

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE GOUVERNEMENT DE LA VIE DANS LES SOCIÉTÉS LIBÉRALES :
UNE RELECTURE CRITIQUE DE LA PERSPECTIVE BIOPOLITIQUE CHEZ MICHEL
FOUCAULT, NIKOLAS ROSE ET GIORGIO AGAMBEN

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR

JOËL BORDUAS

NOVEMBRE 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

*À la mémoire de mes grands-parents Gilles Trudeau et
Juliette Desmarais, ainsi qu'à la santé et à la
longue vie de mes grands-parents François
Borduas et Rollande Geoffrion, pour moi
source inépuisable d'inspiration.*

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier chaleureusement mes parents, Gilbert et Francine, ainsi que mes ami-e-s Simon, Anaïs, Sonja et Rocio pour leur soutien indéfectible, leur amour et leur écoute. Un grand merci à mon ami Julien Simard pour ses conseils et l'apport précieux de son étude anthropologique sur les soins palliatifs, ainsi qu'à mon directeur Marcelo Otero pour son soutien, sa confiance et pour la grande marge de liberté qu'il m'a accordée. Un grand merci également à tous mes amis et amies – présents et passés – en particulier les gens de Parthenais, de feu le 113 Barthélémy et de feu Le Dehors, sans oublier bien sûr les camarades de Camping Œdipe !

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I.....	12
FOUCAULT ET LA GÉNÉALOGIE DU BIOPOUVOIR	12
1.1 Savoir, Pouvoir et Sujet	12
1.2 La conception du pouvoir chez Foucault	16
1.2.1 Une analyse positive	16
1.2.2 Les relations de pouvoir	18
1.2.3 Stratégies de résistance	21
1.2.4 Une « analytique du pouvoir » : points de méthode.....	24
1.3 Logiques politiques et régimes de pouvoir de la modernité européenne	26
1.3.1 La gouvernementalité.....	26
1.3.2 Le pouvoir pastoral	30
1.4 La population comme objet de pouvoir et lieu de convergence du <i>bios</i> et de la <i>zoé</i> ..	32
1.4.1 Les politiques de la ville : naissance de la médecine urbaine	32
1.4.2 De force productive à processus : le gouvernement des populations.....	36
1.4.3 Normation et normalisation	40
1.5 Le biopouvoir selon Foucault	43
1.5.1 Une articulation théorique des pouvoirs sur la vie.....	43
1.5.2 Portée et signification du concept	45
CHAPITRE II	48
ROSE ET LA BIOPOLITIQUE CONTEMPORAINE	48
2.1 De « la politique de la santé » à « la politique de la vie elle-même.».....	48
2.1.1 Une filiation foucauldienne.....	48

2.1.2	Biopouvoir et biopolitique selon Rose.....	49
2.2	Une biopolitique moléculaire.....	51
2.2.1	Du regard clinique au regard biomédical	51
2.2.2	De la médecine à la technomédecine	53
2.2.3	Technologies d'intervention moléculaire.....	54
2.2.4	Zoé et bios : une nouvelle définition de la « bonne vie ».....	57
2.3	La politique du risque	58
2.3.1	De la santé de la nation à la santé individuelle	58
2.3.2	La gestion contemporaine du risque	62
2.4	L'éthopolitique.....	66
2.4.1	Le sujet biopolitique contemporain.....	66
2.4.2	Les experts somatiques : un nouveau pouvoir pastoral.....	68
2.5	La citoyenneté biologique.....	72
2.5.1	Des « projets de citoyenneté » modernes à la biosocialité contemporaine	72
2.5.2	La production du « citoyen biologique actif » : catégorisation sociale, discours de vérité et responsabilité individuelle.....	74
2.5.3	La valeur du vivant : le champ bioéconomique contemporain	76
2.6	Une gouvernementalité libérale postmoderne.....	78
CHAPITRE III.....		80
AGAMBEN : SOUVERAINETÉ, BIOPOLITIQUE ET VIE NUE.....		80
3.1	De la cité au camp : une approche biopolitique du pouvoir souverain	80
3.2	Souveraineté et état d'exception	84
3.2.1	La relation d'exception, le ban et la violence souveraine	84
3.2.2	L'état d'exception comme technique de gouvernement : inscription juridique moderne.....	87
3.2.3	Gouverner par la nécessité : la « démocratie gouvernementale ».....	90
3.3	Vie nue et thanatopolitique	92

3.3.1	L' <i>homo sacer</i> et le caractère sacré de la vie	92
3.3.2	Politisation de la vie et thanatopolitique	93
3.3.3	Naissance, citoyenneté et nation	96
3.4	Le camp comme modèle de la modernité politique	98
3.5	Le sujet chez Agamben : de l'assujettissement à la resubjectivation.....	102
3.5.1	Dispositif et subjectivation.....	103
3.5.2	Déssubjectivation, gouvernementalité et biopolitique.....	105
3.6	Du pouvoir souverain au pouvoir de la norme.....	109
CHAPITRE IV.....		114
LE GOUVERNEMENT LIBÉRAL DE LA VIE : ACTUALITÉ DE L'ANALYSE BIOPOLITIQUE.....		114
4.1	Entre déni de la mort et jugement sur la vie : la place de la mort dans la biopolitique contemporaine.....	115
4.1.1	Laisser mourir ou faire mourir ? : thanatopolitique et jugement sur la valeur de la vie.....	116
4.1.2	Laisser mourir ou encadrer la mort ? : inégalités mondiales et optimisation de la santé	120
4.1.3	La mort pacifiée : investissement biopolitique de la fin de vie par les soins palliatifs.....	124
4.2	De la vie nue à la vie moindre : biomédicalisation, inégalité et précarité.....	129
4.2.1	La vie nue comme séparation de la <i>zoé</i> et du <i>bios</i>	129
4.2.2	La vie moindre comme inscription sociale de la vulnérabilité et de la précarité	132
4.3	La gouvernementalité libérale postmoderne comme gouvernement de la vie	136
4.3.1	L'intégration libérale et son envers : illimitation, hétéronomie et exclusion	136
4.3.2	Le régime de subjectivation contemporain	139
4.3.3	L'État libéral contemporain : entre répression et intégration.....	142
CONCLUSION.....		146
BIBLIOGRAPHIE.....		153

RÉSUMÉ

L'un des constats fondamentaux qui se dégage de l'œuvre de Michel Foucault est celui d'une *inscription moderne du biologique dans le politique*. Ce constat marque ainsi l'ouverture d'une perspective *biopolitique*, qui propose une analyse transversale reliant les rapports de pouvoir, les modes d'objectivation du savoir, ainsi que les modes de production du sujet moderne. Dans le cadre de ce mémoire, nous tenterons de cerner la pertinence actuelle de l'approche biopolitique comme outil pour une analyse sociologique critique des sociétés libérales contemporaines. Pour ce faire, nous proposerons une analyse synthétique et comparative des travaux de trois auteurs, qui incarnent chacun un moment-clé dans la *problématisation* de la biopolitique : Michel Foucault pour son articulation initiale à travers une analyse positive et relationnelle des *techniques de pouvoir sur l'individu et la population*, Nikolas Rose pour son actualisation sociologique des thèses de Foucault dans *le champ contemporain de la santé*, ainsi que Giorgio Agamben pour sa réarticulation théorique de la perspective biopolitique avec celle du *pouvoir souverain*. Nous proposerons donc une synthèse critique des différentes notions et conceptions qui se dégagent du corpus de chaque auteur, en les confrontant entre elles ainsi qu'à des objets sociologiques contemporains qui ont trait à l'encadrement de la *vie humaine*, prise à la fois comme sociale et biologique. Nous dégagerons ainsi le mode particulier de *problématisation de la vie* qui se dégage des textes de chacun de nos auteurs, dans le but d'interpréter leur signification en regard des mutations politiques de la modernité. Finalement, nous soulignerons la portée et les limites de leurs analyses respectives afin de faire émerger les caractéristiques d'un « gouvernement de la vie » dans les sociétés libérales contemporaines.

Mots-clés : assujettissement, biopolitique, biopouvoir, Giorgio Agamben, gouvernementalité, Michel Foucault, médecine, modernité, Nikolas Rose, norme, politique, population, pouvoir, santé, savoir, société libérale, souveraineté, subjectivation, sujet.

INTRODUCTION

Il est donc évident que la cité fait partie des choses naturelles, que l'homme est par nature un animal politique, destiné à vivre en société et que celui qui est hors cité, par sa nature et non par l'effet de quelque circonstance, est soit un être dégradé soit un être surhumain.

- Aristote

À la croisée de la philosophie, de l'histoire, de la sociologie et de l'épistémologie, l'œuvre de Michel Foucault pose un diagnostic incisif sur la modernité politique : *le pouvoir ne fonctionne pas à partir de son fondement*. En effet, selon Foucault, il ne s'agit pas de comprendre les relations de pouvoir comme simples actualisations de la Loi – fondement normatif s'incarnant dans l'État-nation moderne – mais plutôt comme des *techniques positives et productives* qui quadrillent le social et investissent en profondeur la vie même des êtres humains. Si Aristote considérait déjà l'humain comme un « animal politique », Foucault affirme quant à lui qu'à travers les avancées tous azimuts de savoirs tels que la médecine, la biologie et la psychologie, c'est la vie de l'humain moderne – corporelle, biologique et subjective – qui est en question. Dans cette perspective, c'est la vie elle-même qui devient l'objet central d'un ensemble de techniques de pouvoir, à la fois *disciplinaires* et *régulatrices*, que l'auteur appelle le « biopouvoir ».

Depuis la fin des années 1970, la relecture des thèses de Foucault a stimulé le développement d'un champ d'analyse *biopolitique* qui, à travers divers domaines d'études dont la sociologie, s'intéresse de près à la relation particulière qui unit le pouvoir, le savoir, le sujet et la vie biologique. Toutefois, les notions mêmes de « biopouvoir » et « biopolitique » se sont chargées, à travers les années et les interprétations, de significations diverses et

parfois contradictoires, au point où ce champ conceptuel apparaît souvent comme un fourre-tout théorique dont il convient de se méfier. En ce sens, notre intention première dans le cadre de ce mémoire est de « débroussailler » ce cadre théorique polysémique à travers une analyse des *modes de problématisation* qu'il opère et rend possibles, afin d'en souligner à la fois la pertinence actuelle et la portée sociologique, ainsi que d'en faire ressortir les limites interprétatives.

En postulant *une centralité du somatique et du biologique* au sein de la modernité politique, le cadre conceptuel biopolitique se distancie donc de l'approche juridico-institutionnelle commune à de nombreuses disciplines et courants au sein des sciences humaines. De surcroît, il ouvre une interrogation sur la signification même de la vie humaine, remettant ainsi en question certaines catégories héritées de la tradition philosophique de la Grèce antique. En effet, pour les Grecs, l'existence humaine était caractérisée par l'union de deux formes de vie : la *zoé* et le *bios*. Comme le souligne la philosophe Antonella Moscati, la *zoé* était comprise comme « le fait de vivre, d'être animé, qui s'oppose à être mort », c'est-à-dire « la vie indéterminée et générique, la vie de l'espèce humaine mais aussi des dieux et des animaux ». (Brandimarte *et al.*, 2009, p. 374-375) Le terme *bios* désignait plutôt « la vie et le vivre comme espace-temps qui se situe entre la naissance et la mort, et la façon dont on se comporte pendant cet espace-temps », c'est-à-dire une forme de vie spécifiquement humaine, à la fois sociale, politique et singulièrement vécue, proprement « biographique ». (*Ibid.*)

Dans son *Éthique à Nicomaque*, Aristote distingue trois types de *bios* : le *bios apolaustikos* (vie de plaisir), le *bios politikos* (vie politique au sein de la cité) et le *bios theorikos* (vie contemplative du philosophe). Pour Aristote, la *polis* – la cité en tant que communauté politique – est l'espace où se réalisent à la fois la finalité première de la vie humaine, relevant de la *zoé*, soit le simple fait de rester en vie et d'assurer la reproduction de son existence, ainsi que sa finalité supérieure, le « vivre bien » – ou en d'autres mots, la « bonne vie » – se réalisant à travers l'activité politique et relevant donc du *bios*. (*Ibid.*, p. 375-376). Ainsi, chez les Grecs anciens, *zoé* et *bios* étaient toujours pensés ensemble, comme coconstitutifs de l'existence humaine, tout en étant considérés irréductibles l'un à l'autre et faisant donc l'objet d'une nette distinction. Dans la cité athénienne par exemple, l'espace de la *zoé* était celui du foyer, sphère domestique et privée, alors que l'espace du *bios* était la

sphère publique constituée des institutions politiques et des lieux où se réunissaient les citoyens pour discuter des affaires de la cité.

Selon Foucault, c'est l'étanchéité de cette frontière qui est remise en question à partir du XVII^e siècle, dans le cadre du passage à la modernité. En effet, la caractéristique centrale qu'il souligne au sein de ce processus historique est que la vie générique du corps et de l'espèce – la *zoé* – devient un enjeu *politique*, c'est-à-dire qu'elle est incluse comme objet de calculs, de contrôles et de stratégies de gouvernement qui visent à réguler le social dans son ensemble : c'est ce que l'auteur nomme une « biopolitique des populations ». Ainsi, l'inscription de la *zoé* dans l'ordre politique – jusque-là domaine exclusif du *bios* – constituerait l'une des caractéristiques majeures de la modernité occidentale et viendrait brouiller la distinction millénaire entre *zoé* et *bios*. En ce sens, nous partageons le constat émis par Didier Fassin, médecin, anthropologue et sociologue qui s'intéresse à la reproblématisation contemporaine de l'analyse biopolitique, à partir des outils conceptuels dégagés par Foucault. Fassin soutient que les travaux de Foucault portaient sur « les pratiques sociales qui s'exercent sur les corps et les populations et qui, bien entendu, influent sur le cours des existences individuelles et histoires collectives : c'est donc le gouvernement des corps et le gouvernement des populations, plutôt que le gouvernement de la vie ». (Fassin, 2006, p. 36) L'auteur distingue donc deux grandes orientations contemporaines du champ biopolitique qui, dans le prolongement des thèses de Foucault, s'intéressent plus directement au « gouvernement de la vie » qu'aux techniques de discipline et de gouvernement des populations. D'un côté, l'horizon « du vivant » qui, dans la lignée de Georges Canguilhem, s'intéresse à la vie comme « donnée biologique et matérielle, avec les représentations et les pratiques qui s'y réfèrent ». (*Ibid.*, p. 39-40) De l'autre, l'horizon « des vivants » qui, dans le sillage d'Hannah Arendt, interroge la vie en tant que « réalité sociale et expérientielle avec les représentations et les pratiques auxquelles elle donne lieu. » (*Ibid.*, p. 40)

Dans le cadre de ce mémoire, nous nous sommes donc inspirés de cette typologie des horizons de problématisation biopolitique, horizons qui, il va sans dire, se recourent et s'entremêlent, particulièrement au niveau de la question du sujet, des modes de gouvernement, de la norme sociale et des représentations morales. En ce sens, nous avons choisi deux auteurs, le sociologue britannique Nikolas Rose et le philosophe italien Giorgio

Agamben, dont les travaux s'inscrivent respectivement dans l'horizon « du vivant » et l'horizon « des vivants », afin de confronter leurs modes de problématisation et de les faire entrer en dialogue avec les thèses initiales de Foucault. À nos yeux, les travaux de ces trois auteurs incarnent trois moments cruciaux et distincts dans la problématisation du champ biopolitique : Michel Foucault pour son analyse des *disciplines individualisantes* et des *politiques de population* qui forment le cœur de sa formulation initiale du biopouvoir; Nikolas Rose pour sa redéfinition sociologique de la biopolitique en tant que « politique de la vie elle-même », à la lumière des avancées contemporaines de la *biomédecine* et des questionnements éthico-politiques qui en découlent; Giorgio Agamben pour sa réinterprétation du cadre conceptuel biopolitique à travers une nouvelle théorisation du *pouvoir souverain*. Notre orientation théorique sera donc nécessairement *herméneutique* – car notre matériau d'analyse est textuel et nous nous attacherons à en interpréter le *sens* – et *critique*, car notre interprétation nous mènera à discuter de l'intérêt sociologique de l'approche biopolitique, à en cerner les forces et les faiblesses et à proposer des pistes de réinterprétation et de réarticulation théoriques. En ce sens, nous nous situerons dans la lignée critique inaugurée par Foucault, répondant à son invitation à nous approprier sa pensée comme une « boîte à outils ».

Au fil de notre analyse, nous nous interrogerons également sur *la signification sociologique de l'articulation entre zoé et bios*. En effet, si le constat posé par Foucault, c'est-à-dire celui d'une *inclusion de la zoé dans le bios*, semble caractériser la naissance de la modernité occidentale, qu'en est-il de cette dynamique au sein des phases subséquentes de la modernité et des types particuliers de sociétés qui en ont émergé ? Comme le souligne le sociologue Yves Bonny, la *modernité* est « un concept sociohistorique » qui « désigne d'abord un ensemble de modes d'organisation et de significations sociales, de logiques et de processus dotés d'une certaine cohérence, que l'on peut éventuellement repérer à des degrés divers en différents lieux et époques. » (Bonny, 2004, p. 30) La modernité a d'abord émergé comme condition commune à certaines sociétés d'Europe occidentale à partir du XVI^e siècle, notamment grâce au bouillonnement intellectuel, artistique et technologique de la Renaissance, ainsi qu'à la conquête, au pillage et à la colonisation des Amériques qui permit un afflux majeur de capitaux et un positionnement géopolitique dominant. Ces

transformations se traduisirent sur le plan politique par la centralisation de l'État, particulièrement sous le régime absolutiste, puis par la mise en place de l'*État-nation moderne* dans la foulée des révolutions bourgeoises de la fin du XVIII^e siècle. Cette profonde mutation du modèle socio-politique a mené à l'émergence d'une *société bourgeoise*, en rupture à la fois avec les modèles absolutiste et féodal, dont l'organisation sociale, fondée non plus sur la hiérarchie des *statuts* mais sur celle des *classes*, a été mise en forme par les impératifs du *capitalisme industriel* naissant et la diffusion du *rationalisme* issu des Lumières.

Cette société bourgeoise s'est à son tour trouvée profondément bouleversée, dès l'aube du XX^e siècle, par une série de révolutions et de profonds changements politiques, une guerre « mondiale » qui a surtout déchiré l'Europe, ainsi qu'un essor technologique, industriel et financier vertigineux qui marqua l'avènement de la *société de masse*. Consacrant à la fois l'égalité formelle des citoyens, la généralisation de la production en série des biens de consommation (mode de production « fordiste ») et un renforcement inédit de l'État, cette configuration sociétale connut son expression la plus développée à la fois avec *les sociétés totalitaires* d'inspiration fasciste et soviétique, ainsi qu'avec le modèle *libéral anglo-saxon*. Entre la fin de la Seconde Guerre mondiale et la chute du bloc de l'est, une nouvelle mutation a commencé à s'opérer, menant à ce que d'aucuns qualifient de « modernité avancée » et que d'autres appellent prudemment « époque contemporaine ». Pour notre part, nous désignerons cette nouvelle configuration socio-historique comme la *postmodernité*, à défaut d'un terme plus précis qui ne peut selon nous émerger qu'a posteriori.

D'abord définie comme une « condition » épistémique, se caractérisant par le déclin de la portée structurante des « grands récits » de la modernité tels que le progrès, le nationalisme et le socialisme, la notion de « postmodernité » suppose donc une *rupture historique* avec la modernité telle qu'elle s'est déployée du XVI^e au XX^e siècle. (Lyotard, 1979) À notre sens, les trois principales dynamiques contemporaines qui opèrent cette rupture sont : *la transformation qualitative du régime capitaliste*, caractérisé par une financiarisation accrue de l'économie dans le cadre de la globalisation des marchés et une mutation du mode d'organisation de la propriété, des entreprises et du travail, passant ainsi d'un modèle *corporatif-managérial* issu du fordisme (Pinard, 2000) à des modèles *postfordistes*

caractérisés par la décentralisation, la délocalisation, le recours massif à la sous-traitance et à la production « à flux tendu » (par exemple, le « toyotisme »); *l'entrée dans « l'ère de l'information »* à travers la circulation massive des *technologies de l'information et de la communication* (TIC) et de leurs impacts sur la vie sociale (Castells, 1998); et finalement, *la mutation du régime de subjectivité*, sous l'influence croisée de la fragmentation des identités collectives modernes, des impératifs moraux de responsabilité et d'autonomie individuelle, ainsi que de la valorisation socio-économique de la performance et des compétences individuelles en tant que *capital humain* (Boucher, 2010), produisant ainsi un mode inédit de subjectivation : *l'individualisme de masse* (Ehrenberg, 1995). À nos yeux, ces différentes logiques et dynamiques contemporaines viennent étayer la thèse de Michel Freitag quant au caractère « *opérationnel-désicisionnel* » du mode de reproduction postmoderne de la société, au sens où on se retrouve ici face à une société qui tend à substituer la « décision pragmatique » à la règle, à subsumer les dimensions structurantes de l'agir politique sous une logique économique qui s'incarne elle-même en un ensemble de systèmes autoréférentiels visant l'accroissement illimité du rendement et de la circulation. (Freitag, 1986)

Avec l'affirmation hégémonique du capitalisme comme seul système économique envisageable et de la démocratie parlementaire comme seul système politique souhaitable, la postmodernité peut ainsi être envisagée par certains comme l'aboutissement des processus de modernisation et la résolution finale des contradictions qui l'habitent : Daniel Bell annonce « la fin de l'idéologie » dès 1960 et Francis Fukuyama va même jusqu'à proclamer « la fin de l'histoire » suite à la chute du mur de Berlin, c'est-à-dire l'incarnation de la Raison dans l'ordre social qui, selon la philosophie hégélienne, marquerait la réalisation du *telos* de la modernité et la fin du mouvement dialectique qui anime toute l'histoire humaine. (Bell, 1966 ; Fukuyama, 1992) Pourtant, un simple coup d'œil sur les innombrables conflits sociaux et politiques qui embrasent la planète à l'heure actuelle, de la guerre civile en Syrie au débat sur le mariage homosexuel en France, laisse entrevoir un ensemble de tensions sous-jacentes qui discrédite complètement de telles assertions. En ce sens, nous considérons la postmodernité comme une *phase transitoire et conflictuelle*, qui sera assurément mieux comprise et définie de façon positive lorsque sa configuration sociétale entrera en crise à son tour. Comme le rappelle avec justesse Bonny, « [l]a notion de type de société ne signifie pas homogénéité, sa

caractérisation pouvant fort bien impliquer la mise en évidence de tensions ou de contradictions majeures[.] Il s'agit de penser l'unité d'une civilisation, c'est-à-dire un ensemble de processus, de dynamiques, de logiques, s'étant développés plus ou moins simultanément en un même espace géographique. » (Bonny, 2004, p. 31) En ce sens, nous qualifierons de *société libérale postmoderne* le type de société qui émerge au sein de la configuration socio-historique contemporaine. Cette forme contemporaine de société se caractérise par un *État libéral* qui s'appuie sur la démocratie parlementaire et le pluralisme politique; un *régime économique néolibéral* qui marque un recul des fonctions sociales de l'État au profit d'une approche à la fois sécuritaire et axée sur la maximisation de l'appropriation et de la gestion privée des richesses, le tout intégré dans une économie globalisée et hautement financiarisée; ainsi que par un *régime de subjectivation* axée sur la singularisation individuelle, tout en produisant de nouvelles formes de socialité distinctes des identités centrales de la modernité.

Ainsi, à la lumière des conceptions particulières à chacun de nos trois auteurs, nous tenterons de déterminer dans quelle mesure *l'articulation zoé-bios* s'est transformée au cours des différentes phases de la modernité politique – modernité « classique » (XVI^e au XVIII^e siècle), bourgeoise (fin du XVIII^e au début du XX^e siècle), « tardive » (XX^e siècle) et postmodernité (fin du XX^e siècle jusqu'à aujourd'hui) – et ce que ces différentes articulations peuvent nous dire sur la configuration des rapports sociaux et des logiques politiques qui se déploient au sein des types particuliers de société issus de la modernité.

Les travaux de Michel Foucault représentent le point de départ de la problématisation en termes de biopolitique, fournissant ainsi un cadre théorique à partir duquel Rose et Agamben avancent leurs propres thèses et définissent de nouveaux objets d'analyse, en continuité avec l'approche de Foucault chez le premier et en rupture chez le second. La pensée et l'œuvre de Foucault seront donc à la fois l'objet de notre premier chapitre, ainsi qu'un cadre de référence à travers l'ensemble de notre développement. Dans le cadre du premier chapitre, nous soulignerons d'abord l'articulation fondamentale que Foucault établit entre *le savoir, le pouvoir et le sujet*, pour nous attarder ensuite plus particulièrement sur sa

conception *positive, relationnelle et agonistique* du pouvoir, ainsi que sur sa méthode d'analyse des relations de pouvoir. Dans un troisième temps, nous verrons la manière particulière dont l'auteur problématise les logiques politiques et les régimes de pouvoir de la modernité européenne, à travers les concepts de *gouvernementalité* et de *pouvoir pastoral*. En quatrième lieu, nous soulignerons comment l'idée de *population* représente un élément fondamental dans la théorisation du biopouvoir, à la fois en tant qu'objet de savoir et de pouvoir, mais également en tant que *lieu de convergence du bios et de la zoé*. Nous concluons en présentant le modèle du biopouvoir tel que Foucault l'expose dans son ouvrage *La volonté de savoir* (1976), en soulignant de quelle façon les éléments dégagés précédemment y convergent et s'y articulent, ainsi qu'en tentant de mettre en évidence *sa portée et sa signification sociologique*. Ainsi, notre hypothèse de départ en ce qui concerne l'articulation *zoé-bios* sera la suivante : la conception du biopouvoir telle qu'élaborée par Foucault suppose une *inclusion de la zoé dans le bios* et renvoie aux deux premières phases de la modernité européenne, soit *la modernité classique à partir du XVII^e siècle et la modernité bourgeoise*.

Le second chapitre sera consacré aux observations sociologiques et aux thèses de Nikolas Rose, qui s'inscrivent dans le prolongement contemporain de la pensée de Foucault. Nous verrons dans un premier temps comment l'auteur actualise les notions de biopouvoir et de « politique de la santé » telle qu'on les retrouve chez Foucault pour dégager trois caractéristiques contemporaines qui font de la biopolitique une « politique de la vie elle-même ». Nous verrons ensuite en détail chacune de ces caractéristiques et la façon dont Rose les problématise. D'abord, en regard des récentes avancées des sciences biologiques et des technologies médicales, l'auteur avance que la biopolitique contemporaine est devenue *moléculaire*, remettant ainsi en question la compréhension même de la vie et de ses processus, dorénavant objets d'une *biomédecine* dont les techniques et les discours influencent profondément la configuration contemporaine de la subjectivité et des normes sociales. Deuxièmement, Rose affirme que la biopolitique est une *politique du risque*, soulignant ainsi les mutations de la notion de risque, son intrication moderne avec le biologique et les transformations qui ont mené d'une conception eugéniste moderne en termes de *santé de la nation* au paradigme libéral contemporain de la *santé individuelle*. La

troisième caractéristique soulevée par Rose renvoie à la dimension morale du *rapport à soi* au sein de la biopolitique du XXI^e siècle : il forge ainsi le concept d'*éthopolitique* pour désigner l'ensemble complexe de relations qui se tissent entre le sujet, sa vie biologique, corporelle, psychique et affective, les experts contemporains de la santé et les impératifs moraux de responsabilité et d'autonomie individuelle qui découlent du cadre libéral. Dans un cinquième temps, nous nous pencherons sur le diagnostic que Rose pose, à la lumière des trois constats précédents, sur l'implication politique contemporaine de la santé. L'auteur suggère que la forme centrale de l'inclusion politique libérale est une *citoyenneté biologique* qui, en rupture avec les modèles eugénistes du XX^e siècle, opère plutôt une redéfinition des figures sociales du normal et du pathologique, érige les problématiques de santé en enjeux politiques et s'insère dans un processus de valorisation capitaliste du vivant que l'auteur appelle la *bioéconomie*.

Notre seconde hypothèse se fonde sur le constat d'une ambiguïté dans la théorisation contemporaine de la biopolitique chez Rose. En effet, si la biomédicalisation du corps a pour effet d'isoler la vie biologique du sujet social – bref, de séparer la *zoé* du *bios* – elle marque également l'émergence d'une dimension éthique profondément influencée par le biologique, menant ainsi à une nouvelle forme de *politisation de la vie*. En ce sens, nous dirons que, à travers l'analyse contemporaine de Rose, *c'est le bios qui se trouve inclus dans la zoé*. Cette articulation de la vie apparaît donc comme caractéristique d'une *société libérale postmoderne* dont les valeurs normatives dominantes sont *l'optimisation de la performance, la responsabilité et l'autonomie individuelles*, ainsi que *la transformation de soi*, trois éléments qui se recoupent dans l'idée contemporaine de *santé*. En guise de conclusion, nous mettrons en perspective les thèses de Rose avec la notion de *gouvernementalité* chez Foucault et nous tenterons de cerner en quoi la reproblématisation du cadre d'analyse biopolitique en termes de « politique de la vie » permet de faire émerger des caractéristiques particulières du mode de gouvernement libéral postmoderne.

Le troisième chapitre portera sur les thèses développées par Agamben, qui, inspiré à la fois par l'approche biopolitique de Foucault et l'analyse du totalitarisme chez Arendt, propose un renversement de la distinction entre *biopouvoir* et *pouvoir souverain*, postulant que ces deux logiques relèvent d'une même structure transhistorique de pouvoir. En d'autres

mots, Agamben considère que la biopolitique relève de la souveraineté et donc que *le pouvoir souverain est biopolitique*. Nous examinerons d'abord comment l'auteur étaye cette thèse, en identifiant la logique de souveraineté comme l'établissement d'une *relation d'exception*, c'est-à-dire une relation de pouvoir au sein de laquelle le souverain doit à la fois *inclure son sujet comme sujet politique* et *l'exclure en tant qu'être vivant*, au sens où la *zoé* a traditionnellement été exclue de la cité et où le pouvoir souverain s'exerce avant tout comme *violence potentielle* sur le corps même du sujet. En d'autres mots, contrairement à la thèse défendue par Foucault, le pouvoir trouve ici sa prise sur la vie biologique non pas en l'incluant directement dans l'ordre politique, mais plutôt à travers une *exclusion inclusive* qui la place dans un espace d'exception permanent. Nous verrons également comment Agamben vient détailler sa conception de *l'état d'exception* en soulignant son origine juridique moderne et son utilisation comme technique de gouvernement.

Dans un second temps, nous verrons comment Agamben construit son concept de *vie nue*, c'est-à-dire la *zoé* séparée du *bios* et assujettie à l'arbitraire souverain, que l'auteur identifie comme le pôle opposé du souverain dans la relation d'exception. Nous soulignerons également la façon dont Agamben réinterprète l'expérience historique du nazisme, en affirmant que la forme moderne de politisation de la vie représente une *thanatopolitique* – une politique de mort – qui n'est pas le simple envers d'une biopolitique centrée sur la vie, mais sa logique « cachée ». En ce sens, Agamben considère que la spécificité biopolitique de la modernité est que *la vie nue réside à présent dans le corps de chaque citoyen*, principalement grâce aux avancées de la médecine et à travers l'idée moderne de *nation* qui fonde la communauté politique sur le principe de la *naissance*. Troisièmement, nous verrons comment Agamben, à la lumière de ses deux thèses précédentes, propose *le modèle du camp de concentration comme paradigme biopolitique de la modernité*, le « camp » désignant ici tout espace où s'inscrit l'état d'exception. En quatrième lieu, nous analyserons *la conception du sujet* chez Agamben, à travers les notions de *déssubjectivation*, de *resubjectivation* et de *dispositif*.

Notre troisième hypothèse est que la théorisation de la *vie nue* chez Agamben suppose une *rupture radicale entre zoé et bios*, au sens où la contrepartie de la constitution du sujet politique y est comprise comme la production d'une vie biologique qui est un pur objet

de pouvoir soumis à la violence souveraine. C'est ainsi tout le contenu singulier de la vie humaine comme *bios* qui est nié dans la *relation d'exception*, révélant un point de renversement toujours possible de la biopolitique en thanatopolitique, au gré de la décision souveraine. À notre sens, cette configuration renvoie surtout aux *sociétés totalitaires de la modernité tardive du XX^e siècle*, se révélant donc insuffisante lorsqu'il est question d'interroger la société libérale contemporaine. En ce sens, nous concluons ce chapitre avec une critique des thèses d'Agamben, soulignant leurs lacunes sociologiques et proposant un déplacement théorique du pouvoir souverain au *pouvoir de la norme*.

Notre quatrième et dernier chapitre prendra la forme d'une synthèse critique de la perspective biopolitique telle que développée par Foucault, Rose et Agamben. Nous chercherons ainsi à cerner sa portée comme cadre d'analyse de la société libérale postmoderne qui est aujourd'hui la nôtre. Dans un premier temps, nous verrons comment chacun de nos auteurs problématise *la mort comme phénomène à la fois biologique, social et politique*, pour ensuite dégager les formes contemporaines du jugement éthico-politique sur *la valeur de la vie*. Nous effectuerons ensuite un survol critique des *soins palliatifs* en tant qu'objet sociologique, soulignant comment l'analyse biopolitique permet d'en faire émerger plusieurs dimensions significatives, notamment au niveau de sa logique de prise en charge des individus, de sa fonction au sein de la société libérale et de la signification sociétale qui s'en dégage. Dans un second temps, nous poursuivrons notre critique des thèses d'Agamben en proposant une redéfinition du concept de *vie nue* à la lumière du processus de *biomédecinisation* identifié par Rose, ainsi que du concept de *vie moindre* comme expression de la vulnérabilité sociale et biologique chez Dahlia Namian (2012). Finalement, nous effectuerons une brève analyse critique du régime libéral contemporain comme *gouvernement de la vie*, à l'aide du concept de *gouvernementalité* tel que proposé par Foucault. Nous discuterons tour à tour du fonctionnement de l'*intégration* libérale et des dynamiques d'*illimitation*, d'*hétéronomie* et d'*exclusion* qui lui sont coextensives, du *régime contemporain de subjectivation*, ainsi que de la double-logique de *répression* et d'*intégration* qui anime l'*État libéral*, en nous inspirant de l'analyse de Didier Fassin.

CHAPITRE I

FOUCAULT ET LA GÉNÉALOGIE DU BIOPOUVOIR

S'il est bon de savoir employer les hommes tels qu'ils sont, il vaut beaucoup mieux encore les rendre tels qu'on a besoin qu'ils soient ; l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions. Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être. [...] Voulez-vous que la volonté générale soit accomplie ? Faites que toutes les volontés particulières s'y rapportent ; et comme la vertu n'est que cette conformité de la volonté particulière à la générale, pour dire la même chose en un mot, faites régner la vertu.

- Jean-Jacques Rousseau

1.1 Savoir, Pouvoir et Sujet

On peut distinguer, à travers l'œuvre de Michel Foucault, trois dimensions fondamentales sur lesquelles s'articulent sa pensée et ses recherches : le *Savoir*, le *Pouvoir* et le *Sujet*. Il s'agit évidemment de trois dimensions majeures et pratiquement indissociables pour quiconque s'interroge sur le rapport de l'être humain au monde. Dans son ouvrage dédié à la pensée de Foucault, le philosophe Gilles Deleuze en propose une interprétation synthétique originale : il dégage notamment trois figures ontologiques s'impliquant l'une l'autre, trois modes d'être propres à l'humain, qui viennent inscrire « topologiquement » les

relations complexes établies par Foucault entre Savoir, Pouvoir et Sujet. D'abord, l'*Être-Savoir*, divisé entre *visibilités* (perception) et *énoncés* (langage); ensuite, l'*Être-Pouvoir*, dans lequel s'incarnent les rapports de force qui s'affrontent en vue de relier visibilités et énoncés en des ensembles cohérents (enjeu stratégique de la *vérité*); et finalement, l'*Être-Soi*, au croisement des deux précédents, situé dans la « fissure » entre énoncés et visibilités et traversé de rapports de forces stratégiques, lieu de la subjectivation qui apparaît comme un « pli » faisant passer l'impensé, l'imperceptible, le non-énonçable à l'intérieur même de la pensée : le « dehors » qui en se pliant forme un dedans. (Deleuze, 1986)

De l'aveu même de Foucault, le but premier de son travail de recherche n'était pas de faire une analyse du pouvoir, mais plutôt une *histoire des modes de subjectivation* dans la culture occidentale. (Foucault, 2001a, p. 1042) C'est ainsi qu'il en est venu à s'intéresser à ce qu'il nomme les « modes d'objectivation du sujet », c'est-à-dire les procédés qui viennent transformer les êtres humains en *sujets*. Foucault distingue trois principaux modes d'objectivation : d'abord le mode *scientifique* (ou à prétention scientifique), qui, sous la poussée des disciplines modernes dans le champ du savoir, opère à travers les trois grandes dimensions de la finitude humaine, soit le langage, le travail et la vie. Ainsi, les sciences du langage (linguistique, philologie, etc.) produiront une « objectivation du sujet parlant », les sciences économiques (économie, gestion, etc.) produiront une « objectivation du sujet productif » et les sciences du vivant (biologie, médecine, etc.) produiront une « objectivation du seul fait d'être en vie ». (*Ibid.*) Le second mode d'objectivation est opéré par ce que Foucault appelle les « pratiques divisantes », c'est-à-dire les procédés selon lesquels le sujet est « soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres » (*Ibid.*), consacrant ainsi l'assignation du sujet à des catégories objectivées qui se déclinent selon des *oppositions binaires*, reprenant grosso modo la ligne de partage entre *Même* et *Autre* ou *normal* et *pathologique* (par exemple, le fou et le sain d'esprit, le « bon citoyen » et le criminel, etc.) Ce mode d'objectivation est ainsi directement lié à des modes d'*assujettissement* qui, comme nous le verrons plus loin, ont pour effet de lier les sujets les uns aux autres dans des rapports de pouvoir inégalitaires, ainsi que de fixer à chaque sujet une identité définie.

Le troisième et dernier mode d'objectivation souligné par Foucault est celui de la *subjectivation* en tant que telle, c'est-à-dire la manière dont l'individu en vient à se

concevoir, à se reconnaître lui-même comme sujet, comme *sujet de quelque chose*. Dans ses travaux, Foucault a décrit plus particulièrement les formes occidentales du *rapport à soi* qui, depuis les Grecs anciens, ont consacré l'individu en tant que sujet d'une *sexualité*. Selon l'auteur, le processus de subjectivation opère un « double décrochage » du sujet par rapport au pouvoir assujettissant, ainsi que par rapport au savoir pris comme « code moral ». En effet, Foucault observe que, chez les Grecs, la constitution d'une individualité libre, esclave ni des autres ni de ses propres affects – ce qui, soulignons-le, s'appliquait à un nombre très restreint de citoyens mâles – coïncidait avec une morale « orientée vers l'éthique » plutôt que vers le code, au sens où elle se basait sur l'exercice de diverses techniques permettant à la fois une meilleure connaissance de soi et une plus grande maîtrise de sa propre conduite. (Foucault, 1984, p. 42-43) L'exercice de ces « pratiques de soi » – physiques, alimentaires, sexuelles, politiques, philosophiques, domestiques, etc. – devait culminer dans le bon exercice du *gouvernement de soi*, c'est-à-dire « atteindre un mode d'être qui peut être défini par la pleine jouissance de soi-même ou la parfaite souveraineté de soi sur soi. » (*Ibid.*, p. 43)

S'il y a implication réciproque et permanente dans le triptyque Savoir-Pouvoir-Sujet qui se dégage de l'œuvre de Foucault, force est de souligner que le troisième terme n'est appréhendable qu'à travers une analyse critique de ses relations avec les deux premiers. En effet, c'est l'exercice d'un complexe de relations que Foucault nomme *pouvoir-savoir*, qui permet de définir, de mettre en forme, de mettre en mouvement des sujets concrets, leur permettant également de penser et de transformer leur condition en tant que sujets. Ainsi, dans la pensée de Foucault, il apparaît clairement que « pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre ; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir. » (Foucault, 1975, p. 36) En ce sens, il n'y a pas de « sujet connaissant » abstrait chez Foucault, mais plutôt un sujet *du* savoir et *du* pouvoir, un sujet toujours déjà pris dans des réseaux de relations effectives tissés par l'interaction dynamique et coextensive du pouvoir et du savoir. Ainsi, « ce n'est pas l'activité du sujet de connaissance qui produirait un savoir, utile ou rétif au pouvoir, mais le pouvoir-savoir, les processus et les luttes qui le traversent et dont il est constitué, qui déterminent les formes et les domaines possibles de la connaissance. » (*Ibid.*) De plus, comme le souligne Deleuze, c'est à partir d'une lecture nietzschéenne du pouvoir comme *force*, c'est-à-dire en tant qu'action qui agit sur des actions,

que Foucault conçoit la possibilité même d'une subjectivation. En effet, le mode central de subjectivation que Foucault identifie chez les Grecs – le « gouvernement de soi » à travers lequel on doit arriver à se dominer soi-même – pose le rapport à soi comme *rapport de force*. Selon Deleuze, la force est « essentiellement rapport avec d'autres forces : elle est inséparable en elle-même du pouvoir d'affecter d'autres forces (spontanéité), et d'être affecté par d'autres (réceptivité). Mais, ce qui en dérive alors, c'est un *rapport de la force avec soi, un pouvoir de s'affecter soi-même, un affect de soi par soi.* » (Deleuze, 1986, p. 108)

Bref, en suivant le déploiement de la pensée de Foucault, il s'agit de reconnaître le sujet comme toujours situé – en quelque sorte topologiquement – à l'intersection entre savoir et pouvoir, toujours modelé sous leurs actions croisées. Si l'*assujettissement* peut être compris comme capture ou captation de l'individu dans des dispositifs de pouvoir-savoir, qui lui sont « extérieurs » tout en le traversant, la *subjectivation* est alors le résultat d'une connaissance de soi et de rapports de pouvoirs exercés sur soi. Il n'y a donc pas, chez Foucault, de sujet transcendantal ou formel (sujet universel des Lumières, *homo œconomicus* libéral), mais bien des sujets – assujettis et subjectivés – qui sont toujours situés historiquement, en action, en relation. C'est là une des raisons qui ont mené Foucault à critiquer les conceptions classiques du pouvoir et à essayer de cerner son fonctionnement concret, de comprendre comment, avec l'avènement de la modernité, le pouvoir en vient à s'exercer sur les individus de façon éminemment *positive* plutôt que prohibitive. C'est cette piste d'analyse – que nous verrons maintenant plus en détail – qui a permis à Foucault de repenser les rapports de pouvoir en tant que prise disciplinaire sur le corps et stratégies de régulation, bref en tant que *biopouvoir*.

1.2 La conception du pouvoir chez Foucault

1.2.1 Une analyse positive

Pour Foucault, la question du pouvoir – et plus particulièrement celle de l'analyse des rapports de pouvoir – pose problème. L'auteur postule que l'être humain est toujours pris dans trois types de rapports : des *rapports de production*, des *relations de sens*, ainsi que des *relations de pouvoir*. En ce qui a trait aux deux premiers de ces rapports, Foucault affirme que des outils analytiques spécifiques ont été dégagés, notamment par les disciplines de l'histoire et de l'économie, ainsi que par celles de la linguistique et de la sémiologie. (Foucault, 2001a, p. 1042) Par contre, il souligne l'insuffisance que revêtent à ses yeux les différentes manières de penser le pouvoir, de la philosophie aux sciences politiques en passant par la sociologie, puisqu'elles se sont toujours appuyées « soit sur des modèles juridiques (qu'est-ce qui légitime le pouvoir ?), soit sur des modèles institutionnels (qu'est-ce que l'État ?). » (*Ibid.*) Pour Foucault, cette conception pose problème au sens où, en insistant sur la Loi, l'État et le Pouvoir souverain, elle masque tout le versant positif – *productif* – du pouvoir et constitue un mode de saisie partiel qui, en se cantonnant à l'étude de sa *représentation*, ne permet pas de comprendre le pouvoir dans son effectivité et sa matérialité. Comme il l'écrit lui-même :

l'Occident n'a jamais eu d'autre système de représentation, de formulation et d'analyse du pouvoir que celui du droit, le système de la loi. [...] Je crois que c'est de cette conception juridique du pouvoir, de cette conception du pouvoir à partir de la loi et du souverain, à partir de la règle et de la prohibition qu'il faut maintenant se débarrasser si nous voulons procéder à une analyse non plus de la représentation du pouvoir, mais du fonctionnement réel du pouvoir. (Foucault, 2001b, p. 1005)

Ainsi, dans sa volonté de dégager des outils théoriques pour une analyse positive du pouvoir, Foucault en est venu à développer quatre hypothèses générales qui permettent de mieux saisir les rapports de pouvoirs tels qu'ils se déploient dans la modernité occidentale. (Foucault, 2001b) Premièrement, il n'y aurait pas *un* pouvoir, mais *des* pouvoirs. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, si Foucault conçoit les relations de pouvoir comme

des actions sur d'autres actions, il pose conséquemment que le pouvoir est *immanent au champ social*. C'est cette immanence du pouvoir qui permet son effectivité réelle, à la fois dans et hors de toute capture sacrée, souveraine, juridique ou idéologique, bref, de tout ce qui lui confère un caractère transcendant. C'est ce que souligne Foucault lorsqu'il affirme que « la société est un archipel de pouvoirs différents » : loin de former un tout homogène et autorégulé, la société est un ensemble conflictuel où se déploient et se chevauchent des formes de domination et d'assujettissement *localisées, hétérogènes* et relativement *autonomes*. (Foucault, 2001b, p. 1006) C'est en ce sens que Foucault avance sa seconde hypothèse, soit *la primauté de la localité du pouvoir sur son unité*. En effet, avant de former des « archipels » eux-mêmes hétérogènes, les relations de pouvoir se focalisent en différents points locaux qui finissent par former des réseaux et entrer en concurrence. À cet égard, Foucault souligne que la réussite de l'État moderne doit ainsi être entendue comme la centralisation et l'intégration effective des « pouvoirs régionaux et spécifiques ». (*Ibid.*)

Troisièmement, Foucault renverse la thèse selon laquelle le pouvoir repose essentiellement sur l'*interdit*, affirmant plutôt que sa fonction première est la *production*. C'est ce postulat, fondamental dans l'articulation théorique du biopouvoir, que Foucault développe plus en détail dans *Surveiller et punir* (1975), notamment à travers la notion de *discipline*. En effet, comme nous le verrons plus loin, la discipline désigne chez Foucault le mode positif des rapports de pouvoir qui, à partir du XVII^e siècle, s'exercent directement sur les corps et produisent des effets *individualisants* et *hiérarchisants* qui permettent à la fois un plus grand contrôle des conduites et une optimisation des forces et aptitudes des individus. Mode d'assujettissement moderne par excellence, la discipline est donc cette logique que l'on peut voir à l'œuvre aussi bien dans les dispositifs correctionnels, que dans ceux de l'armée, de l'atelier, de l'école, bref, dans toutes les institutions qui façonnent l'individu de façon à faire de lui une pièce fonctionnelle et interchangeable au sein d'un mécanisme qui le dépasse.

C'est en ce sens que Foucault dégage sa quatrième hypothèse, soit que les rapports de pouvoir s'exercent généralement non pas comme une actualisation de la loi sous le signe de la *répression*, mais plutôt comme des *technologies de pouvoir* qui visent à produire des effets précis. En effet, il affirme que les relations de pouvoir sont à saisir comme des *techniques*, c'est-à-dire « des procédés qui ont été inventés, perfectionnés, qui se développent sans

cesse », mettant ainsi en lumière les aspects dynamiques et stratégiques de l'exercice moderne du pouvoir, considéré comme une *technologie politique*. (*Ibid.*, p. 1008) À ce titre, Foucault souligne ici l'apport des travaux de l'anthropologue Pierre Clastres qui, selon lui, ont permis de s'émanciper de la conception du pouvoir comme règle et prohibition qui a « régné sur l'ethnologie depuis Durkheim jusqu'à Lévi-Strauss. » (*Ibid.*, p. 1003)

1.2.2 Les relations de pouvoir

Suivant ces pistes générales d'analyse, l'apport de Foucault dans la redéfinition contemporaine de la problématique du pouvoir a donc été un long et minutieux travail de défrichage, dont l'objectif était d'ouvrir le champ d'une « nouvelle économie des relations de pouvoir ». (Foucault, 2001a, p. 1043) Ainsi, afin de mieux cerner les modalités effectives de l'exercice du pouvoir, il s'est tout simplement posé « la petite question, toute plate et empirique : « Comment ça se passe ? » », emblématique d'un certain « matérialisme critique » qui traverse toute son œuvre. (*Ibid.*, p. 1052) Comme Foucault l'écrit lui-même, « aborder le thème du pouvoir par une analyse du « comment », c'est donc opérer, par rapport à la supposition d'un pouvoir fondamental, plusieurs déplacements critiques. C'est se donner pour objet d'analyse *des relations de pouvoir*, et non un pouvoir » (*Ibid.*, p. 1054)

C'est en ce sens que l'auteur opère une distinction entre trois types de rapports fondamentaux qui caractérisent l'action humaine : les *capacités objectives* – c'est-à-dire le pouvoir qu'on peut exercer sur les choses – les *relations de pouvoir* en tant que telles – relations qui se tissent entre des individus humains ou des groupes – ainsi que les *rapports de communication* – soit tous les rapports qui « transmettent une information à travers une langue, un système de signes ou tout autre médium symbolique. » (*Ibid.*, p. 1052) Ces trois types de rapports, bien que distincts, sont évidemment toujours en relation, au sens où ils s'imbriquent les uns dans les autres de façon « ni uniforme ni constante ». (*Ibid.*, p. 1053) Par exemple, il va sans dire que la communication induit le plus souvent des effets de pouvoir,

qu'une relation de pouvoir d'individu à individu s'accompagne généralement d'une capacité objective d'affecter le monde matériel, que cette capacité même vient s'inscrire de façon symbolique, etc. Ce qui est particulièrement intéressant ici est que, selon Foucault, c'est justement à partir de l'imbrication de ces trois types de rapports, formant des « blocs » intégrés et systémiques de pouvoirs-savoirs, que naissent les dispositifs disciplinaires. Rejetant du même coup une certaine interprétation « orwellienne » qui pourrait se dégager de ses travaux, Foucault souligne que :

ce qu'il faut entendre par la disciplinarisation des sociétés depuis le XVIII^e siècle en Europe, ce n'est pas bien entendu que les individus qui en font partie deviennent de plus en plus obéissants : ni qu'elles se mettent toutes à ressembler à des casernes, à des écoles ou à des prisons ; mais qu'on y a cherché un ajustement de mieux en mieux contrôlé – de plus en plus rationnel et économique – entre les activités productives, les réseaux de communication et le jeu des relations de pouvoir. » (*Ibid.*, p. 1054)

En ce qui concerne plus particulièrement les relations de pouvoir, Foucault en dégage un certain nombre de traits spécifiques. Premièrement, suivant sa conception *relationnelle* du pouvoir, l'auteur affirme que celui-ci « n'existe qu'en acte », au sens où, bien que les relations de pouvoir soient toujours localisées dans un certain « champ de possibilité » lui-même informé par des structures plus ou moins rigides et permanentes, n'en demeure pas moins que leur effectivité réelle est toujours celle de la relation qui se tisse entre sujets. (*Ibid.*, p. 1055) Le pouvoir est donc toujours *exercice* et *mise en relation* : « il n'y a de pouvoir qu'exercé par les « uns » sur les « autres » ». (*Ibid.*) Ainsi, puisqu'il est constamment en circulation, le pouvoir « n'émane » pas d'un point unique – par exemple l'appareil d'État – pas plus qu'il se « s'accumule » comme un capital. Deuxièmement, tel que mentionné plus haut, Foucault considère que la relation de pouvoir est un mode d'action qui opère d'abord et avant tout sur les actions – actuelles et éventuelles – des autres. Ainsi, l'exercice du pouvoir est « toujours une manière d'agir sur un ou des sujets agissants, et ce en tant qu'ils sont susceptibles d'agir », au sens où un tel exercice consiste en « un ensemble d'actions sur des actions possibles » qui « opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants ». (*Ibid.*, p. 1056)

Troisièmement, la relation de pouvoir s'articule, selon Foucault, sur deux éléments fondamentaux. D'abord, un *assujettissement* de l'individu sur lequel la relation s'exerce, son assignation en tant que sujet de cette relation : « que « l'autre » (celui sur lequel elle s'exerce)

soit bien reconnu et maintenu jusqu'au bout comme sujet d'action ». (*Ibid.*, p. 1055) Ensuite, la relation de pouvoir permet l'ouverture d'un champ de possibilité et d'action. C'est pourquoi, plutôt que d'opposer « pouvoir » et « liberté » comme deux termes antagonistes, Foucault conçoit plutôt leur rapport comme *agonistique*. En effet, l'auteur soutient que le « pouvoir ne s'exerce que sur des « sujets libres », et en tant qu'ils sont « libres »[.] Là où les déterminations sont saturées, il n'y a pas de relation de pouvoir. » (*Ibid.*, p. 1056) Ce que Foucault introduit ici est l'idée que, pour qu'une relation de pouvoir se tisse, il faut que les sujets de cette relation – individuels ou collectifs – aient une certaine marge de manœuvre, une certaine autonomie d'action, de réaction, de comportement. Une domination totale n'est plus un rapport de pouvoir, au sens où le dominé n'a aucun champ de possibilité devant lui, outre la pure volonté du dominant. Voilà pourquoi Foucault refuse à la fois la *violence* et le *consentement* comme « principes » de la relation de pouvoir, au sens où, bien que ces deux modes d'action en soient le plus souvent des moyens ou des effets, ils ne permettent pas d'expliquer le rapport conflictuel agonistique – donc productif – qui se joue entre les sujets. En effet, violence et consentement sont des modes *négatifs* : l'une, en détruisant les corps et les choses, « referme toutes les possibilités », alors que l'autre se veut l'abdication d'un pouvoir, un « transfert de droit » au profit d'une minorité gouvernante. (*Ibid.*, p. 1055) Ainsi, selon Foucault, l'agonistique pouvoir-liberté – principe actif et positif de la relation de pouvoir – prend la forme « d'un rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte ; moins d'une opposition terme à terme qui les bloque l'un en face de l'autre que d'une provocation permanente. » (*Ibid.*, p. 1057)

Ainsi posée comme rapport agonistique, la relation de pouvoir acquiert une dimension *stratégique* fondamentale. Pour Foucault, le mot « stratégie » recouvre trois significations particulières qui se recoupent dans le cas d'une situation d'*affrontement*. La stratégie est d'abord un rapport instrumental « moyens-fins » visant l'atteinte d'un objectif; elle est également « la manière dont on essaie d'avoir *prise sur l'autre* », notamment par l'anticipation de ses actions; et finalement, elle représente l'ensemble des « moyens destinés à obtenir la *victoire* », c'est-à-dire qui ont pour but de forcer un adversaire à renoncer au combat. (*Ibid.*, p. 1060) Puisque toutes les relations de pouvoir impliquent des possibilités de résistance, de fuite ou de renversement, Foucault considère que le rapport entre celles-ci et les « stratégies d'affrontement » qui s'y déploient constitue un mouvement perpétuel d'aller-

retour. En effet, lorsque l'affrontement – compris comme mise en action des stratégies – se termine par la victoire d'un des adversaires en présence, commence alors la *stabilisation* d'une relation de pouvoir et, inversement, lorsque cette relation de pouvoir stabilisée est renversée, commence le jeu antagoniste de l'affrontement. Tout rapport stratégique d'affrontement tend vers la stabilisation d'une relation de pouvoir et toute relation de pouvoir tend à se renverser en stratégie d'affrontement, soit sous l'effet des attaques directes lancées par la partie qui exerce déjà son pouvoir et cherche à l'étendre, soit sous l'effet d'une résistance active. Foucault conçoit donc ces deux pôles du rapport de pouvoir comme des limites réciproques et permanentes, un « point de renversement possible ». (*Ibid.*, p. 1061)

C'est donc en ces termes que l'auteur analyse les rapports de *domination* qui traversent historiquement tous les types de sociétés. En effet, pour Foucault, la domination est à la fois une *structure de pouvoir*, au sens où elle est une forme stabilisée et objectivée de la relation de pouvoir qui fonctionne à travers des dispositifs, et une *situation stratégique d'affrontement*, soit un continuum historique de luttes et de résistances.

La domination, c'est une structure globale de pouvoir [...], mais c'est en même temps une situation stratégique plus ou moins acquise et solidifiée dans un affrontement à longue portée historique entre des adversaires. [...] Mais ce qui fait de la domination d'un groupe, d'une caste ou d'une classe, et des résistances ou des révoltes auxquelles elle se heurte, un phénomène central dans l'histoire des sociétés, c'est qu'elles 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 réciproque. (*Ibid.*, p. 1062)

1.2.3 Stratégies de résistance

À la lumière de ces considérations, Foucault suggère donc une méthode de recherche afin d'en arriver à une « nouvelle économie des relations de pouvoir », soit l'analyse des relations de pouvoir à *partir des stratégies de résistance*. En effet, dans le but « de mettre en évidence les relations de pouvoir, de voir où elles s'inscrivent, de découvrir leurs points d'application et les méthodes qu'elles utilisent », l'auteur soutient que, « [p]lutôt que d'analyser le pouvoir du point de vue de sa rationalité interne, il s'agit d'analyser les relations du pouvoir à travers l'affrontement des stratégies ». (*Ibid.*, p. 1044) C'est en ce sens que

Foucault met l'accent sur les caractéristiques des « nouvelles » formes de lutte, c'est-à-dire celles qui se développent depuis les années 1960, ancrant ainsi son analyse « archéologique » des discours et son analyse « généalogique » des tactiques dans le contexte contemporain. (Foucault, 1997, p. 6 à 12)

L'auteur dégage ainsi six caractéristiques principales de ces nouvelles formes de lutte. (Foucault, 2001a, p. 1045 à 1047) Premièrement, il affirme qu'elles sont « transversales », au sens où elles ne sont pas spécifiques à un type particulier de régime politique ou économique. Deuxièmement, ces luttes viseraient directement les « effets de pouvoir », c'est-à-dire la prise effective exercée par différents types de pouvoir sur la vie et le corps des individus. Troisièmement, Foucault qualifie ces luttes d'« immédiates », au sens où elles n'impliquent pas nécessairement de téléologie (révolution, libération, etc.), mais visent plutôt les instances de pouvoir les plus proches des gens, celles qui exercent leur pouvoir directement et quotidiennement sur les individus. Quatrièmement, et de façon plus spécifique, ce sont des luttes qui visent *le statut de l'individu*, par une affirmation du « droit à la différence » et une critique féroce de tout ce qui isole l'individu et force son repli sur une identité fixée. Comme le souligne Foucault, « [c]es luttes ne sont pas exactement pour ou contre l'individu », mais elles s'opposent à ce que l'on pourrait appeler le « gouvernement par l'individualisation ». » (*Ibid.*, p. 1046) Cinquièmement, ce sont des luttes qui visent le *régime de savoir*, se posant en résistance face aux « effets de pouvoir qui sont liés au savoir, à la compétence et à la qualification », mais également face à toute forme de mystification dans les représentations imposées par différentes autorités. (*Ibid.*) C'est ici que se joue ce que Foucault appelle « l'insurrection des savoirs assujettis », c'est-à-dire, d'une part, la revalorisation critique des « savoirs historiques », relégués dans l'ombre par la formation de systèmes discursifs formalisés, et de l'autre, une affirmation des « savoirs disqualifiés », considérés comme non scientifiques ou inférieurs, le « savoir des gens », local, singulier, hétérogène. (Foucault, 1997, p. 8-9) Bref, comme le résume Foucault, « [c]e qui est mis en question c'est la manière dont le savoir circule et fonctionne, ses rapports au pouvoir. » (Foucault, 2001a, p. 1046) Finalement, comme sixième caractéristique des luttes contemporaines, Foucault affirme qu'elles ont en commun la question centrale de *l'identité*. En effet, il y voit une forme explicite de résistance face à la réduction de l'individu à une

pure fonctionnalité économique ou à une identité citoyenne abstraite, ainsi qu'un « refus de l'inquisition scientifique ou administrative qui détermine notre identité ». (*Ibid.*)

Bref, rompant ici avec l'héritage marxisant du mouvement ouvrier, qui tendait à subsumer les différentes lignes de tensions sociales dans le seul conflit de classe, Foucault affirme que « le principal objectif de ces luttes n'est pas tant de s'attaquer à telle ou telle institution de pouvoir, ou groupe, ou classe, ou élite, qu'à une technique particulière, une forme de pouvoir. » (*Ibid.*) C'est précisément en tentant de cerner cette « forme de pouvoir » particulière de la modernité occidentale que Foucault développera des outils théoriques qui lui permettront de saisir les dynamiques dominantes d'assujettissement en tant que « biopouvoir », un pouvoir sur la vie, sur le corps, sur les conduites. En ce sens, Foucault esquisse une typologie des luttes qui ont traversé l'histoire, dégagant trois types généraux : les luttes contre les formes de *domination*, qu'elles soient basées sur le genre, l'ethnie, le statut social ou religieux; les luttes contre les formes d'*exploitation*, soit toute aliénation de la production de l'individu; les luttes contre les formes d'*assujettissement*, c'est-à-dire « tout ce qui lie l'individu à lui-même et assure ainsi sa soumission aux autres ». (*Ibid.*) L'hypothèse de Foucault est que c'est ce troisième type de luttes qui tend à se généraliser dans le contexte occidental contemporain, bien que les deux autres restent présents et que, souvent, les trois se recoupent sans qu'il n'y ait nécessairement de détermination de l'un sur les autres. On peut penser ici à l'essor ou à l'évolution contemporaine de différents mouvements (féministe, homosexuel, antipsychiatrique, etc.), ainsi qu'à l'émergence massive des contre-cultures qui marient style de vie, musique et marques symboliques de distinction dans leur rejet des valeurs et de la subjectivité dominantes (mouvements hippie, punk, hip-hop, etc.) Foucault soutient également que ces luttes contre l'assujettissement ne sont pas radicalement nouvelles – se référant par exemple aux mouvements des XV^e et XVI^e siècles en Europe autour de la Réforme religieuse – mais que leur spécificité est qu'elles se sont développées en lien avec l'émergence de l'État moderne et, bien sûr, de la mise en place de son régime particulier d'individualisation.

Ainsi, selon Foucault, l'enjeu contemporain de la résistance à l'assujettissement n'est pas « de découvrir, mais de refuser ce que nous sommes[...] 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. » (*Ibid.*, p. 1051) Ces considérations sur la résistance politique et l'assujettissement sont évidemment intimement liées avec la vie même de l'auteur, notamment son engagement militant, au cours des années 1970, dans le *Groupe d'Information sur les Prisons*, ainsi que dans le mouvement des travailleurs et travailleuses immigrés en France. À la lumière des détours « archéologiques » de ses recherches, force est de constater que Foucault est un penseur radicalement contemporain, qu'il avait le *présent* dans sa ligne de mire. Voilà pourquoi son interrogation sur les modes de subjectivation a-t-elle été traversée et nourrie par les événements conflictuels et diffus qu'il observait à son époque et auxquels il a pris part, toutes ces « offensives dispersées et discontinues » contre les pouvoir-savoirs dominants. (Foucault, 1997, p. 6)

1.2.4 Une « analytique du pouvoir » : points de méthode

Bien que Foucault ait en quelque sorte abandonné ses travaux sur le pouvoir peu après la parution de *La volonté de savoir* (1976), pour privilégier l'analyse des modes de subjectivation – notamment dans les deux tomes ultérieurs d'*Histoire de la sexualité* (1984) – sa conception des formes modernes du pouvoir et de l'assujettissement en tant que « biopouvoir » représente sinon une synthèse, du moins un aboutissement partiel de ses recherches, où convergent ses différentes interrogations sur la folie, la production des discours, l'institution carcérale, etc. Sans jamais formaliser ses méthodes de recherche – d'où probablement leur puissance heuristique et la réception féconde et variée que son œuvre a eue dans différents milieux – Foucault a néanmoins jeté les bases d'une « analytique du pouvoir » qui a trouvé son expression la plus développée dans *Surveiller et punir* (1975). En accord avec les points développés ci-haut quant à sa conception relationnelle et agonistique du pouvoir, Foucault explicite ce qu'il appelle ses cinq « précautions de méthode » dans le cadre de son cours de 1976 au Collège de France, paru sous le titre « *Il faut défendre la société* » (1997).

D'abord, fidèle à ses hypothèses sur l'immanence et la localité du pouvoir, Foucault affirme qu'il faut « saisir le pouvoir du côté de moins en moins juridique de son exercice [...], là où il devient capillaire », c'est-à-dire à partir de son fonctionnement réel, concret, dans ses points d'applications locaux. (Foucault, 1997, p. 25) C'est exactement ce principe que l'auteur applique dans *Surveiller et punir*, notamment lorsqu'il s'intéresse à l'administration effective des peines, ainsi qu'à l'architecture panoptique des prisons et aux effets de pouvoir qu'elle induit. Deuxièmement, plutôt que de prendre la logique de souveraineté ou de domination comme point de départ, Foucault affirme qu'il s'agit de « [s]aisir l'instance matérielle de l'assujettissement en tant que constitution des sujets ». (*Ibid.*, p. 26) Voilà comment l'auteur arrive à identifier les mécanismes d'assujettissement propre au pouvoir disciplinaire en général, comme la constitution des individus en « corps dociles », ainsi qu'au dispositif carcéral en particulier, soit la production du « délinquant ». (Foucault, 1975)

Troisièmement, puisque le pouvoir a pour caractéristique de circuler et de s'exercer, l'auteur affirme que les individus sont toujours « les relais » du pouvoir, au sens où « ils sont toujours en position de subir et aussi d'exercer ce pouvoir ». (Foucault, 1997, p. 26) Ainsi, Foucault souligne-t-il les effets de pouvoir de la surveillance hiérarchique, où même les surveillants sont « perpétuellement surveillés », arguant que « c'est l'appareil tout entier qui produit du « pouvoir » et distribue les individus dans ce champ permanent et continu. » (Foucault, 1975, p. 208) En quatrième lieu, l'auteur affirme que l'analyse du pouvoir doit se faire de façon « ascendante », c'est-à-dire que, plutôt que de suivre un fil déductif à partir de principes juridiques ou de phénomènes globaux de domination – par exemple, la domination de classe – il faut partir des techniques de pouvoir locales, spécifiques, hétérogènes et tenter de voir comment se fait leur inscription dans ces phénomènes plus généraux. Voilà pourquoi Foucault analyse « les méthodes punitives non point comme de simples conséquences de règles de droit ou comme des indicateurs de structures sociales; mais comme des techniques ayant leur spécificité dans le champ plus général des autres procédés de pouvoir. » (*Ibid.*, p. 31) Bref, prendre les mécanismes de la punition comme un ensemble de *techniques politiques* formant une *technologie de pouvoir* aux effets spécifiques et voir dans quelle *stratégie d'ensemble* elles s'insèrent.

Enfin, en guise de cinquième précaution de méthode, Foucault cherche à s'écarter d'une analyse en termes d'« idéologie ». Sans nier que les réseaux de pouvoirs produisent effectivement de l'idéologie afin de légitimer leur fonctionnement, Foucault soutient que ce n'est pas là leur production discursive fondamentale et cherche plutôt à cerner les « instruments effectifs de formation et de cumul de savoir » qui sont à la fois le produit et la condition de possibilité des dispositifs de pouvoir. (*Ibid.*) Par exemple, dans *Surveiller et punir*, Foucault souligne que la punition, en tant que « technologie politique du corps », a ouvert de nouveaux champs de savoir à vocation scientifique sur l'être humain (criminologie, expertise psychiatrique, etc.) et a permis leur intrication progressive dans le fonctionnement juridique et carcéral. Ainsi, il pose l'hypothèse que la peine, en s'exerçant sur le corps du criminel, s'adresse davantage à son « âme », son identité profonde en tant qu'être humain, plutôt qu'au seul geste criminel qu'il a commis. Voilà pourquoi l'auteur voit se dessiner, à travers ses recherches, « une histoire commune des rapports de pouvoir et des relations d'objet » au sens où pouvoir et savoir y sont inextricablement liés et coextensifs, mettant ainsi en lumière un mode d'assujettissement « disciplinaire » auquel correspond un mode d'objectivation « scientifique » du sujet. (*Ibid.*, p. 31-32) Bref, une analyse qui privilégie les interactions complexes et productives du pouvoir-savoir plutôt que la mystification idéologique.

1.3 Logiques politiques et régimes de pouvoir de la modernité européenne

1.3.1 La gouvernementalité

Pour Foucault, la *gouvernementalité* désigne le mode d'exercice du pouvoir spécifique à la modernité politique. Loin de se cantonner exclusivement à l'État, il s'agit plutôt d'une logique, d'une rationalité politique qui, à travers des techniques et des discours, vient à s'imposer comme *le* mode de gouvernement qui caractérisera les diverses institutions et dispositifs de pouvoir modernes. Selon Foucault, le gouvernement se distingue de la

souveraineté, d'abord au sens où, selon sa définition juridique classique, celle-ci se fonde sur le territoire. Le gouvernement aurait plutôt pour objet la *population*, c'est-à-dire les gens « dans leurs rapports », non seulement entre eux et avec le territoire et ses ressources, mais aussi avec tous les processus qui traversent leurs vies : climat, maladies, guerres, accidents, mortalité, etc. (Foucault, 2001c, p. 643-644) Ainsi, puisqu'ils ont des objets différents – mais qui évidemment se recoupent – souveraineté et gouvernement auraient également des finalités distinctes. En effet, pour Foucault, la souveraineté a une finalité « circulaire », c'est-à-dire qu'en visant le bien commun, elle le définit comme l'obéissance à la loi, c'est-à-dire la soumission au souverain. En revanche, le gouvernement a plutôt une finalité instrumentale, au sens où il vise à « disposer des choses, c'est-à-dire d'utiliser des tactiques plutôt que des lois, ou, à la limite, d'utiliser au maximum des lois comme des tactiques; faire en sorte que, par un certain nombre de moyens, telle ou telle fin puisse être atteinte. » (*Ibid.*, p. 646)

Pour Foucault, c'est à partir de cette rupture entre gouvernement et souveraineté que s'élabore, dès le XVI^e siècle, un nouvel « art de gouverner ». En effet, la notion de « raison d'État », selon laquelle l'État est doté d'une rationalité propre qui ne se réduit pas à une loi naturelle ou divine, commence dès lors à s'imposer comme principe de gouvernement et culminera par la mise en place du mercantilisme au XVII^e siècle. Cette rationalité gouvernementale, Foucault la rattache à un processus majeur dans l'histoire de la modernité occidentale : *l'entrée de l'économie dans la politique*. En effet, dès le XVI^e siècle, la fonction de gouvernement commence à être comprise moins en termes de pouvoir souverain (par exemple, l'extériorité du Prince par rapport à sa principauté chez Machiavel) que selon ce que Foucault appelle une « continuité ascendante » entre le gouvernement de soi, celui du foyer et celui de l'État. (*Ibid.*, p. 641) Le terme « économie » (du grec *oikos*, « maison » et *nomos*, « loi ») était alors compris dans son sens original, soit le *gouvernement du foyer* : « [g]ouverner un État sera donc mettre en œuvre l'économie, une économie au niveau de l'État tout entier, c'est-à-dire avoir à l'égard des habitants, des richesses, de la conduite de tous et de chacun une forme de surveillance, de contrôle non moins attentive que celle du père de famille sur la maisonnée et ses biens. » (*Ibid.*, p. 642) Bref, un art de gouverner basé sur le modèle de la *famille*. Selon Foucault, ce n'est qu'au XVIII^e siècle que le mot « économie » commencera à prendre son sens moderne, passant d'une forme de

gouvernement à un « champ d'intervention » complexe qui deviendra l'objet principal de la gouvernementalité. (*Ibid.*)

Dans le même ordre d'idées, Foucault avance que ce n'est également qu'au XVIII^e siècle que l'on voit apparaître une véritable gouvernementalité, c'est-à-dire une réelle autonomisation de la fonction de gouvernement vis-à-vis du pouvoir souverain. Selon lui, ce développement – qu'il identifie comme un « déblocage de l'art de gouverner » par rapport à la raison d'État souveraine qui s'est imposée avec le mercantilisme – est lié à « l'émergence du problème de la population. » (*Ibid.*, p. 650) En effet, avec l'explosion démographique du XVIII^e siècle en Europe, liée à une accumulation accrue des capitaux et à une augmentation de la production agricole, on voit l'émergence de la *statistique* comme modalité de savoir sur la population :

cette statistique qui avait fonctionné jusque-là à l'intérieur des cadres administratifs et, donc, du fonctionnement de la souveraineté, cette même statistique découvre et montre peu à peu que la population a ses régularités propres [...], des effets propres à son agrégation et que ces phénomènes sont irréductibles à ceux de la famille. (*Ibid.*, p. 651)

Ainsi donc, selon Foucault, la gouvernementalité sera ce mode de gouvernement qui, se distanciant du modèle de la famille, verra dorénavant celle-ci comme un élément important parmi d'autres, un instrument stratégique dans le gouvernement des populations. De plus, l'apparition de la gouvernementalité se fera dans un contexte où, tel que mentionné ci-haut, l'économie commence à prendre son sens moderne, notamment avec la naissance de l'économie politique comme étude des liens entre population, territoire et richesse. En ce sens, c'est la mise en place d'un « gouvernement économique » des populations qui, à partir du XVIII^e siècle, marquera « le passage d'un art de gouverner à une science politique ». (*Ibid.*, p. 653)

De façon synthétique, Foucault entend trois choses par l'expression « gouvernementalité ». Il s'agit d'abord d'un *mode d'exercice du pouvoir* « qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir, l'économie politique, pour instrument technique essentiel les *dispositifs de sécurité* », c'est-à-dire les mesures de santé et d'hygiène publiques, la police, les assurances, etc. (*Ibid.*, p. 655, nous soulignons) Nous pourrions donc dire qu'il s'agit là d'une forme de *gestion du social* – dont le paroxysme contemporain est

sans doute l'application des théories « managériales » à l'administration publique – qui ne vient pas à proprement parler « remplacer » le pouvoir souverain et les mécanismes disciplinaires, mais plutôt s'y insérer et y déployer sa propre logique instrumentale. En effet, Foucault observe une continuité, une sorte de triangulation entre souveraineté, discipline et gouvernementalité. Loin de se recouvrir successivement en tant que modes historiques d'exercice du pouvoir, souveraineté, discipline et gouvernementalité s'imbriquent plutôt l'une dans l'autre en exerçant, *à la fois sur l'individu et sur la population*, une gestion économique, un conditionnement disciplinaire, une répression dissuasive et une inscription dans le cadre juridique, selon des modalités différentes et spécifiques. Comme l'écrit Foucault, « [g]érer la population ne veut pas dire gérer simplement la masse collective des phénomènes ou les gérer simplement au niveau de leurs résultats globaux; gérer la population, ça veut dire la gérer également en profondeur, en finesse et dans le détail. » (*Ibid.*, p. 654) C'est précisément cette imbrication, et plus particulièrement celle entre discipline et gouvernementalité, qui sous-tend chez Foucault l'hypothèse d'un biopouvoir.

En deuxième lieu, la gouvernementalité est un *pouvoir-savoir*. Plus précisément, Foucault la définit comme la tendance occidentale selon laquelle le gouvernement a prééminence sur les autres types de pouvoir – c'est-à-dire sur la souveraineté et la discipline – menant ainsi au « développement de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement et, d'autre part, [au] développement de toute une série de savoirs. » (*Ibid.*, p. 655) Troisièmement, la gouvernementalité est le résultat du processus de « gouvernementalisation de l'État ». Selon Foucault, depuis le Moyen Âge européen, l'État a pris successivement trois formes générales. D'abord l'*État de justice*, fondé sur une territorialité féodale, qui correspond à une « société de la loi », c'est-à-dire reposant sur tout un enchevêtrement de lois coutumières et de lois écrites, d'alliances, d'engagements, de hiérarchies et de règlement des litiges. Ensuite, à partir des XV^e et XVI^e siècles, l'*État administratif*, né d'une nouvelle territorialité frontalière, qui correspond à une « société de règlements et de disciplines ». Finalement, à partir du XVIII^e siècle, l'*État de gouvernement*, fondé sur la population (incluant son rapport au territoire), dont l'instrument privilégié est le savoir économique et qui correspond à une « société contrôlée par les dispositifs de sécurité », c'est-à-dire, comme nous le verrons plus loin, une société normalisatrice à laquelle correspond une *gouvernementalité libérale*. (*Ibid.*) Ainsi donc, dans la modernité politique,

l'étatisation continue du pouvoir – du moins jusqu'à la seconde moitié du XX^e siècle – est indissociable de cette gouvernementalisation de l'État. Selon Foucault, la gouvernementalité est « à la fois intérieure et extérieure à l'État, puisque ce sont les tactiques de gouvernement qui permettent à chaque instant de définir ce qui doit relever de l'État et ce qui ne doit pas en relever[.] [L]'État dans sa survie et l'État dans ses limites ne doivent se comprendre qu'à partir des tactiques générales de la gouvernementalité. » (*Ibid.*, p. 656)

1.3.2 Le pouvoir pastoral

La *gouvernementalisation* de l'État décrite par Foucault a également été rendue possible par l'intégration d'une « vieille technique de pouvoir qui était née dans les institutions chrétiennes » : le *pouvoir pastoral*. (Foucault, 2001a, p. 1048) Foucault souligne en effet que l'héritage chrétien de la modernité ne se limite pas à un certain code moral, mais inclut également cette forme particulière d'autorité qu'est celle de la figure du *pasteur*. D'après l'auteur, le pouvoir pastoral chrétien comportait quatre grandes caractéristiques. Premièrement, il visait le salut individuel, c'est-à-dire la préservation de la pureté de l'âme et des mœurs en vue du passage à l'au-delà. Deuxièmement, il s'agit d'une forme de pouvoir dans laquelle le pasteur – celui qui exerce l'autorité – doit être prêt à se sacrifier pour le bien-être du « troupeau ». Ainsi, le pouvoir pastoral exige de la part de celui qui l'exerce une forme d'engagement qui ne se réduit pas au simple commandement : « il se distingue donc du pouvoir souverain qui exige un sacrifice de la part de ses sujets afin de sauver le trône. » (*Ibid.*) Troisièmement, cette forme de pouvoir encadre à la fois la *communauté* dans son ensemble, mais également l'*individu* particulier, dans pratiquement tous les aspects de sa vie. Corollairement, en quatrième lieu, le pouvoir pastoral s'intéresse de près à l'« âme » de chaque brebis du troupeau – la conscience subjective de l'individu – et y exerce une prise. On voit bien ici comment cette forme de pouvoir constitue en quelque sorte le fondement du biopouvoir moderne, au sens où elle est « coextensive à la vie et dans son prolongement; elle est liée à une production de la vérité – la vérité de l'individu lui-même. » (*Ibid.*)

Pour Foucault, c'est cette fonction d'individualisation propre à la pastorale chrétienne qui a été reprise dans la diffusion de la gouvernementalité à l'échelle du social tout entier. En effet, l'auteur souligne que cette forme de pouvoir s'est progressivement « étendu[e] à l'ensemble du corps social », par le biais d'une « tactique individualisante, caractéristique de toute une série de pouvoirs multiples : celui de la famille, de la médecine, de la psychiatrie, de l'éducation, des employeurs, etc. » (*Ibid.*, p. 1050) En ce sens, il y aurait donc une forme moderne de pouvoir pastoral qui s'est incarnée non seulement dans certaines institutions religieuses, mais dans la grande majorité des réseaux de pouvoir. Ainsi, ce pastorat moderne visera-t-il dorénavant le *salut terrestre* plutôt que le salut de l'âme dans l'autre monde, c'est-à-dire qu'il se préoccupera en premier lieu de la *santé* et de la *sécurité* des individus et de la société dans son ensemble. On assistera donc à un renforcement sans précédent de l'administration, à la fois publique et privée. En effet, Foucault souligne qu'on peut voir cette forme de pouvoir à l'œuvre, à partir du XVIII^e siècle en Europe, dans le fonctionnement d'une multitude de structures. Dans la sphère publique, cela concernait évidemment une série d'appareils d'État, par exemple la *police* qui, comme le rappelle l'auteur, n'était pas à l'origine une simple force de répression, mais veillait également à l'hygiène publique et à l'approvisionnement des villes en ressources diverses, assurant du même coup la croissance économique et la santé des citoyens. (*Ibid.*, p. 1049) Dans la sphère privée, le pouvoir pastoral moderne a également été relayé par tout un réseau d'entreprises, de sociétés caritatives et de philanthropes, ainsi que par des institutions sociales traditionnelles comme la famille. De plus, ce salut terrestre a également été pris en charge par « des structures complexes comme la médecine, qui englobait des initiatives privées (la vente de services sur la base de l'économie de marché) et certaines institutions publiques comme les hôpitaux. » (*Ibid.*, p. 1050)

Sur le plan épistémique, Foucault souligne que le pouvoir pastoral a permis le développement de vastes domaines de savoir sur l'humain, s'articulant autour de deux pôles majeurs : « l'un, globalisant et quantitatif, concernait la population; l'autre, analytique concernait l'individu. » (*Ibid.*) Ainsi donc, la circulation massive du pouvoir pastoral, sous sa forme moderne, serait l'une des principales clés pour comprendre comment l'État s'est intéressé de plus en plus près à la vie – à la fois biologique, quotidienne, sexuelle, familiale – de ses « sujets », afin d'en faire l'un des points focaux de ses calculs et de ses tactiques de

gouvernement. Comme l'écrit Foucault, « [l]a pastorale, la nouvelle technique diplomatico-militaire et, enfin, la police, je crois que ça a été les trois grands éléments à partir desquels a pu se produire ce phénomène fondamental dans l'histoire de l'Occident, qui a été la gouvernementalisation de l'État. » (Foucault, 2001c, p. 657)

1.4 La population comme objet de pouvoir et lieu de convergence du *bios* et de la *zoé*

1.4.1 Les politiques de la ville : naissance de la médecine urbaine

Comme on l'a vu, c'est autour de la problématique de la population que les techniques modernes de pouvoir-savoir vont, selon Foucault, prendre leur essor dans le cadre d'une gouvernementalité de plus en plus économique et d'un pouvoir pastoral qui tend à pénétrer de plus en plus profondément à la fois le tissu social et la vie des individus. En ce sens, Foucault identifie la *ville* comme point focal des interventions biopolitiques sur la population, dès le XVIII^e siècle en Europe. En effet, l'espace urbain, de par la concentration et la distribution des biens, ressources et richesses qui le caractérise, c'est d'abord la « ville-marché », lieu constamment hanté par le spectre de la disette, mais également espace d'autonomie face au pouvoir souverain et foyer de révoltes. De plus, de par la promiscuité de ses habitants et la densification croissante de sa population, qui va s'accélérer avec le développement industriel, la ville est également le foyer par excellence des épidémies de maladies contagieuses. (Foucault, 2004, p. 65-66) En ce sens, Foucault souligne que le type de médecine qui va naître avec l'entrée dans la modernité est une *médecine sociale* et que l'une de ses premières formes sera la *médecine urbaine*, particulièrement développée en France à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle. (Foucault, 2001d, p. 215 à 223)

Foucault souligne que le développement de la médecine urbaine prend racine dans le modèle de la quarantaine développé dans les grandes cités européennes à la fin du Moyen

Âge pour enrayer les graves épidémies de peste qui sévissaient à cette époque. Première mouture des dispositifs disciplinaires ultérieurs, le modèle de *surveillance* appliqué aux pestiférés se distingue clairement du modèle d'*exclusion* appliqué aux gens atteints de la lèpre durant tout le Moyen Âge. En effet, « lorsqu'on découvrait un cas de lèpre, il était immédiatement expulsé de l'espace commun, de la cité[.] Médicaliser un individu signifiait alors le séparer et, de cette manière, purifier les autres. C'était une médecine d'exclusion. » (*Ibid.*, p. 218) Le modèle de la quarantaine, quant à lui, prenait plutôt la forme d'un plan d'urgence que Foucault décline en cinq points. D'abord, tous les individus de la zone urbaine affectée devaient rester en réclusion dans leur foyer et s'abstenir de sortir ou d'entrer en contact avec les autres. Deuxièmement, la ville était divisée en quartiers, chacun soumis à l'autorité d'un chef de district désigné à cet effet et duquel dépendaient des inspecteurs chargés de surveiller chaque rue et de faire respecter la quarantaine : « [i]l s'agissait donc d'un système de surveillance généralisé qui compartimentait et contrôlait la ville. » (*Ibid.*, p. 217) Troisièmement, ces surveillants devaient présenter un rapport quotidien de leurs observations au maire de la ville.

Quatrièmement, les inspecteurs devaient quotidiennement passer en revue chaque maison :

Dans toutes les rues par où ils passaient, ils demandaient à chaque habitant de se présenter à la fenêtre afin de vérifier s'il vivait encore et de le noter ensuite sur le registre. Le fait qu'une personne n'apparaisse pas à la fenêtre signifiait qu'elle était malade, qu'elle avait contracté la peste et qu'en conséquence il fallait la transporter dans une infirmerie spéciale, hors de la ville. Il s'agissait donc d'une mise à jour exhaustive du nombre des vivants et des morts. (*Ibid.*, p. 217-218)

Finalement, en cinquième lieu, les maisons étaient « désinfectées » une à une avec de l'encens et des parfums. Ainsi, le « pouvoir politique de la médecine » reposait sur sa capacité à quadriller l'espace, à « répartir les individus les uns à côté des autres, à les isoler, à les individualiser, à les surveiller un à un, à contrôler leur état de santé [...] et à maintenir ainsi la société en un espace compartimenté, constamment surveillé et contrôlé par un registre, le plus complet possible, de tous les événements survenus. » (*Ibid.*, p. 218) Selon Foucault, l'avènement de la médecine urbaine au XVIII^e siècle « ne fut pas autre chose qu'une amélioration [...] du schéma politico-médical de la quarantaine apparu à la fin du

Moyen Âge[.] L'hygiène publique fut une déclinaison raffinée de la quarantaine. » (*Ibid.*, p. 218-219)

En ce sens, l'un des objectifs principaux poursuivi par la médecine urbaine française a été l'identification et la neutralisation des zones pathogènes dans les villes, ces « lieux qui généraient et diffusaient des phénomènes épidémiques ou endémiques. » (*Ibid.*, p. 219) Ce sont principalement les cimetières *intra muros* qui furent pointés du doigt par les autorités : leur démantèlement et leur déplacement commencèrent vers 1750. Le principe de quadrillage et d'individualisation de la quarantaine fut également appliqué aux nouveaux cimetières construits en périphérie, à travers la promotion du cercueil individuel, de l'alignement des sépultures, ainsi que des tombes et caveaux réservés aux membres d'une seule famille avec l'inscription du nom des individus inhumés. Comme le souligne Foucault, « [l']individualisation du cadavre, du cercueil et de la tombe est apparue à la fin du XVIII^e siècle pour des raisons non pas théologico-religieuses de respect du cadavre, mais pour des motifs politico-sanitaires de respect des vivants. » (*Ibid.*)

Un autre objectif fondamental de la médecine urbaine fut le contrôle de la circulation, pas tant celle des gens, mais « des choses et des éléments, principalement de l'eau et de l'air. » (*Ibid.* p. 220) En ce sens, sur l'avis de médecins, chimistes et architectes, on organisa des couloirs d'aération dans les villes, notamment par la destruction de maisons et l'élargissement des rues, ainsi qu'à une réorganisation des quartiers situés sur les berges. Selon Foucault, le problème de la circulation, en tant que l'une des préoccupations principales des politiques sur la population, signale un changement de priorité dans l'exercice du pouvoir à la modernité. En effet, l'auteur affirme que l'enjeu n'est plus ici celui de la délimitation du territoire et de la sécurité du souverain, mais plutôt de « laisser faire les circulations, contrôler les circulations, trier les bonnes et les mauvaises, faire que ça bouge toujours [...] mais d'une manière telle que les dangers inhérents à cette circulation en soient annulés. Non plus sûreté du prince et de son territoire, mais sécurité de la population et, par conséquent, de ceux qui la gouvernent. » (Foucault, 2004, p. 67)

Foucault souligne également que les politiques publiques sur la population ont eu de plus en plus recours à des techniques visant à « faire jouer les éléments de réalité les uns sur

les autres ». (*Ibid.*) En effet, l'auteur soutient que la gestion des populations ne passe plus désormais par un rapport souverain-sujet ni sous la forme de l'interdit, mais plutôt par des mécanismes qui visent à réguler les phénomènes en utilisant stratégiquement ses éléments constitutifs concrets. Une illustration de ce principe dans le cadre de la médecine urbaine est ce que Foucault appelle l'organisation des « distributions et séquences ». (Foucault, 2001d, p. 221) L'auteur souligne notamment que les premiers plans hydrographiques urbains (par exemple, celui de Paris dès 1742) visaient à éliminer les foyers d'infection liés à l'eau, en identifiant et en dégagant des espaces où il était possible de puiser de l'eau non contaminée. Ainsi, dans un objectif de contrôle des lieux pathogènes, c'est sur tout le réseau de distribution hydrographique que portèrent les interventions, soit l'observation de « la position respective des fontaines et des égouts, des pompes et des lavoirs fluviaux » ainsi que de la mise en place subséquente d'une « politique de la vie fluviale. » (*Ibid.*)

Ainsi, pour Foucault, le développement d'une médecine urbaine au XVIII^e siècle a eu trois conséquences majeures. Les deux premières sont avant tout d'ordre épistémique : d'abord, ce développement a permis une mise en contact de la médecine avec d'autres formes de sciences – particulièrement la chimie – ce qui a permis l'élaboration d'une véritable « science médicale ». En effet, comme l'écrit Foucault, « [l]'introduction de la médecine dans le fonctionnement général du discours et du savoir scientifique se fit à travers la socialisation de la médecine, l'établissement d'une médecine collective, sociale, urbaine. » (*Ibid.*, p. 222) La seconde conséquence épistémique est que la médecine urbaine fut une « médecine des choses » plutôt qu'une médecine du corps humain, c'est-à-dire qu'elle se développa d'abord comme étude du *milieu*, et de ses *effets* sur l'organisme humain. (*Ibid.*) Elle constitue donc une étape cruciale dans le développement de la médecine moderne, au sens où celle-ci s'est développée non pas en partant d'une analyse de l'organisme individuel, mais bien de celle du milieu (comme pour les autres sciences naturelles), puis de ses effets sur l'organisme humain. En troisième lieu, c'est avec la médecine urbaine que l'on verra l'apparition des notions de *salubrité* et d'*hygiène publique* : « [l]a salubrité est la base matérielle et sociale capable d'assurer la meilleure santé possible aux individus. Lié à cela apparaît le concept d'hygiène publique comme technique de contrôle et de modification des

éléments du milieu qui peuvent favoriser cette santé ou, au contraire, lui nuire. » (*Ibid.*, p. 223)

1.4.2 De force productive à processus : le gouvernement des populations

À travers les différents modes de saisie de la population décrits ci-haut – problèmes de la ville, de la circulation, de l'interdépendance des éléments – ainsi qu'à travers les différentes stratégies d'interventions qui en découlèrent – quadrillage et surveillance sanitaires, aménagement spatial et distributif visant la suppression des zones pathogènes – l'enjeu principal reste évidemment celui qui a émergé avec la gouvernamentalité et le pastorat modernes, c'est-à-dire le *gouvernement des populations*. En ce sens, il n'est pas indifférent de souligner, comme le fait Foucault, que la signification même du terme « population » a sensiblement évolué d'une époque à l'autre. En effet, l'auteur nous rappelle que ce terme renvoyait d'abord, de façon négative, au processus inverse de la *dépopulation* résultant des guerres, famines, épidémies ou catastrophes naturelles. (Foucault, 2004, p. 69) Le premier usage positif de la notion de population apparaît avant le XVII^e siècle, comme critère de la puissance d'un souverain, au même titre que l'étendue de son territoire et de la richesse de son trésor : plus une population sera nombreuse, obéissante et laborieuse, plus puissant sera son souverain. (*Ibid.*) Ce n'est qu'à partir du XVII^e siècle, avec l'émergence du mercantilisme, qu'apparaît la conception de la population comme *force productive* et principe même de la puissance de l'État. Dans le regard mercantiliste, la population – en tant que main-d'œuvre – acquiert le statut d'élément économique déterminant. En effet, en tant que main-d'œuvre agricole, elle garantit l'abondance des récoltes et assure ainsi le bas prix des produits ; en tant que main-d'œuvre manufacturière elle garantit une plus grande production nationale, donc un moindre recours à l'importation ; et finalement, en tant que main-d'œuvre abondante, elle assure une forte concurrence, ce qui permet de maintenir des salaires bas et donc un bas prix des marchandises et une plus grande possibilité d'exportation. (*Ibid.*, p. 70-71)

Ainsi, c'est à partir de cette conception de la population comme force productive que naîtra la nécessité de l'encadrer par un vaste « appareil réglementaire » – disciplinaire – qui va faire en sorte que « cette population considérée donc comme principe [...] de la puissance et de la richesse de l'État, [...] travaillera comme il faut, où il le faut et à quoi il faut. » (*Ibid.*, p. 71) C'est donc ici que s'arrime cette « microphysique du pouvoir » décrite par Foucault dans *Surveiller et punir* avec la problématique économique plus globale de la population. En effet, la disciplinarisation des populations en vue d'une productivité accrue a dû passer par divers dispositifs assurant un contrôle en profondeur et dans le détail du *corps individuel*, de ses mouvements, de ses postures, de son comportement. Ainsi, les divers mécanismes et techniques disciplinaires participent d'une « certaine « économie politique » du corps : [...] du corps et de ses forces, de leur utilité et de leur docilité, de leur répartition et de leur soumission. » (Foucault, 1975, p. 33) Plus précisément, il s'agit d'un mode d'assujettissement qui vise à produire ce que Foucault appelle les « corps dociles ». En effet, la constitution du corps « comme force de travail n'est possible que s'il est pris dans un système d'assujettissement [...]; le corps ne devient force utile que s'il est à la fois corps productif et corps assujetti. » (*Ibid.*, p. 34) À ce titre, l'instauration du taylorisme dans les manufactures et les usines à la fin du XIX^e siècle, imposant notamment aux ouvriers une division calculée des tâches et des mouvements, la standardisation du temps d'exécution, ainsi qu'une surveillance accrue, est un exemple typique de technique disciplinaire visant à produire des « corps dociles ». Comme on le verra dans la prochaine partie de ce chapitre, ce mode d'assujettissement et d'intervention individualisant propre à la discipline est présenté par Foucault comme l'un des deux versants du biopouvoir : une « anatomo-politique du corps humain ». (Foucault, 1976, p. 183)

Évidemment, le gouvernement de la population prise comme force productive ne s'est pas limité à des interventions disciplinaires individualisantes. En effet, dans un champ d'action d'avantage « biopolitique », c'est-à-dire concernant des phénomènes biologiques traversant toute une population et qu'il s'agit de réguler, Foucault relève notamment l'instauration d'une « médecine de la force de travail » dans l'Angleterre du XIX^e siècle. (Foucault, 2001d, p. 223 à 228) Illustration d'une médecine sociale à la fois plus tardive, plus aboutie et plus durable que la médecine urbaine française, l'émergence de la médecine de la force de travail se situe dans le sillage de la « loi des pauvres » de 1834, qui instaurait un

système d'assistance pour les plus démunis, dont des soins médicaux gratuits financés par l'État. (*Ibid.*, p. 225) Pour Foucault, la médecine sociale anglaise prend véritablement son essor vers 1875, avec la mise en place des systèmes du « Health Service » et du « Health Office », dont l'objectif était de compléter la législation médicale contenue dans la loi des pauvres par « un service autoritaire organisant non pas les soins médicaux, mais un contrôle médical de la population. » (*Ibid.*, p. 226) Leurs principales fonctions étaient l'administration de la vaccination obligatoire, la tenue d'un registre des maladies épidémiques qui rendait obligatoire la déclaration de foyers d'infection, ainsi que l'identification des foyers d'insalubrités. (*Ibid.*) Censées protéger l'ensemble de la population, ces mesures n'en étaient pas moins dirigées explicitement vers les couches les plus pauvres. En effet, Foucault souligne que la médecine sociale anglaise était avant tout une médecine de classe « qui consistait principalement en un contrôle de la santé et du corps des classes nécessiteuses, pour qu'elles soient plus aptes au travail et moins dangereuses pour les classes riches », suscitant d'ailleurs un mouvement de résistance ponctué d'épisodes violents. (*Ibid.*, p. 227)

En outre, l'exemple de la médecine de la force de travail illustre également une seconde tendance dégagée par Foucault dans la mutation des modes de saisie et d'intervention sur la population. En effet, selon l'auteur, c'est avec l'apparition des thèses économiques physiocrates au XVIII^e siècle, que la population sera comprise comme *processus* plutôt que comme sujet politique : « [o]n va la considérer comme un ensemble de processus qu'il faut gérer dans ce qu'ils ont de naturel et à partir de ce qu'ils ont de naturel. » (Foucault, 2004, p. 72) Donc, en plus de représenter, en tant que force productive, l'une des ressources les plus précieuses de l'État, la population sera à présent considérée non plus comme « la simple somme des individus habitant un territoire », mais bien comme « une donnée qui dépend de toute une série de variables », un ensemble naturel, biologique, dont la composition varie en fonction du climat, du milieu, de l'activité économique, des mœurs, des valeurs, etc. (*Ibid.*, p. 72-73) Bref, la population n'est pas le simple agrégat des sujets qui, à travers la loi, se rend transparent à la volonté et la puissance du souverain ou de l'État, mais bien « un ensemble d'éléments à l'intérieur duquel on peut remarquer des constantes et des régularités », un objet sur lequel on peut agir par le contrôle des variables qui le déterminent. (*Ibid.*, p. 76) Ainsi, selon Foucault, c'est avec la découverte de cette « naturalité » de la population que s'opère une transformation significative dans les techniques de pouvoir :

C'est donc une tout autre technique, vous voyez, qui se dessine : non pas obtenir l'obéissance des sujets par rapport à la volonté du souverain, mais avoir prise sur des choses apparemment éloignées de la population, mais dont on sait, par le calcul, l'analyse et la réflexion, qu'effectivement elles peuvent agir sur la population. C'est cette naturalité pénétrable de la population qui fait, je crois, qu'on a là une mutation très importante dans l'organisation et la rationalisation des méthodes de pouvoir. (*Ibid.*, p. 74)

C'est donc ici que l'on voit émerger la signification de la population en ce qui a trait à sa réalité humaine, son *bios*, et sa réalité biologique, sa *zoé*. En effet, dans l'analyse de Foucault, la population apparaît comme *lieu de convergence du bios et de la zoé*, en regard de sa constitution en objet de savoir et de pouvoir. Ainsi, à partir du XVIII^e siècle, la population devient « 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. » (*Ibid.*, p. 77) En effet, selon Foucault, la population est l'objet qui permet la compréhension de l'humanité comme « espèce », c'est-à-dire comme *zoé* : là où « l'homme apparaîtra dans son insertion biologique première. » (*Ibid.*) La population est simultanément cet objet qui offre une « surface de prise » aux techniques de pouvoir : les façons de faire et de penser des gens, leur comportement, leurs habitudes, leurs croyances, etc. C'est ce versant de la population, son *bios*, que Foucault appelle « le public ». En résumé, on voit ici comment l'aspect biologique de la population va peu à peu devenir un enjeu politique et économique de premier ordre, en vue de l'atteinte d'une série d'objectifs : accroissement de la productivité, de l'hygiène, de la sécurité. Bref, une série d'objectifs qui convergeront éventuellement vers l'idée de *santé* telle qu'elle s'est développée entre le XIX^e et le XXI^e siècle, c'est-à-dire « santé de la nation » ou « pureté de la race » avec les conceptions eugénistes, ainsi que santé comme « bien-être » ou comme état « optimal » de l'individu dans les sociétés libérales contemporaines. Pour agir de façon efficace et de plus en plus en profondeur sur la *zoé* des populations, les interventions devront d'abord porter sur son *bios* – « la surface de prise offerte par le public » – c'est-à-dire les différentes modalités d'action et de pensée des gens sur lesquelles « on a prise par l'éducation, par les campagnes, par les convictions. » (*Ibid.*)

1.4.3 Normation et normalisation

Comme on l'a vu, entre le « dressage » disciplinaire des corps d'une population prise comme stricte *force productive* et les interventions régulatrices sur l'environnement et la santé d'une population prise comme *processus*, il y a à la fois complémentarité et distinction. En effet, on pourrait dire que l'on se retrouve ici devant deux logiques distinctes – *discipline* et *gouvernementalité* – dont les spécificités s'enracinent dans *leur rapport respectif à la norme*. En premier lieu, Foucault effectue une distinction nette entre la Loi et les « techniques de normalisation » propres à la discipline et aux « dispositifs de sécurité ». En effet, tout système de loi agit selon un principe de « normativité », c'est-à-dire qu'il vise à « codifier une norme, [à] opérer par rapport à la norme une codification ». (*Ibid.*, p. 58) Selon Foucault, les techniques de normalisation visent plutôt à opérer d'abord une distinction entre « normal » et « anormal » (ou normal et pathologique), pour mieux ensuite distribuer les cas individuels selon certains critères dans les catégories appropriées et ainsi déterminer les interventions à effectuer. En ce sens, et la discipline et la régulation « sécuritaire » (ou biopolitique) opèrent davantage par « normalisation », plutôt que par « normativité » souveraine.

En ce qui a trait à la normalisation disciplinaire, Foucault en identifie quatre principaux modes d'action. D'abord, comme on l'a vu dans le cas de la peste, la discipline opère par *quadrillage*, c'est-à-dire par la décomposition et l'analyse de l'espace, du temps, des gestes, afin « d'établir les éléments minimaux de perception et suffisants de modification. » (*Ibid.*) En second lieu, la discipline effectue un classement de ces éléments « en fonction d'objectifs déterminés », par exemple en vue de d'établir quels sont les meilleurs gestes à effectuer pour accomplir une action le plus rapidement et efficacement possible. (*Ibid.*) Troisièmement, il y a l'établissement des *séquences optimales*, par exemple « comment enchaîner les gestes les uns avec les autres, comment répartir les soldats pour une manœuvre, comment distribuer les enfants scolarisés dans des hiérarchies et à l'intérieur de classements ». (*Ibid.*, p. 58-59) Finalement, la mécanique disciplinaire vient fixer « les procédés de dressage progressif et de contrôle permanent ». (*Ibid.*, p. 59) Selon Foucault, c'est à partir de cette fixation des techniques disciplinaires que s'effectue le partage entre

normal et anormal, c'est-à-dire entre les individus qui savent se montrer dociles et compétents – qui se conforment à un certain « modèle optimal » – et ceux qui ne le peuvent ou ne le veulent pas. Ainsi, « ce qui est fondamental et premier dans la normalisation disciplinaire, ce n'est pas le normal et l'anormal, c'est la norme. [I]l y a un caractère primitivement prescriptif de la norme et c'est par rapport à cette norme posée que la détermination et le repérage du normal et de l'anormal deviennent possibles. » (*Ibid.*) C'est en ce sens que Foucault forge le terme « normation » pour désigner le type de normalisation produit par les techniques disciplinaires.

Afin d'illustrer la différence entre pouvoir disciplinaire et dispositifs de sécurité quant à leur rapport à la norme, Foucault compare le modèle disciplinaire de la peste à celui du traitement de la variole au XVIII^e siècle. Selon l'auteur, la stratégie de la quarantaine vise essentiellement deux objectifs : soigner individuellement chaque malade considéré guérissable et éviter la contagion par l'isolement et la surveillance des malades. De son côté, la stratégie de vaccination qui apparaît avec le dispositif de prévention de la variole ne fera plus ce partage strict entre malades et non malades. En effet, Foucault souligne que l'objet sera dorénavant la population dans son ensemble et que l'on cherchera d'abord à établir statistiquement son *taux normal de morbidité ou de mortalité*. Le second objectif de ce dispositif de sécurité sera d'identifier, à partir de la mortalité normale, des « normalités différentielles » particulières, que l'on cherchera ensuite à « rabattre » sur la « courbe normale ». (*Ibid.*, p. 64) Par exemple, dans le cas de la variole au XVIII^e siècle, Foucault souligne que la mortalité était particulièrement élevée chez les enfants de moins de trois ans et qu'on a donc cherché à ramener ce taux différentiel vers le taux général de mortalité de toute la population, intervention qui, par le fait même, a eu pour effet de modifier également le taux général. (*Ibid.*, p. 64-65)

Bref, contrairement à la « normation » disciplinaire où la norme est première, le dispositif biopolitique de sécurité opère selon un véritable principe de normalisation, selon lequel « [l]a norme est un jeu à l'intérieur des normalités différentielles. C'est le normal qui est premier et c'est la norme qui s'en déduit, ou c'est à partir de cette étude des normalités que la norme se fixe et joue son rôle opératoire. » (*Ibid.*, p. 65) Ainsi, plutôt que d'établir un modèle optimal de « dressage » par rapport auquel on effectue le partage normal-anormal, la

normalisation sécuritaire va d'abord repérer les différentes normalités et anormalités, pour tenter de ramener vers la courbe normale générale celles qui s'en éloignent le plus.

C'est ainsi que, selon Foucault, quatre notions primordiales pour le développement de la médecine et des politiques de la population vont émerger avec la mise en place, au XVIII^e siècle, du dispositif de prévention de la variole. (*Ibid.*, p. 61 à 63) D'abord la notion de « cas », qui, grâce à la statistique, va favoriser une compréhension quantitative et distributive des différentes manifestations de morbidité au sein d'une population donnée. Ensuite, de l'analyse de la distribution des cas émerge la notion de « risque », qui va permettre d'évaluer statistiquement les chances d'infection et de mortalité pour chaque individu ou groupe déterminé de cette population, selon la tranche d'âge, le milieu, etc. À partir de l'établissement des risques différentiels émerge la troisième notion, celle de « danger », c'est-à-dire quels sont les facteurs qui augmentent les risques de contracter telle maladie et d'en mourir. Finalement, avec l'analyse des phénomènes épidémiques, apparaîtra la notion de « crise », « ce phénomène d'emballement circulaire qui ne peut s'enrayer que par un mécanisme supérieur, naturel et supérieur qui va le freiner, ou par une intervention artificielle. » (*Ibid.*, p. 63)

En résumé, l'analyse de Foucault décrit le passage d'un régime de pouvoir basé sur la décision souveraine et le règne normatif et prohibitif de la Loi à un régime qui se fonde plutôt sur la *normation* disciplinaire (quadrillage, dressage et surveillance en vue d'un résultat optimal) et la *normalisation* régulatrice (établissement quantitatif du normal et réduction des écarts). À nos yeux, ce que l'auteur cherche à cerner ici est la constitution des sociétés occidentales contemporaines comme *sociétés de la norme* plutôt que comme sociétés de la Loi, à travers des dispositifs de pouvoir disciplinaires et gouvernementaux ayant *la vie humaine pour objet*. En effet, comme Foucault l'écrit dans *La volonté de savoir* :

Je ne veux pas dire que la loi s'efface ou que les institutions de justice tendent à disparaître; mais que la loi fonctionne toujours davantage comme une norme, et que l'institution judiciaire s'intègre de plus en plus à un continuum d'appareils (médicaux, administratifs, etc.) dont les fonctions sont surtout régulatrices. Une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie. (Foucault, 1976, p. 190)

1.5 Le biopouvoir selon Foucault

1.5.1 Une articulation théorique des pouvoirs sur la vie

C'est dans le dernier chapitre de son ouvrage *La volonté de savoir*, premier tome d'*Histoire de la sexualité* (1976), que Foucault utilise le terme « biopouvoir », dans sa présentation d'une synthèse théorique sur les techniques de pouvoir modernes. Le biopouvoir est, comme le terme l'indique, d'abord *un pouvoir sur la vie* – ou plus précisément un ensemble de techniques de pouvoir qui ont la vie humaine pour objet. Cependant, puisque que toute forme de pouvoir influe inévitablement, d'une manière ou d'une autre, sur la vie, la spécificité du biopouvoir réside avant tout dans sa *positivité*. En effet, le fameux droit souverain « de vie ou de mort » est à replacer, comme le souligne Foucault, dans « un type historique de société où le pouvoir s'exerçait essentiellement comme instance de prélèvement, [...] droit de prise : sur les choses, le temps, les corps et finalement la vie; il culminait dans le privilège de s'en emparer pour la supprimer. » (Foucault, 1976, p. 178-179) Prise, prélèvement, soustraction, bref, *négativité* du pouvoir souverain. Avec le passage à la modernité, ce pouvoir de prélèvement est de moins en moins central : il devient le versant négatif d'un pouvoir de gestion de la vie qui s'enracine, comme on l'a vu, dans le paradigme émergent de la gouvernementalité et du pastorat. Selon Foucault, le pouvoir de mort devient progressivement « complémentaire d'un pouvoir qui s'exerce positivement sur la vie, qui entreprend de la gérer, de la multiplier, d'exercer sur elle des contrôles précis et des régulations d'ensemble. » (*Ibid.*, p. 180) Ainsi, le privilège souverain de « *faire mourir ou de laisser vivre* » se serait renversé en « un pouvoir de *faire vivre* ou de *rejeter* dans la mort. » (*Ibid.*, p. 181)

D'après Foucault, le biopouvoir s'est développé selon deux « pôles » complémentaires. Le premier de ces pôles, qui émerge en Europe à partir du XVII^e siècle, est ce que l'auteur appelle une « anatomo-politique du corps humain », c'est-à-dire une technologie de pouvoir *individualisante* et *disciplinaire*. Dans le regard anatomo-politique, le corps humain est pris comme « corps-machine », c'est-à-dire qu'il est découpé, segmenté,

analysé de façon anatomique afin de faciliter « son dressage, la majoration de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques ». (*Ibid.*, p. 183) Comme on l'a vu précédemment, l'anatomo-politique, en tant que technologie disciplinaire, procède par *assujettissement* et par *normation*, c'est-à-dire qu'à partir de normes optimales préalablement établies (et sans cesse renouvelées), elle soumet le sujet à divers mécanismes de hiérarchisation, de surveillance, d'individualisation qui visent non seulement à le rendre obéissant et productif, mais également à l'attacher à une identité construite dans la relation de pouvoir : *soumission aux autres et attachement à soi-même*.

Le second pôle de développement du biopouvoir, qui émerge au milieu du XVIII^e siècle, est ce que Foucault appelle « une bio-politique de la population ». (*Ibid.*) Dans le regard biopolitique, le corps humain devient non pas un *corps-machine* à discipliner, mais plutôt un « *corps-espèce* » à *réguler*, c'est-à-dire un « corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier ». (*Ibid.*) Ainsi, si l'anatomo-politique s'inscrit dans l'horizon de la discipline et de l'individualisation, la *bio-politique* s'inscrira plutôt dans celui de la *régulation* et de la *massification* : régulation des processus biologiques globaux par des interventions au niveau de la population en tant que *corps social*. L'important ici ne sera pas tant l'acte individuel (vaccination, contraception, hygiène, etc.) que son impact sur la santé ou la morbidité de l'ensemble de la population. En ce sens, comme on l'a vu, la biopolitique opère à travers des *dispositifs de sécurité* (médecine sociale, hygiène publique, assurances, etc.) selon une logique de *normalisation*, c'est-à-dire qu'elle cherche à ramener vers une normalité centrale, établie quantitativement, les différentes trajectoires – micro-normalités ou micro-anormalités – qui s'en éloignent.

Dans *La volonté de savoir*, Foucault souligne comment la sexualité est devenue un objet central pour le biopouvoir. Selon lui, le sexe se situe « à la charnière des deux axes le long desquels s'est développée toute la technologie politique de la vie », c'est-à-dire entre discipline du corps et régulation de la population. En effet, s'inscrivant en faux contre la thèse de la répression sexuelle, Foucault souligne comment le sexe a suscité depuis des

siècles une production discursive importante – le plus souvent sous la forme de l'*aveu* – et comment il est devenu un enjeu politique à travers des interventions qui, ayant des « exigences de régulation » pour point de départ, ont eu des effets disciplinaires et vice versa. (*Ibid.*, p. 191 à 194) Ainsi, Foucault identifie quatre principaux points d'intervention biopolitiques sur la sexualité – « la sexualisation de l'enfant », « l'hystérisation des femmes », « le contrôle des naissances » et « la psychiatisation des perversions » – dont les motivations et les conséquences touchent à la fois la santé de la population, la médicalisation du corps et la disciplinarisation des comportements. (*Ibid.*, p.193) En outre, Foucault souligne que le biopouvoir a été « 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. » (*Ibid.*, p. 185)

1.5.2 Portée et signification du concept

Le concept de biopouvoir, tel qu'élaboré par Foucault, ne désigne donc pas une *forme* de pouvoir au sens institutionnel – pouvoir législatif, judiciaire, policier – mais plutôt une *mode de saisie* et un *mode d'exercice* du pouvoir propre à la modernité politique. En effet, d'un côté, le terme « biopouvoir » vise à mettre en lumière, de façon synthétique, la logique historique « qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine ». (*Ibid.*, p. 188) Sur le plan sociologique, nous dirons donc qu'il a une portée *heuristique et compréhensive*.

Ce concept désigne également un mode d'exercice du pouvoir qui se décline en une multiplicité de relations sociales et opère à travers des « *techniques* de pouvoir présentes à tous les niveaux du corps social et utilisées par des institutions très diverses (la famille comme l'armée, l'école ou la police, la médecine individuelle ou l'administration des collectivités) ». (*Ibid.*, p. 185) Comme le souligne Foucault, ces techniques de pouvoir ont eu des effets économiques importants et « ont opéré aussi comme facteurs de ségrégation et de hiérarchisation sociale, [...] garantissant des rapports de domination et des effets

d'hégémonie ». (*Ibid.*, p. 185-186) Ainsi, nous dirons que le concept de biopouvoir a également une portée *analytique et critique*.

Si, comme nous l'avancions, le biopouvoir est à la fois un mode de saisie et un mode d'exercice du pouvoir ayant comme objet général la vie humaine, sa pertinence théorique tient également au fait qu'il ouvre une importante réflexion sur la signification de *la vie* elle-même au sein de la modernité politique. En effet, l'hypothèse du biopouvoir repose fondamentalement sur le constat d'un investissement *politique* de la vie, en tant qu'elle s'inscrit dans le corps humain comme *vie de l'espèce*. De fait, il y aurait donc un brouillage de la frontière entre *bios* et *zoé*, entre vie spécifiquement humaine et vie animale générique, entre vie politique et « simple fait de vivre ». Comme l'écrit Foucault, la signification historique du biopouvoir réside dans le fait que, « pour la première fois sans doute dans l'histoire, le biologique se réfléchit dans le politique; le fait de vivre n'est plus ce soubassement inaccessible qui n'émerge que de temps en temps, dans le hasard de la mort et sa fatalité; il passe pour une part dans le champ de contrôle du savoir et d'intervention du pouvoir. » (*Ibid.*, p. 187) C'est ce que l'auteur nomme le « seuil de modernité biologique », c'est-à-dire le point de rupture historique à partir duquel la *zoé* se trouve intégrée par le *bios*.

L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question. (*Ibid.*, p. 188)

Ainsi, dans l'élaboration première du concept chez Foucault, il y a effectivement *inclusion de la zoé dans le bios*, au sens où le biopouvoir y est conçu comme ayant *le corps pour objet, mais la vie sociale comme finalité*. Comme le souligne le sociologue et médecin Didier Fassin, ce que Foucault cherche à décrire avec sa conception du biopouvoir est davantage « le gouvernement des corps et le gouvernement des populations, plutôt que le gouvernement de la vie – du vivant et des vivants » (Fassin, 2006, p. 36). En effet, la *zoé* devient objet politique en tant qu'elle s'inscrit dans le *corps-machine* et le *corps-espèce* : on peut intervenir directement sur elle, mais on ne peut l'altérer dans sa substance même ni la détacher du *corps social* formé par la population; *il n'y a pas de « vie nue » chez Foucault*. C'est ce corps social, tissu de relations de pouvoir, de production et de langage, qui est ici à *la fois moyen et fin* du biopouvoir : *moyen* car il constitue la « surface de prise » des interventions sur la *zoé*; *fin* car ce que ces interventions visent sont les modes d'être et d'agir

des individus. La *santé* publique, de la « race » ou de la nation est davantage morale, économique et politique que simplement biologique.

Évidemment, les analyses de Foucault résumées ici s'inscrivent de façon générale dans un cadre historique : celui du passage à la modernité en Europe occidentale. Ainsi, sa conception du biopouvoir se situe au carrefour de différents mouvements historiques – principalement le développement simultané de *l'État-nation moderne* et du *capitalisme industriel* – qui permirent l'émergence d'un nouveau type de société : la *société bourgeoise*. Voilà pourquoi ses analyses se centrent sur la gouvernementalité et la discipline comme nouvelles techniques de pouvoir, sur la population et le corps comme ses nouveaux objets. Voilà également pourquoi son articulation théorique du biopouvoir ne développe pas en détail l'implication biopolitique du totalitarisme, contrairement à Agamben, ni ne prend en considération l'implication des innovations techniques de la biomédecine dans la redéfinition même de la vie, comme chez Rose. L'horizon de Foucault est ici celui de la modernité occidentale comme *processus et rupture* historiques; sa conception du biopouvoir inaugure donc l'ouverture d'un champ de recherche contemporain proprement « biopolitique », c'est-à-dire un champ de recherche dont les objets sont « le vivant » et « les vivants ». Dans la pensée de Foucault, le biopouvoir se présente essentiellement comme logique d'assujettissement; c'est pourquoi il souligne que diverses formes modernes de résistance ont également investi le terrain biopolitique, précisément dans leur lutte contre l'assujettissement :

[C]e qui est revendiqué et sert d'objectif, c'est la vie, entendue comme besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible. [...] Le « droit » à la vie, au corps, à la santé, au bonheur, à la satisfaction des besoins [...] a été la réplique politique à toutes ces procédures nouvelles de pouvoir qui, elles non plus, ne relèvent pas du droit traditionnel de la souveraineté. » (Ibid., p. 191)

CHAPITRE II

ROSE ET LA BIOPOLITIQUE CONTEMPORAINE

*Fitter, happier, more productive, comfortable
Not drinking too much, regular exercise at the gym (3 days a week)
Getting on better with your associate employee contemporaries
At ease, eating well (no more microwave dinners and saturated fats)
A patient better driver, a safer car (baby smiling in back seat)
Sleeping well (no bad dreams)
No paranoia*

- Radiohead

2.1 De « la politique de la santé » à « la politique de la vie elle-même »

2.1.1 Une filiation foucauldienne

Les travaux de Nikolas Rose se situent explicitement dans le prolongement des thèses de Foucault sur le caractère biopolitique des relations de pouvoir modernes, particulièrement en ce qui a trait au domaine de la santé. Cependant, Rose cherche à saisir les développements contemporains des techniques de pouvoir et d'intervention sur la vie humaine, établissant ainsi une distinction d'avec leurs formes « modernes » telles qu'analysées par Foucault, afin de mettre en lumière la nouvelle configuration du champ biopolitique et les relations complexes qui s'y tissent. Ainsi, pour Rose, l'espace biopolitique

contemporain n'est plus défini, comme chez Foucault, simplement par l'opposition santé-maladie ni par la centralité de la sexualité et de la procréation, mais bien par une problématisation de « la vie elle-même », c'est-à-dire l'orientation des savoirs et des opportunités d'intervention sur le corps et ses processus vitaux vers une optimisation des capacités humaines :

« the vital politics of our own century looks rather different. It is neither delimited by the poles of illness and health, nor focused on eliminating pathology to protect the destiny of the nation. Rather, it is concerned with our growing capacities to control, manage, engineer, reshape, and modulate the very vital capacities of human beings as living creatures. It is, I suggest, a politics of "life itself". » (Rose, 2007, p. 3)

Selon Rose, cette mutation du champ biopolitique ouvre un questionnement sur la « forme de vie » (*form of life*) propre à l'époque contemporaine, au sens où, en laissant entrevoir comment des conceptions sur la signification et la valeur de la vie vécue prennent forme directement à partir du biologique, elle esquisse un déplacement de l'articulation entre *zoé* et *bios* telle qu'on la retrouvait chez Foucault.

2.1.2 Biopouvoir et biopolitique selon Rose

D'après les analyses de Nikolas Rose, la biopolitique ne s'est jamais résumée à une stratégie de régulation unique émanant de l'État, mais constitue plutôt un vaste « champ fragmenté de vérités contestées¹ » peuplé de pratiques, de discours et d'autorités hétérogènes souvent en conflit les uns avec les autres. (*Ibid.*, p. 54) Selon Rose, ces diverses formes possèdent néanmoins une caractéristique commune qui éclaire la signification de la biopolitique comme fait social moderne : l'avènement d'une conception *vitaliste* de l'existence des individus en tant que sujets politiques. C'est précisément ce vitalisme politique que l'on verra à l'œuvre tout au long des XIX^e et XX^e siècles, notamment à travers les politiques eugénistes et la montée des fascismes.

¹ « a fragmented field of contested truths »

Rose effectue une distinction à la fois théorique et sémantique entre « biopouvoir » et « biopolitique », distinction éclairante pour notre propos s'il en est une, particulièrement dans la mesure où les écrits de Foucault restent vagues à ce sujet. En effet, tel que mentionné dans le chapitre précédent, le terme « biopolitique » désigne d'abord exclusivement l'un des deux pôles constitutifs du biopouvoir, mais Foucault l'utilise également comme adjectif qui renvoie à la fois à un mode d'exercice du pouvoir, une rationalité politique moderne, un ensemble de stratégies qui parfois inclut la discipline. Pour Rose – qui utilise relativement peu ce terme – le biopouvoir est avant tout une *perspective*, un outil théorique qui fait apparaître et confère une certaine cohérence à un ensemble hétérogène et plus ou moins concerté de pratiques et de relations qui ont la vie humaine pour objet. En ce sens, il en atténue la portée proprement *conceptuelle* : « [b]iopower is more a perspective than a concept : it brings into view a whole range of more or less rationalized attempts by different authorities to intervene upon the vital characteristics of human existence ». (*Ibid.*) Pour l'auteur, c'est à partir de cette perspective que l'on peut parler de « biopolitique » pour désigner les *stratégies concrètes et repérables* qui y sont mises à l'œuvre :

« I will use the term "biopolitics" to refer to the specific strategies brought into view from this perspective, strategies involving contestations over the ways in which human vitality, morbidity, and mortality should be problematized, over the desirable level and form of the interventions required, over the knowledge, regimes of authority, and practices of intervention that are desirable, legitimate, and efficacious. » (*Ibid.*)

Partant des analyses de Foucault, Rose émet l'hypothèse que la configuration du champ biopolitique s'articule aujourd'hui autour de trois formes principales. Premièrement, considérant les avancées de la biomédecine et les possibilités d'intervention jusqu'au niveau génétique qui en ont découlé, Rose affirme que la biopolitique est devenue *moléculaire*. Deuxièmement, avec l'évolution des préoccupations sécuritaires entourant la vie, la santé et le bien-être des individus et de la société dans son ensemble, Rose soutient que la biopolitique contemporaine est une *politique du risque*. Troisièmement, en lien avec les implications éthiques, politiques et économiques découlant à la fois des nouvelles possibilités d'intervention sur la vie, du rôle des experts, ainsi que de la forme du rapport à soi dans les sociétés libérales, Rose propose le concept d'*éthopolitique* comme forme contemporaine de la biopolitique. (Rose, 2001, p. 1-2)

2.2 Une biopolitique moléculaire

2.2.1 Du regard clinique au regard biomédical

La thèse de Rose sur le caractère « moléculaire » de la biopolitique contemporaine s'inscrit dans le prolongement de l'analyse épistémologique des sciences de la vie développée par Foucault. En effet, Rose reprend la thèse foucauldienne d'une rupture épistémologique qui, vers la fin du XVIII^e siècle, aurait permis l'avènement de la biologie moderne, c'est-à-dire le passage d'une conception *taxonomique* propre à l'histoire naturelle (classification des espèces vivantes selon leurs caractéristiques observables) à une conception basée sur la division fondamentale entre « organique » et « inorganique », vivant et non vivant. (Rose, 2007, p. 42) Pour Foucault, la compréhension du vivant comme organique ouvre une « épistémologie de la profondeur » (*epistemology of depth*), c'est-à-dire la compréhension que la surface « taxonomique » des êtres vivants, l'ensemble de ses attributs visibles, est déterminée par des lois et des fonctions organiques sous-jacentes qui visent à préserver la vie et à repousser la mort. (*Ibid.*, p. 42 – 43) Selon Rose, cette thèse de Foucault trouve son origine dans l'analyse qu'il avançait précédemment dans *La naissance de la clinique* (1963). En effet, Foucault y décrivait une rupture épistémologique semblable entre une médecine taxonomique – de surface – et la médecine clinique, une médecine « de profondeur » centrée sur les organes et leurs fonctions. Sous le regard clinique, le corps humain sera dorénavant considéré comme un « système de systèmes » (*a system of systems*), un tout organique inséré dans un corps social lui-même formé de différents « systèmes » compris en termes de flux massifs (climat, culture, maladie, environnement physique, réseaux de distribution, etc.). (*Ibid.*, p. 43) Ainsi, la pensée politique et sociale du XIX^e siècle aurait emprunté à la médecine et à la biologie cette conception de « l'unité fonctionnelle et organique du corps² » qu'il s'agit de défendre contre toute perturbation, tout facteur « pathologique » de déstabilisation. (*Ibid.*, p. 43 – 44)

² « the organic and functional unity of the living body »

Selon Rose, le XX^e siècle marque une nouvelle rupture épistémologique dans le champ d'intervention biomédical, mais également en ce qui a trait à la compréhension même de la vie humaine. En effet, il identifie une « réorganisation du regard des sciences de la vie³ » à partir de la découverte, dans les années 1930, de phénomènes vitaux perceptibles dans la région sous-microscopique (entre 10⁻⁶ et 10⁻⁷ cm). (*Ibid.*, p. 44) C'est alors la vision « molaire » du corps – celle du regard clinique – qui est remise en question, au profit d'une vision *moléculaire* qui comprendra désormais la vie en termes de mécanismes de transcription et d'expression des gènes, de protéines de base, de neurotransmetteurs, etc. Bref, si le corps, pris à son niveau molaire, constitue toujours un objet central des processus d'assujettissement-subjectivation, notamment au niveau des normes sociales et des pratiques de soi, la compréhension de la vie humaine est passée d'un regard clinique organique à un regard biomédical moléculaire.

Reprenant l'interprétation avancée par Georges Canguilhem dans l'essai « Le concept et la vie » (1966), Rose souligne que la conception de la vie subit une transformation majeure, dans la seconde moitié du XX^e siècle, passant d'une vision calquée sur le modèle de la chimie et de la physique à un modèle *linguistique* ou *informationnel*. En effet, avec l'avènement d'un regard biomédical moléculaire dont le socle de référence premier est le génome humain, la vie est de plus en plus comprise en termes de code, transmission d'information et syntaxe. (*Ibid.*) Ce qui se produit alors est un « aplatissement » de la profondeur organique ouverte par le regard clinique : le regard moléculaire a désormais pour objet un « champ de circuits ouverts » (*a field of open circuits*). (*Ibid.*, p. 15) Cependant, Rose souligne que les développements récents de la recherche génétique ont mené à une complexification du cadre épistémologique biomédical, passant d'un modèle explicatif basé sur le déterminisme direct des gènes à un modèle « postgénomique » davantage axé sur les processus de régulation, d'expression et de transcription des gènes, les variations au niveau du nucléotide (communément appelées « SNP » pour « Single Nucleotide Polymorphisms »), ainsi que sur le processus de création des protéines au sein de la cellule. (*Ibid.*, p. 46) Ainsi, c'est aujourd'hui tout le modèle informationnel qui est remis en question, laissant entrevoir une nouvelle rupture épistémologique dans la conception de la vie :

³ « a reorganization of the gaze of the life sciences »

« A genetic style of thought is giving way to a postgenomic emphasis on complexities, interactions, developmental sequences, and cascades of regulation interacting back and forth at various points in the metabolic pathways that lead to the synthesis of enzymes and proteins. And in the process informational epistemologies seem to have reached their limit; they can no longer capture what researchers do as they represent and intervene in the vital complexities that constitute life at a molecular level. » (Ibid., p. 47)

2.2.2 De la médecine à la technomédecine

Selon Rose, les différentes transformations survenues dans le champ médical depuis le XIX^e siècle ont en partie pavé la voie à l'avènement d'une biopolitique moléculaire, alors que les caractéristiques contemporaines de la médecine sont, en outre, indissociables de la politique du risque et de l'éthopolitique. D'entrée de jeu, Rose souligne comment le pouvoir médical a été l'objet d'une large contestation, particulièrement durant la seconde moitié du XX^e siècle. En effet, à travers les différentes stratégies biopolitiques dont elle a été porteuse, l'autorité médicale a été critiquée comme responsable d'une médicalisation intrusive et agressive des problèmes sociaux, donc d'un empiètement sur les sphères morales et politiques ne relevant pas de son expertise. De nombreux acteurs socio-politiques tels que le mouvement féministe et les associations pour la défense des droits des personnes handicapées ont notamment critiqué le contrôle paternaliste exercé par l'autorité médicale. Ces mouvements de contestation ont mené à des tentatives variées visant à rendre aux patients et bénéficiaires de l'intervention médicale une certaine autonomie et une liberté de choix. C'est ainsi que se sont élaborées, notamment à travers le principe de « citoyenneté active » (*active citizenship*) et la mise en place de mécanismes de compensation et de règlement des litiges, des pratiques visant l'« empowerment » des patients, leur capacité d'exercer un jugement personnel et de faire un « choix éclairé » à l'égard des traitements proposés. (Ibid., p. 10) Ces revendications d'autonomie ont eu pour conséquence majeure la transformation du « patient », passif par définition, en « client », consommateur actif et responsable qui est en droit de réclamer l'accès à toute l'information pertinente et l'accompagnement nécessaire pour effectuer un choix éclairé.

La médecine a également subi des transformations structurelles importantes qui, selon Rose, l'ont mené à devenir aujourd'hui une *technomédecine*. En effet, l'auteur affirme que la pratique médicale contemporaine est devenue dépendante vis-à-vis de la technologie, à travers l'intégration et la normalisation de l'usage d'équipements de plus en plus sophistiqués, tant dans l'établissement des diagnostics qu'au cœur des techniques thérapeutiques. De plus, en raison d'une division du travail plus complexe au sein d'un grand nombre de champs de spécialisation, le médecin praticien aurait perdu son monopole quant à l'établissement du diagnostic et de la thérapeutique, ayant notamment à composer avec l'utilisation de plus en plus répandue de procédures et de dispositifs standardisés, élaborés par l'industrie. (*Ibid.*, p. 11)

En outre, Rose souligne comment la pratique médicale a été massivement investie par les impératifs assuranciers – privés comme publics – notamment par rapport aux critères exigés pour la reconnaissance et le remboursement des traitements. Selon l'auteur, cette importance croissante du calcul économique lié au risque participe d'un processus plus vaste de *capitalisation* de la médecine. En effet, le domaine de la recherche biomédicale est de plus en plus dirigé vers la production de propriété intellectuelle et la création de nouveaux marchés lucratifs touchant à la santé, ainsi qu'à la prévention et au traitement de la maladie. Cette dynamique contemporaine de création de valeur économique à partir de la *zoé* – que Rose nomme « biovalue » – sera abordée plus en détail dans la cinquième partie du présent chapitre.

2.2.3 Technologies d'intervention moléculaire

Selon Rose, la condition de possibilité des interventions biomédicales au niveau moléculaire a été ouverte, au XX^e siècle, par l'*isolation* et la *mobilisation* des différents éléments biologiques du corps humain. En effet, l'auteur souligne que les premières manipulations de matériel biologique effectuées en ce sens concernèrent d'abord le sang et les produits du sang, en vue d'effectuer des transfusions, puis certains organes en vue de

procéder à des greffes. Ensuite, ce sont les cellules reproductives (sperme, ovules) et plus tard les embryons qui ont pu être isolés d'un corps particulier pour être mobilisés le long d'un circuit de laboratoires, de cliniques et, éventuellement, d'autres corps récepteurs. Plus récemment, ce sont des tissus humains, des cellules et des fragments d'ADN qui ont été isolés, mis en circulation ou accumulés dans des banques et ouverts à la transformation. Comme le résume l'auteur :

« Molecularization strips tissues, proteins, molecules, and drugs of their specific affinities – to a disease, to an organ, to an individual, to a species – and enables them to be regarded, in many respects, as manipulable and transferable elements or units, which can be delocalized[.] [...] [M]olecularization is conferring a new mobility on the elements of life, enabling them to enter new circuits – organic, interpersonal, geographical, and financial. [...] At this molecular level, that is to say, life itself has become open to politics. » (Ibid., p. 15)

Rose affirme que, pour les acteurs biopolitiques contemporains, cette ouverture d'une possibilité d'intervention sur la vie au niveau moléculaire signifie, sur le plan ontologique, que l'humain n'est plus simplement soumis à la détermination du biologique et que, conséquemment, il doit assumer une plus grande responsabilité à l'égard de celui-ci. Selon l'auteur, c'est ce mode de pensée, informé par une éthique « progressiste » de l'espoir et de la découverte, qui sous-tend le développement de tout un ensemble de « technologies d'optimisation » (*technologies of optimization*). (Ibid., p. 16) En effet, il considère que les technologies médicales contemporaines, loin de se cantonner à un rôle thérapeutique, visent plutôt « à contrôler les processus vitaux du corps et de l'esprit⁴. » (Ibid.) En ce sens, Rose souligne que le rôle traditionnel de la médecine a été, jusqu'à nos jours, de restaurer la *normativité* du corps humain, c'est-à-dire de combattre les pathologies et les facteurs de morbidité en vue du rétablissement de l'équilibre, de la santé. Suivant encore une fois la pensée de Canguilhem, Rose souligne que la santé est « normativité » plutôt que « normalité », au sens où elle représente « la capacité de l'organisme de s'ajuster à des conditions changeantes⁵. » (Ibid., p. 84) Toutefois, les nouvelles possibilités d'intervention biomédicale ne viseraient pas strictement le rétablissement de cette normativité, mais viendrait plutôt la redéfinir en permettant la création de nouvelles normes biologiques, de nouveaux modes de normalisation qui, ne se confinant plus aux normes « naturelles » du

⁴ « to control the vital processes of the body and mind. »

⁵ « the capacity of the organism to adjust to changing conditions. »

corps, les repositionneraient ainsi sur le terrain du choix et de la modification. C'est en ce sens que Rose parle de « technologies de la vie » (*technologies of life*), c'est-à-dire un complexe de capacités techniques, d'instruments, mais aussi de relations sociales et de discours qui permettent cette redéfinition de la norme biologique. (*Ibid.*, p. 16-17, 81)

Selon Rose, les technologies de la vie sont donc, avant tout, des « technologies d'optimisation » (*technologies of optimization*). Par cette expression, l'auteur entend deux choses. Premièrement, l'optimisation renvoie à l'idée de « susceptibilité » (*susceptibility*), c'est-à-dire la capacité d'identifier et éventuellement de traiter des pathologies d'origine génétique chez des personnes ne présentant pas de symptômes actuels. Ce concept sera abordé plus en détail dans la partie suivante de ce chapitre concernant la politique du risque. Deuxièmement, l'optimisation vise une « amélioration » (*enhancement*), c'est-à-dire un accroissement des capacités du corps et de l'esprit, via leur ouverture à l'artificiel et aux manipulations, et dont la gestion se retrouve sous la coupe de la biomédecine, dispositif complexe qui relie à la fois la recherche, la clinique et le marché. (*Ibid.*, p. 82) En tant que technologies de la vie, les pratiques biomédicales visant l'optimisation du corps et de l'esprit humains ont en commun une vision et un discours tourné vers l'avenir, une sorte de *telos* en perpétuelle redéfinition sous le signe de l'espoir, du bien-être et de la performance. Soulignant que les différentes technologies et pratiques de soi ont toujours visé un certain dépassement des limites imposées par les normes vitales et que, en ce sens, l'être humain n'a jamais été vraiment « naturel », du moins depuis son immersion dans l'ordre symbolique avec l'apparition du langage, l'auteur affirme toutefois que ce qui distingue les technologies de la vie, outre leur capacité d'intervention à l'échelle moléculaire, est la transformation de ses bénéficiaires en *consommateurs*. En effet, à l'instar de l'alimentation et des habitudes de vie, l'intervention et la transformation à un niveau moléculaire sont devenues l'objet de choix de consommation, moins informés par la nécessité médicale que par la dynamique du marché et la culture de consommation de masse. (*Ibid.*, p. 20, 80) À cet égard, Rose mentionne que les grandes avancées dans le domaine de la santé et de l'accroissement de l'espérance de vie dans les pays dits développés ont historiquement eu peu à voir avec les technologies médicales de pointe et que les principaux problèmes contemporains liés à la santé découlent davantage de l'accès à l'eau potable, de la qualité de la nourriture et, plus globalement, des diverses inégalités socio-économiques au niveau mondial. (*Ibid.*, p. 78-79)

2.2.4 Zoé et bios : une nouvelle définition de la « bonne vie »

L'analyse de Rose sur le caractère *moléculaire* de la biopolitique contemporaine révèle une transformation de l'articulation *zoé-bios* propre aux sociétés libérales actuelles. En effet, contrairement à ce que Foucault découvre dans le passage à la modernité, les analyses de Rose suggèrent que c'est maintenant *le bios qui se trouve inclus dans la zoé*, au sens où c'est la possibilité technologique de saisir et de transformer la vie elle-même – et donc de la redéfinir – qui permet l'émergence d'enjeux éthiques, politiques et économiques.

« Our very understanding of who we are, of the life-forms we are and the forms of life we inhabit, have folded bios back onto zoë. By this I mean that the question of the good life – bios – has become intrinsically a matter of the vital processes of our animal life – zoë. Since the form of bios is constitutively subject to contestation, life itself – not merely the health that made a good life possible, or the sickness whose experience might ennoble or instruct us in the ethics of living – is now at stake in our politics. » (Ibid., p. 83)

En ce sens, il y a chez Rose quelque chose qui était absent de l'analyse de Foucault, c'est-à-dire l'idée d'une *vie nue*, une pure *zoé* : dans le regard biomédical, l'humain devient « du vivant », un ensemble de systèmes, de codes et de processus vitaux microscopiques, plutôt qu'une personne singulière ayant un vécu et une existence sociale. Toutefois, bien qu'isolable, manipulable et mobilisable, cette *vie nue* n'est jamais absolument disjointe du *bios*. En effet, si c'est à présent « la vie elle-même » plutôt que la santé et la maladie qui est en jeu dans la politique de notre temps, c'est que les modes d'assujettissement–subjectivation contemporains sont marqués par la centralité du somatique et du biologique. En ce sens, la redéfinition des normes biologiques du corps humain va venir profondément informer les normes sociales gravitant autour de l'idée de santé comme « bonne vie », c'est-à-dire un *bios* en constante redéfinition selon une logique d'auto-amélioration active. Cette forme de vie contemporaine appelle donc, comme on le verra, un nouveau rapport à soi délimité par la *responsabilité individuelle* et l'omniprésence du *risque*, de nouvelles relations de pouvoir fondées sur l'*expertise somatique* et l'*autonomie de choix*, le tout s'articulant au sein d'une *citoyenneté biologique active*.

2.3 La politique du risque

2.3.1 De la santé de la nation à la santé individuelle

La seconde forme contemporaine de biopolitique dégagée par Rose, la *politique du risque*, prend racine dans les stratégies biopolitiques dominantes de la première moitié du XX^e siècle, soit les programmes *néohygiénistes* et *eugénistes*. Selon Rose, ces stratégies fondées sur la distinction binaire entre normal et pathologique représentent la forme proprement *moderne* de la biopolitique, alors que le « gouvernement du risque » (*government of risk*), basé sur la prévision des événements futurs et les interventions dans le présent en vue de contrôler ces événements, s'inscrit dans une rationalité politique qu'il qualifie de « libérale avancée » (*advanced liberal*). (*Ibid.*, p. 70) Ainsi, nous effectuerons d'abord un bref survol du programme néohygiéniste et, surtout, de la notion d'eugénisme et de ses applications historiques concrètes afin de mieux souligner les transformations qui, d'après l'auteur, marquent le passage à la gestion contemporaine du risque.

Selon Rose, la mise en œuvre du programme néohygiéniste, inspiré des campagnes de promotion de l'hygiène visant les populations pauvres au XIX^e siècle⁶, représente la première stratégie biopolitique d'État au XX^e siècle. Le programme néohygiéniste visait à instaurer des habitudes de vie garantant la santé physique et morale des individus – particulièrement au sein du foyer et de l'école – à travers des mesures disciplinaires telles que les visites et inspections médicales obligatoires. (*Ibid.*, p. 59) Pour ce qui est de l'eugénisme – seconde stratégie biopolitique d'État au XX^e siècle selon Rose – il s'agit d'abord d'un concept élaboré en 1883 par le scientifique britannique multidisciplinaire Francis Galton. Dans une visée évolutionniste inspirée des thèses de son célèbre cousin Darwin, Galton définit l'eugénisme comme la science qui permet d'accélérer la sélection naturelle et ainsi d'améliorer la qualité de la lignée ou de la race. (*Ibid.*, p. 55) Suivant cette conception, différentes autorités scientifiques et étatiques ont alors considéré qu'il était de leur devoir, en vue d'assurer la puissance et la santé de la nation, de promouvoir des interventions sur les

⁶Par exemple, la médecine anglaise de la force de travail telle qu'analysée par Foucault (voir le chapitre I, p. 37-38).

taux de reproduction de portions spécifiques de la population, visant ainsi à encourager les individus considérés comme « mieux adaptés » à se reproduire davantage et à limiter la reproduction des secteurs jugés « inférieurs » ou « dégénérés ». (*Ibid.*, p. 54-55) Les stratégies eugénistes visaient donc à produire des effets d'ensemble sur une population donnée – population *nationale* comprise comme support de la *race* – en s'appliquant directement sur les capacités reproductrices des individus. Pris comme unités de la population nationale, ces individus étaient alors hiérarchisés selon leur *qualité*, c'est-à-dire leur degré d'adaptation dans le continuum évolutif, mesurée par des critères de santé physique et mentale. (*Ibid.*, p. 55-56)

La logique d'intervention eugéniste était double, au sens où elle recouvrait à la fois un versant positif et un versant négatif. D'un côté, on encourageait les individus les plus « sains » et « adaptés » à se reproduire, à travers des mesures natalistes allant de la promotion des vertus de la procréation au versement d'allocations familiales. (*Ibid.*, p. 56, 59) Le versant négatif de l'eugénisme visait quant à lui la prévention de la reproduction excessive des individus jugés « inférieurs » ou « malsains » : « those judged to have hereditary disease, to be deranged, feeble-minded, or physically defective, those who were deemed habitually or incorrigibly immoral or antisocial, especially alcoholics and those guilty of sexual crimes. » (*Ibid.*, p. 59) Ainsi, les mesures eugéniques négatives déployées à travers le XX^e siècle allèrent de l'avortement à l'euthanasie, en passant par la ségrégation, le blocage des flux migratoires et la stérilisation forcée ou « volontaire ».

Si de telles mesures évoquent instantanément l'Allemagne nazie, Rose rappelle que des politiques de stérilisation ont été mises en œuvre dans des dizaines de pays d'Amérique, d'Europe et d'Asie – notamment les États-Unis, Cuba, les pays scandinaves et baltes, la France, la Yougoslavie, la Turquie et la Chine – et ce, des années 1920 jusqu'aux années 1970⁷. (*Ibid.*, p. 60) L'auteur souligne particulièrement le cas de la Suède comme exemple de

⁷Au Canada, de telles politiques eugénistes ont été appliquées en Colombie-Britannique et particulièrement en Alberta, où 3 000 personnes ont été stérilisées de gré ou de force en vertu de l'*Alberta Sexual Sterilisation Act*, entre 1928 et 1972. Les femmes célibataires jugées de « mauvaises mœurs », les mineurs et les minorités ethniques – particulièrement Autochtones et Métis qui comptent pour 25 % des personnes stérilisées – étaient particulièrement visés. À partir de 1937, suite au vote d'un amendement qui autorisait la stérilisation des handicapés intellectuels sans leur consentement ni celui de leurs parents ou tuteurs, un grand nombre des personnes visées par cette loi fut déclaré

l'insertion harmonieuse d'un « eugénisme pastoral » (*pastoral eugenics*) sous l'égide de l'État-providence. En effet, environ 62 000 personnes jugées « antisociales » y ont été stérilisées – de force pour la grande majorité – de 1935 à 1975, à travers un programme national appliqué par des « médecins libéraux et humanistes⁸ ». (*Ibid.*, p. 61) En outre, Rose souligne que l'eugénisme jouissait d'un grand prestige scientifique tout au long du XX^e siècle et que ses discours de légitimation, relayés par les autorités médicales et politiques, ont eu une telle prégnance au sein des populations que le recours à la coercition n'a pas été nécessaire dans bien des cas. (*Ibid.* p. 59 à 61) En reprenant le cadre d'analyse esquissé par Foucault, nous pouvons donc dire que l'eugénisme opérait, à travers une médicalisation du corps, des interventions à caractère disciplinaire sur le comportement sexuel des individus tout en produisant des effets régulateurs à l'échelle de la population.

En résumé, Rose souligne que la spécificité de la biopolitique de la première moitié du XX^e siècle repose essentiellement sur les liens qu'elle a permis d'établir entre cinq termes principaux : *population, qualité, territoire, nation* et *race*. En effet, la signification des politiques de la vie à l'âge de l'eugénisme supposait davantage que la simple volonté de privilégier la reproduction des individus les plus « sains » :

« Health was understood in terms of quality – of the individual and of the race – and quality was understood in a quasi-evolutionary manner, as fitness⁹. The problem space of eugenics was framed in terms of the political importance attached to the fitness of the national population considered en masse, as it competed with other national populations. Population fitness was liable to threats from within and without, and national governments had the obligation to guard against these threats and to take measures to enhance that fitness through policies formulated by, and enacted through, the apparatus of the state. » (*Ibid.*, p. 62)

Selon Rose, une transformation majeure s'est opérée dans l'orientation des stratégies biopolitiques suite à la Seconde Guerre mondiale : la norme centrale des interventions sur la vie est passée de la qualité de la population à la *santé individuelle*. (*Ibid.*) Cette transformation qualitative aurait notamment été rendue possible par la « molécularisation » du regard biomédical, tel que décrit précédemment. En effet, l'auteur souligne que, en lien

« déficient mental », permettant ainsi aux autorités de leur retirer tout droit civique. Ainsi, ces mesures se traduisirent souvent non seulement par la stérilisation, mais également par l'internement forcé en institution psychiatrique. (McLaren, 1990)

⁸ « liberal and humanistic doctors »

⁹Le terme anglais « fitness » désigne à la fois l'adaptation d'une espèce ou d'un individu à son environnement et la santé physique individuelle.

avec l'horreur suscitée par le dévoilement des programmes scientifiques nazis après la guerre, les autorités politiques et scientifiques ont tenté de dissocier la conception de la santé des individus – largement comprise comme découlant du bagage génétique – d'avec la notion de qualité de la population. La génétique se serait ainsi transformée en une « discipline libérale¹⁰ » dont les acteurs se distancient d'une pensée en termes de hiérarchie sociale ou raciale, privilégiant plutôt l'identification des processus moléculaires qui sous-tendent le caractère normal ou pathologique des phénomènes vitaux. (*Ibid.*)

D'après l'auteur, les transformations qui ont mené la biopolitique du XX^e siècle à passer de la forme eugénique à celle de la gestion du risque concernent, de façon générale, deux aspects centraux, soit *le discours dominant de la santé publique*, ainsi que *le rôle de l'État*. (*Ibid.*, p. 63) Rose souligne que les discours contemporains de promotion de la santé ont toujours pour objet « la santé de la nation », mais cette fois comprise en termes *économiques*. En effet, en mettant l'accent sur les coûts du système national de santé et du drainage de ses ressources lié aux mauvaises habitudes de vie, de tels discours se réfèrent généralement à des indicateurs de santé publique qui ne mesurent plus la « fitness » de la nation, mais constituent plutôt une simple compilation des données familiales et individuelles. (*Ibid.*) Pour ce qui est du rôle de l'État, Rose souligne que la logique pastorale, telle qu'incarquée dans l'État-providence de même que dans les différents régimes totalitaires et interventionnistes du XX^e siècle, s'est délestée de sa visée totalisante de prise en charge de la santé nationale. On peut bien sûr observer des éléments de continuité, au sens où l'État assume toujours la plupart des fonctions régulatrices dont il s'est progressivement doté au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, notamment en ce qui a trait à la production et la distribution alimentaire, l'organisation des réseaux d'aqueducs et d'égouts, etc. Cependant, la rupture principale que Rose identifie est la délégation de la gestion du risque aux compagnies d'assurances privées, obligeant ainsi les individus à se « responsabiliser » davantage et à assumer un rôle actif dans la poursuite de la santé, de la sécurité et du bien-être individuel. (*Ibid.*)

Reprenant les cinq termes centraux de la biopolitique du XX^e siècle – *population*, *qualité*, *territoire*, *nation* et *race* – Rose affirme que les transformations qui ont ouvert la voie

¹⁰ « a liberal discipline »

à la politique contemporaine du risque peuvent être comprises comme une substitution de ces termes. Ainsi, l'*individu* se substitue à la population; la qualité n'est plus comprise comme celle de la race mais comme « qualité de vie » (*quality of life*); l'*espace domestique*, celui de la famille et de la communauté d'appartenance, se substitue au territoire politique de la nation; la responsabilité échoit maintenant davantage à l'individu, appelé à gérer les risques concernant sa santé et celle de sa famille, plutôt qu'à un État-nation en compétition à l'échelle internationale. (*Ibid.*, p. 64)

2.3.2 La gestion contemporaine du risque

Comme on l'a vu chez Foucault, la notion de « risque » a émergé avec les politiques de la population au XVIII^e siècle, à travers l'analyse statistique des taux de mortalité et de morbidité, dans le but de ramener ceux-ci à une courbe normale en intervenant sur les facteurs environnementaux qui y étaient associés¹¹. Selon Rose, cette logique de gestion du risque, basée sur l'idée de la régularité et de la prédictibilité des maladies et des accidents, s'est développée et étendue au cours des XIX^e et XX^e siècles à travers la mise en place de deux ensembles de stratégies biopolitiques. (*Ibid.*, p. 71) Le premier de ces ensembles est traversé par ce que Rose appelle la « pensée du risque » (*risk thinking*), c'est-à-dire une vision fondée sur la volonté de contrôler et minimiser les risques pour la santé et la sécurité des individus. Selon l'auteur, cette pensée du risque a mené, dès la première moitié du XX^e siècle, à l'élaboration des systèmes d'assurances privés et publics et a également été centrale dans l'organisation des systèmes de santé publique et de services sociaux, ainsi que dans des domaines aussi variés que l'aménagement de l'espace, l'ingénierie, les pratiques managériales, la mise en marché des produits de consommation, l'éducation, etc.

Le second ensemble dégagé par Rose est formé par les différentes stratégies de profilage des groupes d'individus « à risque » qui visent des interventions préventives ou

¹¹ Voir le chapitre I, p. 41

prophylactiques. L'auteur affirme que ces stratégies se distinguent des précédentes au sens où elles visent directement des individus et des groupes à risque, plutôt que des pratiques et des foyers de risques à l'échelle d'une population. En effet, le profilage ne s'opère pas de façon actuarielle ou assurancielle sur l'ensemble de la population, mais plutôt selon un mode de calcul *épidémiologique* et *probabiliste* afin d'identifier les facteurs associés aux risques de pathologies et ainsi assigner chaque individu à un « bassin de risque » (*risk pool*) particulier :

« Men with high blood pressure are risk profiled in terms of age, weight, family history, smoking, and so forth, are allocated to a risk group using a scale based on epidemiological and clinical research, and if at high risk, may be advised to make changes to behavior, diet, or lifestyle, or pre-emptively placed on a drug regime intended to reduce the risk of occurrence of such disorders. » (*Ibid.*, p. 72)

Selon Rose, le caractère moléculaire de la biopolitique contemporaine a fait émerger une nouvelle forme de politique du risque autour de l'idée de *susceptibilité*, dans le cadre des interventions visant l'optimisation de la vie. Axée sur la prévention des pathologies en lien avec leur possible détermination génétique, la notion de susceptibilité prend racine dans l'idée de *prédisposition* telle que forgée à partir du XIX^e siècle. Selon cette conception, les individus sont plus vulnérables à certaines maladies, à certains troubles mentaux, mais également à certains « vices » moraux tels que l'alcoolisme et le jeu, selon leur hérédité et les mauvaises habitudes de vie acquises dans le milieu familial. (*Ibid.*, p. 85) D'après Rose, la spécificité contemporaine de la notion de susceptibilité tient à trois mutations : un changement d'échelle vers le niveau moléculaire, un changement dans les capacités techniques permettant l'avènement des tests génétiques, ainsi qu'un changement dans l'orientation de l'expertise médicale menant vers une médecine génomique *préventive* et *personnalisée*. (*Ibid.*, p. 86)

La notion de susceptibilité doit ainsi être comprise comme la volonté de prédire les conditions pathologiques futures, au niveau génétique, en vue d'une intervention dans le présent. En ce sens, l'auteur affirme que la susceptibilité agit ici comme *un troisième terme entre le normal et le pathologique*, c'est-à-dire qu'elle vise à débusquer des « pré-maladies » qui n'affectent pas actuellement la normativité du corps, transformant ainsi l'état normal de l'organisme en « pré-pathologique » et l'individu normal en perpétuel « pré-patient ». (*Ibid.*, p. 84-85) Ainsi, la susceptibilité représente davantage que l'évaluation et la gestion du

risque : elle prétend cibler précisément les probabilités de développement des maladies au niveau des variations du génome singulier de chaque individu.

« What is treated by doctors and drugs here is not disease but the almost infinitely expandable and malleable empire of risk. While public health medicine has long engaged in strategies of disease prevention and health promotion, these individualized and pharmaceuticalized practices or early and long-term intervention into corporeal processes in the name of the “treatment” of risk have come to be a central dimension of the politics of life itself in the twenty-first century.» (Ibid., p. 86-87)

Si l'avènement d'une médecine préventive et personnalisée telle que promise par l'idée de susceptibilité a suscité beaucoup d'espoir et d'investissements, ses résultats thérapeutiques concrets sont toutefois très limités. En effet, Rose souligne que les prédictions générées jusqu'ici par les tests de susceptibilité ne sont ni plus fiables ni plus précises que les statistiques de risque découlant des antécédents familiaux, que les recherches visant à découvrir des marqueurs génétiques de susceptibilité pour des maladies complexes ont largement échoué et que, même lorsque des susceptibilités sont effectivement établies pour des maladies simples dont les gènes ont déjà été localisés – par exemple, la maladie de Huntington – il n'y a pas nécessairement de possibilité de traitement efficace au niveau moléculaire. (Ibid., p. 93) Ainsi, la signification de la susceptibilité pour la biopolitique contemporaine ne se retrouve pas tant au niveau de son efficacité thérapeutique que dans la production de nouvelles formes de relations sociales et de rapport à soi articulées autour de la question de la responsabilité : « [i]n this emerging form of life, then, the susceptible individual would be obliged to debate and justify his or her choices with others, to enter into complex calculations of risks and benefits, to act now in the present in relation to probable futures brought into view. » (Ibid., p. 94)

Rose souligne également que le profilage du risque est appliqué à la criminalité, plus particulièrement dans le cas des crimes violents à caractère « antisocial ». Selon l'auteur, le contrôle contemporain de la criminalité aurait adopté un discours et une logique calqués sur ceux de la santé publique : il s'agit d'assurer la sécurité des gens « normaux » en diminuant les facteurs de risque – c'est-à-dire de comportements déviants à caractère violent – par le biais d'interventions « thérapeutiques » visant l'identification et la gestion des individus « à risque », ainsi que des environnements jugés « criminogènes ». (Ibid., p. 226) Ces interventions viseraient donc, autant que possible, à diminuer la dangerosité de ces individus

à risque, ou bien à les tenir indéfiniment à l'écart de la société lorsque de telles mesures se révèlent inefficaces. Ainsi, le risque est ici incarné dans l'individu – et non pas dans une « race » ou une catégorie sociale jugée inférieure comme dans la pensée eugéniste – et est compris en termes *cliniques*. En effet, les interventions de contrôle ne visent pas ici de larges bassins de population où le risque est réputé plus élevé, mais passent plutôt par l'identification d'individus spécifiques chez qui des prédispositions biologiques ou familiales, jumelées à un certain parcours développemental, peuvent mener à des comportements violents ou « antisociaux ». (*Ibid.*, p. 248)

Parmi les différentes techniques de profilage du risque, Rose identifie l'émergence d'une « nouvelle biopolitique moléculaire du contrôle » (*a new molecular biopolitics of control*) s'articulant autour des discours de la criminologie biologique et dont les programmes de recherche visent à identifier des marqueurs génétiques et des processus neurobiologiques qui permettraient d'établir un lien avec la propension à commettre des crimes violents. (*Ibid.*, p. 242) L'auteur suggère que l'ouverture de ce champ d'intervention, au carrefour des technologies moléculaires et du gouvernement du risque, laisse entrevoir l'émergence d'une nouvelle figure biopolitique contemporaine : l'individu « génétiquement à risque de conduite antisociale » (« *genetically at risk* » of *antisocial conduct*). (*Ibid.*, p. 241) Selon Rose, cette perspective biologisante qui, bien que contestée, occupe une place de plus en plus importante dans les manuels de criminologie, relève de la pensée « postgénomique » telle que décrite dans la section précédente de ce chapitre. En effet, ces études ne cherchent pas à établir des déterminations génétiques simples – découvrir le « gène du crime » – mais plutôt à déterminer des « susceptibilités polygénétiques » (*polygenetic susceptibilities*), c'est-à-dire identifier certaines variations au niveau des SNP qui puissent avoir une certaine influence dans le développement comportemental et la réponse de l'individu aux stimuli de son environnement. (*Ibid.*, p. 243)

En conclusion, Rose soutient que, malgré les continuités historiques et l'ouverture de nouveaux espaces pour le jugement sur la valeur de la vie, la politique contemporaine du risque et ses implications microbiologiques ne constituent pas l'embryon d'une nouvelle forme d'eugénisme. En effet, partant du constat que le savoir biologique contemporain possède un caractère probabiliste plutôt que déterministe, l'auteur affirme que la condition

biologique des individus ne constitue plus aujourd'hui une fatalité, mais bien une *opportunité* : opportunité de recherche, de découverte, de mise en marché, de santé, de sécurité, de bien-être. Le contrôle du risque se positionne ainsi dans le champ de l'espoir – orienté vers le futur en vue d'agir dans le présent – en ouvrant de nouvelles possibilités d'interventions moléculaires sur la vie. (*Ibid.*, p. 51) Ainsi, Rose se distancie des critiques contemporains qui évoquent le danger d'un nouvel eugénisme individualisé, permettant notamment aux riches d'avoir des enfants « optimaux », bien qu'il reconnaisse l'existence de certaines possibilités qui vont en ce sens, par exemple le développement de tests de dépistage génétique de l'autisme. (*Ibid.*, p. 50) Comme on l'a vu, ces possibles jugements sur la valeur de la vie humaine ne se situent pas, selon l'auteur, sur le terrain eugénique de la qualité de la race, mais sur le terrain de la qualité de vie individuelle. Rose s'inscrit également en faux contre une vision en termes de *thanatopolitique*, telle que nous la retrouverons chez Agamben dans le chapitre suivant. Pour Rose, la biopolitique contemporaine, jusque dans la gestion des risques, est avant tout une politique de la vie et non une politique de mort, et ce même si les inégalités flagrantes dans la répartition de la richesse et des ressources mondiales sont responsables de millions de morts chaque année. (*Ibid.*, p. 64) Comme le résume l'auteur : « [w]hile biopower, today, certainly has its circuits of exclusion, letting die is not making die. This is not a politics of death, though death suffuses it and haunts it, nor even a politics of illness and health; it is a matter of the government of *life*. » (*Ibid.*, p. 70)

2.4 L'éthopolitique

2.4.2 Le sujet biopolitique contemporain

Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'une des transformations majeures qui caractérisent le mode de subjectivation biopolitique contemporain est le passage du sujet-patient au sujet-client. En ce sens, Rose emprunte à Paul Rabinow (1996) le concept de « biosocialité » (*biosociality*) afin de mieux cerner les identités et les pratiques sociales qui

émergent en lien avec l'usage croissant des techniques de profilage de risque et de susceptibilité génétique. (*Ibid.*, p. 23) Le concept de biosocialité vise essentiellement à mettre en lumière la construction d'identités collectives à partir de conditions biologiques partagées, ainsi que les nouveaux types de relations qui se tissent entre « clients », médecins, cliniques, laboratoires, compagnies pharmaceutiques et toute une panoplie de nouveaux experts « pastoraux » (professionnels de la santé, conseillers, thérapeutes, etc.), impliquant du coup une redéfinition des formes d'autorité et du rapport au savoir biologique et médical. (*Ibid.*) Les pratiques sociales qui en émergent sont diverses, mais visent généralement à influencer l'opinion publique, l'orientation des recherches ainsi que les politiques gouvernementales, à travers différentes formes de militantisme qui incluent notamment la mise sur pied d'associations, l'organisation de campagnes de sensibilisation et de financement, ainsi que le lobbying. Cette nouvelle forme de *bios*, traversée par les normes biologiques et sociales définissant la santé, émerge donc d'une compréhension à la fois somatique et moléculaire de la *zoé*.

En ce sens, Rose argue que la représentation sociale du sujet s'articule aujourd'hui autour d'une *individualité somatique*, c'est-à-dire une forme de subjectivité qui s'enracine dans l'existence corporelle. (*Ibid.*, p. 25-26) Le champ éthique qui s'ouvre alors est profondément informé par l'idée de santé comme valeur suprême, appelant des pratiques de soi et des interventions qui permettent non seulement le maintien de la normativité du corps, mais l'amélioration des performances physiques et psychologiques : « [e]xercise, diet, vitamins, tattoos, body piercing, drugs, cosmetic surgery, gender reassignment, organ transplantation: the corporeal existence and vitality of the self has become the privileged site of experiments with the self. » (*Ibid.*, p. 26) C'est donc en ce sens que Rose définit son concept d'*éthopolitique* comme l'ensemble des pratiques, techniques, stratégies et discours qui visent à influencer le jugement éthique des individus sur eux-mêmes et sur la vie elle-même. (*Ibid.*, p. 27) Ce faisant, Rose introduit un troisième terme dans la dyade foucauldienne du biopouvoir :

« If “discipline” individualizes and normalizes, and “biopolitics” collectivizes and socializes, “ethopolitics” concerns itself with the self-techniques by which human beings should judge and act upon themselves to make themselves better than they are. While ethopolitical concerns range from those of life-style to community, they coalesce around a kind of vitalism, disputes around the value accorded to life itself [...] This biological ethopolitics – the politics of how we should conduct ourselves appropriately in relation to ourselves, and in our responsibilities for the future – forms the milieu within which novel forms of authority are taking shape. » (*Ibid.*)

2.4.2 Les experts somatiques : un nouveau pouvoir pastoral

Selon Rose, l'émergence d'un pouvoir pastoral contemporain opérant dans le champ éthopolitique se situe dans la continuité du rôle biopolitique assumé par la médecine, à partir du XVIII^e siècle, comme relais essentiel entre la gouvernamentalité étatique moderne et le gouvernement de soi. (*Ibid.*, p. 28) Cependant, l'auteur souligne que les « experts somatiques » (*somatic experts*) contemporains débordent aujourd'hui le strict cadre de la pratique médicale. En effet, le champ biopolitique contemporain est traversé de nombreuses formes d'expertises : celle des professionnels de la santé et auxiliaires médicaux (infirmières, sages-femmes, psychologues, orthophonistes, physiothérapeutes, etc.), mais également celle d'une panoplie d'autres thérapeutes, conseillers et intervenants se spécialisant dans divers aspects du mode de vie des individus : nutritionnistes, entraîneurs physiques, sexologues, conseillers de planning familial, etc. (*Ibid.*)

D'après Rose, le nouveau pouvoir pastoral exercé par cette pléthore d'experts somatiques se distingue du pouvoir pastoral moderne tel que décrit par Foucault, et ce sur trois points principaux. Premièrement, cette nouvelle forme de pastorat n'est pas directement administrée par l'État, contrairement, par exemple, aux politiques de santé – eugénistes ou non – qui se sont déployées au XX^e siècle sous l'égide de l'État-providence. En effet, à la différence du pastorat chrétien ou moderne dont la visée était à la fois massifiante et individualisante, l'expertise somatique contemporaine ne vise pas la totalité du « troupeau », mais seulement l'individu particulier en relation avec sa santé. (*Ibid.*, p. 73) En second lieu, Rose souligne que le pastorat contemporain ne possède pas le caractère unidirectionnel de sa forme moderne. En effet, il ne s'agirait pas aujourd'hui pour les nouveaux « bergers » de

simplement mener le « troupeau », mais plutôt d'entrer dans un faisceau dynamique de relations entre « conseillers » et « conseillés ». (*Ibid.*, p. 29) En ce sens, Rose qualifie le pouvoir pastoral contemporain de *relationnel* et *bidirectionnel*, c'est-à-dire basé sur les relations établies entre les affects et les jugements éthiques de l'expert considéré comme guide et ceux du client qui cherche à être guidé :

« The consultation acts as an intensifier of ethicality. It mobilizes feelings of shame and guilt, and of the respective claims, scope, and limits of freedoms for the self and obligations to others. It activates the conflicts within the counsellors between the ethics of care and the ethics of guidance. It requires the counsellors to fold into themselves [...] some of those anxious and fateful undecidabilities that possess those whom they counsel. » (*Ibid.*, p. 74)

Troisièmement, Rose souligne que cette relation de pouvoir bidirectionnelle qui s'ouvre entre conseiller et conseillé est orientée par un principe éthique non directif de « consentement éclairé » (*informed consent*), fondé sur l'idée de l'autonomie de l'acteur et de sa capacité à faire des choix. Pour l'auteur, cette orientation est ambiguë voire franchement contradictoire : « these ethical principles are inevitably translated into microtechnologies for the management of communication and information that are inescapably normative and directional. These blur the boundaries of coercion and consent. » (*Ibid.*, p. 29) En effet, s'il est aujourd'hui possible pour les individus d'avoir accès à des sources diversifiées d'information sur les divers problèmes de santé qui les préoccupent, force est de constater qu'une relation de guidance, aussi bidirectionnelle soit-elle, reste fondée sur l'expertise, c'est-à-dire sur le savoir spécifique possédé par une seule des parties. Il s'agit donc d'une relation *asymétrique* par définition, un rapport qui, bien qu'axé sur la communication et la persuasion plutôt que sur la prescription autoritaire, n'en reste pas moins une relation de pouvoir. Ainsi, selon l'auteur, l'expertise somatique est centrale dans la production des discours de vérité propres aux sciences biologiques, au sens où elle constitue *une médiation entre la recherche et la clinique*, à travers tout un réseau d'associations, de journaux, de campagnes de visibilité, de promotion commerciale et politique, etc. (*Ibid.*, p. 29-30) Dans ce contexte, l'individu qui cherche à être guidé est donc fortement encadré par tout un réseau de normes et de discours qui délimitent ses options et influencent profondément ses choix. Son autonomie se réduit souvent à des choix illusoire ou binaires, dans lesquels le refus de l'intervention peut être considéré comme une marque d'irresponsabilité (par exemple, le

refus de la vaccination contre la grippe A-H1N1, l'influenza ou le virus du papillome humain).

À notre sens, on peut donc étendre au pouvoir pastoral contemporain la thèse émise par Rose sur la signification juridique du libre-arbitre. En effet, selon l'auteur, les principes de responsabilité individuelle et d'autonomie de choix, incarnés dans la notion de libre-arbitre, représentent en fait une fiction juridique découlant directement de l'ordre moral et politique contemporain. (*Ibid.*, p. 235) Nous irons plus loin : selon nous, cette fiction du libre-arbitre constitue à la fois *le fondement discursif et la condition spécifique de reproduction et de légitimation de l'ordre libéral*, non seulement au niveau moral et politique, mais également sur le plan économique. La forme contemporaine de la responsabilité individuelle, abstraite de toute idée de détermination et de contingence, semble en effet calquée sur la figure libérale de l'*homo œconomicus*, protagoniste central des théories économiques néoclassiques. Animé par une rationalité de type instrumental, ce sujet formel est considéré comme transparent à ses propres désirs, jouit d'un libre accès à l'information et effectue nécessairement ses choix selon le ratio coûts-bénéfices, en vue de maximiser la satisfaction de ses besoins. À nos yeux, cette figure de l'*homo œconomicus* incarne le principe éthico-discursif de légitimation qui sous-tend les instances centrales d'une *société libérale postmoderne* : démocratie de masse, consommation de masse, capitalisme post-industriel et financier, régime économique néolibéral. Nous désignerons donc comme *paradigme libéral de l'autonomie individuelle* cette formation discursive commune à l'éthique, au droit, à l'économie et à la pensée politique des sociétés capitalistes avancées, qui rompt avec les présupposés collectivisants et disciplinaires caractérisant les formes antérieures des sociétés modernes.

C'est donc au sein de ce cadre éthique libéral que s'est développée, d'abord comme sous-branche de la philosophie, une nouvelle forme d'expertise qui vise à baliser les pratiques des experts somatiques contemporains : la bioéthique. Selon Rose, la biopolitique contemporaine a été marquée par un « encerclement bioéthique » (*a bioethical encirclement*) de la recherche scientifique et de la pratique clinique, ce qui a donné lieu à une redéfinition de la responsabilité et de l'implication morale de ses acteurs, ainsi que de l'orientation des recherches et de la mise en marché de ses produits. (*Ibid.*, p. 30) En ce sens, l'auteur dégage

trois fonctions principales assumées par la bioéthique. La première en est une de *légitimation*, notamment en réponse à la méfiance voire l'hostilité d'une partie importante du public qui a suscité une crise de légitimité de la génétique et des biotechnologies contemporaines. La seconde fonction, intimement liée à la première, est celle de création de marchés :

« In a market driven by the search for shareholder value, where consumption of medical and pharmaceutical products is itself shaped by brand images and brand loyalty, where confidence in products is crucial, and where there are spirals of unrealistic hope and manipulated distrust, corporations engage bioethicists on their advisor boards and use a whole variety of techniques to represent themselves as ethical and responsible actors. » (Ibid.)

La troisième fonction de la bioéthique dégagée par Rose est la protection des chercheurs, experts et autorités médicales face aux critiques dont ils sont l'objet, ainsi que face à certaines décisions professionnelles controversées (par exemple, le « débranchement » de patients en état de mort cérébrale). En résumé, Rose ouvre une interrogation critique sur les présupposés du discours bioéthique, soulignant que celui-ci est presque entièrement axé sur des problématiques individualisées concernant les pays développés, alors qu'il passe généralement sous silence les ravages des maladies communes et les autres causes de mort prématurée au niveau mondial. En ce sens, l'auteur soulève une question à la fois éclairante et troublante sur le contenu éthique du « faire vivre et laisser mourir » inhérent au biopouvoir contemporain : « [w]hy should the “dignity” of the person at the end of life be a bioethical issue, but not the massive “letting die” of millions of children under five years of age each year from preventable causes ? » (Ibid., p. 31)

Ainsi, si le pouvoir pastoral contemporain s'inscrit dans le paradigme libéral de l'autonomie individuelle, avec toutes les contradictions inhérentes aux notions de liberté de choix et de responsabilité éthique des acteurs, il implique donc une forme particulière du *rapport à soi*, traversée à la fois par la pensée du risque, la somatisation de la subjectivité, ainsi que par les normes sociales et biologiques de la santé comprise comme garante de la « bonne vie ». Cet « individu somatique » tel que décrit par Rose, pris au cœur d'un réseau de relations éthopolitiques, constitue non seulement une figure contemporaine du sujet, mais laisse également entrevoir une nouvelle configuration de la citoyenneté à l'âge biopolitique.

2.5 La citoyenneté biologique

2.5.1 Des « projets de citoyenneté » modernes à la biosocialité contemporaine

À la lumière des transformations qui marquent la configuration contemporaine du champ biopolitique, Rose affirme qu'une nouvelle forme de « citoyenneté biologique » (*biological citizenship*) est en train d'émerger. (*Ibid.*, p. 131) Selon l'auteur, l'histoire de la modernité politique est jalonnée de différents « projets de citoyenneté » (*citizenship projects*), c'est-à-dire la mise en place, sous l'égide de l'État-nation moderne, de mécanismes d'inclusion et de régulation des catégories sociales conçues comme répondant aux critères de la citoyenneté. En ce sens, il identifie une continuité entre la promulgation des droits civils au XVIII^e siècle, la citoyenneté politique du XIX^e siècle et la « citoyenneté sociale » (*social citizenship*) du XX^e siècle et souligne que des préoccupations d'ordre biologique ont souvent joué un rôle important dans la définition des projets de citoyenneté, notamment au niveau des « distinctions entre citoyens actuels, potentiels, problématiques et impossibles¹². » (*Ibid.*, p. 131-132)

Ainsi, Rose emploie la notion de citoyenneté biologique pour désigner tout projet de citoyenneté qui établit un lien entre la conception du citoyen et les jugements sur la *zoé* des êtres humains « en tant qu'individus, en tant qu'hommes et femmes, en tant que familles et lignées, en tant que communautés, en tant que populations et races et en tant qu'espèce¹³. » (*Ibid.*, p. 132) Selon l'auteur, la forme libérale-démocratique actuelle de la citoyenneté biologique ne s'articule pas sur des lignes raciales et nationales, contrairement aux projets de citoyenneté eugénistes du XX^e siècle, conférant ainsi un nouveau sens à la *vie nue* de l'être humain, en termes de droits humains et de protections, mais également en termes de valeur économique découlant du patrimoine génétique. (*Ibid.*, p. 133) En effet, la *vie nue*, prise comme *zoé* individuelle, a acquis une valeur nouvelle qui la place au centre de tout un ensemble de revendications et de mécanismes de réclamation et de compensation conçus en

¹² « distinctions between actual, potential, troublesome, and impossible citizens. »

¹³ « as individuals, as men and women, as families and lineages, as communities, as populations and races, and as species. »

termes de « droits vitaux » (*vital rights*). Rose cite notamment en exemple les réclamations adressées au gouvernement ukrainien par les citoyens affectés par la catastrophe nucléaire de Tchernobyl :

« The government of the newly independent Ukraine based its claims to a right to govern on the democratically expressed will of its citizens. And those citizens who had, or who claim to have, been exposed to the radiation effects of the nuclear explosion at the Chernobyl reactor, believed that they had rights to health services and social support that they could claim from that government in the name of their damaged biological bodies. » (*Ibid.*)

Selon Rose, la citoyenneté biologique est à la fois *individualisante* et *collectivisante*. Elle est individualisante dans la mesure où le rapport à soi qui s'y développe est en partie tributaire de l'individualité somatique et relève d'un « régime de soi » (*regime of the self*) contemporain plus vaste – s'inscrivant à notre sens dans le paradigme libéral de l'autonomie individuelle – que l'auteur résume par la figure suivante : « a prudent yet enterprising individual, actively shaping his or her life course through acts of choice. » (*Ibid.*) Pour Rose, ce nouveau régime de soi implique donc une responsabilité corporelle et génétique de l'individu, menant ainsi à une posture émergente que l'auteur nomme « prudence génétique » (*genetic prudence*), intimement liée à la molécularisation de la biomédecine et aux stratégies de gestion des risques génétiques. La citoyenneté biologique est également collectivisante, dans la mesure où c'est dans son cadre que se développe une *biosocialité*, c'est-à-dire, tel que mentionné plus haut, un lien social formé à partir d'une condition biologique partagée. La citoyenneté biologique est donc également axée sur la circulation de l'information et la démocratisation de l'accès au savoir scientifique, ainsi que sur la mobilisation et l'activisme en vue de combattre la stigmatisation et d'avoir accès à de meilleurs traitements et services. (*Ibid.*, p. 135)

Selon Rose, la citoyenneté biologique contemporaine, tant dans son aspect individualisant que collectivisant, opère dans le « champ de l'espoir » (*the field of hope*), c'est-à-dire un champ éthique dont l'espoir constitue le référent central et prend la forme d'un « *telos* biosocial » (*a biosocial telos*) qui relie et informe les désirs personnels, les aspirations professionnelles et les ambitions commerciales. (*Ibid.*) Ce champ de l'espoir est particulièrement bien illustré par les attentes, les discours et les interventions qui entourent le traitement du cancer et les soins prodigués aux personnes atteintes, au sens où les différents

acteurs – les patients et leurs proches, les médecins et chercheurs, les compagnies pharmaceutiques, etc. – misent avant tout sur l'espoir : espoir de guérir, espoir comme outil thérapeutique, espoir de trouver un remède efficace et commercialisable, espoir de surmonter les différentes situations socialement et moralement affligeantes découlant de la pathologie et des traitements. Selon Rose, la citoyenneté biologique contemporaine implique donc une « économie politique de l'espoir » (*a political economy of hope*) au sein de laquelle les acteurs agissent sur le présent en vue d'un avenir meilleur, générant ainsi diverses formes de mobilisations *biosociales* et de développements *bioéconomiques* qui ont d'importantes répercussions politiques, scientifiques et éthiques. (*Ibid.*, p. 136, 148) Ces répercussions se traduisent également de manière juridique, comme en témoigne le *Private Securities Litigation Reform Act* voté aux États-Unis en 1995, qui protège légalement les compagnies et les individus des poursuites qui pourraient leur être intentées suite aux faux espoirs engendrés par des déclarations prospectives. (*Ibid.*, p. 91) Pour se prévaloir de cette protection légale, les compagnies pharmaceutiques et biotechnologiques doivent toutefois modérer leurs promesses de développement et de guérison en soulignant explicitement l'imprévisibilité du résultat des recherches, tempérance qui, faut-il le souligner, a relativement peu de poids face à un discours tourné vers l'espoir et la découverte.

2.5.2 La production du « citoyen biologique actif » : catégorisation sociale, discours de vérité et responsabilité individuelle

Selon Rose, l'émergence de la citoyenneté biologique contemporaine tient en partie à une recatégorisation sociale des pathologies et des écarts à la norme opérée par différentes autorités – politiques, scientifiques, économiques, juridiques – produisant ainsi des figures qui nous sont aujourd'hui familières : le handicapé, l'enfant hyperactif, le dépressif, le pédophile, etc. (*Ibid.*, p. 140) D'après l'auteur, cette catégorisation est à la fois *divisante* et *unifiante*, au sens où elle vise à établir des manières d'agir spécifiques vis-à-vis des individus appartenant à chacune de ces catégories – que ce soit pour punir, guérir, employer, protéger,

favoriser – et, en même temps, elle opère une unification de ces différents individus au sein de leur catégorie respective, gommant ainsi leurs singularités. Rose souligne également que le rapport à soi du citoyen biologique est marqué par l’usage d’un langage biomédical pour exprimer ses émotions et ses aspirations, langage dont la circulation découle largement de la démocratisation de l’accès au savoir scientifique, notamment via Internet, favorisant du coup l’identification personnelle à certaines de ces nouvelles catégories sociales. (*Ibid.*, p. 140-141)

Ainsi, Rose affirme que les discours de vérité qui viennent mettre en forme la citoyenneté biologique sont produits et circulent aussi bien à partir « d’en haut », c’est-à-dire à travers le discours dominant des autorités qui présentent la science comme non problématique et problématissent plutôt la méfiance que les citoyens entretiennent à son égard, que « d’en bas », soit les discours qui « pluralisent la vérité biologique et biomédicale, introduisent le doute et la controverse et relocalisent la science dans les champs de l’expérience, de la politique et du capitalisme¹⁴. » (*Ibid.*, p. 142) L’auteur argue que c’est justement en réponse à ces critiques formulées « d’en bas » que les acteurs biopolitiques qui visent d’abord à générer des capitaux et des dividendes – principalement les entreprises pharmaceutiques et biotechnologiques – s’impliquent maintenant activement dans l’auto-éducation de leurs clients actuels ou potentiels, produisant ainsi leur propre caution éthique allant dans le sens de l’« empowerment » de l’usager. Citant en exemple le site web du célèbre médicament antidépresseur Prozac, qui se présente comme un guide d’auto-évaluation et d’information sur la dépression, Rose souligne comment ce genre de discours fait appel à la participation active de l’individu et constitue ainsi un point nodal dans l’économie politique de l’espoir, au sens où il se veut la synthèse entre l’espoir individuel de surmonter la dépression et les espoirs commerciaux qui sous-tendent une telle mise en marché du Prozac. (*Ibid.*, p. 142-143)

Selon Rose, le régime de soi libéral et ses implications biopolitiques produisent donc un « citoyen biologique actif » (*active biological citizen*), figure idéaltypique que l’on peut résumer en trois traits. (*Ibid.*, p. 147) Il s’agit d’abord d’un individu qui a le devoir de

¹⁴ « pluralize biological and biomedical truth, introduce doubt and controversy, and relocate science in the fields of experience, politics and capitalism. »

s'informer non seulement sur les maladies et pathologies actuelles, mais également sur les susceptibilités et prédispositions. À la lumière de ces informations, l'individu a le devoir d'agir en conséquence, c'est-à-dire de changer son mode de vie en vue de minimiser les risques de maladie et de maximiser sa santé. Troisièmement, ce biocitoyen actif se doit d'être responsable envers les autres, au sens où ses décisions quant à sa vie professionnelle, sexuelle et familiale doivent être prises en lien avec sa condition biologique actuelle et potentielle. Pour l'auteur, la citoyenneté biologique active constitue un nouvel ensemble de techniques de gouvernement de soi aux implications éthiques importantes, largement tributaire du militantisme de base des communautés biosociales, comme l'illustre par exemple la lutte contre le SIDA. Toutefois, cette forme de citoyenneté « responsable » s'est également érigée en norme sociale qui, enchâssée dans les mesures de santé publique, tend à produire de nouvelles subjectivités déviantes et stigmatisées, en particulier à l'égard de ceux et celles qui refusent de s'identifier à cette communauté biologique proactive. (*Ibid.*) En résumé, on peut voir comment la citoyenneté biologique contemporaine, traversée de nouvelles formes de participation démocratique qui viennent brouiller les frontières entre le public et le privé, contribue à la redéfinition du *bios* à partir d'une compréhension nouvelle de la *zoé*. Comme l'écrit Rose, « [b]iological citizenship requires those with investments in their biology to become political. » (*Ibid.*, p. 149)

2.5.3 La valeur du vivant : le champ bioéconomique contemporain

Selon Rose, la citoyenneté biologique crée également de nouvelles formes de relations économiques et d'accumulation de capital fondées sur ce qu'il nomme « biovalue », c'est-à-dire la valeur économique que l'on peut extraire des propriétés et des processus du vivant. (*Ibid.*, p. 32) En ce sens, Rose rappelle que, dès le XIX^e siècle, les politiques de la santé visant à préserver le capital biologique de la population ont toujours été intrinsèquement liées à la fois à l'État et au marché. Cependant, l'auteur avance que la biomédecine moléculaire contemporaine a permis l'ouverture de relations jusqu'ici inédites

entre la vie et le commerce, alors que de nouveaux liens ont été établis entre les technologies de santé ayant préalablement émergé sous l'État-providence et les circuits capitalistes contemporains. (*Ibid.*, p. 150) Rose cite notamment en exemple les cas de l'Islande et de la Suède, où les firmes privées deCODE Genetics et UmanGenomics ont bénéficié des données et des échantillons de sang et de tissus humains récoltés par le système public de santé, afin de créer des banques génétiques privées et d'effectuer des recherches dont les droits de commercialisation leur sont strictement réservés. Ainsi, l'héritage des maladies génétiques d'une population est aujourd'hui considéré comme une ressource potentielle pour la création de richesse et la maximisation de la santé plutôt que comme une tare de la race et une ponction sur l'économie nationale. (*Ibid.*, p. 151) De plus, tel que mentionné précédemment, on assiste à une marchandisation sans précédent de l'éthique, laquelle devient à la fois un avantage compétitif générateur de profits pour les compagnies, investisseurs et actionnaires, mais également une industrie de service à part entière. (*Ibid.*, p. 152)

Ainsi, la citoyenneté biologique contemporaine est indissociable d'une « bioéconomie » (*bioeconomy*) fondée sur l'extraction de la « biovalue », c'est-à-dire la valeur du vivant comprise comme santé humaine et croissance économique. Rose distingue la bioéconomie contemporaine des autres domaines de production liés aux technologies du vivant, technologies qui se sont développées historiquement à partir de la domestication des plantes et des animaux. L'auteur argue en effet que cette nouvelle bioéconomie a été constituée en tant que champ de pouvoir-savoir spécifique :

« the government of an "economy" becomes possible only through discursive mechanisms that represent the domain to be governed as an intelligible field with its limits, characteristics whose component parts are linked together in some more or less systematic manner. [...] And the bioeconomy has indeed emerged as a governable, and governed, space. » (*Ibid.*, p. 33)

Le champ bioéconomique est en effet déjà bien défini par ses acteurs, comme en témoigne un rapport de l'OCDE à ce sujet : « [t]hey define "the bioeconomy" as that part of economic activities "which captures the latent value in biological processes and renewable bioresources to produce improved health and sustainable growth and development" » (OECD, 2004, cité dans Rose, 2007, p. 32) En résumé, on pourrait dire que l'ouverture du champ bioéconomique est tributaire des techniques d'isolation et de mobilisation du matériel biologique humain – du sang et des organes jusqu'à l'ADN – qui a été rendue possible par le

développement de la biomédecine, alors que les relations qui s'y déploient sont mises en forme par une « économie politique de l'espoir ». Pour Rose, cela signifie que la distinction classique entre ce qui est humain et ce qui ne l'est pas, ce qui peut être soumis à la propriété et à l'échange et ce qui ne devrait pas l'être, est profondément remise en question à travers le procès de marchandisation de la vie qui émerge dans le cadre de cette nouvelle bioéconomie. (*Ibid.*, p. 39)

2.6 Une gouvernementalité libérale postmoderne

À la lumière de l'actualisation des thèses foucaaldiennes proposée par Rose, on peut voir se dessiner les contours de ce que nous appellerons une *gouvernementalité libérale postmoderne*. Les formes biopolitiques émergentes identifiées par l'auteur – *biopolitique moléculaire, politique du risque, éthopolitique* – leur contenu éthico-politique produisant un mode de subjectivation inédit, ainsi que leur imbrication spécifique dans un système capitaliste globalisé traduisent une réalité qui n'est plus celle que Foucault décrivait. Bien que son cadre d'analyse se situe dans la continuité des phénomènes théorisés par Foucault, la contribution de Rose à la problématisation biopolitique opère un net déplacement par rapport à un biopouvoir disciplinaire dont les techniques d'assujettissement passent principalement par des dispositifs massifs et totalisants. En effet, on délaisse ici une compréhension *moderne* des pouvoirs sur la vie pour entrer dans une sphère sociale profondément informée par un discours libéral dominant, discours diffusé à l'échelle mondiale par l'hégémonie d'une forme politique indissociable d'une forme économique : une démocratie capitaliste triomphante. Nous qualifierons donc de *postmoderne* le cadre sociétal où se déploient les formes analysées par Rose, notamment au sens où les projets politiques conflictuels de la modernité semblent s'être fondus dans – ou avoir été disqualifiés par – une *démocratie parlementaire de masse* couplée à un *système capitaliste avancé* caractérisé par un mode de production postindustriel et une économie financiarisée.

Les rapports sociaux qui se développent au sein d'une telle configuration sociétale sont marqués par un individualisme libéral qui offre une moindre surface de prise à l'influence structurante des grands récits modernes, alors même que la circulation accélérée d'une multitude de micro-récits vient donner sens à l'existence individuelle. Ainsi, les techniques d'assujettissement–subjectivation qui y sont à l'œuvre s'inscrivent-elles dans ce que nous avons désigné comme *le paradigme libéral de l'autonomie individuelle*, au sens où elles visent à produire des sujets responsables et libres de leurs choix, dont la poursuite individuelle du bien-être – économique, physiologique, psychologique, relationnel, etc. – s'harmonise à la bonne marche de la société. Non pas que le conflit, l'usage de la force brute et la disciplinarisation des comportements aient été évacués, loin de là, mais ils sont aujourd'hui de en plus en plus informés par un régime de pouvoir-savoir fondé sur *l'expertise et la qualification individuelle*. La forme de gouvernementalité qui correspond à ce régime fonctionne donc sur un mode gestionnaire de type néolibéral, axé à la fois sur *la croissance économique, la sécurité et l'innovation techno-scientifique*. À notre sens, la biopolitique contemporaine constitue ainsi un relais fondamental au sein du réseau intégré de la gouvernementalité libérale postmoderne, dans la mesure où elle relie la science, le marché, l'État et le sujet individuel dans un tissu de relations éthico-normatives qui viennent redéfinir le contenu du *bios* à la lumière de la *zoé*.

CHAPITRE III

AGAMBEN : SOUVERAINETÉ, BIOPOLITIQUE ET VIE NUE

Si je pouvais résumer tout le mal de notre temps en une seule image, je choisirais cette vision qui m'est familière : un homme décharné, le front courbé et les épaules voûtées, dont le visage et les yeux ne reflètent nulle trace de pensée.

- Primo Levi

3.1 De la cité au camp une approche biopolitique du pouvoir souverain

Giorgio Agamben est l'un des auteurs qui, en reproblématisant les thèses biopolitiques de Foucault, effectue le plus de déplacements et arrive aux conclusions les plus radicales. Le point de départ de son argumentation est la séparation nette entre *zoé* et *bios* qui, comme nous l'avons vu, consacrait pour les Grecs anciens la limite entre le domaine « animal » de la reproduction vitale et matérielle – la sphère privée du foyer (*oikos*)– et le domaine politique – la sphère publique de la cité (*polis*). La remise en cause de cette séparation au sein de la modernité occidentale, à travers le constat d'une inscription centrale de la vie biologique dans la politique, constitue pour l'auteur le point de convergence majeur entre la pensée de Foucault et celle d'Hannah Arendt. (Agamben, 1997, p. 9 à 12) Aux yeux d'Agamben, tant les travaux de Foucault que ceux d'Arendt restent incomplets, au sens où aucun de ces deux auteurs n'a suivi la piste d'analyse biopolitique afin d'interroger la structure des régimes totalitaires du siècle dernier. De façon plus précise, Agamben

reproblématise le « double lien politique » qu'il dégage de la pensée de Foucault, soit l'entrecroisement des « *techniques politiques* » totalisantes et des « *technologies du soi* » individualisantes, en cherchant à déterminer s'il existe un « centre unitaire » où ce double lien converge. (*Ibid.*, p. 13-14) Selon l'auteur, si « on a pu dire que Foucault aurait constamment refusé d'élaborer une théorie unitaire du pouvoir », c'est notamment à cause de sa méthode qui le poussait à prendre à contre-pied l'approche juridico-institutionnelle. Toutefois, ce qui pose véritablement problème pour Agamben est que le point d'intersection implicite des deux grandes technologies de pouvoir-savoir dégagées par Foucault constitue, à ses yeux, « un point de fuite qui s'éloigne à l'infini et vers lequel les différentes lignes de son enquête [...] convergent sans jamais pouvoir le rejoindre. » (*Ibid.*)

En ce sens, sur le plan *analytique*, Agamben se propose de dégager le « point de jonction caché entre le modèle juridico-institutionnel et le modèle biopolitique du pouvoir », arguant que « les deux analyses ne peuvent être séparées ». (*Ibid.*, p. 14) Ce faisant, Agamben opère un déplacement théorique majeur par rapport aux thèses biopolitiques foucauldienne, en postulant que « ce qui caractérise la politique moderne n'est pas l'inclusion de la *zōē* dans la *polis*, en soi très ancienne, ni simplement le fait que la vie comme telle devient un objet éminent de calculs et de prévisions du pouvoir étatique », mais plutôt que « l'espace de la vie nue, situé à l'origine en marge de l'organisation politique, finit progressivement par coïncider avec l'espace politique, où exclusion et inclusion, extérieur et intérieur, *bios* et *zōē*, droit et fait, entrent dans une zone d'indifférenciation irréductible. » (*Ibid.*, p. 17) En effet, selon l'auteur, le lien « biopolitique » est en quelque sorte un lien *originaire* et non pas une spécificité moderne : il considère donc que la stricte séparation entre *zoé* et *bios* au sein de la *polis* antique cachait en fait une prise directe du pouvoir souverain – peu importe sa forme – sur la vie de ses sujets, renversant ainsi le *bios* en *zoé*, la vie politique en *vie nue*. Ainsi, pour Agamben, la spécificité moderne se trouve ailleurs :

Si donc quelque chose distingue la démocratie moderne de la démocratie antique, c'est qu'elle se présente d'emblée comme une revendication et une libération de la *zōē*, et qu'elle cherche constamment à transformer la vie nue elle-même en une forme de vie afin de trouver, pour ainsi dire, le *bios* de la *zōē*. De là aussi son aporie spécifique, qui consiste à mettre en jeu la liberté et le bonheur des hommes dans le lieu même – la vie nue – qui marquait leur asservissement. (*Ibid.*, p. 17-18)

C'est donc en ce sens qu'Agamben renverse la thèse de Foucault sur l'humain en tant qu'*animal politique* : « Nous ne sommes pas seulement des animaux dans la politique desquels est en jeu leur vie d'être vivants, selon l'expression de Foucault, mais aussi, inversement, des citoyens dans le corps naturel desquels est en jeu leur être politique même. » (*Ibid.*, p. 202)

C'est à partir de ce déplacement majeur – voire ce renversement – qu'Agamben peut articuler les trois thèses principales qui guident son analyse dans le premier tome du cycle *Homo sacer : Le pouvoir souverain et la vie nue*. D'abord, partant du postulat implicite que *la vie nue est toujours déjà en jeu dans l'établissement d'une relation de pouvoir*, il pose l'hypothèse que « l'implication de la vie nue dans la sphère politique constitue le noyau originaire – quoique occulté – du pouvoir souverain. » (*Ibid.*, p. 14) C'est donc là que résiderait ce fameux point de jonction « caché » entre souveraineté et biopouvoir, véritable genèse du lien politique plutôt que, comme on l'a vu chez Foucault, complémentarité irréductible et résolument moderne entre un pouvoir souverain *négatif* – c'est-à-dire extracteur et coercitif – et un biopouvoir *positif* – c'est-à-dire pastoral, disciplinaire et régulateur. Agamben énonce donc sa thèse de la façon suivante : « *L'acte fondamental du pouvoir souverain est la production de la vie nue en tant qu'élément politique originel et seuil d'articulation entre nature et culture, zōē et bios* » et, corollairement, il avance que « la politique occidentale est d'emblée une biopolitique et que, dès lors, elle rend vaine toute tentative de fonder les libertés politiques sur les droits des citoyens. » (*Ibid.*, p. 195, nous soulignons)

Selon Agamben, la condition de possibilité d'un tel lien politique originaire réside dans l'établissement d'un type spécifique de rapport : la *relation d'exception*, c'est-à-dire « cette forme extrême de la relation qui n'inclut quelque chose qu'à travers son exclusion. » (*Ibid.*, p. 26) En effet, pour l'auteur, l'inscription de la vie nue dans la cité implique à la fois une *inclusion* de l'être humain comme sujet politique et une *exclusion* de sa pure *zoé* comme substrat corporel sur lequel s'applique en fait la décision souveraine, laquelle constituant toujours, en définitive, un droit de vie ou de mort. Bref, si on inclut apparemment le sujet en excluant le corps comme support vital, c'est que « le simple fait de vivre » est toujours déjà l'objet du pouvoir, donc *toujours inclus par son exclusion*. Selon Agamben, c'est cette forme

de relation qui caractérise *l'état d'exception*, c'est-à-dire le moment où le pouvoir exécutif révèle sa toute-puissance en suspendant l'ordre juridique, franchissant ainsi un « seuil d'indistinction » entre la norme et le fait où la souveraineté trouve sa plus grande surface de prise. L'auteur énonce donc sa thèse de la façon suivante : « *La relation politique originnaire est le ban (l'état d'exception en tant que zone d'indifférence entre extérieur et intérieur, exclusion et inclusion)* ». (*Ibid.*, p. 195, nous soulignons) Le *ban* est compris ici au double-sens de « bannir » et d'« abandonner » (ou de *s'abandonner*), c'est-à-dire à la fois la prérogative souveraine d'exclure le sujet de l'ordre social, ainsi que l'impuissance radicale du sujet pris comme vie nue *abandonnée* au pouvoir. Selon Agamben, cette thèse remet corollairement en question « toute théorie de l'origine contractuelle du pouvoir étatique et simultanément toute possibilité de placer au fondement des communautés politiques quelque chose comme une « appartenance » (qu'elle soit fondée sur une identité populaire, nationale, religieuse ou autre). » (*Ibid.*)

La troisième thèse principale qu'Agamben dégage de son analyse – peut-être la plus polémique – est que « [l]e paradigme biopolitique de l'Occident est aujourd'hui *le camp* et non pas la cité. » (*Ibid.*, nous soulignons) L'auteur affirme en effet que la figure par excellence de l'espace où se déploie l'état d'exception est celle du *camp de concentration*, au sein duquel l'interné est dépouillé de sa citoyenneté, de ses droits, de tout ce qui constitue un *bios* et se trouve donc réduit à la vie nue. Si, comme l'affirme Agamben, la modernité politique se fonde sur l'état d'exception comme espace d'application de la décision souveraine « où le pouvoir n'a plus en face de lui que la pure vie, sans aucune médiation », cela suppose que la distinction entre *zoé* et *bios* telle que sanctionnée par l'appartenance à la Cité se résorbe au profit de la possibilité permanente de constituer les sujets en *vie nue*. (*Ibid.*, p. 184) En ce sens, la « libération de la *zoé* » sous la démocratie occidentale moderne ne serait rendue possible que par la généralisation de l'exception et l'un des symptômes les plus apparents en serait la gestion biopolitique des phénomènes transnationaux massifs comme les flux migratoires.

Dans le cadre de ce chapitre, nous examinerons donc tour à tour de quelle façon Agamben développe ses thèses, d'abord à travers une analyse du politique sous l'angle de *la souveraineté* et de *l'état d'exception*, à travers une analyse du sujet politique pris comme *vie*

nue et de la biopolitique comme *thanatopolitique*, puis, à la jonction des deux analyses précédentes, à travers une analyse du *camp* comme modèle biopolitique de la modernité. Nous passerons ensuite à une synthèse critique de la conception du *sujet* chez Agamben, notamment à travers sa relecture ontologique de la *gouvernementalité* et de la fonction de subjectivation des *dispositifs* chez Foucault.

3.2 Souveraineté et état d'exception

3.2.1 La relation d'exception, le ban et la violence souveraine

La discussion d'Agamben sur l'état d'exception s'inspire principalement d'une lecture croisée des œuvres de Carl Schmitt, théoricien du droit allemand et partisan du national-socialisme, et de Walter Benjamin, philosophe juif allemand et figure éminente de l'École de Francfort. Suivant la pensée de Schmitt, Agamben affirme qu'on peut définir le souverain comme « celui qui décide de l'état d'exception », mais que l'idée même de souveraineté débouche alors sur un paradoxe. (*Ibid.*, p. 19) En effet, cela suppose que, de par sa capacité à suspendre le droit, le pouvoir souverain se situe à la fois « à l'intérieur et à l'extérieur de l'ordre juridique »; le paradoxe de la souveraineté peut donc s'énoncer ainsi : « Moi le souverain, qui suis en dehors de la loi, je déclare qu'il n'y a pas de hors-loi ». (*Ibid.*, p. 23) D'après Schmitt, c'est l'exception telle que décrétée par le pouvoir souverain qui « constitue la condition de possibilité même de validité de la norme juridique » et permet par le fait même l'établissement durable de l'ordre étatique, au sens où c'est par l'exception que le souverain assure la situation normale à laquelle s'applique la loi. (*Ibid.*, p. 25) Ainsi, comme l'écrit Schmitt, « la règle ne vit que par l'exception », au sens où celle-ci n'est pas simplement ce qui échappe à la règle, mais bien ce qui résulte de sa suspension, ou plutôt ce qui « se maintient en relation avec elle dans la forme de sa suspension. » (*Ibid.*, p. 24, 25) C'est en ce sens qu'Agamben parle de *relation d'exception* – c'est-à-dire, selon l'étymologie

latine du terme (*ex-ceptio*), une *prise du dehors*, une *exclusion inclusive* – pour qualifier la relation qui se tisse entre le juridique et la réalité humaine.

Pour se référer à quelque chose, en effet, une norme doit présupposer ce qui est en dehors de la relation (le hors-relation), et néanmoins, établir de cette manière une relation avec lui. La relation d'exception exprime ainsi simplement la structure formelle originaire de la relation juridique. La décision souveraine sur l'exception est, en ce sens, la structure politico-juridique originaire à partir de laquelle seulement ce qui est inclus et ce qui est exclu de l'ordre acquièrent leur signification. [...] L'exception est, en ce sens, la localisation (*Ortung*) fondamentale qui ne se limite pas à distinguer ce qui est dedans et ce qui est dehors, la situation normale et le chaos, mais trace entre eux un seuil (l'état d'exception) à partir duquel l'intérieur et l'extérieur entrent dans ces relations topologiques complexes qui rendent possible la validité de l'ordre. » (*Ibid.*, p. 26- 27)

À la lumière de ces considérations, Agamben propose une nouvelle définition de la souveraineté qui se veut une résolution du paradoxe énoncé ci-haut, en lui conférant une signification biopolitique. En effet, l'auteur soutient que, si la souveraineté s'établit par l'exception, elle ne devrait plus alors être considérée comme un concept strictement politique ni juridique, mais plutôt comme « la structure originaire dans laquelle le droit se réfère à la vie et l'inclut en lui à travers sa propre suspension. » (*Ibid.*, p. 36) Ainsi, la relation d'exception qui, selon Agamben, fonde la souveraineté se présenterait alors comme le *ban*, c'est-à-dire un absolu pouvoir d'exclusion qui ne peut opérer que par une inclusion tout aussi absolue dans l'ordre juridique. En effet, alors que le « bannissement » signifie l'exclusion radicale d'un membre de la communauté, Agamben souligne que, selon son étymologie germanique, le terme « ban » désignait également « le commandement et l'enseigne du souverain » et que « dans les langues romanes, *mettre à ban don*, à *ban donner* signifient aussi bien "mettre au pouvoir de" que "laisser en liberté" ». (*Ibid.*, p. 36, 37) Bref, la loi ne peut « abandonner » quiconque sans que cette personne ne soit absolument soumise à elle en premier lieu. Comme le souligne Jean-Luc Nancy : « être *banni* ne revient pas à passer sous une disposition de la loi, mais à passer sous la loi tout entière. Livré à l'absolu de la loi, le banni est aussi bien abandonné au-dehors de toute sa juridiction. » (Nancy, 1983, p. 149 à 150, cité dans Agamben, *op cit.*, p. 68) C'est donc en ce sens qu'Agamben considère la relation d'exception comme un ban, c'est-à-dire comme possibilité pour le sujet d'être *abandonné* par la loi dans l'état d'exception, d'être banni de la Cité en tant que simple vie nue et donc totalement vulnérable à la prise souveraine. Pour l'auteur, le ban souverain constitue une « puissance » au sens d'Aristote, c'est-à-dire à la fois capacité de faire *et de ne*

pas faire. (*Ibid.*, p. 54) En effet, en tant que relation d'exception qui permet à la loi de « s'appliquer en se désappliquant », le ban souverain est donc une puissance qui « se maintient en relation avec l'acte dans la forme de sa suspension, elle *peut* l'acte en pouvant ne pas le réaliser, elle peut souverainement sa propre impuissance. » (*Ibid.*, p. 36, 55)

À la lumière de la thèse schmittienne selon laquelle l'enjeu fondamental du pouvoir souverain est la décision sur l'état d'exception, Agamben propose une relecture du concept *d'état de nature* chez Hobbes. En effet, si Hobbes avance cette notion à la fois pour opérer une distinction théorique entre civilisation et non-civilisation (soit, à ses yeux, présence ou absence d'une organisation sociale de type étatique) et pour justifier le monopole étatique de la violence, Agamben souligne que ce supposé « état de nature » comme figure originaire de la violence – la guerre de tous contre tous – « survit dans la personne du souverain » et est ainsi toujours présent – virtuellement – au sein même de la société « civilisée ». (*Ibid.*, p. 44) En effet, selon l'auteur, c'est la *politisation* de la violence qui constituerait le fondement de tout ordre politico-juridique en créant un espace d'indistinction entre l'intérieur et l'extérieur de la loi, où l'état de nature conçu comme *extérieur* chaotique est inclus à l'*intérieur* de la Cité sous la forme de l'état d'exception.

[L]a loi présuppose le non-juridique (la pure violence en tant qu'état de nature) comme ce avec quoi elle reste dans un rapport potentiel dans l'état d'exception. [...] Dans toute norme juridique qui ordonne ou interdit quelque chose (soit, par exemple, celle qui interdit l'homicide) est inscrite, comme exception présupposée, la figure pure et insanctionnable du cas d'espèce qui, dans le cas normal, réalise sa transgression – en l'occurrence le meurtre d'un homme non pas comme violence naturelle, mais comme violence souveraine dans l'état d'exception. (*Ibid.*, p. 28-29)

Selon Agamben, Hobbes n'était pas dupe de la portée historico-anthropologique pour le moins douteuse de son concept, pas plus qu'il ne prétendait fonder une théorie du *contrat social*, mais cherchait plutôt à définir la constitution du pouvoir souverain comme conservation du « droit naturel d'agir sans limites vis-à-vis de n'importe qui et de n'importe quoi; prérogative qui se présente désormais comme droit de punir. » (*Ibid.*, p. 117) Ainsi, contrairement à l'interprétation libérale de l'œuvre de Hobbes en termes de « contrat », Agamben y voit plutôt une description de la relation politique de souverain à sujet comme *ban*, dans laquelle « *seule la vie nue est authentiquement politique* du point de vue de la souveraineté. » (*Ibid.*)

3.2.2 L'état d'exception comme technique de gouvernement : inscription juridique moderne

C'est dans le second tome du cycle *Homo sacer* qu'Agamben analyse plus en profondeur l'implication politique contemporaine de l'état d'exception, notamment sous l'angle de la gouvernementalité. D'entrée de jeu, l'auteur souligne la profonde affinité entre exception et démocratie, en rappelant que « l'état d'exception moderne est une création de la tradition démocratico-révolutionnaire, et non pas de la tradition absolutiste. » (Agamben, 2003, p. 16) En effet, c'est par un décret promulgué en 1791 par l'Assemblée constituante française que l'état d'exception fait son entrée dans l'ordre juridique, sous la forme de l'*état de siège* dont la proclamation entraîne la suspension temporaire de la constitution. Prévoyant à l'origine une délégation du pouvoir civil aux autorités militaires, limitée « aux places fortes et aux ports militaires » en cas de guerre, les nombreuses refontes de ce décret révolutionnaire, notamment sous le Directoire (1797), sous Napoléon 1^{er} (1811) et dans la constitution de la II^e République (1848), généralisèrent son application à tout le territoire national et, surtout, prévirent son usage pour neutraliser les troubles intérieurs menaçant l'ordre public. (*Ibid.*, p. 15, 26) Ainsi, les dispositions juridiques françaises sur l'exception sont passées d'un état de siège « effectif », c'est-à-dire *militaire*, à un état de siège « fictif » ou *politique*, au sens où sa proclamation fut utilisée « comme mesure extraordinaire de police en cas de désordres et de séditions internes ». (*Ibid.*, p. 15)

Au cours de la Première Guerre mondiale, l'état de siège fut déclaré sur l'ensemble du pays, par le décret présidentiel du 2 août 1914, et resta en vigueur jusqu'au 12 octobre 1919. Agamben souligne que, bien que l'assemblée recommença à siéger à partir de 1915, « nombre des lois votées étaient en réalité de pures et simples délégations législatives à l'exécutif », tendance qui s'est maintenue après la fin de la guerre et qui s'accompagna d'un élargissement du champ de l'état d'exception : « l'urgence militaire cédât alors la place à l'urgence économique, par une assimilation implicite entre guerre et économie. » (*Ibid.*, p. 27-28) En effet, de 1924 à 1938, quatre gouvernements – dont celui du Front populaire en

1937 – s’arrogèrent par décret « les pleins pouvoirs en matière financière » pour contrer les effets de la crise économique sur le franc et, évidemment, l’état de siège effectif est proclamé devant la menace nazie en décembre 1939. (*Ibid.*, p. 28) Plus de dix ans après la libération, de Gaulle introduisit dans la constitution de la V^e République (1958) l’article 16 qui stipule que le président peut déclarer un état d’exception partiel ou total s’il estime que l’ordre républicain est menacé et que « le fonctionnement régulier des pouvoirs publics constitutionnels est interrompu ». (*Ibid.*, p. 29) Cet article n’a été invoqué qu’une seule fois, en avril 1961, lors de la tentative de putsch de généraux français hostiles à l’indépendance de l’Algérie. Selon Agamben, si l’article 16 n’a plus été invoqué depuis, c’est que « conformément à une tendance en acte dans toutes les démocraties occidentales, la déclaration de l’état d’exception est progressivement remplacée par une généralisation sans précédent du paradigme de la sécurité comme technique normale de gouvernement. » (*Ibid.*)

L’auteur souligne qu’il existe une séparation entre les systèmes juridiques où, comme en France, l’état d’exception est inscrit dans la constitution et ceux où il ne l’est pas, notamment l’Italie et le Royaume-Uni. Dans le cas de l’Italie, Agamben souligne que, à partir de l’unification du royaume au XIX^e siècle, la proclamation de l’état de siège fut toujours effectuée par décret royal. Avec l’introduction en 1926 par le régime fasciste d’une loi définissant la forme juridique des « décrets-lois », ainsi qu’avec l’article 77 de l’actuelle constitution républicaine stipulant que le gouvernement peut prendre des mesures d’urgence ayant force de loi sous réserve d’être transformées en loi par le parlement dans un délai de soixante jours, « la pratique de la législation par décret-loi est devenue depuis lors la règle en Italie. » (*Ibid.*, p. 35) Pour ce qui est du Royaume-Uni, Agamben souligne que si la disposition légale qui se rapproche le plus de l’état de siège est la *martial law*, celle-ci fut surtout appliquée à l’étranger en temps de guerre. En revanche, une série de lois spéciales analogues furent votées tout au long du XX^e siècle, notamment le *Defence of Realm Act* de 1914 qui prévoyait une suspension partielle des droits constitutionnels et l’habilitation des tribunaux militaires à juger les civils, ainsi que l’*Emergency Powers Act* de 1920, « dans une période de grèves et de tensions sociales » qui attribuait au roi la possibilité de conférer à l’exécutif les pleins pouvoirs pour rétablir l’ordre, entre autres via l’introduction de tribunaux spéciaux. (*Ibid.*, p. 36) Notons que l’inscription de l’exception dans le système juridico-politique canadien, lui-même calqué sur le modèle britannique, relève de la même logique.

En témoigne notamment l'adoption à trois reprises, au cours du XX^e siècle, de la *Loi sur les mesures de guerre*, en vertu de laquelle plus de 8000 citoyens d'origine est-européenne furent emprisonnés pendant la Première Guerre mondiale, environ 27 000 citoyens d'origine japonaise furent spoliés de leurs biens, parqués dans des camps puis déplacés ou expulsés lors de la Seconde Guerre mondiale, ainsi que plus de 500 personnes vaguement soupçonnées de collaboration avec le Front de Libération du Québec furent détenues sans procès et l'armée déployée dans les rues lors de la crise d'Octobre 1970. (Luciuk, 2001; Kobayashi, 1992; Fournier, 1982)

Selon Agamben, ce qui est en jeu ici est « le problème de la signification juridique d'une sphère d'action en soi extrajuridique. » (*Ibid.*, p. 25) En effet, si d'un côté l'exception est prévue par le texte même qui fonde la validité de la loi – la constitution – alors que de l'autre elle repose avant tout dans la « force de loi » que lui confèrent certains décrets, l'auteur argue que, « en dernière analyse, les deux positions sont solidaires dans le fait d'exclure l'existence d'une sphère de l'action humaine échappant totalement au droit. » (*Ibid.*, p. 26) De plus, ce bref survol historico-juridique de l'état d'exception semble confirmer la thèse de Foucault, selon laquelle la loi est de plus en plus utilisée comme une tactique, au sens où ce qu'on voit se profiler ici est un affaiblissement de la généralité transcendante de la loi au profit d'un gouvernement procédural par décret qui vise plutôt à atteindre des objectifs politiques déterminés. Le recours systématique à des lois spéciales pour mettre un terme aux grèves et aux conflits sociaux, tant par le gouvernement fédéral canadien que par le gouvernement provincial québécois, constitue un exemple flagrant de cette tendance, comme en témoigne l'adoption de la Loi 12 (projet de loi 78) par le gouvernement Charest au printemps 2012 pour tenter d'étouffer le mouvement de grève étudiante contre la hausse des frais de scolarité.

3.2.3 Gouverner par la nécessité : la « démocratie gouvernementale »

Selon Agamben, cette utilisation tactique de la loi s'inscrit dans le paradigme politique contemporain qu'on pourrait désigner comme *la démocratie gouvernementale*.

Le Parlement n'est plus l'organe souverain auquel revient le pouvoir exclusif d'obliger les citoyens par la loi : il se limite à ratifier les décrets promulgués par le pouvoir exécutif. Au sens technique, la république n'est plus parlementaire, mais gouvernementale. [...] C'est justement au moment où elle voudrait donner des leçons de démocratie à des cultures et à des traditions différentes, que la culture politique de l'Occident ne se rend pas compte qu'elle a totalement perdu les principes qui la fondent. (*Ibid.*, p. 35)

L'auteur soutient que cet état de fait contemporain découle en grande partie de l'inclusion moderne de la *nécessité* comme un « état » particulier de la loi – voire carrément comme son fondement – ce qui revient en somme à la poser comme droit *naturel* transcendant. Par exemple, dans l'influente conception du juriste italien Santi Romano, fondateur du courant juridique institutionnaliste et partisan actif du fascisme, la nécessité est considérée comme « une condition qui [...] ne peut être réglementée par des normes précédemment établies » et constitue conséquemment « la source première et originaire de tout le droit, de sorte que, par rapport à elles [sic], les autres sources doivent être en un sens tenues pour dérivées ». (Romano, 1990, p. 362, cité dans Agamben, 2003, p. 49) En ce sens, Agamben affirme que l'état d'exception se présente « en tant que figure de la nécessité » et constitue donc, selon les termes de Romano, une disposition a priori illégale mais « conforme au droit positif non écrit, et donc juridique et constitutionnelle », « qui se concrétise dans la création de nouvelles normes ». (*Ibid.*) Ainsi, l'état d'exception constitue un espace d'indistinction entre *le fait et le droit*, que ce soit dans le but de conserver l'ordre juridique (défense de l'État) ou de le refonder (révolution politique). (*Ibid.*, p. 51) Agamben résume donc la signification juridique de l'état d'exception de la façon suivante :

Tout se passe comme si le droit contenait une fracture essentielle, se situant entre l'établissement de la norme et son application, et qui, dans le cas extrême, ne peut être comblée que par l'état d'exception, c'est-à-dire en créant une zone dans laquelle cette application est suspendue, mais où la loi demeure, comme telle, en vigueur. (*Ibid.*, p. 55)

Un exemple éloquent d'une telle situation est le sommet du G-20 à Toronto en 2010, pendant lequel une large zone du centre-ville fut déclarée « périmètre de sécurité » interdit aux

simples citoyens et où plus d'un millier de protestataires et de passants ont été détenus illégalement par la police, sans que l'ordre juridique normal ne soit modifié. D'après l'auteur, cette possibilité de suspendre la norme sans que celle-ci ne cesse d'être en vigueur provient du fait que l'application ne découle jamais directement de la norme, « sinon il n'y aurait pas besoin de créer l'imposant édifice du droit judiciaire. » (*Ibid.*, p. 70) En ce sens, la dynamique en jeu ici se présenterait comme un « isolement de la "force de loi" par rapport à la loi », au sens où la norme juridique qui reste en vigueur sans s'appliquer est une loi sans « force » et où « des actes qui n'ont pas valeur de loi en acquièrent la "force". » (*Ibid.*, p. 67) L'auteur souligne d'ailleurs que, selon son sens technique dans le droit moderne, l'expression « force de loi » désigne les décrets exécutifs qui acquièrent la même valeur que la loi. (*Ibid.*, p. 66)

La thèse spécifique d'Agamben sur l'état d'exception se décline donc en trois points principaux. Premièrement, l'état d'exception se présente comme « un espace vide de droit, une zone d'anomie où toutes les déterminations juridiques – et avant tout la distinction même entre public et privé – sont désactivées. » (*Ibid.*, p. 86) Deuxièmement, cette zone d'anomie, bien que difficilement admissible pour le droit, « semble être, à certains égards, si essentiel[le] à l'ordre juridique que celui-ci doit chercher par tous les moyens à s'assurer une relation avec lui, comme si, pour se fonder, il devait se maintenir nécessairement en rapport avec une anomie. » (*Ibid.*, p. 87) Cette nécessité « stratégique » de la relation du droit avec le « hors relation » s'explique par la nature même d'*exclusion inclusive* de l'exception : le lien maintenu entre droit et exception, malgré l'exclusion apparente, constitue en effet un *moment inclusif*. Troisièmement, Agamben souligne que les actes effectivement posés durant la suspension du droit ne sont « ni transgressifs, ni exécutifs, ni législatifs » et « semblent se situer par rapport au droit dans un non-lieu absolu », conférant du coup, à l'intérieur de la zone d'anomie ainsi créée, la souveraineté à quiconque s'arroge le privilège de la décision sur ces actes. (*Ibid.*, p. 87) En résumé, l'état d'exception se présenterait donc comme « un espace anomique où l'enjeu est une force de loi sans loi [...], où la puissance et l'acte sont radicalement séparés ». (*Ibid.*, p. 68) À la lumière des précédents historiques de l'usage de l'état d'exception, ainsi que de son inscription et sa signification dans l'ordre juridico-politique, on peut donc mieux saisir comment, dans le paradigme de la démocratie gouvernementale, des « dispositifs temporaires de crise sont devenus dans certains pays et

peuvent devenir partout des institutions durables même en temps de paix ». (Rossiter, 1948, p. 313, cité dans Agamben, 2003, p. 22)

3.3 Vie nue et thanatopolitique

3.3.1 L'*homo sacer* et le caractère sacré de la vie

Si, comme le suggère Agamben, la relation politique originaire est l'exception, celle-ci s'applique du souverain (l'individu ou le groupe qui décide effectivement de l'exception) au sujet pris comme *vie nue*, c'est-à-dire – comme dans la formulation première de cette expression chez Benjamin – dans toute sa vulnérabilité et sa genericité d'être vivant. Au sens de l'auteur, la vie nue est toujours à la fois sujet et objet, au sens où elle est *produite* en tant que telle par le pouvoir souverain dans la relation d'exception : elle se présente donc comme « corps biopolitique », point charnière entre *zoé* et *bios*, à travers un processus de *politisation de la vie* qui la consacre comme surface de prise concrète du pouvoir souverain. Bref, en employant la terminologie de Foucault, on pourrait dire que la possibilité d'une vie nue relève d'un double-processus d'assujettissement et d'objectivation.

Pour Agamben, l'incarnation la plus révélatrice de la vie nue est l'*homo sacer* ou « homme sacré », une « obscure figure du droit romain archaïque, où la vie humaine est incluse dans l'ordre juridique uniquement sous la forme de son exclusion (c'est-à-dire dans sa possibilité d'être tuée sans sanction) ». (Agamben, 1997, p. 16) En effet, un plébéien romain reconnu coupable d'un crime pouvait être déclaré « sacré » par plébiscite, ce qui entraînait l'interdiction de le sacrifier aux dieux selon les formes rituelles, alors même qu'il pouvait être tué par quiconque sans que son meurtrier ne soit accusé d'homicide. (*Ibid.*, p. 81-82) Derrière l'apparente contradiction d'un tel châtement, la signification qu'Agamben en dégage est celle d'une figure paradigmatique de « la vie prise dans le ban souverain », au sens où la « consécration » de l'*homo sacer* se présente comme une « double exception », c'est-à-dire une exclusion qui le réinscrit négativement tant dans la sphère religieuse que la sphère

profane : « l'*homo sacer* appartient au Dieu dans la forme de l'insacrifiable et se trouve inclus dans la communauté dans la forme du meurtre licite. » (*Ibid.*, p. 92-93) Ainsi, selon l'auteur, l'*homo sacer* et le souverain apparaissent comme les deux pôles opposés et coextensifs de la même structure relationnelle de pouvoir, celle qui, à ses yeux, fonde la politique occidentale :

Aux deux pôles extrêmes de l'ordre juridique, le souverain et l'*homo sacer* présentent deux figures symétriques qui ont une même structure et qui sont en corrélation, le souverain étant celui par rapport à qui tous les hommes sont potentiellement homines sacri, et l'*homo sacer* celui par rapport à qui tous les hommes agissent en tant que souverains. (*Ibid.*, p. 94)

Cette lecture de la « vie sacrée » de l'*homo sacer* comme figure de la vie nue biopolitique mène Agamben à effectuer un renversement de la thèse généralement admise sur la valeur fondamentale de la vie humaine : « [l]e caractère sacré de la vie que l'on tente aujourd'hui de faire valoir, comme droit humain fondamental contre le pouvoir souverain, exprime au contraire, à l'origine, l'assujettissement de la vie à un pouvoir de mort, son exposition irrémédiable dans la relation d'abandon. » (*Ibid.*, p. 93) À ce titre, l'auteur affirme – avec Benjamin – que cette idée d'un caractère a priori sacré de la vie, qui constitue notamment le socle de référence des diverses chartes et déclarations des droits humains, est une invention de la modernité. En effet, en rappelant que, dans les sociétés de mythe ou de religion, la vie en soi ne devenait sacrée « que par une série de rituels, dont le but était précisément de la séparer de son contexte profane », Agamben souligne également que le terme grec « *soma* » qui désigne le corps (comme dans l'adjectif français « somatique » qui en est étymologiquement dérivé), ne signifiait à l'origine que « cadavre », « comme si la vie en soi, qui pour les Grecs se résout en une pluralité d'aspects et d'éléments, ne se donnait comme unité qu'après la mort. » (*Ibid.*, p. 76-77)

3.3.2 Politisation de la vie et thanatopolitique

Agamben souligne que le droit de vie ou de mort – généralement compris comme l'attribut caractéristique du pouvoir souverain – apparaît d'abord dans le droit romain comme prérogative du *pater familias*, c'est-à-dire comme pouvoir absolu du père sur son fils, selon la

formule « *vitae necisque potestas* ». (Ibid. p. 97) D'après l'auteur, si un lien profond unissait ce pouvoir d'ordre privé et le commandement souverain (*imperium*¹⁵), c'est que, comme en témoigne l'histoire de Brutus qui aurait « adopté » le peuple romain après avoir mis ses propres enfants à mort, il existe « une sorte de mythe généalogique du pouvoir souverain : l'*imperium* du magistrat n'est que la *vitae necisque potestas* du père étendue à tous les citoyens. » (Ibid., p. 98-99) En ce sens, Agamben précise sa thèse sur la vie nue en affirmant que, en tant qu'« *élément politique originaire* », elle ne constitue pas un *bios* politique ni une *zoé* naturelle, mais plutôt une « *vie exposée à la mort* » qui se situe sur la ligne floue entre le domaine privé et le domaine public. (Ibid., p. 98) Reprenant l'analyse développée par Alain Badiou, selon laquelle « l'État ne se fonde pas sur un lien social dont il serait l'expression, mais sur sa "déliaison", qu'il interdit » Agamben explicite cette prémisse *thanatopolitique* de l'ordre social :

La vie humaine ne se politise que par l'abandon à un pouvoir inconditionné de mort. Le lien souverain, qui n'est en fait qu'une déliaison, précède le lien de la norme positive ou du pacte social; et ce que cette déliaison implique et produit – la vie nue, qui habite le non-lieu entre maison et cité – est, du point de vue de la souveraineté, le lien politique originaire. (Ibid., p. 100)

Selon Agamben, c'est avec la loi anglaise de 1679 sur l'*Habeas corpus* que l'on assiste à la première inscription de la vie nue en tant que sujet politique moderne. En effet, en assurant un procès à chaque détenu, l'*Habeas corpus* fait directement appel au corps et non pas à la personne : « *habeas corpus ad subjiciendum*, tu devras avoir un corps à montrer. » (Ibid., p. 134) Qui plus est, cette injonction ne s'adressait pas à l'accusé mais bien au geôlier, qui devait « montrer » ou plutôt « soumettre » le corps de l'accusé au tribunal. En ce sens, Agamben relève ici une ambiguïté de la notion juridique de *corpus* qui, selon lui, est caractéristique de la biopolitique libérale, soit que le corps s'y présente comme « *porteur aussi bien de l'assujettissement au pouvoir souverain que des libertés individuelles*. » (Ibid., p. 135) Reprenant encore une fois les conceptions politiques de Hobbes, Agamben souligne que c'est « ce qu'il y a de plus grand et de pire, à savoir ôter la vie » qui fonde chez cet

¹⁵ L'*imperium* était à l'origine l'un des trois pouvoirs constitutionnels (*potestas*) détenus par les magistrats romains sous la république, aux côtés de la *coercitio* (maintien de l'ordre public) et de l'*auspicia* (pouvoir et devoir religieux d'interpréter les présages). De son côté, le sénat détenait l'*auctoritas*, soit un pouvoir de conseil et de validation des décisions des magistrats. L'*imperium* fut d'abord le pouvoir du roi, puis du consul sous la république et, enfin, le pouvoir absolu de l'empereur à partir d'Auguste. (Mommsen, 2011)

auteur l'égalité naturelle des humains ainsi que la nécessité de la société. (Hobbes, 1982, p. 82, cité dans Agamben, 1997, p. 135) Ainsi, pour Agamben, la métaphore hobbesienne du Léviathan doit être comprise comme l'inscription de la vie nue dans l'ordre politique moderne : « Ce sont les corps des sujets, absolument exposés au meurtre, qui forment le nouveau corps politique de l'Occident. » (*Ibid.*, p. 136)

C'est donc avec le concept de vie nue, en tant que forme première de politisation de la vie, qu'Agamben dégage le point de jonction théorique entre la pensée de Foucault et d'Arendt, ce qui le mène à une analyse « biopolitique » du totalitarisme, ainsi qu'à souligner les liens profonds qui unissent celui-ci à la démocratie libérale. (*Ibid.*, p. 129 à 133) En effet, à travers une relecture du passage de Foucault sur « le droit à la vie » dans *La volonté de savoir*, l'auteur avance que « c'est une même revendication de la vie nue qui dans les démocraties bourgeoises conduit à la suprématie du privé sur le public, des libertés individuelles sur les obligations collectives et qui, dans les États totalitaires, devient au contraire le critère politique décisif et le lieu par excellence des décisions souveraines. » (*Ibid.*, p. 131-132) Selon Agamben, la transformation des démocraties parlementaires en régimes totalitaires, ainsi que la résurgence du fascisme et des violences politiques de type génocidaire dans un contexte post-totalitaire (par exemple lors de la guerre de Bosnie) s'expliquent par le fait que cette politisation a priori de la vie implique toujours « un point qui marque le moment où la décision sur la vie se transforme en une décision sur la mort, et où la biopolitique peut ainsi se renverser en thanatopolitique. » (*Ibid.*, p. 132) Pour l'auteur, ce point de renversement thanatopolitique – qui garde en lui la structure du pouvoir originaire de vie ou de mort – ne se présente plus aujourd'hui comme une limite fixe, mais plutôt comme une « ligne mouvante » qui investit en profondeur le tissu social et fait appel, quant à ses modalités de décision et d'application, non seulement au juridique, mais également à l'expertise médicale, scientifique et spirituelle. (*Ibid.*)

Si, pour Agamben, « [l]e *bios* gît aujourd'hui dans la *zōē* » – corroborant ainsi la thèse de Nikolas Rose – c'est que, dans les sociétés occidentales contemporaines, il n'y a plus de catégories sociales déterminées où s'inscrit la vie nue et que, conséquemment, « elle habite dans le corps biologique de chaque être vivant. » (*Ibid.*, p. 202, 151) Toutefois, cela

implique que la décision souveraine n'est plus simplement un pouvoir de vie ou de mort, mais bien un jugement sur la valeur même de la vie :

C'est comme si toute valorisation et toute « politisation » de la vie (telles que les implique, au fond, la souveraineté de l'individu sur sa propre existence) supposaient nécessairement une nouvelle décision sur le seuil au-delà duquel, en cessant d'être politiquement pertinente, la vie n'est plus qu'une « vie sacrée » et peut, en tant que telle, être impunément supprimée. (*Ibid.*, p. 150)

Pour Agamben, ce n'est donc qu'à travers une lecture thanatopolitique que l'on peut saisir la pleine signification historique du régime nazi et de sa politique systématique d'extermination, « où police et politique, raisons eugéniques et raisons idéologiques, protection de la santé et lutte contre l'ennemi sont devenues absolument indiscernables. » (*Ibid.*, 160)

En résumé, la vie nue se constitue chez Agamben à la fois comme politisation de la vie et comme *animalisation du politique*, c'est-à-dire comme inclusion de la *zoé* dans le *bios* et comme renversement du *bios* en vie nue naturelle. Ainsi, la vie nue se présente comme une figure ambiguë, véritable tache aveugle de la politique occidentale, qui s'insère entre la *zoé* et le *bios*, qui les relie tout en les disjoignant. Dans cette optique, le corps « animal » de l'humain est donc toujours déjà constitué en corps politique et le sujet politique toujours susceptible d'être renversé – *animalisé* – en pur corps exposé à la violence souveraine. Nous dirons donc que, chez Agamben, la figure de la vie nue, de par la logique d'exclusion inclusive (la relation d'exception) qui la constitue, opère en fait une *disjonction* entre *zoé* et *bios*, non pas au sens d'une séparation en deux sphères distinctes comme chez Aristote, mais plutôt comme *indistinction* qui rend chacune de ces catégories politiquement inopérante et rend l'humain absolument vulnérable à un pouvoir qui se présente d'abord comme violence.

3.3.3 Naissance, citoyenneté et nation

Selon Agamben, l'universalisme qui caractérise la modernité cache en fait une nouvelle forme d'inscription de la vie nue dans l'espace politique national. L'auteur part ici du constat d'une crise de l'État-nation tel que posé par Hannah Arendt, selon qui les droits

humains supposément universels se révèlent inefficaces et profondément ambigus lorsque confrontés à la figure du réfugié, c'est-à-dire face à des personnes « qui avaient perdu toute qualité et relation spécifique – hormis le simple fait d'être[sic] humains ». (Arendt, 1981, p. 299, cité dans Agamben, 1997, p. 137) Pour Agamben, ce paradoxe autour de la figure du réfugié s'explique par le fait que les droits humains perdent toute application concrète lorsqu'ils ne sont pas liés à la citoyenneté nationale. En ce sens, l'auteur développe sa thèse sur la vie nue en affirmant que, au sein de la modernité occidentale, « [l]es déclarations des droits de l'homme représentent la figure originelle de l'inscription de la vie nue naturelle dans l'ordre juridico-politique de l'État-nation. » (*Ibid.*, p. 138) Analysant la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, Agamben souligne que c'est d'abord la simple *naissance* qui, en tant que vie naturelle, y est présentée comme source du droit, l'article 1 stipulant en effet que « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ». (*Ibid.*) Cependant, Agamben argue que cette inscription de la *zoé* dans le fondement de la République moderne est immédiatement subsumée sous la figure du citoyen, c'est-à-dire par l'inclusion dans la communauté politique qui assure « la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme ». (*Ibid.*) Pour l'auteur, l'identification moderne de la *polis* à la *nation* marque une continuité entre le simple fait de naître et le fondement même de la souveraineté; c'est ce lien « biopolitique » qui serait donc inscrit dans la *Déclaration* de 1789 :

C'est justement parce que la déclaration des droits de l'homme a inscrit la naissance au cœur même de la communauté politique qu'elle peut attribuer la souveraineté à la « nation » (article 3 : « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation »). La nation, qui dérive étymologiquement de naître, ferme ainsi le cercle ouvert par la naissance de l'homme. (*Ibid.*, p. 139)

Ainsi, les différentes déclarations des droits de l'« homme » constituent pour Agamben « le lieu où se réalise le passage de la souveraineté royale, d'origine divine, à la souveraineté nationale », à travers la transformation du sujet en citoyen grâce à laquelle « la naissance – c'est-à-dire la vie naturelle en tant que telle – devient pour la première fois [...] le porteur immédiat de la souveraineté »¹⁶. (*Ibid.*) Le titre même de la *Déclaration* de 1789

¹⁶Du moins, « pour la première fois » à une telle échelle universalisante, c'est-à-dire sans restriction formelle de filiation, mais tout de même avec la restriction censitaire pour ce qui est de la participation politique.

est donc lourde de sens pour l'auteur, puisque la distinction qui y est faite entre « homme » et « citoyen » éclaire selon lui le processus selon lequel « [l]es droits ne sont attribués à l'homme (ou ne découlent de lui) que dans la mesure où il constitue le fondement, qui disparaît immédiatement (ou plutôt qui ne doit jamais émerger à la lumière en tant que tel) du citoyen. » (*Ibid.*) Ainsi, si la figure du réfugié est problématique à la fois pour l'État-nation moderne et pour le principe universel des droits humains, c'est parce qu'elle viendrait rompre « la continuité entre l'homme et le citoyen, entre *naissance* et *nationalité* », remettant ainsi en cause « la fiction originaire de la souveraineté moderne. » (*Ibid.*, p. 142)

Le réfugié apparaît donc pour Agamben comme l'une des figures modernes de la vie nue les plus significatives, au sens où elle jette un éclairage biopolitique sur la crise de l'État-nation. L'auteur fait d'ailleurs un rapprochement entre les grandes vagues de réfugiés qui ont balayé l'Europe à partir de la Première Guerre mondiale et « l'introduction simultanée, dans l'ordre juridique de nombreux États européens, de lois qui permettent la dénaturalisation massive et la déchéance nationale des citoyens », processus qui allait culminer en 1935 avec la loi de Nuremberg sur la « citoyenneté du Reich » faisant le partage entre « "citoyens de plein droit" et citoyens de second rang", et introduisant le principe que la citoyenneté était quelque chose dont il fallait se montrer digne et qui dès lors pouvait être sans cesse remis en question. » (*Ibid.*, p. 143) Selon Agamben, l'incarnation contemporaine de la fracture entre droits humains et droits du citoyen est l'aide humanitaire internationale qui, incapable de refonder une communauté politique dans sa volonté de protéger des personnes en état de vulnérabilité extrême, est condamnée à « reproduire l'isolement de la vie sacrée sur lequel se fonde la souveraineté ». (*Ibid.*, p. 145)

3.4 Le camp comme modèle de la modernité politique

Pour Agamben, si le propre de la politique moderne est d'avoir inscrit la naissance au cœur du *bios*, faisant ainsi converger l'*oikos* et la *polis* au sein de l'État-nation, son « seuil de modernité biologique » n'est pas, comme chez Foucault, la constitution des processus vitaux

du corps et des populations en objet central des stratégies de pouvoir, mais plutôt l'extension sans précédent de l'espace de la *vie nue*. C'est donc dans cette perspective que l'auteur voit en la figure du camp de concentration le modèle paradigmatique de la modernité politique :

Dans la mesure où ses habitants ont été dépouillés de tout statut politique et réduits intégralement à la vie nue, le camp est aussi l'espace biopolitique le plus absolu qui ait jamais été réalisé, où le pouvoir n'a plus en face de lui que la pure vie, sans aucune médiation. C'est pourquoi le camp est le paradigme même de l'espace politique au moment où la politique devient biopolitique et où l'*homo sacer* se confond virtuellement avec le citoyen. (*Ibid.*, p. 184)

D'entrée de jeu, Agamben souligne que la notion moderne de *camp* a une origine historique double et presque simultanée, soit la création en 1896 des *campos de reconcentración* par les autorités coloniales espagnoles dans le cadre de la guerre d'indépendance cubaine, ainsi que celle des *concentration camps* britanniques en Afrique du Sud lors de la guerre des Boers. Ainsi, le camp serait né de l'impérialisme militaire et non pas du système carcéral :

dans les deux cas, il s'agit de l'extension à l'ensemble de la population civile d'un état d'exception lié à une guerre coloniale. En d'autres termes, les camps naissent non pas du droit ordinaire (et encore moins, contrairement à ce qu'on aurait pu croire, d'une transformation et d'un développement du droit carcéral), mais de l'état d'exception et de la loi martiale. (*Ibid.*, p. 179-180)

Dans le même ordre d'idées, l'auteur souligne que l'ordre d'internement dans les camps nazis relevait juridiquement de la « détention préventive » (*Schutzhaft*), une mesure d'exception qui tire ses origines de la loi prussienne de 1851 sur l'état de siège et qui prévoyait la suspension des articles constitutionnels garantissant les libertés individuelles. Agamben mentionne d'ailleurs que c'est en vertu de la *Schutzhaft* que le premier camp de concentration allemand fut créé, en 1923, par le gouvernement social-démocrate qui y fit interner des milliers de militants communistes. (*Ibid.*, p. 180)

Pour Agamben, ce qui est fondamental dans l'espace d'exception – thanatopolitique ou non – qu'ouvre et circonscrit le camp, c'est que les actes qui s'y commettent relèvent toujours d'une décision souveraine dans laquelle le *fait* et la *norme* tendent à se confondre. En effet, l'auteur considère le camp comme « la structure dans laquelle l'état d'exception [...] est réalisé *normalement* » au sens où le pouvoir souverain n'y décide plus de l'exception à partir d'un état de fait (par exemple un contexte insurrectionnel), mais « produit désormais

l'état de fait comme conséquence d'une décision sur l'exception » : la norme y serait donc toujours une réalité de fait non plus séparée de son application mais en découlant directement. (*Ibid.*, p. 183) C'est pourquoi Agamben voit en le camp à la fois la *localisation* la plus accomplie de l'état d'exception, mais également le modèle contemporain du politique – par opposition à la Cité – au sens où, puisque l'exception y fonde la norme, le *bios* politique ne peut plus jouer son rôle séculaire d'assujettissement-subjectivation et semble plus que jamais déterminé par la *zoé*, marquant ainsi une transposition de la vie nue dans le corps biologique de chaque citoyen.

C'est donc en ces termes qu'Agamben explique le fait biopolitique le plus horrifiant de notre époque, soit l'extermination massive et minutieusement orchestrée de populations entières sur la base de critères ethno-biologiques. En effet, il y a pour lui symétrie entre, d'une part, la production immédiate de la norme par la décision permanente sur l'exception au sein des camps nazis et, de l'autre, la *production biopolitique* du Juif comme « vie indigne d'être vécue » et de l'Allemand comme « vie pleine ». (*Ibid.*, p. 186)

Ce à quoi le gardien ou le fonctionnaire des camps sont confrontés, ce n'est pas à un fait extrajuridique (un individu appartenant biologiquement à la race juive) auquel il s'agirait d'appliquer l'action discriminante de la norme nationale-socialiste; au contraire, chaque geste, chaque événement dans le camp, du plus banal au plus exceptionnel, opère la décision sur la vie nue qui actualise le corps biopolitique allemand. La séparation du corps juif est la production immédiate du corps allemand, tout comme l'application de la norme est sa production. (*Ibid.*, p. 187)

Selon Agamben, à chaque fois que se constitue un espace d'exception plus ou moins permanent au sein duquel la norme et le fait se confondent « on se trouve virtuellement en présence d'un camp [...], indépendamment de la nature des crimes qui y sont commis et quelles qu'en soit la dénomination et la topographie spécifiques. » (*Ibid.*) L'auteur cite notamment en exemple le stade de Bari, en Italie, dans lequel des milliers de réfugiés albanais furent concentrés avant leur déportation en 1991, le Vélodrome d'Hiver à Paris sous l'occupation nazie, ainsi que les *zones d'attente* dans les aéroports internationaux français où les demandeurs du statut de réfugié sont « retenus ». Un autre exemple éloquent serait évidemment le camp de détention états-unien de Guantánamo, où sont emprisonnés, torturés et jugés les « combattants ennemis » capturés en Afghanistan, en Irak ou au Pakistan, en rupture totale avec le droit national et international. Tous ces exemples sont des figures d'«

un espace où l'ordre juridique normal est en fait suspendu et où commettre ou non des atrocités ne dépend pas du droit, mais seulement du degré de civilité et du sens moral de la police [ou de l'armée dans le dernier cas] qui agit provisoirement comme souveraine. » (*Ibid.*, p. 188)

Selon Agamben, la signification politique du camp est celle d'une rupture dans la structure de l'État-nation, dont l'articulation moderne se faisait selon « trois cercles : le territoire, l'ordre juridique et la naissance ». (*Ibid.*) En effet, l'auteur voit la « zone d'anomie » ouverte par le camp comme un mouvement de dislocation de ce qui fonde la souveraineté moderne, soit la *naissance*, c'est-à-dire l'inscription de la vie nue dans le territoire et l'ordre juridique sous la forme de la nation :

L'écart croissant entre la naissance (la vie nue) et l'État-nation constitue le fait nouveau de la politique de notre temps et c'est cette disjonction que nous appelons *camp*. À un ordre juridique sans localisation (l'état d'exception, dans lequel la loi est suspendue) correspond désormais une localisation sans ordre (le camp comme espace permanent d'exception). Le système politique n'organise plus des formes de vie et des normes juridiques dans un espace déterminé, mais contient en lui une *localisation disloquante* qui l'excède, et à l'intérieur de laquelle toute forme de vie et toute norme peuvent virtuellement être prises. Le camp en tant que matrice disloquante est la matrice cachée de la politique où nous vivons encore et que nous devons apprendre à reconnaître, à travers toutes ses métamorphoses, dans les *zones d'attente* de nos aéroports comme dans certaines périphéries de nos villes. Il est ce quatrième élément qui vient s'ajouter, en la brisant, à l'ancienne trinité État-nation (naissance)-territoire. (*Ibid.*, p. 189)

En ce sens, si le totalitarisme et la *démocratie gouvernementale* contemporaine relèvent du même paradigme politique, la spécificité de cette dernière serait une inscription non eugénique de l'exception, dans laquelle le principe de naissance qui fonde la nation comme ensemble biopolitique est profondément entré en crise. La problématique des réfugiés et de l'immigration « illégale » serait donc l'un des symptômes majeurs de cette transformation qualitative du modèle du camp.

En résumé, ce qu'Agamben décrit ici se présente comme un gigantesque système d'exclusion transhistorique, transnational et en quelque sorte *autopoïétique* : il se reproduit sans cesse puisqu'il découle de la structure fondamentale d'exclusion inclusive qui met en forme les catégories occidentales du politique selon une logique d'opposition binaire : le *bios* et la *zoé* dans la cité, le Peuple (sujet politique) et le peuple (les sans-droits, les pauvres) dans l'État-nation, etc. Pour Agamben, la clé de ce système est la vie nue – dont la figure achevée

est aussi bien l'*homo sacer* romain, l'interné d'Auschwitz ou le prisonnier cagoulé de Guantánamo – qui réunit en elle cette double contrainte cachée de l'assujettissement au pouvoir souverain, une inclusion apparente qui n'est que l'envers d'une exclusion virtuellement permanente. Ainsi, la société libérale postmoderne, bien que qualitativement distincte de la société totalitaire moderne, participerait elle aussi du modèle du camp et développerait sa propre version de la thanatopolitique :

La fracture que l'on croyait avoir comblée en éliminant le peuple (les juifs qui en sont le symbole) se reproduit ainsi de nouveau, transformant l'ensemble du peuple allemand en vie sacrée vouée à la mort et en un corps biologique qui doit être purifié à l'infini (par l'élimination des malades mentaux et des porteurs de maladies héréditaires). Et de façon différente, mais analogue, aujourd'hui le projet démocratico-capitaliste d'une élimination des classes déshéritées grâce au développement économique, reproduit non seulement au sein de son système le peuple des exclus, mais transforme en vie nue l'ensemble des populations du tiers monde. (*Ibid.*, p. 193)

3.5 Le sujet chez Agamben : de l'assujettissement à la resubjectivation

Dans *Le pouvoir souverain et la vie nue*, le rapport qui nous est présenté comme point de jonction « caché » entre biopolitique et juridico-institutionnel – la relation d'exception – apparaît en définitive comme une figure-limite de la relation de pouvoir. En effet, si, comme l'avance Agamben, le lien politique originaire qui fonde la relation entre souverain et vie nue se présente comme pure capacité de décider le moment où s'applique une violence insanctionnable, force est d'admettre qu'on se trouve alors pris dans un modèle sans issue où la relation de pouvoir n'est plus qu'un pur assujettissement négatif, une soumission totale. Qui plus est, Agamben semble se méprendre sur le sens que Foucault donne au terme « subjectivation », notamment lorsqu'il affirme que, vers la fin de sa vie, l'une des deux grandes orientations des recherches de Foucault était « l'étude des *technologies du soi* à travers lesquelles s'actualise le processus de subjectivation qui conduit l'individu à s'attacher à sa propre identité et à sa propre conscience, et par conséquent à un pouvoir de contrôle extérieur. » (*Ibid.*, p. 13) Ainsi, Agamben semble – a priori du moins – confondre *assujettissement* et *subjectivation*, passant sous silence le fait que Foucault

théorisait justement les techniques de soi comme pratiques permettant à l'individu de « se dépendre de soi-même » et de résister à la fixation hétéronome de l'identité. Ce faisant, Agamben semble réduire la formation de la subjectivité à un processus qui, à bien des égards, est plus proche de l'*interpellation* althusserienne que de l'*objectivation* foucauldienne du sujet. Qui plus est, le sujet lui-même est étrangement absent de l'analyse développée dans les deux premiers ouvrages du cycle *Homo sacer*, s'effaçant au profit d'une structure binaire où le *bios* ne semble être qu'une coquille vide, ou bien apparaissant comme simple incarnation paradigmatique d'une logique souveraine d'exception.

Toutefois, la question du sujet – qui restait en quelque sorte latente dans la recherche d'une jonction entre pouvoir souverain et biopouvoir – est remise à l'avant-plan lorsqu'Agamben opère deux déplacements majeurs dans ses travaux. En effet, c'est à travers une analyse des *dispositifs*, développée dans le cadre d'une « généalogie théologique de l'économie et du gouvernement », ainsi que d'une analyse de la signification du *témoignage* à partir de l'expérience vécue dans les camps d'extermination nazis que l'auteur aborde de front et davantage dans le détail la question des processus de subjectivation. En ce sens, il reprend la piste d'analyse amorcée par Foucault – centralité du *langage* (énoncés et discours), et de la *gouvernementalité* (techniques de pouvoir-savoir individualisantes et massifiantes) dans la constitution du sujet occidental moderne – dégageant deux moments particuliers de ce processus qui revêtent une importance particulière à notre époque, soit la *désobjectivation* et la *resubjectivation*.

3.5.1 Dispositif et subjectivation

Dans son analyse, Agamben prend pour point de départ la conception du dispositif développée par Foucault, soit celle d'un « ensemble hétérogène » qui peut être formé de « discours, institutions, édifices, lois, mesures de police, propositions philosophiques » et qui possède « une fonction stratégique concrète » dans l'établissement d'une relation de pouvoir-savoir ; « [l]e dispositif pris en lui-même est le réseau qui s'établit entre ces éléments. »

(Agamben, 2007, p. 10-11; Cf. Foucault, 2001, p. 299) Partant de cette définition, l'auteur en élargit encore davantage la portée : « j'appelle dispositif tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants », ce qui le mène à considérer « le stylo, l'écriture, la littérature, la philosophie, l'agriculture, la cigarette, la navigation, les ordinateurs, les téléphones portables et, pourquoi pas, le langage lui-même » comme des dispositifs. (*Ibid.*, p. 31) Si, pour l'auteur, le dispositif se présente essentiellement comme *captation* – des forces, des comportements, des désirs, des affects – c'est qu'il se fonde sur une séparation originelle entre l'*être* et l'*action*. En effet, selon son analyse généalogico-théologique, l'économie comme sphère séparée naît, dans la doctrine chrétienne, de la séparation ontologique incarnée dans la figure de la Sainte Trinité, selon laquelle c'est au Fils qu'échoit le règne sur le royaume terrestre, c'est-à-dire le *gouvernement des humains et des choses* comme « économie » domestique :

L'*oikonomia* devient le dispositif par lequel le dogme trinitaire et l'idée d'un gouvernement divin providentiel du monde furent introduits dans la foi chrétienne. Pourtant, comme on pouvait s'y attendre, la fracture que les théologiens avaient tenté d'éviter et de refouler en Dieu sur le plan de l'être, devait réapparaître sous la forme d'une césure qui sépare en Dieu être et action, ontologie et praxis. L'action (l'économie, mais aussi la politique) n'a aucun fondement dans l'être : telle est la schizophrénie que la doctrine de l'*oikonomia* a laissée en héritage à la culture occidentale. (*Ibid.*, p. 25)

Soulignant que le terme grec « *oikonomia* » a été traduit en latin par « *dispositio* » duquel découle le terme « dispositif », Agamben affirme donc que c'est cette séparation qui, des théologiens chrétiens du II^e siècle aux analyses de Foucault, est au centre du processus de captation du dispositif, dans lequel et grâce auquel « se réalise une pure activité de gouvernement sans le moindre fondement dans l'être. » (*Ibid.*, p. 27)

Privé de son ancrage ontologique, le dispositif doit donc *produire son sujet* pour pouvoir, à travers lui, capturer l'être et l'orienter vers un but productif déterminé. Voilà pourquoi le processus de subjectivation revêt, aux yeux de l'auteur, une importance centrale au sein du dispositif. En effet, Agamben postule qu'il existe deux « classes », soit les êtres vivants qui sont pour lui des « substances », donc liés à l'être, et les dispositifs, relevant exclusivement de la *praxis*. Pour l'auteur, le sujet est « ce qui résulte de la relation, et pour ainsi dire, du corps à corps entre les vivants et les dispositifs » : il se présente donc à la fois

comme *médiation* entre vivant et dispositif et *production* issue de leur mise en relation. (*Ibid.*, p. 32) Ainsi, il y aurait autant de modes de subjectivation possibles que de dispositifs, au sens où chaque individu est nécessairement le sujet *de* plusieurs dispositifs à la fois. La fonction de gouvernement du dispositif est donc intrinsèquement liée à sa puissance de subjectivation puisque, sans fixation et intériorisation des identités, il ne saurait y avoir de captation productive des forces que sous une forme négative et donc nécessairement moins « économique » : « tout dispositif implique un processus de subjectivation sans lequel le dispositif ne saurait fonctionner comme dispositif de gouvernement, mais se réduit à un pur exercice de violence. » (*Ibid.*, p. 41-42) En résumé, nous pourrions donc dire que le caractère fondamental du dispositif peut se résumer à deux significations qui se dégagent du mot « disposition » : il est d'abord *disposé*, c'est-à-dire qu'il est mis en place et constamment remis au point; et à la fois il *dispose* des actions éventuelles des sujets qu'il capte dans ses mécanismes, il les oriente et assure ainsi sa propre reproduction, en reconduisant ses effets à travers l'action des individus.

3.5.2 Déssubjectivation, gouvernementalité et biopolitique

Pour Agamben, un des traits caractéristiques de « la phase actuelle du capitalisme » est que les innombrables dispositifs qui y sont à l'œuvre – et particulièrement ceux relevant des technologies de l'information – tendent à ne plus produire un sujet, mais à opérer plutôt un processus de *déssubjectivation*. En effet, l'auteur affirme que, contrairement au dispositif de la *confession* tel qu'analysé par Foucault, à travers lequel prenait forme « un nouveau sujet qui trouvait sa vérité dans la non-vérité du *moi* du pécheur répudié », les dispositifs postmodernes ne permettent plus la constitution d'un « nouveau *Moi* [qui] se constitue par la négation et la récupération de l'ancien » : dans la « non-vérité » du sujet contemporain « il n'y va plus, en aucune manière, de sa vérité. » (*Ibid.*, p. 42 à 44) Pour Agamben, le processus à l'œuvre au cœur même de ce que nous avons appelé la gouvernementalité libérale postmoderne est donc l'effacement progressif de l'être au profit d'une pure action

autoréférentielle, consacrant ainsi la débâcle du sujet transcendantal des Lumières et du sujet politique de la modernité bourgeoise.

De là, l'éclipse de la politique qui supposait des sujets et des identités réels (le mouvement ouvrier, la bourgeoise, etc.) et le triomphe de l'économie, c'est-à-dire d'une pure activité de gouvernement qui ne poursuit rien d'autre que sa propre reproduction. Aussi la droite et la gauche qui se succèdent aujourd'hui pour gérer le pouvoir ont-elles bien peu de rapports avec le contexte politique d'où proviennent les termes qui les désignent. Ils nomment simplement les deux pôles [...] de la même machine de gouvernement. » (*Ibid.*, p. 46-47)

Le thème de la désubjectivation avait préalablement été abordé par Agamben dans *Ce qui reste d'Auschwitz* (1999), troisième tome du cycle *Homo sacer*, en lien avec la question du témoignage après les camps nazis. À travers la figure du *musulman* décrite par Primo Levi¹⁷ – l'habitant le plus dégradé et vulnérable du camp, celui qui, même aux yeux des autres internés voués à la mort, a perdu tout vestige d'humanité – Agamben se demande dans quelle mesure un sujet peut rendre compte de sa propre dissolution. En effet, si, comme on l'a vu, l'auteur conçoit le camp à la fois comme espace de la matérialisation concrète et normale de l'état d'exception, lieu de renversement total de la biopolitique en thanatopolitique, ainsi que comme modèle paradigmatique de la politique moderne, la vie humaine qui s'y retrouve prise en tant que vie nue suppose un anti-sujet, une absence de *bios*, une existence informe, sans qualité humaine et donc sans recours à la parole, constamment suspendue entre la vie et la mort. En ce sens, pour Agamben, le sujet entièrement désubjectivé du camp ne peut témoigner de sa propre expérience : « [q]ui se charge de témoigner pour eux sait qu'il devra témoigner de l'impossibilité de témoigner. » (Agamben, 1999, p. 36)

C'est à la lumière de ce constat qu'Agamben entreprend de situer le lieu d'émergence du sujet entre possibilité et impossibilité de dire, c'est-à-dire dans l'écart qui se creuse entre subjectivation et désubjectivation. L'auteur esquisse ainsi une théorie de la *subjectivation comme puissance*, selon laquelle les quatre catégories classiques de la modalité – prises

¹⁷ « "Muselmann" : c'est ainsi que les anciens du camp surnommaient, j'ignore pourquoi, les faibles, les inadaptés, ceux qui étaient voués à la sélection. (N.d.A.) [...] Mais les "musulmans", les hommes en voie de désintégration, ceux-là ne valent même pas la peine qu'on leur adresse la parole, [...] on sait qu'ils sont là de passage, et que d'ici quelques semaines il ne restera d'eux qu'une poignée de cendres dans un des champs voisins, et un numéro matricule coché dans un registre. Bien qu'ils soient ballottés et confondus dans l'immense foule de leurs semblables, ils souffrent et avancent dans une solitude intérieure absolue, et c'est encore en solitaires qu'ils meurent ou disparaissent, sans laisser de trace dans la mémoire de personne. » (Levi, 2003, p. 135 à 137)

comme modes d'être – constituent des « opérateurs ontologiques » de la subjectivation et de la déssubjectivation. D'un côté, les modalités de la *possibilité* (pouvoir être) et de la *contingence* (pouvoir ne pas être), qu'Agamben qualifie d'« opérateurs de la subjectivation », constituent une *puissance*, c'est-à-dire, au sens aristotélicien, à la fois *pouvoir* et *pouvoir ne pas*. De l'autre côté, les modalités de l'*impossibilité* (ne pas pouvoir être) et de la *nécessité* (ne pas pouvoir ne pas être), prises respectivement comme négation de la possibilité et de la contingence, sont pour Agamben les « opérateurs de la déssubjectivation, de la destruction et de la destitution du sujet ». (*Ibid.*, p. 160) Ainsi, l'envers de la subjectivation comme puissance est-elle la déssubjectivation comme *impuissance*, c'est-à-dire non seulement comme impossibilité d'agir, mais bien comme expérience-limite de la dissociation entre le sujet et sa capacité à être.

[Possibilité et contingence] constituent l'être dans sa subjectivité, donc, en dernière instance, comme un monde qui est toujours *mon* monde, parce qu'en lui la possibilité existe, touche (*contingit*) à la réalité. Nécessité et impossibilité, au contraire, définissent l'être dans son intégrité et son opacité, pure substantialité sans sujet – donc, à la limite, un monde qui n'est jamais *mon* monde, parce qu'en lui la possibilité n'existe pas. (*Ibid.*)

Ainsi, le sujet agambenien se constitue toujours dans cette zone trouble de tiraillement entre une puissance et une impuissance, qui toutes deux peuvent s'affirmer positivement ou négativement. À nos yeux, cette conception entre en résonance avec la lecture deleuzienne du sujet chez Foucault : le sujet s'y tient en quelque sorte « suspendu » dans la fissure entre visibilités et énoncés, et est traversé de rapports de force – trois éléments que l'on peut comprendre ici comme figures de la *nécessité* – alors que le « dedans », lieu de subjectivation par l'application à soi de la force, n'est autre que le repli du « dehors » compris comme l'indéterminé, c'est-à-dire comme *impossibilité* de penser et de dire, qui resurgit alors à l'intérieur du sujet comme *puissance*, c'est-à-dire comme *possibilité* et *contingence*.

À travers la figure de la plus nue des vies qui peuplent le camp – celle du *musulman* qui ne peut témoigner pour lui-même – la signification biopolitique de la déssubjectivation est donc bel et bien celle d'une disjonction entre *zoé* et *bios* : le sujet déssubjectivé peut être intégralement renversé en vie nue et exposé à la mort puisque, en le dépouillant de toute qualité humaine, il n'est plus qu'un corps duquel on peut disposer. Cependant, entre la déssubjectivation totale telle qu'incarquée par le *musulman* d'Auschwitz – la « destitution

extrême » comme l'écrit Levi – et le processus de désubjectivation qu'Agamben souligne au sein des dispositifs contemporains, il y a un fossé immense que l'auteur a du mal à franchir de façon explicite dans ses ouvrages. En effet, la pièce manquante pour comprendre l'articulation entre subjectivation et désubjectivation est le moment positif – productif – de recomposition du sujet désubjectivé : la *resubjectivation*, qui justement fait défaut au *musulman* pour lequel Primo Levi témoigne. Ainsi le constat brut d'une gouvernementalité autoréférentielle et sans sujet réel prend davantage de consistance lorsqu'Agamben en situe l'émergence dans un processus déjà esquissé par Foucault, qui éclaire le déclin des grands récits modernes et des identités structurantes qui y sont liées :

l'État moderne fonctionne, me semble-t-il, comme une espèce de machine à désubjectiver, c'est-à-dire comme une machine qui brouille toutes les identités classiques et, dans le même temps, Foucault le montre bien, comme une machine à recoder, juridiquement notamment, les identités dissoutes : il y a toujours une resubjectivation, une réidentification de ces sujets détruits, de ces sujets vidés de toute identité. Aujourd'hui, il me semble que le terrain politique est une espèce de champ de bataille où se déroulent ces deux processus : en même temps destruction de tout ce qui était identité traditionnelle - je le dis sans aucune nostalgie bien sûr - et resubjectivation immédiate par l'État ; et pas seulement par l'État, mais aussi par les sujets eux-mêmes. [...] [L]e conflit décisif se joue désormais, pour chacun de ses protagonistes [...] sur le terrain de ce que j'appelle la *zôè*, la vie biologique. (entretien d'Agamben avec *Vacarme*, 2000)

Bref, de l'expérience-limite de la désubjectivation comme destruction de tout lien humain, Agamben passe à une compréhension de la désubjectivation comme phénomène contemporain massif qui, par le relai des dispositifs, appelle toujours un moment de resubjectivation, c'est-à-dire une nouvelle définition et une nouvelle fixation des identités qui produit nécessairement de nouvelles formes d'assujettissement et de résistance. Bien que leur analyse respective soit divergente sur plusieurs points, Agamben semble ici s'accorder avec Rose pour dire que le lieu privilégié de cette resubjectivation contemporaine est la *zoé*.

3.6 Du pouvoir souverain au pouvoir de la norme

Le principal apport d'Agamben est d'avoir tenté de rapporter à la perspective du biopouvoir un élément central que Foucault avait volontairement laissé de côté : la souveraineté. Là où Foucault soulignait les ruptures historiques – principalement en ce qui a trait aux paradigmes épistémologiques et politiques – Agamben cherche plutôt une *genèse*, un point d'origine unique qui expliquerait le développement des techniques de pouvoir modernes et leur implication dans la redéfinition du sujet et de la vie humaine. Cette genèse, il l'identifie comme la relation d'exception qui se tisse et produit à la fois le souverain et son sujet « caché » – la vie nue – qui constitue pour Agamben la clé de la signification *immédiatement biopolitique* de toute politique. Dans son analyse, la vie nue prend donc valeur de pure *survie* sans qualité particulière, c'est-à-dire une forme de vie qui se situerait quelque part en deçà d'un *bios* et tout juste au-dessus de la simple *zoé*, sans jamais les relier.

Car ce n'est plus la vie, ce n'est plus la mort, c'est la production d'une survie modulable et virtuellement infinie qui constitue la prestation décisive du bio-pouvoir de notre temps. [...] L'ambition suprême du bio-pouvoir est de réaliser dans un corps humain la séparation absolue du vivant et du parlant, de la *zoè* et du *bios*, du non-homme et de l'homme : la survie. (Agamben, 1999, p. 169)

À notre sens, le concept de vie nue prise comme survie peut donc servir de fil conducteur – en quelque sorte transhistorique – qui permet de relier entre elles les différentes figures sociales de la *précarité* : de l'*homo sacer* au réfugié, du paysan prolétarisé à la salariée « flexible » contemporaine, etc. Le problème est que, à travers cette généralisation, le concept de *vie nue* tend à ne devenir qu'une simple métaphore qui, aussi puissante soit-elle au niveau expressif, perd de sa valeur analytique et opératoire. En effet, on perd de vue ici à la fois la spécificité d'une analyse biopolitique et le fait que ces différentes figures s'inscrivent dans des *régimes de pouvoir-savoir* particuliers et historiquement déterminés. Par exemple, si, comme le montre Foucault, la médecine s'est instituée au XIX^e siècle en tant que pouvoir disciplinaire, ce n'est pas parce que les médecins ont tout à coup souverainement décidé de l'exception en isolant quelque chose comme une vie nue; c'est parce que les développements des techniques médicales et des sciences du vivant ont, dès le XVIII^e siècle, à la fois permis la mise en place d'une politique gouvernementale des populations *et* trouvé des points d'application concrets à travers celle-ci, menant en retour à l'apparition de la médecine

sociale et de la médecine clinique. En ce sens, la vie nue isolée aujourd'hui par la médecine est, comme le souligne Nikolas Rose, bien davantage un corps biomédical à optimiser plutôt qu'un corps biopolitique à « abandonner » au pouvoir souverain.

En rapportant toute la logique du pouvoir à l'idée de souveraineté, c'est comme si Agamben était tombé dans le piège que Foucault avait tenté d'éviter au départ, à savoir considérer le pouvoir comme fonctionnant à partir de son fondement. Ainsi, il nous apparaît beaucoup plus pertinent d'essayer d'identifier les points d'articulation concrets entre les dispositifs biopolitiques et les institutions juridico-étatiques que de tenter de les expliquer par le fonctionnement interne de la loi et de la souveraineté. Si, effectivement, différents pouvoirs-savoirs qui forment des dispositifs tendent à agir souverainement en déployant leur propre espace d'exception, ils fonctionnent alors en deçà de la loi et leur réinscription dans l'ordre juridique dépendra de leur harmonisation potentielle avec les politiques gouvernementales. Bref, face à une analyse en termes d'*origine cachée* – qui dans les écrits d'Agamben devient une sorte d'anthropologie négative du politique – nous trouvons plus féconde et compréhensive sur le plan social-historique la démarche foucauldienne qui consiste à tenir compte de l'hétérogénéité et de la localisation du pouvoir.

Toutefois, l'analyse d'Agamben a le mérite de faire émerger un trait capital de l'exercice moderne du pouvoir, soit le recours systématique à l'état d'exception. À notre sens, il réussit ainsi à relier deux éléments qui restaient étrangement hermétiques l'un à l'autre chez Foucault : souveraineté et gouvernementalité. En effet, Agamben réussit à faire converger ces deux notions en dégagant la *démocratie gouvernementale* comme figure contemporaine de la souveraineté politique, soulignant ainsi le pouvoir prépondérant de l'exécutif aux dépens du législatif et l'utilisation de la loi comme tactique. La gouvernementalité contemporaine se présenterait donc comme un gouvernement par la *nécessité*, ce qui constitue la légitimation suprême en temps de crise (situation qui tend à devenir la norme), mais surtout, consacre l'éclipse du politique par l'économie, au sens où c'est la situation économique beaucoup plus qu'un quelconque projet de société qui appelle les décisions gouvernementales, et au sens où la politique fonctionne toujours davantage comme une pure gestion économique calquée sur le modèle entrepreneurial. En ce sens, l'analyse que fait Agamben des dispositifs comme machines gouvernementales qui assurent

le relai d'une *oikonomia* autoréférentielle en opérant une désubjectivation massive se révèle tout à fait cohérente.

À travers ce déplacement analytique de l'origine biopolitique de la souveraineté au régime de subjectivation de la gouvernementalité, il y a cependant un point majeur qui pose problème : la question de la résistance à l'assujettissement. Tout d'abord, il y a pour nous un immense fossé entre le modèle de la souveraineté biopolitique développé par Agamben – qui se présente comme un modèle fermé et pratiquement dénué de lignes de fuite – et sa théorisation des pratiques de résistance sous le signe d'une nouvelle subjectivité impersonnelle, une « forme-de-vie » dans laquelle *zoé* et *bios* ne peuvent plus être séparés. En gros, l'objectif à la fois stratégique et émancipateur face à la puissance de désubjectivation des dispositifs et du « ré-assujettissement » à l'État serait, selon Agamben, de faire émerger des pratiques de resubjectivation – individuelles et collectives – où la faculté de subjectivation est prise comme « une puissance impersonnelle [...] qui en même temps nous dépasse et nous fait vivre » et dans lesquelles « le sujet n'est que le sujet de sa propre désubjectivation ». (entretien d'Agamben avec *Vacarme*, 2000) Étrangement, lorsque l'auteur évoque la forme concrète des pratiques qui seraient à même de faire émerger cette « biopolitique mineure », on en revient aux *pratiques de soi* théorisées par Foucault :

Je crois qu'on ne peut pas avoir de principes généraux, sauf être attentif à ne pas retomber dans un processus de re-subjectivation qui serait en même temps un assujettissement, c'est-à-dire n'être un sujet que dans la mesure d'une stratégie ou d'une tactique. [...] Et ça peut être partout, en travaillant à partir de cette notion de souci de soi chez Foucault, mais en la déplaçant dans d'autres domaines : toute pratique de soi qu'on peut avoir, même cette mystique quotidienne qu'est l'intimité, toutes ces zones où l'on côtoie une zone de non-connaissance ou une zone de désubjectivation, que ce soit la vie sexuelle ou n'importe quel aspect de la vie corporelle. [...] C'est encore très vague, mais c'est cela qui donnerait le paradigme d'une biopolitique mineure. (*Ibid.*)

Étrangement, disions-nous, puisqu'à la fin du premier tome d'*Homo sacer*, l'auteur considérerait pourtant les pratiques d'émancipation fondées sur le corps comme partie prenante de la « libération de la *zoé* » dans la cité qui caractérise la biopolitique moderne et de l'indistinction tous azimuts qui en résulte :

Tout comme les concepts de sexe et de sexualité, le concept de « corps » est toujours déjà pris dans un dispositif ; il est toujours déjà corps biopolitique et vie nue, et rien en lui ni dans l'économie de son plaisir ne semble offrir de terrain solide contre les prétentions du pouvoir souverain. Dans sa forme extrême, le corps biopolitique de l'Occident (cette ultime incarnation

de l'*homo sacer*) se présente, en fait, comme un seuil d'indifférence absolue entre droit et fait, norme et vie biologique. [...] À partir des camps, il n'y a pas de retour possible à la politique classique ; en eux, la cité et la maison sont devenues indistinctes. La possibilité de faire le partage entre notre corps biologique et notre corps politique, entre ce qui est incommunicable et muet et ce qui est communicable et exprimable, nous a été enlevée une fois pour toutes. (Agamben, 1997, p. 201-202)

Comme s'il ne pouvait lui-même combler ce fossé dans son analyse – entre une vie nue comme anti-sujet entièrement assujéti au pouvoir souverain et un sujet qui n'est que « le sujet de sa propre désubjectivation » – Agamben semble donc se rabattre sur une avenue qu'il avait pourtant d'abord considérée comme insuffisante voire futile. Cette apparente aporie tient selon nous au fait qu'Agamben a tendance à généraliser abusivement en basant son analyse sur des cas-limites : à un sujet entièrement désubjectivé – l'*homo sacer*, le *musulman* – correspond un autre sujet entièrement désubjectivé, « cet Ingouvernable qui est tout à la fois le point d'origine et le point de fuite de toute politique. » (Agamben, 2007, p. 50)

À notre sens, Agamben laisse ici totalement de côté un point important : le pouvoir de resubjectivation de l'État passe surtout par la *norme*, objet qui relève davantage de l'analyse sociologique que de la philosophie politique. En effet, alors qu'Agamben s'y réfère exclusivement comme norme juridique ou *nomos* politique abstrait, Foucault nous montre bien que la norme existe toujours à la fois au-delà et en deçà de la loi, tout en y étant sans cesse recodée. Nous définirons donc, dans un premier temps, le concept de norme comme ce qui résulte des processus que Foucault nomme *normation* et *normalisation* – c'est-à-dire à la fois fixation des gestes et comportements attendus en vue d'une efficacité optimale et établissement quantitatif de la normalité des phénomènes en vue d'une réduction des écarts. Mais la norme est également une *représentation sociale*, c'est-à-dire une conception normative plus ou moins consciente, propre à une époque et à un contexte social donné, qui circule dans le discours et vient en quelque sorte se « sédimerter » dans le sens commun sous la forme d'un jugement a priori de « ce qui se fait et ne se fait pas ». En ce sens, nous parlerons de *norme sociale* pour désigner cet ensemble de règles plus ou moins officielles et plus ou moins conscientes qui guide les comportements sociaux et qui constitue donc un objet stratégique des techniques de pouvoir et des discours de vérité. Loin d'être statique et unidirectionnelle, la norme sociale est toujours l'enjeu de conflits et possède nécessairement une forte dimension morale, au sens où elle vient mettre en forme ce que Foucault appelle la

substance éthique, c'est-à-dire le contenu des jugements que les individus portent sur leurs actions et celles d'autrui.

Si, comme l'affirme avec raison Agamben, l'État arrive à resubjectiver, à remettre en forme des subjectivités dissolues par la force centrifuge du capitalisme et de ses dispositifs, c'est précisément grâce à une certaine « économie morale » (Cf. Fassin, 2009) de la norme sociale, dont l'une des formes principales est, comme le suggère Rose avec son concept d'*éthopolitique*, celle qui mobilise les valeurs et les affects du sujet et les articule autour de l'idée de *santé individuelle*. Par exemple, si la norme sociale entourant le tabagisme était plutôt favorable au XX^e siècle et que le fait de fumer chez soi, au restaurant, à l'hôpital ne posait pas problème, cette norme a été complètement renversée par la centralité de l'idée de santé, du moment qu'on a pu la ramener à une norme biologique. D'où le fait que l'État s'est mis à mener une véritable guerre biopolitique au tabagisme, allant même jusqu'à s'attaquer à la puissante industrie du tabac. Parallèlement, le fumeur tend à devenir une figure marginale – plus ou moins selon le milieu socio-économique – au sens où, de plus en plus écarté des lieux publics, méprisé ou pris en pitié, il est ainsi progressivement resubjectivé en tant que déviant. Considéré comme irresponsable face à sa propre condition biologique et celle de ses proches, ou bien comme victime des mensonges propagés par l'industrie du tabac, son choix de vie « risqué » sera partout dénoncé comme un poids inutile grevant le système de santé public. En conclusion, la thèse d'une « exclusion inclusive thanatopolitique » telle que défendue par Agamben, bien qu'elle soit éclairante en ce qui a trait à la logique biopolitique du nazisme, nous apparaît comme insuffisante voire carrément erronée lorsqu'on l'applique à la gouvernementalité libérale postmoderne. En ce sens, dans le cadre du prochain chapitre, nous tenterons de cerner de façon plus précise ce que le cadre d'analyse biopolitique peut nous révéler sur les logiques et les dynamiques contemporaines de l'ordre libéral.

CHAPITRE IV

LE GOUVERNEMENT LIBÉRAL DE LA VIE : ACTUALITÉ DE L'ANALYSE BIOPOLITIQUE

Systems just aren't made of bricks, they're mostly made of people.

- Crass

À partir des thèses de Foucault et de leur développement par Rose et Agamben, à la fois dans le champ *du vivant et des vivants*, on a pu voir de quelle façon le cadre théorique biopolitique relie le savoir, le pouvoir et le sujet à travers le constat d'une *prise sur la vie* – biologique, corporelle, psychique et sociale – proposant ainsi une approche transversale des transformations politiques de la modernité occidentale. Dans le cadre de ce chapitre, nous poursuivrons ces réflexions en suivant trois axes principaux et interreliés, qui interrogent chacun à leur façon la configuration sociétale dominante, que nous avons désigné comme *la société libérale postmoderne*. Premièrement, nous nous pencherons sur la place qu'occupe *la mort* dans la pensée de nos trois auteurs, dont nous confronterons les positions respectives à la lumière d'une réflexion sur la forme contemporaine du jugement sur la valeur de la vie, ainsi que sur la signification de la mort, telle qu'elle se dégage notamment de la pratique des soins palliatifs. Dans un second temps, nous critiquerons la notion de « vie nue » chez Agamben, afin de faire émerger deux figures qui cernent de façon plus précise l'inscription contemporaine d'une *zoé* séparée du *bios* – le « corps biomédical » – ainsi que celle de la vulnérabilité sociale – la « vie moindre ». Troisièmement, nous proposerons une synthèse

critique sur le fonctionnement de la gouvernamentalité libérale postmoderne, en cherchant à cerner les dynamiques globales qui l'animent, ainsi que les points d'applications concrets qui l'unissent à la vie biologique et subjective. Bref, nous tenterons de déterminer dans quelle mesure cette forme de gouvernement des humains et des choses constitue véritablement un *gouvernement de la vie*.

4.1 Entre déni de la mort et jugement sur la vie : la place de la mort dans la biopolitique contemporaine

Comme on l'a vu précédemment, Foucault résume la distinction fondamentale entre pouvoir souverain et biopouvoir à l'aide de la formule suivante : « au vieux droit de *faire mourir* ou de *laisser vivre* s'est substitué un pouvoir de *faire vivre* ou de *rejeter* dans la mort. » (Foucault, 1976, p. 182) Du coup, l'auteur identifie *la mort comme limite externe du biopouvoir*, c'est-à-dire « le moment qui lui échappe », l'événement sur lequel ses relations et dispositifs n'ont plus prise, faisant ainsi de l'expérience moderne de la mort « le point le plus secret de l'existence, le plus "privé". » (*Ibid.*) Foucault cite en exemple le cas du suicide, le « meurtre de soi » qui échapperait à la fois au pouvoir de mort souverain et à la gestion biopolitique de la vie : « une des premières conduites à entrer dans le champ de l'analyse sociologique; il faisait apparaître aux frontières et dans les interstices du pouvoir qui s'exerce sur la vie, le droit individuel et privé de mourir. » (*Ibid.*) Pourtant – et l'analyse sociologique à partir de Durkheim le montre bien – le suicide est rarement conçu ou revendiqué comme un « droit individuel et privé » et le seul fait que la sociologie s'y soit intéressée et en ait fait un objet d'étude privilégié indique plutôt que la mort représente bel et bien une surface de prise pour le savoir et donc, conséquemment, pour une intervention régulatrice.

En effet, à l'encontre de la thèse de Foucault, nous observons aujourd'hui une panoplie de domaines spécialisés, particulièrement dans le champ de la santé, où la mort est prise en charge à travers divers dispositifs de soins, d'accompagnement, de prévention, etc. L'émergence des soins palliatifs, ainsi que les débats passionnés autour de l'euthanasie et de l'avortement en sont, à notre sens, les exemples contemporains les plus significatifs. D'un

autre côté, la mort prise comme phénomène de population est également un puissant révélateur des *inégalités socio-économiques* au niveau national et international, inégalités qui se traduisent notamment par des taux différentiels de mortalité selon la classe, le genre, l'ethnicité, la situation géopolitique, l'activité économique, le milieu physique, le climat, etc. Ainsi, la mort apparaît non seulement comme le terme de l'existence singulière, l'inscription inexorable de la finitude humaine – phénomène occulté, refoulé dans le recoin le plus intime de la sphère privée – ni comme simple rupture de l'équilibre interne de l'organisme, inscription de la finitude biologique – dont la quête sisyphienne des sciences biomédicales est justement de retarder l'inéluctable terme. En effet, la mort nous apparaît également comme un prisme à travers lequel se révèlent les relations de pouvoir et de savoir spécifiques à une certaine configuration sociale, soit, dans le cas qui nous intéresse, celle de la société libérale postmoderne.

4.1.1 Laisser mourir ou faire mourir ? : thanatopolitique et jugement sur la valeur de la vie

Si Foucault insiste sur le « faire vivre » inhérent au biopouvoir, il n'en souligne pas moins une mutation significative dans l'exercice moderne du « faire mourir » :

Les guerres ne se font plus au nom du souverain qu'il faut défendre; elles se font au nom de l'existence de tous; on dresse des populations entières à s'entre-tuer réciproquement au nom de la nécessité pour elles de vivre. [...] C'est comme gestionnaire de la vie et de la survie, des corps et de la race que tant de régimes ont pu mener tant de guerres, faisant tuer tant d'hommes. [...] Le principe : pouvoir tuer pour pouvoir vivre, qui soutenait la tactique des combats, est devenu principe de stratégie entre États; mais l'existence en question n'est plus celle, juridique, de la souveraineté, c'est celle, biologique, d'une population. [...] Si le génocide est bien le rêve des pouvoirs modernes, ce n'est pas par un retour aujourd'hui du vieux droit de tuer; c'est parce que le pouvoir se situe et s'exerce au niveau de la vie, de l'espèce, de la race et des phénomènes massifs de population. » (*Ibid.*, p. 180)

Foucault fait une observation analogue en ce qui a trait à la mutation moderne de la peine de mort, qui a mené aujourd'hui à son abolition dans la plus grande partie du monde occidental. En effet, selon l'auteur, ce n'est pas tant le geste criminel lui-même qui justifie la mise à mort de celui ou celle qui le perpète, mais, comme dans le cas de la gestion carcérale des

individus, le *facteur de risque* que représente le criminel lui-même pour le reste de la population : « [o]n tue légitimement ceux qui sont pour les autres une sorte de danger biologique. » (*Ibid.*, p. 181) Ce qui est en jeu ici – et là-dessus les conclusions de Foucault, Rose et Agamben se rejoignent – est en définitive un *jugement sur la valeur de la vie*. Et là où il y a jugement, il y a nécessairement un ensemble de normes, de représentations et de préconceptions morales sous-jacentes, mobilisées dans un conflit pour établir sa portée normative et opératoire.

Le développement de technologies médicales permettant de mettre un terme à la vie avant la dégénérescence naturelle des organes et des cellules (euthanasie, avortement) a approfondi ce débat normatif sur la valeur de la vie, débat qui s'est d'abord posé, dans le cadre de la modernité occidentale, en termes eugéniques. En esquissant une réflexion sur la *politisation de la mort* opérée par la biopolitique nazie, Giorgio Agamben s'est particulièrement intéressé à la fonction du programme national d'euthanasie du III^e Reich. Selon l'auteur, le point de renversement d'une biopolitique en une « thanatopolitique » – bref, le passage du « faire vivre » au « faire mourir » – relève nécessairement d'un jugement sur la valeur de la vie : ce qui est en jeu dans l'idée d'*euthanasie* – la « bonne mort » – est l'identification du seuil qualitatif à partir duquel la vie humaine perd sa valeur, le point à partir duquel on considère qu'elle ne vaut plus la peine d'être vécue, l'exposant du coup à un renversement en vie nue. Pour Agamben, les critères qui déterminent ce seuil sont nécessairement *politiques* :

C'est comme si toute valorisation et toute « politisation » de la vie (telles que les implique, au fond, la souveraineté de l'individu sur sa propre existence) supposaient nécessairement une nouvelle décision sur le seuil au-delà duquel, en cessant d'être politiquement pertinente, la vie n'est plus qu'une « vie sacrée » et peut, en tant que telle, être impunément supprimée. (Agamben, 1997, p. 150)

C'est en ce sens qu'Agamben opère une distinction entre *euthanasie* et *eugénisme* au sein des politiques de la population du III^e Reich. Décrivant le programme médical d'euthanasie qui fut responsable de la mise à mort de 60 000 « malades mentaux incurables » entre 1940 et 1941, selon un décret gouvernemental visant « l'élimination de la vie indigne d'être vécue », l'auteur en vient à la conclusion qu'une telle mesure ne peut se justifier uniquement par l'idéologie eugéniste propre au nazisme. (*Ibid.*, p. 152) En effet, Agamben soutient que,

outre le fait que de nombreuses mesures prophylactiques visant les maladies héréditaires étaient déjà en place, « les malades incurables soumis à ce programme, en majorité des enfants et des personnes âgées, étaient bien incapables de se reproduire, l'important, du point de vue eugénique, n'étant évidemment pas l'élimination du phénotype, mais seulement celle du patrimoine génétique. » (*Ibid.*) Ainsi, selon l'auteur, « l'euthanasie se situe plutôt au croisement de la décision souveraine et de la prise en charge du corps biologique de la nation », marquant ainsi le redoublement thanatopolitique du pouvoir souverain, non plus simplement pouvoir de vie ou de mort, mais « pouvoir de décider du moment où la vie cesse d'être politiquement pertinente. » (*Ibid.*, p. 153)

Agamben vient étayer cette thèse en faisant appel à différentes figures suspendues dans « une zone-limite entre la vie et la mort », notamment les cobayes humains soumis à d'atroces expérimentations – tant par les scientifiques nazis qu'états-uniens – et les *neomorts*, ces individus en état de mort cérébrale dont les fonctions vitales sont maintenues artificiellement et dont l'existence « n'est plus la vie, mais la mort en mouvement. » (*Ibid.*, p. 200) Selon l'auteur, ces figures sont autant d'incarnations contemporaines de l'*homo sacer*, une pure vie nue à la merci d'une décision souveraine sur sa valeur et sa mise à mort. En ce sens, la spécificité contemporaine de la vie nue est que, grâce aux possibilités d'intervention ouvertes par la techno-science, son espace serait aujourd'hui pratiquement illimité : « le médecin et le scientifique se meuvent dans ce *no man's land* où, autrefois, seul le souverain pouvait pénétrer. » (*Ibid.*, p. 172) En d'autres termes, la vie nue à présent inscrite dans chaque corps se situerait donc toujours virtuellement dans ce que nous pourrions qualifier de *zone liminale entre zoé et bios*, espace d'exception par excellence.

À notre sens, si l'analyse d'Agamben cerne de façon originale et assez convaincante le fonctionnement de la biopolitique nazie, force nous est cependant de souligner ses faiblesses lorsqu'il tente d'étendre ses conclusions à la biopolitique contemporaine. Premièrement, au-delà de sa distinction intéressante mais discutable entre euthanasie et eugénisme, Agamben ne semble pas saisir les profondes mutations qui se sont opérées au sein de la société libérale d'après-guerre par rapport à cette question. En effet, la problématisation de la mise à mort d'individus non criminalisés est passée d'une technique de pouvoir coercitive à une considération éthique sur la qualité de vie, la dignité et la définition même de

la vie humaine. De l'euthanasie comme technique de contrôle des populations biologiquement « inférieures », nous sommes passés à des enjeux tels que la décriminalisation de l'avortement des fœtus non désirés et l'encadrement institutionnel du « suicide assisté » pour les personnes en fin de vie, sujettes à une souffrance insoutenable ou une perte totale d'autonomie. Selon nous, la tache aveugle dans l'analyse d'Agamben est précisément la dimension *morale*. En effet, celle-ci semble continuellement occultée au profit d'une structure de pouvoir mettant face à face deux pôles extrêmes – un pur pouvoir de décision souveraine et un pur assujettissement sans ligne de fuite – reliés par une seule forme de relation : la relation d'exception. Ainsi, le sujet y apparaît comme un lieu vide, déterminé presque entièrement par l'instance de pouvoir qu'occupera le groupe ou l'individu au gré de ses rapports : souverain par rapport à l'un, vie nue par rapport à l'autre. Le problème est que – et Foucault le démontre clairement – la dimension morale de la pensée et de l'action n'est pas qu'une simple superstructure idéologique qui vise à mystifier les masses et rendre opaque le contenu concret des rapports sociaux. Au contraire, elle est une *production discursive et normative* qui circule sous la forme de codes moraux et de jugements éthiques et qui vient mettre en forme les relations de pouvoir qui se tissent dans le conflit permanent pour l'établissement de la vérité, qu'elle soit scientifique, politique, métaphysique, religieuse ou autre. C'est cette dimension morale qui, étroitement mêlée aux questions scientifiques et aux impératifs de gouvernementalité, est à l'œuvre au cœur des débats contemporains sur la « bonne mort », venant ainsi profondément informer les modes contemporains de subjectivation et proposer une redéfinition de la vie humaine.

Face à la thèse d'Agamben selon laquelle « la vie et la mort ne sont pas proprement des concepts scientifiques, mais des concepts politiques qui, comme tels, n'acquièrent une signification précise qu'à travers une décision », nous rétorquons qu'ils sont plutôt des concepts proprement *biopolitiques*, justement parce qu'ils mettent en relation la science, la technologie, les techniques de pouvoir, ainsi que de tout un enchevêtrement de questions éthico-normatives et de pratiques de soi. (*Ibid.*, p. 177) Les critères du jugement sur la valeur de la vie dans la société libérale postmoderne ne se limitent donc pas à sa « pertinence politique », contrairement à ce qu'Agamben soutient de façon plus convaincante dans son analyse des sociétés totalitaires modernes. Toutefois, nous ne voudrions pas passer sous silence les formes contemporaines de politisation radicale de la vie et de la mise à mort. En

effet, cette politisation n'est pas un simple vestige d'une modernité achevée, comme en témoigne notamment la montée d'une extrême-droite nationaliste et xénophobe en Europe, qui, comme c'est le cas actuellement en Grèce, peut prendre une forme étroitement calquée sur le national-socialisme allemand du siècle dernier. Qui plus est, les massacres interethniques perpétrés en Bosnie, au Rwanda et à l'encontre des populations kurdes au Moyen-Orient nous rappellent avec horreur que la logique thanatopolitique, inhérente à la pensée eugéniste, est toujours à l'œuvre au sein de la géopolitique contemporaine. Mais de là à la considérer, avec Agamben, comme la logique qui sous-tend tout l'exercice du biopouvoir contemporain, il y a un pas que nous nous refusons à faire.

4.1.2 Laisser mourir ou encadrer la mort ? : inégalités mondiales et optimisation de la santé

Comme on l'a vu dans le cadre du deuxième chapitre, Nikolas Rose propose une distinction critique entre la biopolitique contemporaine en tant que « politique de la vie » (*politics of life*) et les techniques de contrôle des populations telles que mises de l'avant au XX^e siècle par le programme eugéniste. En effet, selon l'auteur, bien que la frontière entre médecine préventive et interventions eugéniques ait été particulièrement floue tout au long du siècle dernier, la biomédicalisation de la vie propre à l'époque contemporaine ne constitue pas une réactivation de l'eugénisme, au sens où elle a contribué à désarticuler le rapport précédemment établi entre population, qualité, territoire et nation. La définition du *bios* – de la « bonne vie » – est dorénavant intimement liée à une maximisation de la vitalité où, selon les termes de Rose, une *optimisation de la santé*. (Rose, 2007) La mort pose donc ici de façon aiguë la question des limites de cette optimisation, limites qui sont inhérentes à la finitude de la vie humaine. La mobilisation scientifique, financière et affective qui en découle déborde donc largement le strict domaine d'expertise de la santé et a d'importantes répercussions politiques et sociales, comme en témoignent notamment la lutte généralisée contre le cancer et le SIDA.

En ce qui a trait à la mort, les enjeux moraux qui découlent de cet éthos postmoderne de l'optimisation vitale se déclinent à présent en termes de *droit à la vie* et de *qualité de vie*,

comprise ici non comme « qualité » biologique de la race, mais bien comme aptitude individuelle à jouir pleinement de l'existence. Par ailleurs, ces deux notions en viennent souvent à être confrontées dans les débats sensibles qui entourent l'avortement et l'euthanasie. En effet, l'argument moral du droit à la vie de chaque être humain est souvent invoqué dans l'opposition à ces deux pratiques, alors que le discours adverse s'articule généralement autour de l'argument non moins moral de la qualité de vie : celle de la mère dont la grossesse n'est pas désirée, celle de l'enfant à naître, celle du mourant ou de la personne lourdement handicapée. Bref, il s'agit bel et bien ici d'un jugement sur la valeur de la vie, jugement dont les termes et les critères ont subi de profondes mutations sous l'égide de l'extension contemporaine des valeurs libérales. La récente Commission spéciale sur la question de mourir dans la dignité au Québec et sa définition des critères pour une « aide médicale à mourir » en représente un exemple paradigmatique. (Cf. Rapport de la Commission, 2012)

Aux yeux de Nikolas Rose, la logique qui sous-tend l'investissement de la mort au sein de la biopolitique contemporaine n'est pas une thanatopolitique au sens d'Agamben : il s'agirait plutôt d'un « "laisser mourir" à une échelle massive et globale¹⁸. » (*Ibid.*, p. 64) En effet, l'auteur considère que le nœud du problème réside dans les disparités économiques au niveau mondial, qui se traduisent par un différentiel de la mortalité infantile, de l'espérance de vie, de la prévalence de certaines maladies, etc. Cette perspective vient replacer l'idée d'*inégalité* – tant en termes économiques, politiques, sociaux que vitaux – au cœur d'une analyse des dispositifs biopolitiques. Rose souligne que, dans la lignée du rapport alarmant publié par le Club de Rome en 1972, la fin du XX^e siècle a été marquée par une inquiétude grandissante face aux sombres pronostics sur les limites environnementales à la croissance humaine. L'une des réponses biopolitiques globales à cette préoccupation a été le resserrement du contrôle démographique des populations, de peur que l'augmentation exponentielle du taux de natalité ne grève de façon permanente la croissance économique mondiale, voire pire encore, ne mette en péril l'avenir même de l'humanité. Cette inquiétude s'est traduite par des politiques publiques autoritaires, par exemple les programmes de stérilisation forcée en Inde, qui ont évolué par endroits en des programmes de stérilisation

¹⁸ « "letting die" on a massive and global scale. »

« volontaire », c'est-à-dire légitimées par les principes du « consentement éclairé » et de la responsabilité individuelle, comme ce fut le cas au Mexique. Comme le fait remarquer Rose, ces politiques de contrôle ont été orientées par des statistiques qui mettent en relation les taux de croissance démographique et la performance économique des pays concernés, en plus de bénéficier d'un support financier actif de la part des nations post-industrielles. (*Ibid.*, p. 65) L'auteur souligne également que, dans le cas de la Chine, de telles politiques ont été mises en place selon des critères ouvertement eugéniques tout au long de la seconde moitié du XX^e siècle et que ce n'est qu'au début des années 2000 que la transition s'est faite – officiellement du moins – vers les principes libéraux de choix « libre et éclairé ». (*Ibid.*, p. 66-68)

En résumé, la thèse de Rose avance que la logique principale qui guide les interventions contemporaines concernant la mort – incluant l'absence d'intervention – prend davantage la forme d'un « laisser mourir » plutôt que d'un « faire mourir », dessinant ainsi les contours d'une économie politique globale de l'exclusion. (*Ibid.*, p. 70) À nos yeux, cette approche permet, mieux que la thèse thanatopolitique défendue par Agamben, de mettre en lumière certains aspects fondamentaux du gouvernement contemporain de la vie. Toutefois, la formulation synthétique du « laisser mourir » – ou de « rejeter dans la mort » comme l'écrit Foucault – nous apparaît insuffisante pour cerner plus spécifiquement l'investissement biopolitique de la mort. D'un côté, le différentiel des mortalités tel souligné par Rose semble remettre en question la séparation nette entre un « laisser mourir » froidement calculé et un « faire mourir » violent. Par exemple, certaines études ont démontré que la politique de réduction des morts au combat, mise en place pour protéger la vie des militaires états-uniens et de l'OTAN lors d'interventions armées à l'étranger, se traduit par une hausse fulgurante des « dommages collatéraux » chez les civils. (Fassin, 2006, p. 42) D'un autre côté, au sein des sociétés capitalistes avancées, la fin de vie – provoquée ou non – ainsi que toute cette zone liminale entre la vie et la mort décrite par Agamben sont prises en charge par des dispositifs qui, à travers des interventions biomédicales et psychosociales, assurent un encadrement de plus en plus serré de la mort, contribuant ainsi à définir, dans le prolongement de la « bonne vie », les critères de la « bonne mort ». Il s'agit donc d'avantage ici d'un investissement en profondeur de la mort plutôt que d'un simple « laisser mourir ».

À ces considérations s'ajoute le spectre d'un « nouvel eugénisme » qui, sous l'impulsion des avancées biotechnologiques, pourrait venir bouleverser la conception même de la normativité biologique – comme l'espèrent les partisans du « transhumanisme » – ou à tout le moins rendre possible une amélioration sélective des performances physiologiques, notamment par le biais de molécules psychoactives, de greffes de cellules souches, ainsi que par la thérapie génique. Selon Rose, ces développements actuels ou potentiels ne relèvent pas de la logique eugénique, au sens où ce qui est visé n'est plus la santé de la race, mais bien l'optimisation de la santé individuelle, dans le cadre d'un gouvernement de soi informé par l'éthos libéral du choix et de la responsabilité. (*Ibid.*, p. 69) Si le désir d'un individu « optimal » – tant au niveau génétique, physiologique que psychique – semble effectivement distinct du rêve eugéniste de la race pure, n'en demeure pas moins qu'il mobilise et stimule la création de nouvelles normes insidieuses et contraignantes, notamment sous l'injonction du « choix libre et éclairé ».

L'un des points où cette volonté d'optimisation rencontre le « faire mourir » biopolitique est la question de l'avortement sélectif. En effet, le développement de toute une batterie de tests de dépistage et de diagnostics prénataux, notamment l'amniocentèse qui permet de déterminer si le fœtus est atteint de trisomie 21, rend possible un jugement prospectif sur la qualité de vie de l'enfant à naître, et conséquemment sur celle de sa famille. Pour reprendre les termes de Rose, on peut voir ici comment le *gouvernement du risque* est mis au service de l'*optimisation* par le biais de la *molécularisation* des techniques médicales, ouvrant ainsi un nouvel espace éthique sur la valeur de la vie et l'opportunité de son interruption. Cet espace éthique, délimité par l'impératif de responsabilité et l'injonction du choix – deux aspects qui forment le cœur même de ce que nous appelons *le paradigme libéral de l'autonomie individuelle*¹⁹ – constitue l'arène où s'affronte les différents acteurs de l'investissement biopolitique de la mort, regroupés autour des pôles du droit à la vie et de la qualité de vie. En somme, à travers les pratiques et discours qui ont une prise – directe ou indirecte, mais toujours calculée – sur tout ce qui entoure la mort comprise à la fois comme mort individuelle et mortalité populationnelle, la perspective biopolitique révèle une autre facette qui s'intègre dans un véritable *gouvernement de la vie*. La mort y apparaît donc

¹⁹ Voir le chapitre II, p. 70

comme *une composante de la vie* – vie à la fois singulière et biologique, *bios* et *zoé* – qui est érigée en valeur suprême par son incarnation dans la *santé individuelle* qu'il s'agit de mesurer, protéger et maximiser.

4.1.3 La mort pacifiée : investissement biopolitique de la fin de vie par les soins palliatifs

L'un des champs médicaux où la question de l'encadrement biopolitique de la mort se pose avec le plus d'acuité – dans les sociétés « avancées » du moins – est celui des soins palliatifs, que ce soit au sein même de l'hôpital, dans des établissements de soins spécialisés où dans l'accompagnement à domicile des personnes en fin de vie²⁰. L'émergence des soins palliatifs comme pratique critique de la médecine, initialement dans le but d'alléger la souffrance des patients cancéreux en phase terminale, a été stimulée par la thèse d'un *déni de la mort* dans les sociétés industrialisées, c'est-à-dire d'un tabou sociétal découlant de la *déspiritualisation* et de la *déritualisation* de la mort en lien avec sa prise en charge par la médecine moderne. En effet, comme le souligne le sociologue britannique Tony Walter, la mort « moderne » a remplacé la mort « traditionnelle » en substituant notamment le médecin au prêtre, le corps à l'âme et l'hôpital à la communauté. (Walter, 1996) L'émergence des soins palliatifs dans les années 1960 est donc à situer dans un contexte de réaction face au pouvoir déjà bien établi de l'institution médicale et de ses nombreux dispositifs auxiliaires, dans une volonté de s'attaquer à la fois au tabou apparent entourant la mort dans les sociétés modernes, à sa médicalisation, ainsi qu'à la souffrance et à l'exclusion sociale des mourants. (Clark, 2002). En outre, le palliatif représente une affirmation du *soin* vis-à-vis du traitement thérapeutique (« care » versus « cure »), domaine traditionnellement féminin relevant de la pratique infirmière : le mouvement palliatif mobilisait ainsi à la fois une critique féministe implicite, ainsi qu'une critique égalitariste de la division du travail en santé et de l'autorité du médecin.

²⁰Nous sommes immensément redevables aux recherches théoriques et empiriques de Julien Simard pour les pistes d'analyse et les références bibliographiques mobilisées dans cette section. Les résultats de ses recherches seront déposés au printemps 2012 dans le cadre de son mémoire de maîtrise en anthropologie à l'Université de Montréal.

À partir des années 1980, on peut identifier un processus de biomédicalisation des soins palliatifs, porté par un discours de « modernisation » qui visait explicitement à désenclaver le domaine palliatif d'une posture jugée trop marginale et moralisante, en lui donnant une plus grande caution scientifique et professionnelle. Les principales caractéristiques de cette biomédicalisation sont la création de nombreuses sous-spécialisations dans l'enseignement de la médecine palliative; l'émergence d'une stricte division du travail au sein de l'équipe soignante; l'importance croissante de la recherche de financement au sein des tâches administratives, qui se traduit notamment par la création d'organismes nationaux et internationaux de lobbying; ainsi que l'extension du soin palliatif à d'autres maladies dégénératives que le cancer. (Castra, 2003) Évidemment, ces transformations ne se font pas sans résistances : nous serions donc ici en présence d'un conflit entre une médecine « humaniste » d'un côté, et une biomédecine de l'autre. (Le Blanc, 2002).

L'une des conclusions communes à pratiquement toute la littérature critique sur les soins palliatifs est que cette discipline médicale et ses pratiques contribuent à la production d'un ensemble de normes que l'on peut regrouper autour de l'idée de la « bonne mort ». Cette nouvelle forme d'« eu-thanasie » sans mise à mort s'articule autour de certains grands principes : d'abord, le maintien d'une *communication « libre et ouverte »* et d'une constante coopération entre le patient, les proches et l'équipe soignante au sein de la relation thérapeutique, ainsi que le respect de *l'autonomie du patient*, c'est-à-dire principalement de ses demandes de soins et de sédation. Ensuite, la *gestion des conflits*, par et dans un discours psychologique en vue d'une résolution permanente, ainsi que *l'acceptation de la mort par tous les acteurs en présence*, le tout dans un contexte paisible et exempt de tensions. En ce sens, il y a donc un mode de resubjectivation propre à la pratique palliative : *la production du mourant*. En effet, dans le but d'aider l'individu en fin de vie à accepter l'imminence de sa mort et d'ainsi juguler les sources possibles de conflit, l'équipe soignante cherche systématiquement à induire chez lui une « rupture biographique », afin qu'il prenne acte du changement de son statut social – d'« individu actif » à « mourant » – et effectue une synthèse positive de son existence, une « fermeture de sa vie ». En ce sens, les « mauvais patients » seront ceux qui refusent leur condition, qui sont sujets à une agitation et une

angoisse ingérables, qui souhaitent reprendre les traitements thérapeutiques ou qui échafaudent encore des plans d'avenir. (Castra, 2003; Marinho et Arán, 2011)

Ainsi, la re-ritualisation de la mort par le palliatif se fait sous une forme individualisée, flexible et psychologisante, principalement à travers un *récit de soi* qui constitue l'une des figures contemporaines de l'*aveu* tel que théorisé par Foucault. Il s'agit en somme d'un ensemble de pratiques largement informées par le paradigme libéral de l'autonomie individuelle, visant une ultime totalisation pacificatrice du vécu singulier de la personne en fin de vie. En effet, la figure idéale du patient en soins palliatifs est celle d'un individu qui est pour ainsi dire *en contrôle* de sa propre mort, qui l'accepte courageusement dans la sérénité et la dignité, en fait un moment d'exception entouré de sa famille et de ses proches, en collaboration avec les professionnels dévoués qui lui prodiguent des soins spécialisés, érigeant ainsi sa mort en culmination de sa vie active. (Marinho et Arán, 2011) Bref, il s'agit de « réussir » sa mort au même titre qu'on a réussi sa vie ou bien, dans le cas contraire, d'au moins pouvoir la clore dignement en se réconciliant avec soi-même et ses proches : la « bonne mort » est la conclusion logique de la « bonne vie ».

Ces observations nous poussent à nous demander si une telle volonté d'un déroulement pacifié de la fin de vie, censé culminer dans un *dénouement* des tensions et conflits qui l'entourent, ne constituerait pas plutôt un *refoulement* de la violence inhérente à la mort. En effet, la ritualisation qui entoure la mort constitue, d'un point de vue anthropologique, un des fondements structurants de la production du sens au sein des différentes sociétés humaines, face à la violence de la disparition à la fois corporelle et subjective des individus. Comme le souligne le sociologue Patrick Baudry,

la mort est inhumaine – impensable, inaccessible à l'humanité, limite qui détermine l'existence sociale, dimension qui marque cette existence – et [...] l'humanité de la culture se joue non pas dans une « compréhension » de la mort qui fait toujours violence mais dans la mise à distance humaine de l'inhumain. Cela suppose aussi bien qu'il n'est pas seulement question du corps quand c'est bien du corps qu'il s'agit. Ce qui est en jeu c'est la distanciation entre corps et personne. (Baudry, 1996, p.10)

En ce sens, le tabou moderne entourant la mort – le supposé *déni de la mort* – constituerait bien davantage le déni d'une *violence* incontrôlable et incompréhensible, refoulement sociétal d'un phénomène qui a pourtant toujours été au cœur des relations humaines. Comme le

souligne Norbert Elias, l'expression de la violence s'est trouvée réprimée au niveau individuel par la « diffusion de l'autocontrainte », en lien avec la concentration étatique de son exercice légitime. (Elias, 2003, p. 211) Toutefois, les pratiques qui visent à pacifier – et donc à nier – cette violence inhérente à la mort semblent produire à leur tour une forme de violence, précisément parce qu'elles la nient. Sous l'effet des techniques palliatives de soin et d'accompagnement, il appert que le tabou communicationnel entourant la mort se renverse en injonction à la prise de parole, la froide médicalisation se transforme en un complexe de techniques relationnelles bio-psycho-affectives et l'exclusion sociale dont était naguère frappé le cancéreux en phase terminale se renverse en « séquestration » du mourant au sein du dispositif palliatif.

Cette lecture critique du soin palliatif est évidemment à replacer dans un contexte plus large, débordant la sphère de la santé – elle-même déjà vaste et aux frontières plus en plus poreuses. En effet, le refoulement contemporain de la violence – violence canalisée par ailleurs en une multitude d'exutoires qui vont de la fascination pour le morbide, aux activités physiques extrêmes, en passant par la « pornographisation » de la mort dans les médias – ne trouve-t-il pas un écho dans un refus généralisé de la *finitude* ? C'est entre autre l'opinion défendue par Baudry, selon qui la société libérale contemporaine se conçoit comme une « société sans limite », au sein de laquelle la mort est perçue comme un obstacle à « l'idéologie du bonheur ou de la performance » qui informe les pratiques individuelles. (Baudry, 1996, p. 11) Comme l'écrit l'auteur en référence au projet qui anime le soin palliatif : « [i]nspiré des meilleures intentions, animé de respect et d'amour, porté par des valeurs humanistes, ce projet d'une mort sous contrôle pharmacologique et relationnel appartient encore à l'idéologie d'une société sans la mort, c'est-à-dire sans limite » (*Ibid.*, p. 10).

Immergé dans un mode de subjectivation postmoderne, le soin palliatif est donc confronté à *l'individualisation du rapport à la mort*, mettant ainsi en lumière à la fois *l'isolement individuel* lié à la difficulté de partager la souffrance, ainsi que *la fragilité du tissu social*, mis à mal notamment par la cadence contemporaine du travail salarié et les impératifs performatifs de l'autonomie individuelle. Ainsi, le dispositif de pacification de la « bonne mort » trouverait une partie de sa raison d'être à la fois dans le refus individuel de la

finitude humaine – qu'il s'agit de surmonter – ainsi que dans la marche générale d'une *société sans limite* où la « bonne vie » se mesure à l'aune de la croissance vitale, personnelle et économique, et dont le rythme effréné permet difficilement une prise en charge communautaire de la fin de vie ou même la simple possibilité de vivre un long deuil. Dans ce contexte, le conflit est synonyme de violence et la violence est synonyme de *souffrance*, d'où la prégnance de la « bonne mort » en tant que norme performative créée par le palliatif. Toutefois, il faut souligner que l'incapacité pour certains patients en fin de vie d'entrer en adéquation avec cette norme insidieuse les mène à ressentir de la frustration, de la culpabilité, voire de la honte, renforçant ainsi la souffrance morale qui découle de l'angoisse de la mort, précisément ce que la pratique palliative cherche à éviter. De plus, particulièrement dans le cas du cancer, l'acceptation de l'imminence de la mort peut représenter un constat d'échec, une défaite individuelle dans le « combat » contre la maladie.

En conclusion, le domaine des soins palliatifs apparaît bel et bien comme un dispositif de pouvoir-savoir au sens de Foucault, à travers l'ensemble des techniques d'intervention sur la vie et la subjectivité, des contrôles institutionnels, des discours et des normes qui le traversent et en émergent, cristallisés autour de l'enjeu stratégique d'une définition de la « bonne mort » et des jugements sur la valeur de la vie qu'elle rend possibles. Plus précisément, le soin palliatif illustre de façon tout à fait lumineuse le *pastorat* contemporain théorisé par Rose, notamment à travers le rôle de guide et la spécialisation du personnel soignant – apanage des « experts somatiques » contemporains – ainsi que par l'importance de la mobilisation des affects et du « choix libre et éclairé » dans l'établissement d'une « relation bidirectionnelle » entre soignants et soignés au sein du rapport thérapeutique d'accompagnement. Une seconde conclusion à portée davantage critique et prospective qui se dégage de ce survol du soin palliatif est que le tabou de la mort semble en fait cacher un *refoulement de la violence* qui, loin de se cantonner à la pratique palliative, découlerait d'un *déni de la finitude* inhérent à la société libérale postmoderne. En définitive, reconnaître la violence de la mort c'est surtout reconnaître la finitude de la vie et donc de la sphère d'action humaine, finitude qui entre directement en contradiction avec la logique capitaliste de valorisation infinie qui informe la conception contemporaine de la « bonne vie ». Ainsi, remettre en question le refoulement de la violence de la mort pourrait se comprendre non pas comme un acte de stoïcisme individuel, mais plutôt comme l'ouverture d'une réflexion sur la

possibilité d'une *mise en commun de l'expérience de la mort* et des multiples formes de souffrance qu'elle engendre, autrement que par la médiation des dispositifs de santé. Bref, comment aborder concrètement la mort, la maladie et la souffrance comme des problèmes *politiques* et *sociaux* plutôt que strictement médicaux et individuels ?

4.2 De la vie nue à la vie moindre : biomédicalisation, inégalité et précarité

4.2.1 La vie nue comme séparation de la *zoé* et du *bios*

À la lumière de l'argumentation présentée ci-haut, il nous faut à présent repenser la signification et la portée des processus de production du sujet que révèle la perspective biopolitique. Plus précisément, nous développerons les concepts de *vie nue* et du *paradigme biopolitique du camp* chez Agamben – concepts qui, comme nous l'avons souligné dans le chapitre précédent, nous apparaissent intéressants mais limités – en les confrontant avec les spécificités du fonctionnement biopolitique des sociétés libérales contemporaines, ainsi qu'avec la perspective morale mise de l'avant notamment par Didier Fassin, perspective qui rejoint en plusieurs points celle de Rose tout en interrogeant d'autres objets.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, l'idée d'une « vie nue » implique nécessairement une intervention, un processus de production : la vie nue n'est pas simplement la vie naturelle, mais bien le *bios renversé en zoé*, la vie biologique isolée de la vie sociale. Si cette thèse est à nos yeux largement corroborée par les observations de Rose sur la biomédicalisation du corps et par celles d'Agamben sur la désubjectivation opérée par le dispositif des camps nazis, le postulat d'un lien intrinsèque entre vie nue et pouvoir souverain, ainsi que l'affirmation selon laquelle la cité contemporaine se constitue désormais en un *camp* – c'est-à-dire un espace permanent d'exception – nous semblent sujets à critique. Dans un premier temps, soulignons que la forme contemporaine la plus répandue est celle du *camp de réfugiés*, plutôt que celle du camp de concentration, ces deux formes ayant pour

point commun « de ne reconnaître que la vie nue de l'individu, dans un cas pour les tuer, dans l'autre pour les sauver. » (Fassin, 2006, p. 43) En effet, la *rationalité humanitaire* qui anime aujourd'hui le camp, bien qu'elle relève effectivement d'un jugement sur la valeur de la vie, n'est pas intrinsèquement thanatopolitique : elle repose plutôt sur un principe moral qui érige la vie des êtres humains, sous la forme de la survie biologique, en valeur première. Fassin souligne que c'est cette même logique qui explique la mutation des critères de sélection des réfugiés en France, sous la catégorie « immigration pour raison humanitaire », passant « d'une vie politique à une vie biologique, d'une vie qu'on raconte à une administration pour attester une histoire de persécution à une vie qu'on expose devant un médecin pour montrer une pathologie. » (*Ibid.* p. 44)

Selon Fassin, qui souligne l'absence d'une telle perspective chez Foucault, le corps peut donc être conçu comme *une médiation des inégalités*, au sens où « l'inscription de l'ordre social » se fait en partie directement à travers le corps individuel, qui est donc « *toujours aussi* un corps social et politique. » (Fassin, 2000, p. 100)

[L]a quantité mesurée de vie, en tant que réalité démographique, celle qu'on indique par une espérance de vie, implique et dévoile une qualité estimée de la vie, en tant que production sociale, c'est-à-dire en fonction des choix faits par la société en matière de préservation de la vie. [...] [L]a question de la vie ne peut jamais être pensée séparément de la question de l'inégalité. » (Fassin, 2006, p. 41)

Ainsi, pour Fassin, l'idée contemporaine de *santé* – avec le corps comme point d'ancrage – traverse les trois axes principaux du politique, soit les « rapports de pouvoir et de légitimité sur des territoires »; « les frontières entre l'espace public et la sphère privée »; ainsi que le « problème du vivre ensemble ». (Fassin, 2000, p. 104) Afin de mieux cerner les mutations contemporaines du champ biopolitique, l'auteur propose le concept de « biolégitimité » pour souligner la valeur éthique prépondérante accordée à la vie prise comme « vivant » au sein des techniques de gouvernement. Ce terme désigne donc un complexe à la fois discursif, normatif et régulateur en vertu duquel « une reconnaissance plus grande est accordée à l'intégrité du corps qu'à l'intégrité de la personne », comme le démontrent les observations de Fassin sur l'immigration et l'évolution des problématiques de santé publique en France. (*Ibid.*, p. 105) En ce sens, la prégnance contemporaine de la « raison humanitaire » comme forme de rationalité biopolitique relèverait également de cette « configuration morale » qu'est

la biolégitimité. (Fassin, 2006, p. 45) Cette thèse de Fassin vient rejoindre celles de Rose, non seulement en ce qui a trait à la *citoyenneté biologique* et aux enjeux du « faire vivre et laisser mourir », mais également sur la signification globale qui se dégage de ces transformations, soit que la vie est aujourd'hui comprise comme *une inclusion du bios dans la zoé*, c'est-à-dire, selon les termes de Fassin, une « refondation de la vie politique dans la vie biologique. » (Fassin, 2000, p. 106) Fassin considère donc son approche sous l'angle de la biolégitimité comme « une nouvelle problématisation de la vie » qui vient replacer la dimension morale au cœur de l'analyse en termes de pouvoir-savoir inaugurée par Foucault. (Fassin, 2006, p. 45)

En résumé, le concept de « vie nue » nous apparaît pertinent dans la mesure où on peut le rendre opératoire en cernant spécifiquement sa forme contemporaine. À notre sens, il ne s'agit donc pas de repérer les avatars actuels de l'*homo sacer*, mais bien de délimiter le lieu où se produit l'opération de disjonction entre *zoé* et *bios*. Ce lieu n'est pas le camp, mais bien *le corps lui-même* ou plus précisément, comme le souligne Rose, la substance même du vivant à une échelle moléculaire. Ainsi, nous estimons que la vie nue s'incarne aujourd'hui dans *le corps biomédical*, ce corps complexe, *objectivé* jusque dans ses processus les plus secrets et réciproquement *désobjectivé*, absolument détachable – à la fois analytiquement et matériellement – de la personne qui l'habite, jusqu'à atteindre le point où la plus grande genericité de l'humain comme « vivant » révèle sa plus infime singularité. Créée par les techniques et les discours de vérité de la science, la vie nue n'est donc pas directement *sujet* – sujet individuel profondément désobjectivé ou sujet politique du souverain comme chez Agamben – mais est plutôt l'instance à partir de laquelle on peut opérer une *resubjectivation*, remettre en forme un sujet à la fois politique, social, économique, moral et singulier. Comme le montre Rose, cette forme de subjectivité postmoderne, ancrée dans le biologique et le langage biomédical, s'insère aujourd'hui dans un régime de gouvernementalité libéral axé sur la *citoyenneté biologique*, distinct de sa forme moderne tardive eugénique.

4.2.2 La vie moindre comme inscription sociale de la vulnérabilité et de la précarité

Si la vie nue s'incarne aujourd'hui dans le corps biomédical, qu'en est-il de son pendant social tel que décrit par Agamben, cette existence vulnérable, précaire, soumise aux interventions étatiques et exposée à la mort ? À nos yeux, cette inscription sociale de la précarité ne peut être comprise de façon satisfaisante uniquement à travers une analyse déductive en termes de relation d'exception et de souveraineté. En effet, comment comprendre les mécanismes régulateurs de l'État en termes thanatopolitiques lorsqu'ils visent explicitement la protection de la vie et de la santé d'individus marginalisés pris comme « populations » ?

Cette insuffisance de l'approche d'Agamben nous semble surmontée par le concept de « vie moindre » tel que proposé par la sociologue Dahlia Namian. Elle le définit comme suit : « [u]n régime de vie particulier dont les contraintes à l'œuvre (obstacles, coercitions, résistances) réduisent jusqu'au moindre l'action possible. » (Namian, 2012, p. 158) Selon l'auteure, ce concept vise à « appréhender de manière transversale » les dispositifs étatiques et para-étatiques de prise en charge des individus vulnérables, c'est-à-dire considérer les pratiques et discours entourant la « vie moindre » comme un « régime d'action », plutôt qu'en termes de « problématiques » sociales ou de « populations spécifiques ». (*Ibid.*, p. 44) Le qualificatif « moindre » a ici une importance déterminante, en porte-à-faux avec la signification qu'Agamben attribue à la vie *nue* :

Le moindre désigne en effet cette *limite irrépressible* du social qui est celle d'une action toujours possible (Martuccelli, 2005), même lorsque « presque rien ne va » ou « presque rien ne peut » comme c'est le cas pour une majorité des personnes inscrites dans des épreuves de fin de vie et d'itinérance ; même lorsqu'il ne leur reste presque rien des dimensions sociales significatives (comme le travail, la famille, les loisirs). Entre presque et rien, il y a en effet tout un monde, et ce monde est bel et bien social. Autrement dit, la vie moindre, contrairement à la vie nue, s'inscrit dans des rapports sociaux empreints des mêmes normes, des mêmes repères, des mêmes valeurs et des mêmes injonctions que la vie sociale ordinaire. (*Ibid.*, p. 180)

Une telle approche s'éloigne sensiblement d'une vision en termes de « populations problématiques », catégories sociales objectivées et pour ainsi dire « naturalisées » par le ciblage des politiques publiques d'intégration à partir des années 1970. Il s'agit plutôt de saisir ces phénomènes sociaux comme des « dimensions problématisées », au sens où « ce

n'est pas une problématique, mais bien un ensemble pluriel et intriqué de dimensions problématisées qui qualifient la vie moindre. Les personnes qui incarnent concrètement la vie moindre semblent aux prises avec au moins une, sinon la totalité de ces dimensions. » (*Ibid.*, p. 162) L'un des symptômes contemporains qui illustrent le mieux la nécessité d'une telle approche est l'apparition d'une « clientèle multiproblématique » qui cumule des problèmes de santé mentale et physique, de toxicomanie, de pauvreté, d'isolement et d'exclusion sociale, caractéristiques souvent communes à de nombreuses « populations » – itinérante, toxicomane, séropositive, psychiatisée, etc. – venant ainsi brouiller leurs frontières et remettre en question leur pertinence analytique.

Selon l'auteure, ces réalités « multiproblématiques » érigent les institutions qui visent à les encadrer en « dispositifs de décharge », au sens où elles constituent souvent le dernier maillon d'un chaîne d'intégration, se trouvant ainsi obligées de « gérer » le parcours d'individus aux prises avec des « problématiques multiples, persistantes, voire sans "solutions" », bref des « cas » trop lourds pour la majorité des autres instances de régulation sociale. (*Ibid.*, p. 165) À partir de son enquête ethnographique, dont le cadre était une maison de soin pour personnes séropositives, ainsi qu'un refuge pour sans-abris à Montréal, Namian a identifié une série de traits communs qui font de ces endroits des « lieux de décharge » :

Dans les deux cas, ces ressources ont été créées et aménagées comme des lieux terminaux ou palliatifs, où l'on entre soit littéralement pour mourir (dans le cas de la maison de soins), soit à la suite d'une série de ruptures ou de pertes de dimensions sociales et vitales significatives (dans les deux cas). Nous avons pu observer que les personnes qui se retrouvent dans ces lieux, malgré leur trajectoire singulière respective, sont confrontées de manière homologue à une réduction confondante de la survie biologique (surmortalité élevée chez les itinérants et mort certaine à terme pour les personnes malades en fin de vie ; vulnérabilités physiques et psychiques importantes dans les deux cas) et de la survie sociale (dans les deux cas, on fait face à des individus pour la plupart très isolés, ayant un réseau social et relationnel très réduit, voire absent, et qui se sont retirés ou sont en voie de se retirer de toute activité sociale significative, comme les études, le travail, les loisirs, etc.). (*Ibid.*, p.165-166)

En ce sens, l'existence et le fonctionnement de tels dispositifs remet en question la portée du mode de subjectivation induit par ce que Namian appelle « des techniques d'activation-personnalisation », elles-mêmes informées par le paradigme libéral de l'autonomie individuelle. (*Ibid.*, p. 167) En effet, face à « la figure idéale de l'individu autonome, responsable, flexible, capable de se prendre en charge lui-même, érigée comme horizon idéal du programme institutionnel contemporain », ces lieux, les gens qui l'habitent et les relations

qui s'y tissent font apparaître « les "limites" physiques, psychiques et sociales du matériau humain qui constituent les principaux obstacles, les contraintes, les résistances auxquels le personnel intervenant doit se confronter ». (*Ibid.*, p. 167-168) Ainsi, les « clients » de ces dispositifs évoluent-ils dans cette *zone liminale entre zoé et bios* identifiée plus haut : à l'instar des personnes maintenues en vie artificiellement, ils ne sont ni morts ni « pleinement » vivants selon les normes sociales dominantes, et leur trajectoire les mène « la plupart du temps dans les interstices ou les failles des traitements sanitaires et sociaux ». (*Ibid.*, p. 174)

L'identification de cet espace liminal dans lequel s'inscrit la vie moindre ouvre ainsi une interrogation sur le contenu social de cette prétendue « autonomie » libérale, contenu qui s'articule en majeure partie autour de l'idée d'une « vie active » selon les critères du travail salarié et de l'autosubjectivation. En effet, si pour Namian la vie moindre n'est ni la vie nue ni la « mort sociale » au sens où l'entendaient Lazarsfeld et Bourdieu (1982), c'est entre autre parce qu'elle reste en partie perméable aux normes qui façonnent la vie sociale ordinaire.

Certes, le régime de la vie moindre n'est pas moulé sur les impératifs de la vie active, mais il n'est pas dépouillé pour autant de ces « mille riens » qui, par divers moyens d'indication et de stimulation, encouragent et interpellent les personnes à « travailler sur soi », à devenir des « entrepreneurs moraux de soi ». En ce sens, même en dehors de la « vie active » classiquement définie en fonction de l'activité salariée, la vie moindre n'est pas pour autant « ce terrible repos » qu'est la mort sociale. Au contraire, elle met en exergue un régime de vie qui ne se repose jamais, car son activité principale – outre la fonction de soigner, nourrir, héberger les individus précaires, malades, mourants ou souffrants – est de maintenir alerte, en haleine, toujours en acte, la vie sociale à la limite même de sa déliaison, de sa déliquescence. (*Ibid.*, p. 179)

Ainsi, plutôt que de faire référence au paradigme du camp, Namian qualifie de « couveuses » les lieux de régulation de la vie moindre, permettant l'application de « techniques politiques mineures et ordinaires, comme l'accompagnement, tournées non pas vers l'annihilation de la vie, mais au contraire vers le maintien, le rehaussement et l'aménagement des régimes vitaux. » (*Ibid.*, p. 181) Reprenant ainsi la métaphore néonatale proposée par Sloterdijk (2000), l'auteure affirme que cette expression permet de mieux cerner « la généralisation croissante de ces dispositifs d'accompagnement ou programmes de sortie qui ne sont plus greffés sur les populations mais sur les singularités individuelles » et visent à « incubé » des « subjectivités prématurées », c'est-à-dire « les sujets vulnérables inscrits dans un processus d'individuation inachevé ou inabouti ». (*Ibid.*) En ce sens, parallèlement à leur fonction

immédiate de soin et de soutien vital, ces couveuses se constituent en « prothèses sociales », pour reprendre l'expression du psychiatre Jean Oury, c'est-à-dire qu'elles visent, dans la mesure du possible, à « autonomiser » les individus qu'elles prennent en charge, à les reconnecter en quelque sorte sur la vie sociale en tant qu'individus resubjectivés et éventuellement capables de se prendre en charge eux-mêmes. Voilà pourquoi l'une des orientations stratégiques principales de ces dispositifs d'« incubation » est de confronter le caractère chronique des problèmes qui affligent ces individus en les enjoignant à « s'en sortir », à rejoindre peu ou prou la sphère de l'agir humain normal, réputé « autonome ». Mais, comme le souligne Namian, « [q]u'est-ce que "sortir" peut bien vouloir dire quand les "sorties" effectives sont répétées, rarement achevées, prenant plutôt la forme de transitions chroniques dans les rets de l'intervention sociale ? » (*Ibid.*, p. 203) En résumé, la signification sociologique que Namian dégage à l'aide de son concept de vie moindre est celle d'un espace d'interventions diverses qui « prend la forme ici d'une "décharge" des politiques de rattrapage, où l'on est moins dans la dynamique d'un "grand social intégrateur" que dans celle d'un social actif qui mise sur le maintien pragmatique et modeste d'une action possible. » (*Ibid.*, p. 210)

Ainsi, en réponse à la thèse du *paradigme du camp* chez Agamben, nous pourrions développer deux hypothèses critiques. Premièrement, s'il nous apparaît assez clairement que, d'une part, la logique du camp ne peut résumer à elle seule les dynamiques à l'œuvre au sein des politiques sur la vie et que, d'autre part, son implication thanatopolitique est démentie par sa forme contemporaine même, soit celle du *camp humanitaire*, force est de reconnaître qu'une logique d'exception, s'incarnant dans un espace physique permanent ou temporaire, est bel et bien à l'œuvre dans le cadre de la gouvernementalité postmoderne. Nous proposerons donc l'hypothèse suivante : le camp n'a pas supplanté la cité comme modèle du politique, mais il se retrouve plutôt confiné à la fois à *ses limites externes* (zones de guerre, régions pauvres en proie à la violence politique, à la famine ou à des phénomènes climatiques extrêmes) et *dans ses interstices* (centres de détention, périmètres de sécurité, zones franches économiques, frontières, etc.) Deuxièmement, si le « camp » est présent au sein même de la cité, il coexiste néanmoins avec la « couveuse » comme *dispositif de soin et d'accompagnement*, qui entreprend de gérer, selon les normes sociales dominantes, non pas

la *vie nue* exposée à la violence de l'État, mais la vie vulnérable, en voie de déchirement d'avec le tissu social : la *vie moindre*.

Une fois saisi en ces termes, le cadre conceptuel biopolitique permet selon nous de mettre en perspective de façon transversale les mécanismes complexes d'un *gouvernement de la vie*, c'est-à-dire une série de points nodaux où politiques gouvernementales, savoir scientifique et capacités technologiques se croisent pour former des dispositifs qui mettent en forme la vie sociale à travers un investissement de la vie biologique du corps et des jugements éthiques qui en découlent. Si, comme nous l'affirmons, ce gouvernement contemporain de la vie s'appuie davantage sur l'optimisation et la sauvegarde de la vie plutôt que sur une élimination thanatopolitique, c'est qu'il l'encadre et la traverse, avant même la naissance et après la mort, jusque dans les modalités de la mise à mort. Comme le souligne Dahlia Namian, « [s]i la question de l'acharnement thérapeutique dans l'univers de l'intervention médicale est aujourd'hui débattue, peut-on poser également celle de l'acharnement normatif dans celui de l'intervention sociale lorsque vivre, survivre et mourir implique d'être "accompagné jusqu'au bout" ? » (*Ibid.*, p. 203) Ou en d'autres termes et de façon plus générale, *entre faire vivre, faire mourir et encadrer la mort, reste-t-il une place pour le « laisser vivre » dans le gouvernement contemporain de la vie?*

4.3 La gouvernementalité libérale postmoderne comme gouvernement de la vie

4.3.1 L'intégration libérale et son envers : illimitation, hétéronomie et exclusion

Comme nous l'avons souligné dans la première partie de ce chapitre, le sociologue Patrick Baudry qualifie la société libérale contemporaine de « société sans limite », au sens où elle tend à refuser toute idée de *finitude*. (Baudry, 1996) À notre sens, cette expression est à comprendre du point de vue même du discours libéral, dont les principales figures d'illimitation sont celles du *capitalisme* (développement économique) et de la *démocratie*

(institutions, suffrage universel, état de droit). En effet, à la croissance illimitée de l'économie de marché²¹ est censée correspondre une *démocratie totale*, à laquelle seule une poignée d'« États-voyous » arriérés semblent résister. En ce sens, une « société sans limite » n'est évidemment pas sans *extériorité*, pas plus qu'elle n'est « totalitaire » au sens moderne, c'est-à-dire un État sans limite. Cette expression sous-entend plutôt que la société libérale se conçoit comme capable de réintégrer sans cesse l'extériorité qu'elle produit elle-même (pauvreté, criminalité, marginalité, guerres, terrorisme, destruction écologique), de résoudre continuellement ses propres contradictions. Bref, elle serait animée d'un mouvement *à la fois centrifuge et centripète*, une sorte de va-et-vient dialectique où le second moment est censé prédominer et faire synthèse.

Suivant cette piste, nous effectuerons à présent une critique de la thèse d'Agamben sur la logique d'*exception* en tant qu'« exclusion inclusive », c'est-à-dire la relation souveraine qui vise à exclure le corps de la personne pour pouvoir l'inclure comme sujet politique. Cette thèse nous apparaît assez problématique, principalement parce qu'elle nie l'inclusion effective du corps et de ses processus dans le champ du biopouvoir et qu'elle ne tient pas compte de la forme spécifique dans laquelle s'inscrit la souveraineté contemporaine : *l'État libéral*. En effet, à partir de l'instauration de « l'État social » comme réponse à la crise économique des années 1930, jusqu'à son démembrement partiel mais continu par le virage néolibéral amorcé dans les années 1970, le point focal des politiques publiques reste *l'intégration sociale* et ce, dans une optique de plus en plus individualisée et « flexible », révélant ainsi la dynamique coextensive qui unit les deux principales institutions libérales : le « marché » et l'État. Au cœur de ce mouvement de « modernisation », on peut observer un déclin des « institutions totales » qui formaient un dehors au sein même de la société (Goffman, 1961) – à l'exception notable des prisons – et ce, au profit de dispositifs spécialisés et décentralisés qui investissent et travaillent les subjectivités à partir des normes du paradigme libéral de l'autonomie individuelle. Bref, si la logique disciplinaire semble en partie se résorber, ou plutôt se moduler de façon moins rigide avec un ensemble d'interventions visant à la fois la régulation sociale et le bien-être individuel, force est de

²¹ Cette notion même est évidemment sujette à critique dans le contexte d'un capitalisme financier-corporatif globalisé et oligopolistique.

reconnaître que la transformation qualitative des dispositifs de gouvernement ne signifie en rien que leur emprise sur la vie sociale et individuelle en est diminuée, au contraire.

Comme le montrent clairement Foucault et Agamben, le *dispositif* c'est ce qui capte, ce qui oriente l'action et le comportement humain selon des paramètres en apparence autorégulés. Si le sujet y conserve une certaine « liberté » d'action, de choix, de réaction, une certaine marge de manœuvre, il n'y est jamais « autonome », au sens où l'usage des choses et les modes d'être qu'il permet n'est le fruit ni d'une décision collective ni d'une appropriation individuelle, entravant ainsi la possibilité d'une redéfinition critique de son rôle et de sa portée. C'est le dispositif lui-même qui est toujours plus ou moins autonome, consacrant ainsi sa rupture d'avec la normativité supposément démocratique au profit d'un « gouvernement des experts » : le champ des dispositifs tend alors à se mettre en scène comme une sphère organique et « homéostatique », c'est-à-dire dépourvue de la conflictualité qui caractérise le politique. En d'autres termes, si la dynamique d'intégration de la société libérale passe principalement par des dispositifs qui rendent possible un certain nombre de modes de subjectivation, elle ne permet pas en revanche le libre usage du *commun*, c'est-à-dire l'autonomie collective, la prise en charge du politique, de la production et des échanges – bref, le *vivre-ensemble* humain – en-dehors de la normativité de l'État et des relations capitalistes. Ce problème est posé de façon aiguë par le statut socio-politique des individus qui incarnent la vie moindres : sont-ils des « citoyens », des sujets politiques à part entière ? Peut-on véritablement participer à la société libérale – ou du moins s'élever un tant soit peu au-dessus de l'état de survie – si on ne répond pas individuellement aux critères de la vie active ?

À la lumière de ce bref survol argumentatif, il nous apparaît clairement que la dynamique intégratrice de la société libérale recouvre et produit différentes formes d'exclusion, le plus souvent entremêlées : exclusion sociale, économique, politique, fondée sur le genre, l'ethnie, les capacités physiques et neurologiques, etc. En ce sens, nous formulerons une nouvelle hypothèse critique en effectuant un renversement de la thèse d'Agamben : la société libérale postmoderne ne fonctionne pas selon une logique d'« exclusion inclusive », mais exactement de la façon inverse; elle se constitue et se reproduit selon *une dynamique d'inclusion exclusive*, au sens où son moteur est à la fois un

mouvement centripète d'*intégration* et un mouvement centrifuge de *croissance illimitée*. La dynamique à la fois antagoniste et complémentaire qui en résulte produit une *externalisation* massive des contradictions qu'elle engendre – tant sur le plan social, politique, économique qu'environnemental – qui a pour effet de reproduire les inégalités au niveau mondial et ce, tout en renforçant les mécanismes d'intégration de l'État et du marché. C'est donc au sein de cette dynamique d'*inclusion exclusive* caractérisant la gouvernamentalité libérale que s'insèrent le gouvernement de la vie et le régime de subjectivation qui lui correspond.

4.3.2 Le régime de subjectivation contemporain

Comme on l'a vu, l'un des constats principaux sur lesquels Rose et Agamben semblent s'accorder est que, suite à l'intégration moderne de la *zoé* humaine dans le *bios* politique tel que soulignée par Foucault, le lieu privilégié de la resubjectivation politique est à présent la *zoé* elle-même. En d'autres termes, si la modernité a lié la *zoé* au *bios*, la postmodernité tend à produire un *bios* à partir de la *zoé*. Toutefois, les deux auteurs divergent quant à la signification politique qui se dégage de ce processus : l'interprétation d'Agamben va dans le sens d'une *dépolitisation* de la subjectivité postmoderne, alors que celle de Rose pointe plutôt vers la transformation qualitative du lien politique sous les auspices d'une *citoyenneté biologique*. À notre sens, ces deux interprétations sont complémentaires plutôt qu'antagonistes. En effet, le processus de dépolitisation souligné par Agamben peut être compris comme un processus global de *déssubjectivation* qui se traduit d'une part par le déclin des identités structurantes de la modernité (classes, nations, religions, races) et d'autre part par une généralisation de la vie nue à travers la biomédicalisation du corps. L'émergence d'une nouvelle forme de citoyenneté biologique peut quant à elle être comprise comme un mouvement de *resubjectivation* intimement lié au précédent, c'est-à-dire un « recodage » biopolitique du sujet-citoyen dépolitisé, à partir du corps biomédical et à travers les axes structurants de la santé, de la responsabilité individuelle et de la transformation de soi. Comme le souligne Rose, cette resubjectivation biopolitique mène ainsi à de nouvelles

formes de politisation centrées sur la vie, plutôt qu'à une apathie généralisée comme semble le suggérer Agamben.

Toutefois, force nous est de constater que les mobilisations « bio-citoyennes », qui ont notamment mené à la déstigmatisation de nombreuses maladies et conditions biologiques particulières, portent toujours en elles les conditions de possibilité d'un nouvel *assujettissement*. D'un côté, le recodage biopolitique tend à recréer des identités fixées – quoique généralement cumulables et plus flexibles – ainsi qu'à faire circuler un ensemble de normes plus ou moins insidieuses – comme dans le cas de la « bonne mort » – liant ainsi les individus à eux-mêmes par des injonctions constantes à la performance et à l'autonomie individuelle. D'un autre côté, ce recodage lie les « bio-citoyens » d'une façon à la fois moins autoritaire et plus serrée à l'État pris comme pourvoyeur de services, à la biomédecine, aux industries pharmaceutique et biotechnologique, ainsi qu'à tout un ensemble d'acteurs dont les intérêts se rejoignent dans le processus de *capitalisation du vivant*, dispositif global que Rose résume sous le terme de « bioéconomie ».

Bref, si la thèse de Foucault selon laquelle la *zoé* représente la surface de prise la plus prégnante sur le *bios* nous semble plus pertinente que jamais, il nous faut toutefois souligner les transformations contemporaines des modes de contrôle social et du régime de subjectivation qui leur correspond : aux côtés des techniques disciplinaires individualisantes et des régulations populationnelles massifiantes qui caractérisent le biopouvoir moderne s'ajoute une *norme flexible* propre au cadre libéral postmoderne. À la fois disciplinaire et régulatrice, sous-tendue par la logique de croissance illimitée issue du mode de valorisation capitaliste et informée par le paradigme libéral de l'autonomie individuelle, cette norme flexible s'adresse principalement à l'individu, sous ses aspects biologiques, psychologiques, affectifs et relationnels. Elle favorise ainsi un processus d'« investissement sur soi » qui est censé mener à une optimisation de la satisfaction individuelle des besoins, à travers une vaste panoplie de *pratiques de soi* et d'interventions psycho-bio-somatiques largement tributaires des impératifs de la consommation de masse. La santé, prise à la fois comme bien-être individuel et valeur sociale essentielle, prend ici la forme d'un « retour sur investissement ».

Ainsi, l'analyse en termes biopolitiques permet de faire émerger la place centrale du biologique, du somatique et du comportemental – reliés par l'idée de santé – au sein du

régime de subjectivation contemporain, régime qu'on peut qualifier d'*individualisme de masse*. Le mode de subjectivation privilégié, dans lequel s'insère de façon stratégique l'« individualité somatique » décrite par Rose, est sans conteste celui du travail salarié, incarnation contemporaine de la « vie active ». La notion de *capital humain*, qui domine aujourd'hui le marché de l'emploi, représente ainsi l'une des plus importantes productions croisées du paradigme libéral de l'autonomie individuelle et du néolibéralisme économique, au sens où elle « fait de l'être humain un entrepreneur, et de sa personne, une entreprise. » (Boucher, 2010, p. 180) En effet, les critères de l'« employabilité » se mesurent aujourd'hui à l'aune des *compétences*, c'est-à-dire non seulement la qualification professionnelle de l'individu, mais aussi un certain *savoir-être*, un comportement adéquat envers les autres et soi-même qui permet ainsi une responsabilisation individuelle du salarié par rapport à sa productivité économique. (*Ibid.*, p. 185) Ainsi, l'hétéronomie sociale contemporaine prend la forme d'une exploitation « autonome », où l'aspect disciplinaire relève moins du contrôle externe et de la surveillance hiérarchique que de l'organisation même du travail, au sein de laquelle le salarié s'auto-discipline constamment.

Selon la sociologue Marie-Pierre Boucher, ces transformations propres à la sphère du travail s'inscrivent dans le cadre d'une « activation totale de soi », qui tend non seulement à mobiliser entièrement les individus sous l'égide du salariat, mais également à abolir la distinction entre travail et vie sociale : *c'est la vie elle-même qui est à présent absorbée dans le processus d'activation.* (*Ibid.*, p. 191) L'apport déterminant de la perspective biopolitique, qui peut avantageusement s'articuler ici à une critique marxienne du travail et du capitalisme contemporain, est donc de souligner comment cette activation de soi portée par la logique libérale se trouve médiée par le corps et ses processus. En effet, le *corps biomédical*, incarnation d'une vie nue isolable et décomposable, représente ainsi le lieu où se croisent les impératifs du marché et les politiques gouvernementales, contribuant du coup à sa resubjectivation en « individu responsable, autonome et actif ».

4.3.3 L'État libéral contemporain : entre répression et intégration

Si la « molécularisation » de la biopolitique telle que soulignée par Rose constitue l'une des caractéristiques centrales du gouvernement contemporain de la vie, n'en demeure pas moins que la gouvernementalité libérale est constituée d'un vaste ensemble de pratiques discrètes, quotidiennes, banales, qui ont peu à voir avec les avancées spectaculaires de la technoscience. Comme le souligne Didier Fassin, « [à] trop se concentrer sur les progrès de la biologie, pour se réjouir de leurs perspectives ou, à l'inverse, en dénoncer les dangers, on pourrait oublier des *réalités triviales* du bio-pouvoir qui relèvent des politiques sanitaires et sociales, mais aussi de l'incorporation de l'ordre politique. » (Fassin, 2000, p. 96) En ce sens, Fassin souligne que c'est toujours l'État qui est au centre des politiques de la vie et des dispositifs de régulation sociale. En effet, à travers ses interventions à la fois massives et ciblées (santé, sécurité, justice, éducation, travail, assistance sociale, etc.) et ses discours de légitimation, c'est bel et bien l'État qui actualise de façon concrète le mouvement centripète de la gouvernementalité libérale.

Selon Fassin, l'État contemporain est constitué de deux facettes principales dont les frontières sont passablement floues : d'un côté le versant « policier » qui exerce la contrainte répressive – le fameux *imperium* souverain – et de l'autre, le versant « libéral » qui vise l'*intégration* par le biais de politiques sociales et de la protection institutionnelle des droits et libertés. (notes de conférence, 2012) Ce qui se dégage des politiques découlant de ces deux grandes orientations, orientations qui se recoupent souvent au sein des mêmes institutions et dispositifs, est une mise en tension entre la logique *sécuritaire* et la logique *humanitaire* qui constituent le cœur même de la rationalité gouvernementale contemporaine. Comme le souligne Fassin, la tension résultant de l'interaction complexe entre ces deux logiques s'inscrit dans les pratiques concrètes de l'État sous la forme d'une « ligne morale poreuse » entre répression et compassion. (*Ibid.*) Par exemple, la ligne est souvent mince entre les individus et populations étiquetés comme « dangereux » – que l'État cherche à contrôler, neutraliser et réformer – et ceux qui sont considérés « en danger » – que l'État cherche plutôt à encadrer, faire vivre, intégrer.

Fassin propose lui aussi une approche transversale de ces phénomènes, qui prend pour objet le mode d'action des acteurs en présence, plutôt que de procéder déductivement à partir de la rationalité interne des institutions. En effet, l'auteur considère l'État comme une « réalité concrète, située » dont les agents sont des « personnes physiques » – et non pas des « personnes morales » institutionnelles – qui portent et actualisent ses politiques, ses normes et ses projets : autrement dit, ces personnes « sont l'État ». (*Ibid.*) Voilà pourquoi Fassin cherche à cerner les « économies morales » qui informent l'action des agents de l'État et de « leurs publics », c'est-à-dire comprendre comment l'incorporation des règles et procédures institutionnelles par les individus se traduit en pratiques, discours et représentations mobilisant des valeurs et des affects. Cette approche vise ainsi à résoudre la tension entre une vision « interactionniste » centrée sur l'individu et une vision « structuraliste » centrée sur la mécanique institutionnelle : dans le sillage de Foucault, Fassin cherche à comprendre *comment nous sommes assujettis par l'État et subjectivés au sein de ses institutions*. (*Ibid.*) Par exemple, l'auteur souligne comment la perception morale des demandeurs d'asile s'est radicalement transformée en France, passant d'une figure de « héros » ou de « victime » dans les années 1970 à la figure du « faux réfugié » profiteur au cours des années 1980 et 1990. Fassin mentionne d'ailleurs que la production de statistiques socio-économiques sur les conditions de vie des sans-papiers a ensuite permis l'articulation d'un discours dénonçant l'immigration illégale. Ces exemples illustrent à quel point la question sociale, dont les multiples inégalités forment le nœud gordien, recèle une forte dimension *morale*, au sens où la « population immigrante » n'est pas seulement une population plus vulnérable, mais surtout « moins légitime ». (*Ibid.*)

Comme nous l'avons mentionné précédemment, l'État libéral contemporain se caractérise par une régression du volet « social » mis en place dans le cadre de l'État-providence du siècle dernier. Selon Fassin, ce recul de la fonction de « justice redistributive » s'accompagne d'un renforcement symétrique de la fonction de « justice punitive » incarnée par « l'État pénal ». Cette double-logique complémentaire se traduit notamment par un durcissement des peines criminelles, une réactivation chronique du discours sur « la loi et l'ordre » et, conséquemment, par une augmentation constante de la population carcérale, créant ainsi la nécessité de construire de nouvelles prisons; on peut aisément observer de tels processus à l'œuvre dans le contexte canadien, tant au niveau fédéral, provincial que

municipal. Comme le souligne Fassin, ce recul social et la montée sécuritaire qui en résulte touchent surtout des secteurs déjà marginalisés et criminalisés de la société, particulièrement les populations migrantes précaires. (*Ibid.*)

On voit donc se profiler ici une configuration spécifique du contrôle sécuritaire au sein de la gouvernamentalité contemporaine, traversée par deux logiques en apparence contradictoires. D'un côté, les impératifs de l'État pénal tendent à s'articuler parfaitement avec ceux du néolibéralisme, créant ainsi une véritable « économie sécuritaire » où le renforcement de la criminalisation, de la répression interne et du contrôle social crée des opportunités de profits, un vaste marché lucratif pour l'armement, la construction de nouveaux centres de détention, le ravitaillement des prisons, les technologies de surveillance, etc. D'un autre côté, la philosophie de la liberté individuelle qui est traditionnellement au cœur de la pensée libérale se traduit à son tour par une « humanisation » des institutions et des conditions de détention, principalement via le renforcement des droits et des règles internes. Ainsi, plutôt que face à une contradiction, nous sommes en présence d'une dynamique *complémentaire* et *coextensive* au sein de laquelle on peut dégager une harmonisation entre l'augmentation de la pénalisation et l'extension des droits individuels formels. (*Ibid.*)

À partir des arguments d'Agamben, nous avons identifié précédemment la forme contemporaine de la souveraineté politique comme une *démocratie gouvernementale*, dans laquelle c'est le pouvoir exécutif qui est prépondérant et tend à recourir à des mesures d'exception chaque fois que cela sert ses desseins. Toutefois, cette souveraineté ne peut s'appliquer concrètement que par le biais des institutions et des dispositifs « capillaires » décrits par Foucault, instances où ce sont des personnes physiques qui « agissent » des politiques concrètes dans la chair même du social et jusque dans la chair même des sujets. Ainsi, s'il apparaît clairement que les impératifs politiques de l'État libéral et les impératifs économiques du capitalisme néolibéral tendent à s'identifier complètement au sein de la gouvernamentalité contemporaine – sous la forme d'une dynamique d'*inclusion exclusive* – leur action croisée se trouve médiée par le corps et ses processus, à la fois comme surface de prise concrète des techniques de pouvoir et lieu de subjectivation individuelle et politique. L'analyse biopolitique nous permet donc de souligner comment la dynamique d'extension

virtuellement illimitée de la société libérale postmoderne crée un *extérieur* chaotique, un dehors menaçant et instable qu'elle tente sans cesse d'aménager et de réintégrer dans ses mécanismes de régulation et ses catégories de savoir, que ce soit par la « modernisation » forcée des régions périphériques, la rationalisation disciplinaire de l'économie ou la prise en charge à la fois répressive et intégratrice des populations marginalisées et des comportements déviants au sein même des pays dominants. En ce sens, à travers son investissement en profondeur du « faire vivre », et son encadrement du « faire et laisser mourir », on peut donc affirmer que *la gouvernamentalité libérale postmoderne est un gouvernement de la vie.*

CONCLUSION

Tous mes livres [...] sont [...] de petites boîtes à outils. Si les gens veulent bien les ouvrir, se servir de telle phrase, telle idée, telle analyse comme d'un tournevis ou d'un desserre-boulon pour court-circuiter, disqualifier, casser les systèmes de pouvoir, y compris éventuellement ceux-là mêmes dont mes livres sont issus... eh bien, c'est tant mieux !

- Michel Foucault

La pensée de Foucault en général et l'approche biopolitique en particulier se sont révélés être des outils précieux pour les sciences sociales, notamment dans le champ de la sociologie politique, de la sociologie des déviations et du contrôle social, de la sociologie de la santé et de l'anthropologie médicale critique. Confrontés à l'ampleur de l'œuvre de Foucault et à la multiplicité de ses usages et de ses réinterprétations, nous sommes évidemment loin d'avoir cerné tous les modes de problématisation et tous les objets d'analyse que l'on peut rattacher au cadre conceptuel biopolitique. Notre intention n'était pas de dresser une « cartographie » conceptuelle – les auteurs du *Lexique de biopolitique* ayant d'ailleurs déjà accompli un travail substantiel en ce sens (Brandimarte *et al.*, 2009) – mais plutôt de faire émerger trois moments-clés de l'analyse biopolitique, de souligner pour chacun un mode spécifique de *problématisation de la vie* et d'interpréter la signification sociologique qui s'en dégage, en regard des différentes phases de la modernité politique et des types de société auxquelles elles renvoient. Cette piste d'analyse nous a menés à une interrogation critique sur les modes d'objectivation et d'intervention sur la vie, ainsi que sur la façon dont ils viennent informer les rapports sociaux au sein du cadre libéral contemporain.

La problématisation initiale du biopouvoir chez Foucault permet non seulement de cerner l'émergence même du « biologique » comme catégorie épistémique, catégorie qui deviendra centrale pour les différents questionnements modernes sur *la vérité de l'être l'humain*, de la psychologie à la génétique en passant par l'éthique. Cette problématisation permet également de mettre en perspective, outre la *politisation de la vie* qui est sa thèse centrale, une dynamique de *naturalisation du politique*. En effet, sous la poussée de la rationalisation des relations traditionnelles de pouvoir, le gouvernement s'appuie de moins en moins sur le droit divin ou naturel, mais tend plutôt à masquer son caractère proprement *politique* derrière une conception de plus en plus scientiste des phénomènes de populations comme phénomènes « naturels ». De là une approche *comportementale* des conflits sociaux et une vision *biologisante* de la sécurité qui, au fil des transformations du paradigme politique moderne, ont mené à des mesures expérimentales et disciplinaires, à des interventions massives à caractère eugénique et thanatopolitique, puis à un ciblage individualisé des modes de régulation sociale. Bref, si Foucault nous montre bien que la médecine, l'urbanisme, la psychiatrie sont bel et bien *politiques*, il souligne également que les techniques de gouvernement ont tendance à se présenter comme naturelles à mesure que leurs objets – l'individu et la population – sont considérés comme tels.

Chez Rose, la reproblématisation du cadre biopolitique se traduit à la fois par une *actualisation* des thèses et concepts de Foucault, ainsi que par leur *opérationnalisation*, c'est-à-dire leur application analytique à de nouveaux objets, principalement dans le *champ de la santé*. En ce sens, la démarche de Rose s'inspire fortement du « recadrage » conceptuel et opératoire amorcé par Paul Rabinow, chef de file du courant foucauldien anglo-saxon à partir des années 1980. L'apport spécifique des travaux de Rose réside d'abord dans les déplacements qu'il opère au niveau des *objets d'études*, auxquels correspondent des déplacements *théoriques*. En effet, Rose cerne avec précision les liens entre les transformations de la médecine et celles des logiques de gouvernement des populations, ainsi que l'émergence de la génétique et des processus vitaux moléculaires à la fois comme *objet de savoir scientifique*, *champ d'intervention biomédical* et comme partie prenante de la nouvelle configuration de la *politique du risque*. Ce qui se dessine alors déborde donc le strict cadre de la santé publique et individuelle : c'est bien du *gouvernement du vivant* dont il s'agit. En effet, comme le souligne Didier Fassin, « c'est la société qui définit ce qui relève

de la santé ou plutôt qui donne une expression sanitaire à certaines réalités de préférence à d'autres ». (Fassin, 2000, p. 101) En ce sens, nous soutenons avec Rose et Fassin que l'idée même de santé constitue une *construction sociale et historique* et non pas un donné naturel, au sens où elle suppose toujours une mise en rapport entre *zoé* et *bios*.

Le second apport significatif de Rose est de dégager les liens intimes et complexes qui se tissent entre le *vivant objectivé* et la *subjectivité humaine*. En effet, Rose suit ici le développement des travaux de Foucault sur l'éthique individuelle tout en le ramenant à l'analyse biopolitique. En interrogeant la « substance éthique » des relations entre « clients » et « experts somatiques », entre le laboratoire, la clinique et le marché, entre la criminologie et la génétique, Rose arrive à faire émerger certains aspects obscurs de la gouvernementalité libérale, de ses présupposés moraux et de la façon particulière dont les rapports de pouvoir-savoir contemporains viennent façonner les subjectivités. En revanche, certains aspects auraient avantage à être approfondis, notamment les implications de la *globalisation de la santé* et de la *capitalisation du vivant*, dont l'analyse devrait selon nous inclure des dimensions socio-économiques et géopolitiques plus poussées. En outre, Rose nous apparaît souvent trop prudent dans ses analyses qui, sans verser dans le catastrophisme ou « l'heuristique de la peur », pourraient mener à des critiques plus tranchées en regard de son travail interprétatif et conceptuel très rigoureux.

Chez Agamben, la reproblématisation des thèses de Foucault prend plutôt l'aspect d'un « éclatement » de son cadre théorique initial. À travers une série de déplacements et de renversements, ce qu'Agamben développe est non seulement une nouvelle généalogie du biopouvoir, mais bien une autre manière de saisir sa signification et sa portée. Nous avons eu l'occasion de souligner ce qui constituait à nos yeux les faiblesses et les limites de son analyse, qui relève davantage d'une *anthropologie négative du pouvoir souverain* plutôt que d'une analyse biopolitique au sens où nous l'entendons. Néanmoins, l'un des mérites de la démarche d'Agamben est justement d'aborder de front les problèmes majeurs de l'articulation entre pouvoir souverain et pouvoir sur la vie, ainsi que celui du « faire mourir ». Certaines des conceptions qui s'en dégagent – *la vie nue comme disjonction radicale de la zoé et du bios*, *l'état d'exception comme technique de gouvernement*, *le processus de désobjectivation comme produit des dispositifs* – viennent ainsi cerner des logiques

communes à la fois aux sociétés totalitaires modernes et aux sociétés libérales postmodernes. Nous partageons avec Agamben et Arendt le postulat selon lequel le libéralisme, le fascisme et le bolchévisme ont des racines communes – en tant que formes socio-politiques *spécifiquement modernes* – mais nous réfutons l'idée selon laquelle ils découlent tous d'une même structure transhistorique de pouvoir, où le rapport structurant est une relation binaire d'*exclusion inclusive* qui se tisse entre le pôle souverain et le pôle de la vie nue. Ainsi, nous ne rejetons pas en bloc les notions de *thanatopolitique*, de *vie nue* et d'*état d'exception*, mais nous avons plutôt cherché à les réarticuler et à dégager leur spécificité comme outils théoriques critiques du gouvernement libéral de la vie, plutôt qu'en les généralisant à l'ensemble des relations de pouvoir comme le fait Agamben.

Bref, comme nous l'avons avancé dans le chapitre précédent, nous considérons que l'exception et le pouvoir souverain sont bel et bien partie prenante de la *démocratie gouvernementale libérale* et que *le camp* n'est pas le paradigme politique moderne, mais bien un *espace liminal qui existe à la fois dans les interstices et aux frontières de la société libérale*. En ce sens, la logique thanatopolitique – bien que toujours active dans les formes résiduelles du fascisme et de la haine raciale – s'est massivement transformée en des modes de « faire mourir » qui relèvent d'un *régime libéral de politisation et de jugement de la vie*. Ainsi, nous convergions et divergions à la fois d'avec Agamben en affirmant que la *vie nue* réside bel et bien aujourd'hui dans chaque corps, non pas sous la forme d'une *vie sacrée* exposée au souverain, mais bien en tant que *corps biomédical*, alors que l'inscription biosociale contemporaine de la vulnérabilité se fait à travers les différentes figures de la *vie moindre*.

En suivant la typologie proposée par Fassin, nous avons donc proposé une synthèse critique qui articule la perspective du biopouvoir en tant que *structure moderne de pouvoir*, alliant un *gouvernement des corps* et un *gouvernement des populations*, aux deux horizons contemporains de problématisation biopolitique : *le vivant* biologique et *les vivants* comme sujets politiques. À notre sens, une telle synthèse permet de faire émerger ce que Fassin appelle le *gouvernement de la vie*, c'est-à-dire un ensemble de discours, de techniques, de logiques et de mises en relation complexes qui font le pont entre la science, l'État, le capitalisme et les acteurs sociaux collectifs ou individuels – bref, entre le *savoir*, le *pouvoir* et

le sujet – en les rattachant tous à la *dynamique d'inclusion exclusive de la gouvernamentalité libérale* qui traverse de part en part les multiples dimensions de la vie et de la mort.

La pertinence et l'actualité de l'analyse biopolitique réside donc dans son caractère *transversal* qui peut – et à notre sens, doit – se coupler à une approche *multidisciplinaire*. En effet, le cadre conceptuel biopolitique permet de cerner des rapports de pouvoir et de savoir, ainsi que des processus de subjectivation qui sortent du strict champ d'analyse institutionnel, du domaine de la santé, de l'économie, etc., en mettant l'accent sur des pratiques et des discours qui ne semblent pas, a priori, proprement politiques et sociaux. Ainsi, une telle approche permet selon nous de faire apparaître des points de convergence bien réels se traduisant par des pratiques concrètes, qui sont occultés à la fois par le cloisonnement académique du savoir scientifique, par l'exercice des techniques de gouvernement et par la fabrique libérale d'un soi-disant *consensus* sur la définition des enjeux sociaux.

C'est justement ici que se révèle la pertinence de l'approche biopolitique comme *champ critique*. Tel que mentionné en introduction, nous nous situons dans la lignée du projet critique amorcé par Foucault, une critique à la fois *analytique, positive et compréhensive* de l'ordre socio-politique libéral et des relations de pouvoir qui en forment le cœur. En ce sens, l'intérêt que nous portons à la perspective biopolitique n'est pas strictement d'ordre académique : il s'insère dans une démarche visant à faire émerger ce que Foucault appelait des « pratiques de liberté ». Fidèle à son approche en porte-à-faux avec l'hypothèse répressive, Foucault refuse l'idée d'une politique de « libération » supposant « une nature ou un fond humain qui s'est trouvé [...] masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes de répression. » (Foucault, 2001, p. 1529) L'auteur distingue donc les « pratiques de liberté », en tant que pratiques *éthiques* qui remettent en question les rapports de pouvoirs actuels, des « processus de libération » qui, en confrontant des situations de *domination* où le pouvoir circule de façon unidirectionnelle, ouvrent à la fois les conditions objectives de nouvelles relations de pouvoir et de nouvelles pratiques de liberté. Par exemple, bien qu'il reconnaisse l'importance des ruptures émancipatrices par rapport au patriarcat et à la morale chrétienne dans l'émergence de la question de la « libération sexuelle » au XX^e siècle, Foucault nous pousse à nous demander si aujourd'hui « le problème n'est pas plutôt

d'essayer de définir les pratiques de liberté par lesquelles on pourrait définir ce qu'est le plaisir sexuel, les rapports érotiques, amoureux, passionnels avec les autres ? » (*Ibid.*)

Si, chez Foucault, l'éthique constitue « la pratique réfléchie de la liberté » et suppose donc toujours une *praxis*, soulignons qu'il en est de même chez Rose et Agamben. (*Ibid.*, p. 1530) En effet, Rose cherche à saisir, à travers une approche *éthopolitique*, la *praxis* émergente des sujets contemporains, tant sur le plan politique de la *citoyenneté biologique* que sur le plan subjectif de l'*individu somatique*. Quant à lui, Agamben cherche à définir une nouvelle *praxis* émancipatrice, enracinée dans des modes de subjectivation qui se posent en rupture avec ceux issus de l'État et des dispositifs de gouvernement. En ce sens, Rose et Agamben se situent, l'un par rapport à l'autre, à la fois plus proche et plus loin de la démarche inaugurée par Foucault : Agamben reste plus proche de la *posture critique* foucauldienne dans son souci des pratiques de résistance aux formes contemporaines d'assujettissement, alors que Rose reste plus fidèle à la *méthode analytique* esquissée par Foucault. Pour notre part, à partir de ce cadre de référence commun, nous avons cherché à *radicaliser* les implications critiques de l'analyse de Rose et à ramener la *dimension morale* au cœur de l'analyse d'Agamben, pour mieux l'ancrer dans la réalité sociale contemporaine.

Au terme de cette démarche, il nous apparaît assez clairement qu'à travers le gouvernement de l'économie, la défense de l'ordre politique et la reproduction de l'ordre social, c'est bien *un gouvernement de la vie qui est en jeu au cœur des dynamiques de la société libérale postmoderne*. Dans le but de poursuivre l'analyse critique que nous avons esquissée ici, il serait intéressant d'interroger plus en profondeur le versant *sécuritaire* de l'ordre libéral tel que souligné par Fassin, c'est-à-dire les techniques répressives et disciplinaires du gouvernement libéral de la vie, afin de voir quelles sont les normes sociales qui y circulent, quels discours et modes de subjectivation y émergent et quelle est l'articulation spécifique qui s'y effectue entre *zoé* et *bios*. Ainsi, il serait possible d'identifier de manière plus précise les points où s'articulent les pratiques d'encadrement de la vie, en particulier celles du *soin* et de la *transformation de soi* que nous avons davantage développés, avec les pratiques de régulation sociale axées sur le *contrôle sécuritaire et disciplinaire* (interventions policières, enfermement, « austérité » budgétaire, militarisation, surveillance, disciplinarisation par le travail). En effet, il nous semble que c'est dans cette articulation que

réside l'une des plus grandes lignes de tension de l'ordre social contemporain : comment le paradigme libéral de l'autonomie individuelle s'harmonise-t-il avec les pratiques assujettissantes et coercitives qui renforcent les inégalités et l'hétéronomie sociale ? Cette interrogation pourrait nous aider à mieux saisir les profondes contradictions reflétées par l'hypocrisie d'un discours dominant obsédé par la prospérité, la santé et le bien-être alors même que son régime économique appauvrit la majorité de la population mondiale et menace l'équilibre écologique planétaire, qui défend la circulation des capitaux tout en justifiant le contrôle des flux migratoires, qui se fait le chantre de la démocratie et de la liberté individuelle tout en défendant la « paix sociale » à coups de matraque. Ces questions constituent pour nous autant d'appels à l'action, d'appels à mettre en acte une réflexion éthique à travers de nouvelles *pratiques de liberté* à la fois individuelles et collectives. En effet, tant que ne seront pas mises en place les conditions d'une réelle autonomie collective, c'est-à-dire littéralement un *auto-nomos*, la capacité effective des collectivités à produire leur propre normativité et leurs propres modalités de vivre-ensemble, la subjectivation individuelle ne sera que l'envers d'un assujettissement hétéronome plus ou moins insidieux.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus d'analyse

- AGAMBEN, Giorgio. 1997. *Homo sacer I : Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris, Seuil, 216 p.
- AGAMBEN, Giorgio. 2003. *Homo sacer II, 1 : L'état d'exception*. Paris, Seuil, 151 p.
- AGAMBEN, Giorgio. 1999. *Homo sacer III : Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin*, Paris, Payot & Rivages, 192 p.
- AGAMBEN, Giorgio. 2007. *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* Paris, Payot & Rivages, 50 p.
- FOUCAULT, Michel. 2001. *Dits et écrits, vol. II (1976-1988)*, Paris, Gallimard, 1736 p.
- a) « Le sujet et le pouvoir » (1982), p. 1041-1062
 - b) « Les mailles du pouvoir » (1981), p. 1001-1020
 - c) « La gouvernementalité » (1978), p. 635-657
 - d) « La naissance de la médecine sociale » (1977) p. 207-228
- FOUCAULT, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité, tome I : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 211 p.
- FOUCAULT, Michel. 1975. *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 340 p.
- FOUCAULT, Michel. 1997. *Il faut défendre la société, cours au Collège de France 1975-1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 283 p.
- FOUCAULT, Michel. 2004. *Sécurité, territoire, population, cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Gallimard, 435 p.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, tome III : Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, 288 p.
- ROSE, Nikolas. 2007. *The Politics of Life Itself : Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton (É-U), Princeton University Press, 350 p.

ROSE, Nikolas. 2001. « The Politics of Life Itself ». *Theory, Culture & Society*, Sage Publications, version électronique, consultée le 20 novembre 2010 : <http://tcs.sagepub.com/cgi/content/abstract/18/6/1>

Livres et chapitres d'ouvrages

BAUDRY, Patrick. 2006. *La place des morts. Enjeux et rites*. Paris, L'Harmattan, 206 p.

BELL, Daniel. 1966. *The End of Ideology : on the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, New York, Free Press, 474 p.

BONNY, Yves. 2004. *Sociologie du temps présent : Modernité avancée ou postmodernité ?* Paris, Armand Colin, 248 p.

BOUCHER, Marie-Pierre. 2010. « Le travailleur n'est pas une marchandise, le travailleur est un capital ». In *La propriété et ses multiples*, sous la dir. de Marie-Pierre Boucher, Québec, Éditions Nota Bene, p. 155 à 202.

CASTELLS, Manuel. 1998. *L'ère de l'information. Vol. 1, La société en réseaux*. Paris, Fayard, 609 p.

CASTRA, Michel. 2003. *Bien mourir : sociologie des soins palliatifs*. Paris, Presses universitaires de France. 365 p.

DELEUZE, Gilles. 1986. *Foucault*. Paris, Éditions de Minuit, 141 p.

EHRENBERG, Alain. 1995. *L'individu incertain*. Paris, Calmann-Lévy, 351 p.

ELIAS, Norbert. 2003. *La dynamique de l'Occident*. Paris, Pocket, 320 p.

FOURNIER, Louis. 1982. *F.L.Q. Histoire d'un mouvement clandestin*, Montréal, Québec-Amérique, 509 p.

FREITAG, Michel. 1986. *Dialectique et Société, tome 2, Culture, pouvoir, contrôle : les modes formels de reproduction de la société*, Montréal, Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 443 p.

FUKUYAMA, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York, Free Press, 432 p.

- LAZARSELD, Paul, Marie Jahoda et Hans Zeisel. 1982. *Les Chômeurs de Marienthal*, préface de Pierre Bourdieu, Paris, Éditions de Minuit, 144 p.
- LEVI, Primo. 2003. *Si c'est un homme*, Paris, Pocket, 315 p.
- LUCIUK, Lubomyr Y. 2001. *In Fear of the Barbed Wire Fence : Canada's First National Internment Operations and the Ukrainian Canadians, 1914-1920*, Kingston (Can.), Kashtan Press, 170 p.
- LYOTARD, Jean-François. 1979. *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Paris, Les Éditions de Minuit, 128 p.
- McLAREN, Angus. 1990. *Our Own Master Race: Eugenics in Canada, 1885-1945*. Toronto, McClelland & Stewart, 228 p.
- MOMMSEN, Theodor. 2011. *Histoire romaine, tome 2*. Paris, Laffont, 1088 p.
- MOSCATI, Antonella. 2009. « Zêé/Bios » In *Lexique de biopolitique : les pouvoirs sur la vie*, sous la dir. de Renata Brandimarte et al., Toulouse (Fr.), Érès, p. 374-380.
- PINARD, Rolande. 2000. *La révolution du travail : de l'artisan au manager*, Montréal, Éditions Liber, 342 p.
- WALTER, Tony. 1996. « Facing death without tradition », In *Contemporary issues in the sociology of death, dying and disposal*, sous la dir. de Glennys Howarth et Peter C. Jupp, New York, St.Martin's Press, p. 193-213.

Articles scientifiques

- BAUDRY, Patrick. 1996. « Violence, soins et tiers social », *JAMALV*, no 46, p. 8-13.
- CLARK, David. 2002. « Between hope and acceptance : the medicalization of dying », *British Medical Journal*, no 324, p. 905-907.
- FASSIN, Didier. 2006. « La biopolitique n'est pas une politique de la vie », In *Michel Foucault : sociologue ?* sous la dir. de Marcelo Otero, *Sociologie et sociétés*, Vol. XXXVIII, no 2, automne 2006, Presses de l'Université de Montréal, p. 35 à 48.
- FASSIN, Didier. 2000. « Entre politiques du vivant et politiques de la vie : pour une anthropologie de la santé ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 24, no 1, p. 95 à 116

KOBAYASHI, Audrey. 1992. « The Japanese-Canadian Redress Settlement and its Implications for 'Race Relations' ». *Canadian Ethnic Studies*, vol. 24, no 1, p. 1-19.

LE BLANC, Guillaume. 2002. « Le conflit des médecines ». *Esprit*, Vol. 284, No. 5, p. 71-86.

MARINHO, Suely et ARÁN Márcia. 2011. « As práticas de cuidado e a normalização das condutas ». *Interface-Comunic., Saude, Educ*, vol. 15, no 36, p. 7-19.

Autres sources

« Une biopolitique mineure », entretien avec Giorgio Agamben réalisé par Stany Grelet et Mathieu Potte-Bonneville. 2000. *Vacarme*, no 10, version électronique : <http://www.vacarme.org/article255.html>, consulté le 10 décembre 2012

« Économies morales et politiques libérales. Comment les institutions traitent leurs publics », conférence de Didier Fassin, organisée par Mariella Pandolfi, département d'anthropologie, Université de Montréal, 30 octobre 2012.