio · 547, 548, 549, 770, 866, 1199
 Grand, Bernard · 631, 1169
 Grandydiez Felipe, Abraham · 974, 1187
 Granier, Jean · 62, 1196
 Granjon, Mari-Christine · 17, 1155
 Greco, Monica · 159
 Greenspan, Allan · 780
 Grière, Janine · 617
 Griset, Antoine · 495, 496, 1167
 Gros, Dominique · 526, 1164
 Gros, Frédéric · 3, 14, 21, 25, 28, 111, 127, 243, 244, 245, 309, 321, 498, 499, 500, 1095, 1131, 1132, 1154, 1156
 Grossetti, Michel · 482, 1199
 Grossmann-Doerth, Hans · 269
 Grotius, Hugo · 515
 Groux, Guy · 141, 1203
 Gruel, Louis · 475, 476, 488, 1164
 Grugel, Jean · 889, 892, 1185
 Guaino, Henri · 468
 Guattari, Félix · 10, 30, 107, 293, 326, 340, 470, 482, 483, 484, 485, 487, 490, 491, 495, 498, 499, 500, 511, 520, 527, 528, 529, 531, 654, 655, 656, 661, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 724, 725, 726, 728, 729, 743, 744, 745, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 978, 1021, 1031, 1116, 1174, 1175, 1176, 1178
 Guevara, Ernesto dit Che · 535, 541, 1044
 Guichard, Olivier · 639

Guigou, Elisabeth · 881
 Guigou, Jacques · 549, 597, 643, 644, 646, 1164
 Guilbert, Thierry · 830, 1183
 Guild, Elspeth · 159
 Guillard, Achille · 436
 Guillaud, Elvire · 828, 1178
 Guiteras, Walter · 949
 Guizot, François · 175
 Gün, Ozgur · 761, 780, 1183
 Gupta, Akhil · 158
 Gutiérrez Aguilar, Raquel · 929, 935, 963, 968, 1189
 Gutiérrez Rodriguez, Encarnaci n · 159

H

Haber, Stéphane · 34, 752, 753, 754, 755, 756, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 769, 799, 809, 1155, 1183
 Habermas, Jürgen · 33, 34, 81, 101, 121, 256, 741, 1155, 1196
 Haby, René · 447
 Hache, Emilie · 777, 1183
 Hacking, Ian · 152, 155
 Hage, Julien · 470
 Halimi, Serge · 788, 802, 1180
 Hall, Stuart · 754, 1179, 1180
 Hallward, Peter · 79, 1199
 Halpern, Charlotte · 140, 1203
 Hamon, Hervé · 462, 637, 638, 647, 1165
 Hamzaoui, Ouassim · 3, 35, 36, 1156
 Han, Béatrice · 124, 1155
 Hannah, Matthew J. · 159
 Harcourt, Bernard E. · 20, 69, 1092, 1154
 Hardin, Garret · 983, 984, 985, 987, 1190
 Hardt, Michael · 753, 930, 988, 1015, 1016, 1017, 1018, 1019, 1020, 1021, 1022, 1023, 1024, 1025, 1026, 1027, 1028, 1029, 1030, 1031, 1032, 1033, 1034, 1056, 1059, 1060, 1084, 1087, 1192
 Harribey, Jean-Marie · 641, 981, 982, 984, 986, 987, 992, 1001, 1002, 1003, 1143, 1169, 1190, 1194
 Harvey, David · 760, 768, 769, 770, 771, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 783, 805, 862, 865, 886, 917, 1094, 1180
 Hatchuel, Armand · 153
 Hatzfeld, Henri · 387, 388, 389, 1161, 1162
 Hatzfeld, Nicolas · 481, 1168
 Hayek, Friedrich August von · 284, 763, 765, 769, 773, 775, 789, 791, 792, 796, 797, 802, 816, 830, 839, 840, 852, 1196
 Haym, Rudolf · 743
 Hazan, Eric · 549, 550, 1204
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich · 39, 84, 86, 94, 97, 98, 99, 107, 219, 321, 322, 323, 338, 360, 366, 507, 654, 676, 742, 959, 962, 1008, 1041, 1042, 1049, 1057, 1058, 1064, 1065, 1075, 1147, 1156, 1193, 1194, 1197, 1198

Heidegger, Martin · 84, 85, 107, 110, 111, 112, 247, 321, 322, 323, 366, 666, 814, 1068, 1074, 1075, 1076, 1146, 1147, 1148, 1155, 1156, 1196, 1197
Hélias, Pierre-Jakez · 737
Heller, Michael · 999, 1191
Hemingway Ernest · 510
Hennequin-Geindre, Claude · 520
Hennis, Wilhelm · 107, 1200
Henry, Louis · 443, 446, 447
Hess, Charlotte · 994, 995, 996, 1000, 1001, 1003, 1006, 1190
Hibou, Béatrice · 776, 1180
Hill, Leslie · 678, 1176
Hirschmann, Albert · 565, 1200
Hmed, Choukry · 455
Hobbes, Thomas · 171, 178, 301, 312, 987, 990, 1099
Hobbhouse, Leonard · 795
Hocquenghem, Guy · 710, 711, 712
Hoggart, Richard · 401, 1200
Holert, Tom · 159
Hood, Christopher · 854
Horkheimer, Max · 82, 100, 334, 1195
Horn, David · 113
Hourquebie, Fabrice · 883, 1203
Howard, John · 763
Hubback, Eva · 424
Huberson, Sophie · 13, 1201
Hunter, Ian · 158
Huntington, Samuel · 261, 458, 1158
Hus, Jean · 225
Husserl, Edmund · 84, 85, 87, 89, 99, 100, 111, 321, 322, 323, 1195, 1197
Hyppolite, Jean · 507

I

Iacub, Marcela · 154
Ihl, Olivier · 17, 36, 1158
Inda, Jonathan Xavier · 159
Inglehart, Ronald · 531, 1165

J

Jacquot, Sophie · 140, 1203
Jalabert, Laurent · 566, 1167
Jallais, Sophie · 761, 780, 1183
Jameson, Fredric · 676, 1197
Jandin, Pierre-Philippe · 1070, 1192
Jardini, David · 155
Jarrige, Jean-Louis · 641, 642, 1169
Jeanpierre, Laurent · 3, 153, 154, 156, 160, 204, 211, 263, 484, 729, 730, 752, 761, 809, 810, 811, 812, 828, 829, 1092, 1093, 1144, 1157, 1177, 1183, 1201, 1202, 1203
Jeanson, Francis · 525
Jessop, Bob · 134, 1157
Jésus-Christ · 15, 305

Jobert, Bruno · 155, 810, 1180
Johnston, Adrian · 1061, 1192
Jonas, Hans · 1147, 1197
Joseph, Keith · 774
Jourdheuil, Jean · 525
Joxe, Louis · 439
July, Serge · 468
Juramy, Henri · 1004
Justinien I^{er} · 508, 509, 515, 1202

K

Kafka, Franz · 667, 1031, 1175
Kahl, Stefan · 159
Kaltwasser, Cristóbal Rovira · 888, 891, 892, 893, 1185
Kaluszynski, Martine · 17, 36, 1158
Kant, Immanuel · 24, 25, 26, 27, 28, 30, 68, 80, 84, 86, 94, 97, 98, 99, 103, 104, 106, 115, 128, 233, 244, 245, 246, 247, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 324, 328, 330, 331, 332, 339, 340, 342, 344, 345, 346, 349, 354, 360, 366, 515, 648, 654, 817, 1004, 1036, 1037, 1042, 1046, 1061, 1063, 1065, 1066, 1133, 1156, 1194, 1197
Karman · 501
Karsenti, Bruno · 72, 133, 1101, 1102, 1103, 1104, 1105, 1106, 1107, 1108, 1109, 1110, 1111, 1112, 1114, 1157, 1197
Kelly, Mark G. E. · 135, 1155
Kempf, Hervé · 1144, 1145, 1194
Kerschen, Nicole · 404, 1162
Kessl, Fabian · 159
Keucheyan, Razmig · 3, 930, 1018, 1200
Keynes, John Maynard · 263, 291, 381, 382, 421, 790, 795, 1120, 1205
Kihm, Christophe · 829, 1183
Kingstone, Peter R. · 887, 1185
Kirat, Thierry · 839, 1183
Kirchner, Cristina · 888, 889, 890, 892, 907
Kirchner, Nestor · 888, 890
Kirzner, Israel · 797
Kissinger, Henry · 261, 770
Kittsteiner, Hans Dieter · 1147, 1148, 1197
Klaus, Vaclav · 162, 252, 253, 831, 1151
Klein, Naomi · 14, 759, 769, 781, 782, 796, 865, 888, 889, 891, 893, 1180
Koch, Lene · 159
Kohser-Spohn, Christiane · 541, 542, 1165, 1167
Koizumi, Junichiro · 763
Kopa, Raymond · 622
Korsch, Karl · 542
Kotkin, Stephen · 113
Kouvelakis, Stathis · 366, 865, 866, 1143, 1183, 1194, 1197
Koyré, Alexandre · 84, 87, 101
Krahl, Hans-Jürgen · 542
Krassman, Susanne · 1158
Kravetz, Marc · 495, 496, 641, 1167
Krieken, Robert van · 158
Kristol, Irving · 772

Krivine, Alain · 541
Kruger, Dany · 806
Krugman, Paul · 13, 1204
Kuisel, Richard · 408, 1161
Kurras, Karl-Heinz · 541
Kurzweil, Ray · 15

L

La Perrière, Guillaume · 141
Laborier, Pascale · 3, 17, 137, 138, 139, 140, 141, 153, 1157, 1160
Lacan, Jacques · 86, 326, 375, 679, 682, 691, 692, 695, 696, 730, 1007, 1042, 1057, 1061, 1178, 1193, 1194, 1197
Lachaud, Jean-Marc · 666, 1178
Lachelier, Jules · 85
Lacoue-Labarthe, Philippe · 1013, 1068, 1069, 1070, 1071, 1192, 1193
Lacroix, Bernard · 220, 452, 565, 1165
Lacroix, Laurent · 925, 1187
Laffer, Arthur · 773
Lagroye, Jacques · 138, 503, 1160
Laiva, Fernando Ignacio · 892, 1185
Lambert, Bernard · 534, 648
Lapassade, George · 495
Lapeyrie, Jean · 1004
Laporte, Roger · 660, 661
Lariche, Louis-Etienne-Alexandre · 509, 1202
Larner, Wendy · 156, 1158
Laroque, Pierre · 289, 404, 406, 409, 413, 437, 442, 802
Larraín, Sara · 907, 1186
Larrinaga, Manuel D. · 156, 1159
Lascoumes, Pierre · 17, 36, 48, 137, 138, 139, 140, 141, 153, 154, 159, 255, 1156, 1158, 1159, 1160
Laski, Harold J. · 134, 1202
Latour, Bruno · 131
Laurentin, André · 617, 621
Laval, Christian · 3, 261, 263, 269, 283, 391, 435, 449, 458, 474, 475, 501, 506, 510, 529, 749, 755, 756, 757, 775, 782, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 797, 800, 804, 810, 817, 833, 837, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 850, 852, 854, 855, 857, 858, 981, 982, 983, 984, 985, 987, 992, 993, 994, 995, 1005, 1018, 1019, 1056, 1110, 1122, 1123, 1125, 1154, 1179, 1182, 1190, 1191, 1192, 1196, 1200, 1201
Laveaux, Etienne Maynaud Bizefranc de · 1050
Lavergne, Cécile · 3, 184, 1199
Lawrence, Thomas Edward · 713
Layerle, Sébastien · 526, 527, 1165
Lazarus, Sylvain · 1047, 1048, 1192
Lazzarato, Maurizio · 26, 199, 200, 457, 749, 758, 783, 785, 793, 849, 859, 860, 861, 863, 865, 866, 868, 869, 870, 871, 877, 1156, 1167, 1180
Lazzeri, Christian · 152
Le Blanc, Guillaume · 90, 1197
Le Dantec, Jean-Pierre · 641
Le Galès, Patrick · 36, 138, 139, 155
Le Madec, François · 523, 1165
Le Masson, Yann · 527
Le Play, Frédéric · 432
Le Roy Ladurie, Emmanuel · 737
Le Strat, Claire · 273, 1202
Le Tréhondat, Patrick · 533
Lebaron, Frédéric · 754, 802, 1180
Lebeer, Guy · 140, 1159
Leblanc, Gérard · 527, 1164
Lecourt, Dominique · 84, 90, 1197
Ledermann, Sully · 443, 444
Lefebvre, Henri · 188, 478, 520
Lefort, Claude · 127, 1197
Leger, Marc J. · 160, 1202
Legois, Jean-Philippe · 549, 550, 1165
Legrand, Stéphane · 44, 166, 167, 168, 172, 192, 193, 195, 700, 878, 1064, 1155, 1156, 1176, 1183
Leguil-Bayard, Jean-François · 17
Leiblang, Alain · 533, 622, 1165
Leibniz, Gottfried Wilhelm · 233, 321, 365
Lemennicier, Bertrand · 821, 823, 824, 825, 1184
Lemke, Thomas · 23, 134, 157, 161, 162, 168, 169, 170, 414, 426, 829, 1157, 1158
Lénine · 420, 526, 703, 863, 957, 964, 1026, 1035, 1044, 1051, 1204
Leroy, Christophe · 497, 839, 1184
Leroy, Roland · 497
Lessenich, Stephan · 159, 414, 758, 759, 807, 808, 1161, 1180, 1184
Lesseps, Mano de · 520
Levi, Edward · 796
Levinas, Emmanuel · 678, 745, 1066, 1198
Lévy, Benny · 647
Lévy, Dominique · 760, 761, 770, 779, 780, 783, 862, 1179, 1183
Lévy, Marie-Françoise · 220, 647, 665, 1164
Lewis, Tom · 872, 886, 897, 899, 900, 902, 905, 906, 912, 925, 934, 935, 940, 1186, 1189
Leyde, Jean de · 337
Lichtenberger, Yves · 641
Liebknecht, Karl · 1050
Lindenberg, Daniel · 641
Lindgaard, Jade · 894, 1056, 1193, 1202
Linhardt, Dominique · 131, 133, 134, 139, 140, 1158
Linhart, Robert · 420, 518, 703, 1165, 1204
Lipovetsky, Gilles · 384, 463, 530, 1167, 1176
Lippert, Randy · 159
Lippmann, Walter · 765, 788, 789, 790, 791, 802, 816, 1182
Lipschutz Ronnie D. · 156, 1159
Lochard, Jacques · 621
Lordon, Frédéric · 779, 851, 852, 1184
Lotka, Alfred J. · 443
Loucheur, Louis · 437
Louverture, Toussaint · 1044, 1050
Lovell, Anne · 154
Löwy, Michael · 100, 1143, 1144, 1194, 1200

Loyer, Emmanuelle · 526
Lubac, Henri de · 492
Lucas, Robert · 773, 880
Luckmann, Thomas · 476, 1199
Lukács, Georg · 84, 86, 366, 487, 542
Luke, Timothy · 159
Luther, Martin · 87, 598
Luxemburg, Rosa · 70, 294, 1026, 1044, 1050,
1111, 1112, 1114
Lynch, Edouard · 501

M

Macciocchi, Maria Antonietta · 728
Macdonald, Laura · 889, 891, 892, 1185
Macherey, Pierre · 112, 243, 483, 667, 728, 1176,
1177, 1199
Machiavel, Nicolas · 141, 142, 428, 430
Machlup, Fritz · 996
MacLean Abaroa, Ronald · 949
Mahjoub, Faouzi · 533, 622, 1165
Maine de Biran, Pierre · 85
Maitron, Jean · 533, 534, 535, 536, 585, 598, 1170
Majorel, Jérémie · 3, 667, 1176
Malick, Terrence · 12, 1205
Malina, Judith · 526
Mallarmé, Stéphane · 660, 667
Malthus, Thomas · 195, 196, 765
Mamani, Albert · 907
Mamani, Pablo · 964
Manet, Edouard · 363
Marat, Jean-Paul · 550
Maray, Fabian · 12, 1205
Marc Aurèle · 318
Marchetti, Vittorio · 695
Marcion de Sinope · 1148
Marcos, Sous-Commandant · 753, 768
Marcuse, Herbert · 274, 665, 783, 1176, 1178
Mariátegui, José Carlos · 1027
Marker, Chris · 526, 527
Marquisio, Adriana · 905
Marshall, James D. · 158, 383, 394, 410, 412, 413,
414, 425, 426, 427, 449
Marshall, Thomas Humphrey · 158, 383, 394, 410,
412, 413, 414, 425, 426, 427, 449
Martino, Antonio · 831
Marty, François · 620, 621
Marx, Karl · 8, 14, 30, 38, 84, 86, 97, 144, 150,
152, 158, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 170,
174, 175, 178, 184, 185, 187, 188, 189, 195,
196, 197, 199, 200, 203, 210, 215, 217, 219,
220, 231, 233, 234, 235, 238, 240, 248, 263,
265, 266, 273, 290, 291, 294, 308, 332, 335,
338, 366, 377, 387, 464, 470, 539, 601, 660,
663, 664, 666, 667, 670, 671, 682, 701, 709,
720, 721, 730, 731, 761, 777, 820, 860, 861,
863, 869, 870, 871, 875, 896, 916, 952, 959,
962, 984, 999, 1013, 1014, 1017, 1018, 1019,
1022, 1025, 1026, 1029, 1030, 1036, 1040,
1041, 1044, 1049, 1052, 1054, 1075, 1077,

1081, 1091, 1110, 1120, 1122, 1123, 1124,
1125, 1126, 1128, 1134, 1143, 1146, 1147,
1148, 1155, 1156, 1158, 1176, 1178, 1186,
1189, 1191, 1192, 1193, 1194, 1195, 1196,
1197, 1198, 1199, 1200
Mascolo, Dionys · 546, 662, 677, 678
Masschelein, Jan · 158
Massey, Doreen · 754, 1179
Mathieu, Lilian · 61, 498, 1156, 1165
Mathiez, Albert · 34, 550, 1204
Mathiot, Etienne · 618
Matonti, Frédérique · 461, 490, 497, 499, 500, 517,
1099, 1163, 1203
Matthijs, Jan · 337
Mauco, Georges · 438, 439
Maucourant, Jérôme · 426, 1161
Mauer, Bill · 156, 1159
Maupéou-Abboud, Nicole de · 472, 496, 524, 553,
605, 606, 628, 638, 639, 640, 1165, 1173
Maurer, Susanne · 159
Maury, Hervé · 683
Max-Neef, Manfred · 769
Mayo, Elton · 420, 424, 935, 1161, 1187, 1189
McCarthy, Cameron · 159
Medvedkine, Alexandre · 526
Mehdi · 342, 344, 1151
Meiksins Wood, Ellen · 984, 1095, 1096, 1097,
1099, 1189, 1202
Mélénchon, Jean-Luc · 1144, 1145, 1146, 1194,
1195
Melucci, Alberto · 531, 1165
Memmi, Dominique · 153, 154, 159, 502, 503, 505,
512, 756, 1159
Mendelssohn, Moses · 86
Mérille, André · 622, 623, 624
Merleau-Ponty, Maurice · 85, 94, 163
Merrien, François-Xavier · 382, 392, 404, 410,
1161
Mesa, Carlos · 901, 903
Mesure, Sylvie · 143, 1203
Meyer, Katrin · 159
Meyet, Sylvain · 17, 152, 153, 161, 1155
Michaud, Ginette · 500, 501
Michéa, Jean-Claude · 797, 805, 809, 813, 814,
815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 823, 824,
825, 826, 827, 829, 1181, 1182, 1198
Michel, Boris · 159
Milchman, Allan · 112, 1155
Miller, Judith · 879
Miller, Peter · 17, 134, 138, 153, 157, 158, 411,
412, 415, 426, 1154, 1159, 1160
Milner, Jean-Claude · 464, 465, 466, 467, 468, 473,
474, 489, 1165
Mincer, Jacob · 291
Mises, Ludwig von · 765, 789, 792, 796, 797
Misoffe, François · 447
Mitterrand, François · 453, 454, 466, 467, 490, 649,
819, 849, 957, 967
Mnouchkine, Ariane · 525
Moati, Raoul · 1045, 1192

Monchablon, Alain · 628, 1165
Monod, Jean-Claude · 23, 212, 213, 1158
Montaigne, Michel de · 312, 319, 365
Montaron, Georges · 617
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de
 La Brède et de · 301, 464
Montvalon, Robert de · 617
Morales, Evo · 750, 886, 888, 889, 891, 893, 895,
 897, 898, 901, 903, 906, 907, 923, 938, 953,
 955, 956, 957, 963, 964, 965, 967, 971, 973,
 977, 978, 1185, 1186, 1187, 1188
Morder, Robi · 498, 532, 569, 1169
Morel-Darleux, Corinne · 1144, 1194
Moreno Pestaña, José Luis · 217
Moriau, Jacques · 140, 1159
Morin, Gilles · 221, 1163
Morlino, Leonardo · 764, 1184
Moscoso, Alvaro · 917
Mossé, Claude · 523
Moubarak, Hosni · 6
Mouchard, Daniel · 61, 1156
Mouhoud, El Mouhoub · 1018, 1192
Moulier-Boutang, Yann · 1018, 1193
Mousel, Michel · 641, 649, 1167, 1169
Moutet, Aimée · 433
Mouton, Stéphane · 883, 1203
Mozère, Liane · 507, 683, 1165
Muel, Bruno · 527
Müller-Armack, Alfred · 49, 269, 271, 287, 765,
 795, 797
Münzer, Thomas · 337, 1035, 1037, 1044
Murard, Lion · 432
Musgrave, Richard · 981, 996, 1191
Musil, Robert · 656, 743

N

Nadesan, Majia Holmer · 156, 159, 1159
Nancy, Jean-Luc · 10, 13, 107, 660, 677, 1013,
 1015, 1023, 1066, 1067, 1068, 1069, 1070,
 1071, 1072, 1073, 1074, 1075, 1076, 1077,
 1078, 1080, 1081, 1082, 1083, 1084, 1085,
 1087, 1116, 1177, 1192, 1193
Napoli, Paolo · 17, 1157, 1160
Narot (Narodetzki), Jean-Franklin · 385, 1167
Naudier, Delphine · 479
Naves, Marie-Cécile · 17, 152, 1155
Naville, Pierre · 430, 1204
Nay, Olivier · 121, 122, 1202
Negri, Antonio (Toni) · 10, 107, 154, 696, 725, 753,
 930, 988, 1015, 1016, 1017, 1018, 1019, 1020,
 1021, 1022, 1023, 1024, 1025, 1026, 1027,
 1028, 1029, 1030, 1031, 1032, 1033, 1034,
 1039, 1053, 1056, 1059, 1060, 1064, 1067,
 1073, 1084, 1085, 1087, 1116, 1192, 1193
Neill, Alexander Sutherland · 506, 1165
Neunhöffer, Gisela · 155, 749, 830, 832, 833, 1181
Neveu, Erik · 461
Neveux, Olivier · 502, 525, 526, 1165
Nickson, Andrew · 927, 1188

Nicodème, Florian · 484, 1201
Niethammer, Friedrich Immanuel · 743
Nietzsche, Friedrich · 22, 37, 46, 62, 67, 77, 84, 86,
 97, 101, 107, 111, 207, 233, 312, 321, 322, 366,
 377, 667, 705, 719, 861, 869, 870, 875, 1076,
 1081, 1146, 1150, 1175, 1196, 1198
Niskanen, William A. · 855
Nixon, Richard · 771, 805
Nocaudie, Dominique · 1004
Noiriel, Gérard · 35, 36, 114, 154, 1155
Nonini, Donald · 999, 1000, 1189
Norel, Philippe · 778, 1181
Norval, Jean · 622

O

Œdipe · 713, 1007
Offe, Claus · 409, 413, 1161
Ogien, Albert · 507
Olivera, Marcela · 935, 1189
Olivera, Oscar · 886, 895, 897, 898, 899, 904, 905,
 906, 912, 916, 917, 920, 921, 922, 923, 925,
 929, 930, 933, 934, 935, 938, 940, 941, 944,
 946, 947, 949, 950, 951, 963, 964, 965, 1186,
 1189
Olivi, Pierre de Jean · 15
Olson, Mancur · 985, 1189
Operaza Aguilar, Carlos · 976, 977, 1188
Opitz, Sven · 159
Oppenheimer, Julius Robert · 62
Orias, José · 949
Orléan, André · 862, 868, 1178, 1181
Ortega, Daniel · 889
Orwell, Georges · 816, 1196, 1198
Osborne, Thomas · 159, 411, 412, 426, 1155
Ostrom, Elinor · 822, 912, 980, 981, 982, 984, 985,
 986, 987, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995,
 996, 998, 1000, 1001, 1003, 1005, 1006, 1008,
 1010, 1017, 1116, 1190, 1191
Oudinot, Marcel · 438
Ourau, René · 495
Oury, Jean · 495, 499, 500, 511, 679, 680
Oxhorn, Philip · 892, 1184

P

Packer, Jeremy · 159
Pagador, Sebastian · 919
Pagis, Julie · 505, 507
Palocz-Horvath, Georges · 220, 1165
Palombarini, Stefano · 828, 1178
Pamentier, Robert · 621
Panaget, Jo · 683
Panizza, Francisco · 892, 1185
Pannekoek, Anton · 542
Paredes, Tanya · 936
Parisot, Laurence · 817
Parnet, Claire · 707, 1175
Pascal, Blaise · 319, 1071

Pasquino, Pasquale · 59, 152, 157
Passeron, Jean-Claude · 462, 494, 496
Passet, René · 769, 1181
Pavard, Bibia · 501, 627, 1166
Pêcheux, Michel · 135
Péchu, Cécile · 61, 1156
Pelletier, Denis · 492, 512, 1166
Pelletier, Robert · 533, 1169
Pelletier, Willy · 273, 1202
Perec, George · 494
Pérez Guartambel, Carlos · 911
Périclès · 352, 361, 364, 367, 656, 1175
Perrier Bruslé, Laëtitia · 963, 1188
Perrot, Michelle · 39, 523, 533, 534, 535, 536, 585, 598, 1170
Perry, Richard Warren · 156, 1159
Pesqueux, Yvon · 159
Pestre, Dominique · 139, 155, 1160
Peters, Michael A. · 158
Petit, Raymond · 683, 694
Piaget, Charles · 644, 646, 647, 1168
Pickles, John · 1000
Picq, Françoise · 533, 1166
Pieper, Marianne · 159
Pierru, Frédéric · 810, 1181
Piketty, Thomas · 414, 761, 1162, 1184
Pinet, Nicolas · 919, 1186
Pinochet, Augusto · 759, 763, 770, 782, 793, 804, 840, 886, 889
Pinto, Louis · 45, 1200
Pircher, Wolfgang · 159
Planchon, Roger · 524
Platon · 68, 305, 345, 353, 354, 356, 365, 464, 1016, 1033, 1037, 1041, 1102, 1130
Plehwe, Dieter · 155, 749, 830, 831, 1181
Pleyers, Geoffrey · 768, 769, 1181
Pocock, John G. A. · 1095, 1096, 1097, 1202
Podhoretz, Norman · 772
Poincaré, Henri · 85, 87
Polack, Jean-Claude · 495, 500, 683, 686, 1166
Polanyi, Karl · 382, 385, 426, 984, 1161, 1162
Polet, François · 897, 1188
Pollet, Gilles · 17, 36, 1158
Polybe · 350, 351
Pompidou, Georges · 221, 580, 718, 861
Ponzi, Charles · 778
Poo, Pamela · 907, 986, 1186, 1190
Porete, Marguerite · 225
Potte-Bonneville, Mathieu · 18, 31, 34, 110, 111, 112, 221, 252, 254, 255, 1012, 1120, 1126, 1127, 1128, 1135, 1136, 1137, 1155, 1156, 1199
Pouget, Emile · 819
Poulantzas, Nicos · 135
Poupeau, Franck · 907, 958, 1188
Power, Nina · 823, 1181
Prada, Raúl · 913, 1187
Préli, Georges · 659, 660, 661, 667, 668, 669, 674, 676, 677, 1176
Procacci, Giovanna · 152, 154, 157, 415, 419, 1162
Proudhon, Pierre-Joseph · 539

Ptak, Ralf · 788
Puar, Jasbir K. · 823, 1181
Pudal, Bernard · 461, 462, 490, 493, 494, 497, 517, 1163
Pufendorf, Samuel von · 515
Purtschert, Patricia · 159

Q

Querrien, Anne · 683
Quesnay, François · 70
Questiaux, Nicole · 408, 409, 1161
Queysanne, Bruno · 641
Quijoux, Maxime · 893, 1185
Quiroga, Jorge · 917, 949
Quiroz, Franz · 974, 1187
Quispe, Felipe · 898, 901, 913, 1187
Quispe, Rafael · 964

R

Rabinow, Paul · 50, 53, 55, 154, 320, 1155
Raffenne, Coralie · 796, 1184
Ragonneau, Maurice · 622
Raguénès, Jean · 644, 645, 646, 647, 648, 1166
Rain, Emmanuel · 442
Rainer, Timothy · 111, 1156
Ramaux, Christophe · 389, 390, 391, 392, 393, 828, 1162
Ramirez, Franklin · 954, 959, 1186, 1187
Rampano Bazzan, Marco · 666, 1167
Rancière, Jacques · 10, 42, 107, 164, 326, 385, 386, 429, 454, 465, 472, 475, 508, 538, 539, 654, 655, 661, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 743, 744, 745, 1020, 1023, 1063, 1116, 1167, 1176, 1177
Ravet, Serge · 533, 1169
Ravinet, Pauline · 140, 1203
Ravon, Bertrand · 529, 1201
Rawls, John · 121, 815
Raynaud, Philippe · 100, 1200
Reagan, Ronald · 458, 763, 764, 769, 771, 773, 774, 787, 791, 793, 804, 805, 1202
Rebérioux, Madeleine · 523, 533, 534, 535, 536, 585, 598, 1170
Regalsky, Pablo · 964
Reich, Robert · 701, 785, 1176
Reichert, Ramón · 159
Renaut, Alain · 384, 655, 1176
Renner, Andreas · 765
Retière, Jean-Noël · 462
Revault d'Allones, Myriam · 13, 1198
Revel, Judith · 61, 508
Revon, Christian · 1004
Rey, Henri · 491, 540, 1163
Reyes Villa, Manfred · 947
Reynié, Dominique · 152
Ribell, Georges · 501
Ribémont, Thomas · 3, 17, 1155

Ricardo, David · 195, 196, 215, 291, 765, 909
Richard, Gilles · 221, 273, 1163
Ricken, Norbert · 159
Ricoeur, Paul · 143, 617, 621
Rieger-Ladich, Markus · 159
Rifkin, Jeremy · 13, 1205
Riggirozzi, Pia · 889, 892, 1185
Right, Susan · 159
Rilke, Rainer Maria · 667, 668
Rioux, Jean-Pierre · 461, 1167
Risler, George · 437
Robbins, Lionel C. · 292, 789
Robert, François · 550
Robert-Dufour, Dany · 530, 805, 1181
Roberts, Kenneth M. · 892, 1184
Robespierre, Maximilien de · 1035, 1044
Robins, Steven · 159
Rocard, Michel · 643
Rocheffort, Florence · 511
Rockefeller, David · 261, 433
Rodinson, Maxime · 336
Rolland, Denis · 895, 1187
Rolph, Elizabeth · 991
Röpke, Wilhelm · 269, 270, 279, 765, 791, 794, 797, 824, 1111
Rosanvallon, Pierre · 3, 16, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 143, 154, 392, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 464, 1162, 1181, 1202
Rose, Nikolas · 134, 138, 153, 159, 411, 412, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 423, 424, 426, 427, 1159, 1160, 1162
Rosenberg, Alan · 112, 1155
Rosenberg, Sylvie · 501
Rosental, Paul-André · 153, 154, 404, 425, 431, 434, 436, 438, 440, 444, 446, 447, 450, 1162
Ross, Kristin · 385, 462, 463, 468, 469, 481, 482, 536, 560, 561, 566, 568, 569, 597, 1166, 1168
Rothbard, Murray · 797
Rotman, Patrick · 462, 637, 638, 647, 1165
Rouban, Luc · 17, 1160
Rougier, Louis · 789, 791, 828
Rousseau, Jean-Jacques · 251, 301, 312, 464
Rousseau, Sabine · 493, 540
Rove, Karl · 805
Rowe, James K. · 156, 1159
Roy, Olivier · 336, 1156
Roy, Ravi K. · 750, 763, 841, 887, 1181
Ruckert, Arne · 889, 891, 892, 1185
Rudel, Christian · 924, 1186
Rüdiger, Axel · 159
Rueff, Jacques · 789
Rueschmeyer, Dietrich · 134, 1202
Ruhstorfer, Karlheinz · 159
Rustin, Michael · 754, 1179
Rüstow, Alexander · 269, 765, 791, 794, 796, 797, 824, 828, 1111
Rutherford, Paul · 159

S

Sabourin, Danielle · 500, 1166
Sacher, William · 1144, 1194
Sade, Donatien Alphonse François de · 662, 663, 665, 667
Sadoun, Marc · 122, 143, 144, 471, 1202, 1203
Saez, Emmanuel · 761, 1184
Saint-Germier, Pierre · 484, 1201
Saint-Just, Louis-Antoine de · 549, 703, 1033
Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy, comte de · 70, 86, 1110, 1200
Saint-Upéry, Marc · 953, 954, 955, 1187
Saleh, Ali Abdallah · 6
Salmon, Jean-Marc · 637, 638
Samuelson, Paul · 797, 982, 996, 1191
Sánchez de Lozada, Gonzalo · 900, 901, 903, 921
Sánchez, Ernesto · 964
Santerre, Antoine-Joseph · 549
Sanyal, Kalyan · 263, 1159
Sapir, Jacques · 849, 1181
Sapiro, Gisèle · 45, 1200
Sardinha, Diogo · 20, 24, 29, 30, 35, 119, 1156
Sarkozy, Nicolas · 806, 856, 881, 1056, 1145
Sartre, Jean-Paul · 61, 85, 86, 89, 94, 163, 487, 495, 528, 1198
Sassen, Saskia · 846, 1181
Saussure, Ferdinand de · 135
Sauvagnargues, Anne · 682, 1178
Sauvêtre, Pierre · 136, 184, 414, 429, 473, 636, 1043, 1156, 1193, 1199, 1203
Sauvy, Alfred · 441, 442, 444, 448
Savas, Emmanuel S. · 995, 1191
Savidan, Patrick · 143, 1203
Savonarole, Jérôme · 337
Savoie, Antoine · 432, 434
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von · 321
Schérer, René · 523
Schill, Pierre · 502
Schnapp, Alain · 471, 534, 536, 540, 544, 546, 556, 598, 1170
Schopenhauer, Arthur · 233, 312, 321
Schotte, Jacques · 500
Schreber, Daniel Paul, dit Président Schreber · 699
Schreiner, Bernard · 617
Schröder, Gerhardt · 795, 844
Schultz, Theodor · 291, 293
Schumpeter, Joseph · 285, 294
Schwartz, Antoine · 794, 802, 880, 1179
Searle, John Rogers · 350
Séglart, Dominique · 152
Senellart, Michel · 14, 17, 48, 67, 120, 124, 152, 197, 212, 287, 293, 310, 311, 1154, 1159
Sénèque · 318
Sergent, François · 550
Serry, Hervé · 492, 493
Serverin, Evelyne · 839, 1183
Sewell, William Hamilton · 737, 1204
Sfez, Gérald · 152
Shakespeare, William · 510

Shiva, Vandana · 905, 906
Shore, Cris · 159
Shultz, Jim · 904, 923, 935, 936, 941, 1188
Sibalis, Michael · 712, 1168
Sibertin-Blanc, Guillaume · 3, 30, 483, 484, 485, 498, 500, 696, 697, 699, 703, 705, 706, 709, 710, 719, 720, 721, 725, 872, 873, 1176, 1177, 1178
Siegfried, Jules · 432
Seyès, Emmanuel-Joseph · 175, 177
Silva, Eduardo · 892, 1185
Silva, Emmanuel da · 98, 1156
Simon, François-René · 533, 622, 1165
Simon, Jonathan · 158
Simon, Louis · 617
Simons, Maarten · 159
Siné, Alexandre · 810, 1178
Singh, Manmohan · 763
Singleton, Laura · 832
Skinner, Quentin · 1095, 1096, 1099
Sklar, Holly · 458, 1202
Skocpol, Theda · 134, 422, 1162, 1202
Smandych, Russell · 158
Smith, Adam · 250, 268, 291, 298, 817, 828, 831, 861
Socrate · 27, 247, 357, 365, 367, 645
Soljenitsyne, Alexandre · 71, 268, 454
Sollers, Philippe · 523
Sombart, Werner · 274, 275, 1111, 1200
Sophocle · 72
Sorlin, Pierre · 523
Soulié, Christophe · 532, 640, 1169
Sousa Santos, Boaventura de · 891, 1202
Spadafora, Alberto · 12, 1205
Sparks, Simon · 1069, 1070, 1193
Spartacus · 1035, 1037, 1044, 1050
Spenlehauer, Vincent · 155
Spinoza, Baruch · 319, 365, 717, 1018, 1175, 1198
Spronk, Susanne · 886, 1185
Staël, Germaine de · 817
Stauff, Markus · 159
Stefanoni, Pablo · 893, 895, 899, 902, 903, 953, 954, 955, 957, 958, 959, 962, 1185, 1186, 1187
Steger, Manfred B. · 750, 763, 841, 887, 1181
Stehr, Johannes · 159
Stern, Paul · 987
Stiegler, Bernard · 14, 1205
Stiglitz, Joseph Eugene · 13, 1181
Stirner, Max · 312
Stoetzel, Victor · 439, 444, 446
Stoffaës, Christian · 287, 1182
Strauss, Leo · 1095, 1146
Sugden, Robert · 991
Supiot, Alain · 389, 393, 835, 1162
Svampa, Maristella · 954, 957, 962, 1186

T

Tapia, Luis · 913, 1187
Tarrow, Sydney · 895, 1202

Tasca, Angelo · 547
Taubes, Jacob · 1147, 1148, 1198
Taylor, Frederick Winslow · 420, 703
Teeple, Gary · 460
Terracini, Umberto · 547
Terray, Aude · 155
Terrel, Jean · 127, 162, 171, 185, 186, 203, 213, 257, 258, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 325, 328, 329, 353, 362, 1156
Thatcher, Margaret · 458, 754, 763, 764, 769, 770, 771, 774, 791, 793, 796, 804, 806, 840, 856
Thébaud, François · 622
Théret, Bruno · 155
Thévenot, Laurent · 482, 488, 1199
Thierry, Augustin · 175, 177
Thucydide · 352
Tietmayer, Hans · 794
Tilly, Charles · 900, 1203
Tocqueville, Alexis de · 273, 331, 458, 813, 1110, 1198, 1200, 1202
Togliatti, Palmiro · 547
Toledo, Michaël · 507
Torrez, Moisés · 964
Tosquelles, François · 498, 500, 679, 680
Touchard, Jean · 475, 1166
Touraine, Alain · 531, 1166
Tournier, Maurice · 471, 1166
Townley, Barbara · 158
Trebitch, Michel · 470, 520
Trillard, Jean-Marie · 621
Trombadori, Duccio · 32, 169, 218, 308, 337
Tronti, Mario · 487
Trotski, Léon · 187, 545, 1169
Tulkens, Françoise · 157, 1159, 1160
Tulloch, Gordon · 773, 854
Tupac Amaru · 1035
Türk, Klaus · 159

V

Vailly, Joelle · 159
Valverde, Marianna · 158
Vargas, Claudia · 927, 1188
Velten, Georges · 621
Vergès, Jacques · 1004
Vergne, François · 837, 1179
Vergnon, Gilles · 221, 1163
Vertov, Dziga · 527
Vestergaard, Jakob · 156, 1185
Veyne, Paul · 31, 124, 429, 1204
Vial, Jean · 521
Vidal-Naquet, Pierre · 471, 501, 523, 534, 536, 540, 544, 546, 555, 556, 598, 1170
Viet, Vincent · 431
Vigna, Xavier · 453, 454, 455, 476, 479, 481, 510, 513, 521, 522, 524, 536, 537, 538, 552, 582, 644, 646, 647, 1166, 1168
Vincent, Paul · 443
Virilio, Paul · 274, 1177

Vittot, Roland · 646
Vogel, Jakob · 17, 1157, 1160
Volcker, Paul · 780, 862
Volkmer, Michael · 159
Vommaro, Gabriel · 892, 1186
Voranger, Jacques · 443
Vraie, Benoît · 13, 1201

W

Wacquand, Loïc · 776, 1112, 1182, 1199
Wade, John · 175
Wagner, Peter · 155
Wahl, Alfred · 533, 622, 624, 1168
Wajnsztejn, Jacques · 549, 597, 641, 642, 643, 644, 646, 1164, 1169
Walker, James · 986, 1190
Walpen, Bernhard · 155, 749, 788, 830, 831, 832, 833, 1181
Walters, Allan · 831
Walters, William · 17, 23, 156, 1157, 1158
Warnier, Jean-Pierre · 159, 1154
Watanaki, Joji · 261, 458, 1158
Weber, Eugen · 15, 1204
Weber, Florence · 510
Weber, Max · 26, 36, 41, 45, 50, 51, 52, 81, 84, 86, 97, 100, 101, 107, 108, 109, 110, 130, 137, 138, 143, 197, 262, 265, 322, 475, 1110, 1157, 1200, 1201.
Weber, Susanne · 159
Weidner, Jason · 749, 1159
Weil, Eric · 39, 1198
Weiskopf, Richard · 159
Weller, Christian E. · 832
Wesker, Arnold · 525
Westphal, Charles · 621
Whitley, Richard · 155
Will, Edouard · 872, 874
Williamson, John · 752, 1184
Williamson, Oliver · 822, 981
Winter, Yves · 159
Wittgenstein, Ludwig · 92, 1099, 1116, 1117, 1198
Wittröck, Björn · 155
Wöhl, Stefanie · 159
Wolfson, Louis · 691, 1175
Wright, Erik Olin · 1144, 1202, 1203
Wriston, Walter · 771
Wyclif, John · 225

X

Xiaoping, Deng · 1052

Y

Yeltsin, Boris · 763
Yoshimoto, Ryumei · 230, 231, 235, 236, 237, 248
Young, Brigitte · 764, 766, 1184

Yssa, Eduardo · 975

Z

Zabunyan, Dork · 729, 730, 1004, 1177
Zamora, Paz · 921
Zancarini-Fournel, Michelle · 220, 447, 448, 452, 453, 454, 455, 461, 463, 467, 473, 476, 478, 479, 480, 481, 482, 521, 522, 524, 552, 582, 665, 1163, 1164, 1166
Zaoui, Pierre · 13, 709, 1205
Zarka, Pierre · 1053, 1055, 1192
Zarka, Yves-Charles · 152
Zassoulitch, Vera · 1026
Zedong, Mao · 1026
Zegel, Sylvain · 520, 521, 525, 1166
Zemin, Yang · 763
Zibechi, Raúl · 896, 908, 909, 910, 911, 919, 971, 974, 975, 1186, 1188
Žižek, Slavoj · 7, 10, 14, 15, 107, 336, 375, 467, 1007, 1014, 1015, 1021, 1034, 1038, 1039, 1040, 1041, 1042, 1044, 1045, 1046, 1049, 1056, 1057, 1058, 1059, 1060, 1061, 1063, 1064, 1065, 1067, 1073, 1084, 1085, 1087, 1116, 1192, 1193
Zourabichvili, François · 656, 725, 1177
Zupančič, Alenka · 1061, 1194
Zylberman, Patrick · 432

Table des matières

Remerciements	3
Introduction	5
Préambule introductif	5
Chapitre 1. La problématisation de l'État et l'histoire des régimes de juridiction/véridiction 13	
1. La crise entre apocalypse et raison	13
2. L'histoire de la gouvernementalité et ses crises	16
3. Le champ des recherches foucaaldiennes : histoire ou philosophie ?.....	23
4. La gouvernementalité à travers les sciences sociales.....	35
4.1. Histoire sociale ou histoire de la pensée ?	37
4.2. Pratique, pensée et rationalité	47
4.3. Histoire des problématizations, histoire des rationalités et histoire de la vérité.....	52
4.4. « L'histoire politique des véridictions »	58
4.4.1. Intellectuel spécifique et dispositif général de vérité	58
4.4.2. Régime de véridiction et régime de juridiction	63
4.4.3. Aléthurgie et régime de vérité.....	66
4.4.4. Une agonistique du dire-vrai	76
4.5. La traversée des sciences sociales.....	78
5. Les usages historiques de la raison politique.....	80
5.1. Le paradoxe des rapports de la capacité de la raison et du pouvoir	81
5.2. Les généalogies française et allemande de la question de l' <i>Aufklärung</i>	84
5.3. Le double héritage croisé de l'épistémologie historique française et de la théorie critique allemande	90
5.3.1. L'épistémologie historique française	90
5.3.2. La théorie critique allemande	97
5.4. Philosopher dans l'actualité à travers l' <i>êthos</i> de la critique de nous-mêmes	102
5.5. L' « ontologie historique de nous-mêmes » à distance de Weber et Heidegger	107
6. Foucault et la théorie politique	121
7. Foucault devant la science politique.....	129
7.1. L'État comme effet des pratiques de gouvernementalité.....	129
7.2. La science politique et la problématisation de l'État	136
7.3. La critique des paradigmes sociologique et politologique de l'analyse politique.....	141
Conclusion du chapitre 1	146
Première Partie : les crises de gouvernementalité chez Michel Foucault	150
Chapitre 2. Marx et Foucault : luttes des classes ou crises de gouvernementalité ?	152
1. Les usages de la gouvernementalité.....	152
2. Les crises « sociales » de gouvernementalité et la « troisième vague » d'interprétations	160
3. L'enjeu de la lutte chez Marx et Foucault : classe et gouvernement	162
3.1. Aspects du rapport Foucault/Marx : conflit social, discipline, gouvernementalité.....	163
3.2. Guerre sociale, dialectique, lutte des classes et biopouvoir (« <i>Il faut défendre la société</i> », 1976).....	170
3.2.1. Luttes des classes et discours révolutionnaire de la guerre perpétuelle.....	174
3.2.2. Guerre sociale et philosophie dialectique.....	175
3.2.3. Luttes des classes, racisme d'État et social racisme.....	179
3.2.4. Le gouvernement au-delà de la guerre et du droit.....	184
3.3. Bio-économie de la population ou lutte des classes (<i>Sécurité, territoire, population</i> , 1978).....	190
4. Crise de gouvernementalité, généalogie de l'État et contre-conduites	200
5. État, Parti, individu, collectif : l'hypothèse d'une « dégovernmentalisation » de l'État (Dialogue avec R. Yoshimoto, 1978)	230
Conclusion du chapitre 2	238
Chapitre 3. Foucault et le procès de l'<i>Aufklärung</i> : du gouvernement des populations à la spiritualité politique	240
1. L'attitude critique : <i>Aufklärung</i> et gouvernementalité (« Qu'est-ce que la critique ? », 1978)	240
2. Droit des gouvernés, crise de la gouvernementalité libérale et néolibéralisme (<i>Naissance de la biopolitique</i> , 1979)	250

2.1. Droit des gouvernés	250
2.2. Crise de la gouvernementalité libérale-sociale et néolibéralisme	258
2.3. 1968 et la gouvernementalité néolibérale	266
2.3.1. Gouverner pour le marché.....	266
2.3.2. Le néolibéralisme précurseur d'une certaine « phobie d'État » soixante-huitarde.....	272
2.4. Gouvernementalité néolibérale, sujets économiques et société civile.....	291
3. Histoire de la gouvernementalité et spiritualité (<i>L'herméneutique du sujet</i> , 1982).....	302
3.1. Gouvernementalité et rapport de soi à soi.....	302
3.2. Spiritualité et vérité du monde.....	313
4. <i>Aufklärung</i> , Révolution et crise de la gouvernementalité démocratique (<i>Le gouvernement de soi et des autres</i> , 1983).....	328
4.1. <i>Aufklärung</i> , Révolution et spiritualité politique.....	328
4.1.1. Foucault et la révolution iranienne : la spiritualité dans la politique.....	333
4.1.2. La révolution comme agent de l' <i>Aufklärung</i>	342
4.2. Crise de la <i>parrèsia</i> démocratique et <i>parrèsia</i> philosophique	349
5. L'altérité de la vie, du monde et de la vérité (<i>Le courage de la vérité</i> , 1984).....	362
Conclusion du chapitre 3	374

Conclusion de la première partie..... 375

***Deuxième partie : la crise de la gouvernementalité libérale-sociale et la
gouvernementalisation de la res nullius..... 379***

Chapitre 4. La gouvernementalité libérale sociale ou la gouvernementalisation de la *res socialis* en France de la fin des années 1890 aux années 1960 381

1. Questionner la gouvernementalité libérale-sociale	381
1.1. L'historiographie de 68 et la gouvernementalité libérale-sociale	384
1.2. Une société assurancielle ?	386
2. De l'assistance privée à la citoyenneté sociale	393
2.1. De la propriété sociale à la condition salariale : la fin de la centralité ouvrière.....	394
2.2. Les piliers de l'État social et la citoyenneté sociale.....	402
3. « Le gouvernement du point de vue social » ou le ciblage de populations spécifiques.....	410
3.1. Populations <i>versus</i> citoyenneté.....	410
3.2. Des technologies morales aux technologies sociales	415
4. La gouvernementalisation des politiques de population en France des années 1930 aux années 1960.....	430
4.1. La prolifération des techniques sociales professionnalisées	431
4.2. L'étatisation de la population.....	436
Conclusion du chapitre 4.....	448

**Chapitre 5. Les comités d'action dans la crise de gouvernementalité des années 68 ou la
gouvernementalisation de la *res nullius* 451**

1. Le renouvellement de l'historiographie et la crise de gouvernementalité des années 1968	452
1.1. Le cadre historiographique des années 1968	452
1.2. Critique de la vision courante du moment 68	461
1.2.1. Réduction de la complexité.....	462
1.2.2. L'oubli de l'empirie et la critique de l'« esprit 68 ».....	463
1.2.3. Un usage contestable de la causalité historique	468
1.3. Les champs des possibles des années 1968.....	477
1.3.1. L'élargissement de la séquence.....	477
1.3.2. Le retour aux sources	480
1.3.3. Événement, subjectivation et champ des possibles	481
2. La généralité de la crise de gouvernementalité des années 68.....	487
2.1. Une crise de gouvernementalité étendue à tous les secteurs de la société	487
2.2. L'hypothèse de la gouvernementalisation de la <i>res nullius</i>	502
2.2.1. La dégovernmentalisation de l'Etat.....	502
2.2.2. Les biens sans maître et le régime du libre usage	508
2.3. La problématisation de la liberté sociale.....	517
2.3.1. L'autonomie des gouvernés	520
2.3.2. Les pratiques sociales de décroissement	521
2.3.3. « Se choisir librement ».....	529
3. Les comités d'action dans la crise de gouvernementalité des années 1968.....	532

3.1. Caractéristiques des comités d'action et crise de gouvernementalité	532
3.2. L'histoire des comités d'action dans la crise de gouvernementalité des années 1968	540
3.2.1. Les antécédents des comités d'action.....	540
3.2.2. Les comités d'action dans les années 1968 et l'épicentre de mai-juin 1968	550
3.2.3. Qu'entend-on par « comité d'action » ? Limites, définition, typologie, signification, description.....	553
3.2.3.1. <i>Limites</i> : le Mouvement du 22 mars, un comité d'action ?.....	554
3.2.3.2. <i>Définition, typologie</i> : comités d'action ou comités de grève ?.....	555
3.2.3.3. <i>Signification</i> : pourquoi des comités d'action ?.....	558
3.2.3.4. <i>Description</i> : qui participent aux comités d'action, que font-ils et comment fonctionnent-ils ?	561
4. Le dire-vrai des comités d'action comme processus de gouvernementalisation de la <i>res nullius</i>	566
4.1. Les Comités Vietnam de base (CVB) et les Comités d'action lycéens (début 1967-mai 1968)	566
4.2. Les comités d'action en mai-juin 1968	573
4.2.1. L'émergence des comités d'action : action à la base, autonomie du rapport à la règle et unité dans l'organisation	573
4.2.2. Le refus de la gouvernementalité « policière » de l'Université.....	575
4.2.3. La problématisation du rapport ouvriers-étudiants (1) : solidarité dans le combat	578
4.2.4. La problématisation du rapport ouvriers-étudiants (2) : le croisement des problèmes et les ouvriers à l'Université.....	580
4.2.5. La problématisation du rapport ouvriers-étudiants (3) : la coordination des comités d'action et la définition de l'Université comme « base rouge » d'action en direction des usines.....	585
4.2.6. L'institution du « mouvement unifié des Comités d'action »	589
4.2.7. L'horizon de la <i>res nullius</i>	597
4.2.7.1. Le règne de l'homme sans qualités	599
4.2.7.2. Vers la gouvernementalité socialiste de la <i>res nullius</i>	607
4.2.8. Le Comité d'action pour la révolution dans l'Eglise (CARE)	617
4.2.9. Le Comité d'action des footballeurs	621
4.3. Le reflux des comités d'action (fin 1968-fin 1980)	624
4.3.1. Unité et groupuscularisation des comités d'action étudiants (septembre 1968-septembre 1970)	624
4.3.1.1. L'organisation des universités populaires à l'été 1968.....	624
4.3.1.2. La rentrée active des comités d'action	625
4.3.1.3. La forme des comités d'action en question après la crise de mai-juin	627
4.3.1.4. La lutte des comités d'action contre la loi de participation à l'Université en 1968-1969	629
4.3.2. La groupuscularisation du mouvement des comités d'action (1969-1970).....	637
4.4. L'éparpillement des comités d'action (1970-1980)	640
4.4.1. Les comités d'action d'entreprise et l'expérience des <i>Cahiers de Mai</i> (1968-1972)	640
4.4.2. L'année 1973, l'archipel des comités d'action : LIP et les Comités Larzac	642
4.4.2.1. Le Comité d'action Lip : vers la « communauté » de l'« homme »	642
4.4.2.2. Les Comités Larzac : une nouvelle coordination des comités d'action ?	648
Conclusion du chapitre 5	650
Chapitre 6. Parcours philosophique de la pensée de l'impersonnel	654
1. Blanchot : l'impersonnel comme « hantologie » et le peuple anonyme	657
1.1. Mai 68 : l'anonyme prend la parole	657
1.2. L'exigence politique sous-jacente à l'exigence poétique.....	659
2. Gilles Deleuze et Félix Guattari : l'impersonnel comme devenir indiscernable dans un agencement institutionnel	679
2.1. Guattari : la « coupure signifiante » de 68 et « l'activité analytique » du 22 Mars et des comités d'action	679
2.2. Deleuze/Guattari et <i>L'Anti-Edipe</i> : le rapport à la politique au nom du désir de 68.....	695
2.3. <i>Mille Plateaux</i> : L'impersonnel ou le devenir minoritaire de tout le monde comme tout le monde	710
3. Jacques Rancière : l'anonyme comme mode de subjectivation de la politique	728
3.1. La critique de la posture savante et la vérification de l'égalité intellectuelle.....	730
3.2. La critique de la conscience de classe et les écarts de l'identité	735
3.3. 68 et la subjectivation politique de n'importe qui.....	740
Conclusion du chapitre 6	742

Conclusion de la deuxième partie	745
Troisième Partie. La crise de la gouvernamentalité néolibérale et la gouvernamentalisation de la res communis	748
Chapitre 7. La gouvernamentalité néolibérale ou la gouvernamentalisation de la res economica depuis les années 1970.....	752
1. Les trois types d'analyse du néolibéralisme comme idéologie, comme politique et comme forme sociale (S. Haber)	753
2. La critique des quatre grilles d'analyse du néolibéralisme(S. Audier)	762
2.1. Le néolibéralisme : une notion académique disputée.....	763
2.2. Un « ultra-libéralisme guerrier » ?.....	768
2.2.1. Néolibéralisme et consentement selon D. Harvey.....	768
2.2.2. « L'État néolibéral » selon D. Harvey.....	775
2.3. Critique de la téléologie de la grille « néo-foucaldienne ».....	782
2.4. La critique du « réductionnisme » de la sociologie néo-bourdieusienne des réseaux	798
2.5. L'alliance du néolibéralisme et du néo-conservatisme contre les années 1968	803
3. Le néolibéralisme comme régime de véridiction/juridiction	808
3.1. Le néolibéralisme comme « fait social total »	808
3.2. L'unité du libéralisme ? (J.-C. Michéa)	813
3.2.1. La logique libérale de l'illimitation économique et politique	813
3.2.2. Le libéralisme culturel de la « gauche moderne ».....	817
3.2.3. L'occultation de la rationalité néolibérale.....	821
3.3. L'hybridation des différentes approches et la saisie de la totalité néolibérale comme gouvernamentalisation de la <i>res economica</i>	829
4. L'exercice de la gouvernamentalité néolibérale	840
4.1. La norme mondiale de la concurrence	845
4.1.1. La concurrence comme norme des politiques de l'économie.....	845
4.1.2. La concurrence comme norme des politiques de l'État.....	853
4.1.3. La concurrence comme norme des politiques de société	856
4.2. La norme mondiale de l'endettement.....	859
4.2.1. La norme d'endettement comme politique de l'économie	861
4.2.2. La norme d'endettement comme politique de la société	866
4.2.3. La norme d'endettement comme politique de subjectivation.....	869
4.3. La gouvernamentalité néolibérale et la norme de dé-démocratisation	877
Conclusion du chapitre 7	881
Chapitre 8. La <i>Coordinadora del agua</i> à Cochabamba ou la gouvernamentalisation de la res communis	886
1. Crise de la gouvernamentalité néolibérale et gouvernamentalité « post-néolibérale » en Amérique latine dans les années 2000.....	886
2. « La guerre de l'eau » à Cochabamba et la séquence de contre-conduites des années 2000	895
2.1. La <i>Coordinadora del agua</i> et le cycle de protestation en Bolivie (2000-2005).....	895
2.2. L'impact international de la « guerre de l'eau » et la problématisation de l'appropriation des ressources.....	904
3. La <i>Coordinadora del agua</i> et la gouvernamentalisation de la <i>res communis</i>	912
3.1.1. Les privatisations	913
3.1.1.1. Gouvernamentalité néolibérale et privatisations en Bolivie	913
3.1.1.2. La privatisation de l'eau à Cochabamba.....	918
3.1.2. La pression de la dette en Bolivie et à Cochabamba	921
3.1.3. La dé-démocratisation en Bolivie	923
3.2. La crise du gouvernement des populations et la <i>Coordinadora del agua</i>	928
3.2.1. Gouvernement des populations et gouvernement du peuple	928
3.2.2. La crise de la démocratie.....	933
3.3. Le dire-vrai de la <i>Coordinadora</i> comme processus de gouvernamentalisation de la <i>res communis</i>	935
3.3.1. Refus de la gouvernamentalité néolibérale	935
3.3.2. La problématisation de l'appropriation des ressources naturelles	938
3.3.3. La gouvernement de l'usage commun	943
4. Álvaro García Linera : l'universalisation de la forme communale, le groupe « Comuna » et la <i>res communis</i>	952

4.1. Processus national-populaire ou gouvernementalisation de la <i>res communis</i> ?	952
4.2. Garcia Linera de Marx à Hegel : l'État et le pouvoir instituant	959
5. Prolongation de la problématisation de l'appropriation des ressources	963
6. Après la « guerre de l'eau » : la problématisation de l'appropriation des ressources et les comités de l'eau à Cochabamba	968
6.1. Au-delà de la gestion publico-étatique du SEMAPA.....	968
6.2. ASICA-SUR, les comités de l'eau et la « propriété publique communale ».....	971
7. Généralités sur la problématisation de l'appropriation des ressources	981
7.1. Les limites de l'analyse d'Ostrom : les enjeux sociaux et politiques des changements institutionnels	981
7.2. Les communs de la connaissance et l'extension des communs	994
Conclusion du chapitre 8	1009
Chapitre 9. Parcours philosophique de la pensée du commun	1012
1. Toni Negri et Michael Hardt : le commun comme produit social	1015
1.1. Le « communisme du capital »	1015
1.2. Une conception juridique du commun au-delà du public et du privé.....	1021
1.3. <i>Commonwealth</i> 1 : commun naturel, commun social, commun politique	1024
1.4. <i>Commonwealth</i> 2 : gouverner la révolution et instituer le commun	1032
2. Alain Badiou : la troisième séquence de l'Idée du communisme et le commun comme principe de l'organisation politique.....	1033
2.1. L'Idée du communisme sans commun ?.....	1038
2.2. Le réel politique du commun et l'Idée philosophique.....	1046
3. Slavoj Žižek et les communs comme lieux des antagonismes sociaux	1056
3.1. Les communs comme réel impossible de l'acte politique.....	1056
3.2. Les communs ou le communisme du « pas-tout »	1061
4. Jean-Luc Nancy : l'« être-en-commun » au-delà de la politique	1066
4.1. Découplage de la politique et l'ontologie	1071
4.2. L'ontologie de l'être-en-commun	1073
4.3. Le « sens en commun » et le communisme.....	1076
Conclusion du chapitre 9	1083
Conclusion de la troisième partie	1086
<i>Conclusion. La critique de la gouvernementalité libérale par la gouvernementalité socialiste.....</i>	<i>1089</i>
1. L'histoire des régimes politiques et l'histoire des régimes de véridiction.....	1089
2. Histoire des régimes de véridiction et théorie politique	1093
3. Philosophie, sciences sociales et spiritualités ordinaires : l'histoire immanente de la vérité.....	1099
3.1. Le régime conceptuel des sciences sociales comme altération de la philosophie (B. Karsenti) ..	1100
3.2. L'impensé gouvernemental des sciences sociales.....	1105
3.3. Un régime conceptuel d'altération des sciences sociales : les spiritualités politiques ordinaires ..	1111
4. Résumé général de l'argumentaire	1116
4.1. D'après Foucault.....	1116
4.2. Foucault et les crises de gouvernementalité.....	1118
4.2.1. Foucault après Marx : ajustement de la logique du pouvoir et de la logique de la lutte dans la notion de gouvernement.....	1118
4.2.2. L' <i>Aufklärung</i> comme schème d'analyse de l'Antiquité et du christianisme et la problématisation de la révolution	1126
4.3. La généalogie de l'État aux XXe et XXIe siècles.....	1132
4.3.1. Généalogie de l'État à partir des crises de gouvernementalité	1132
4.3.2. Les investissements politiques de la société et la critique du partage implicite des savoirs sociologique et politologique	1134
5. La politique des usages socialistes et l'exemple de la gouvernementalité éco-socialiste	1139
6. L' <i>ethos</i> de l' <i>Aufklärer</i> gnostique	1144
Bibliographie	1148
1. De Michel Foucault	1148
1.1. Ouvrages publiés du vivant de Foucault	1148
1.2. Textes des <i>Dits et Écrits</i>	1148
1.3. Autres brefs textes ne figurant pas dans les <i>Dits et Écrits</i>	1151
1.4. Cours au Collège de France	1151

1.5. Autres séminaires publiés	1152
2. Sur Michel Foucault et la gouvernementalité	1152
2.1. Ouvrages sur (ou en partie sur) Foucault	1152
2.2. Articles et textes sur Foucault.....	1154
2.3. Numéro de revue sur Foucault.....	1155
2.4. Ouvrages sur la gouvernementalité chez Foucault.....	1155
2.5. Articles et textes sur la gouvernementalité chez Foucault	1155
2.6. Ouvrages sur la gouvernementalité et le gouvernement	1156
2.7. Articles sur la gouvernementalité et le gouvernement	1157
3. La gouvernementalité sociale et l'État social	1158
3.1. Ouvrages sur (ou en partie sur) la gouvernementalité sociale et l'État social.....	1158
3.2. Articles sur la gouvernementalité sociale et l'État social	1160
4. Les années 68	1161
4.1. Ouvrages sur (ou en partie sur) les années 68	1161
4.2. Articles et textes sur les années 68.....	1164
4.3. Textes des acteurs des années 1968	1166
4.4. Les comités d'action	1166
4.4.1. Textes sur les comités d'action	1166
4.4.2. Sources sur les comités d'action	1167
4.4.2.1. Ouvrages contenant des sources des comités d'action	1167
4.4.2.2. Archives des comités d'action issues de bibliothèques de recherche : tracts et journaux (ensemble des documents consultés ; tous ne sont pas cités)	1168
4.5. Ouvrages philosophique sur les années 68 et philosophie de l'impersonnel	1172
4.6. Articles et textes de philosophie sur les années 68	1176
5. Le néolibéralisme	1176
5.1. Ouvrages sur (ou en partie sur) la gouvernementalité néolibérale.....	1176
5.2. Articles et textes sur la gouvernementalité néolibérale.....	1180
5.3. Textes liés aux problèmes du néolibéralisme en Amérique latine	1182
5.3.1. Ouvrages	1182
5.3.2. Articles et textes.....	1183
6. La « guerre de l'eau » en Bolivie et les communs	1183
6.1. Ouvrages sur (ou en partie sur) la Bolivie dans les années 2000 et la « guerre de l'eau ».....	1183
6.2. Articles et textes sur la Bolivie dans les années 2000 et la « guerre de l'eau »	1184
6.3. Sources des acteurs des luttes pour le commun de l'eau.....	1187
6.3.1. Sources des communiqués de la Coordinadora del agua pendant la « guerre de l'eau »	1187
6.3.2. Sources des comités de l'eau de la région de Cochabamba dans les années 2000	1187
6.4. Généralités sur les questions liées au(x) commun(s)	1187
6.4.1. Ouvrages	1187
6.4.2. Articles et textes.....	1188
6.5. Ouvrages et textes philosophiques sur le commun	1189
7. Textes sur la gouvernementalité éco-socialiste.....	1192
8. Philosophie	1193
8.1. Autres ouvrages de philosophie	1193
8.2. Autres articles et textes de philosophie	1197
9. Sociologie	1197
9.1. Autres ouvrages de sociologie	1197
9.2. Autres articles de sociologie	1199
10. Science politique.....	1199
10.1. Autres ouvrage de science politique	1199
10.2. Autres articles de science politique.....	1201
10.3. Revue de science politique.....	1201
11. Histoire	1202
11.1. Autres ouvrages d'histoire	1202
11.2. Autres articles d'histoire	1202
12. Ouvrages d'économie	1202
13. Essais	1203
14. Cinéma et théâtre	1203

Index des noms de personnes..... 1205

Table des matières 1220