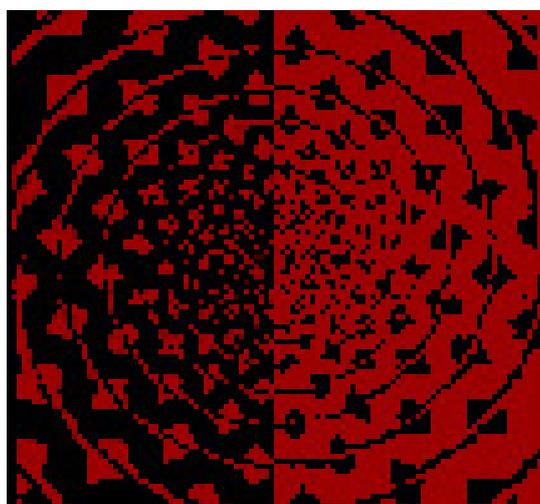


Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre: Agamben lecteur de Foucault

Auteur: Romildo Gomes Pinheiro
CPDR/Université Fédérale de la Paraíba (Brésil)

N° 154

Année : 2011

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2011

This paper may be cited as : Romildo Gomes Pinheiro , «Agamben lecteur de Foucault », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°154 , 2011.

Agamben lecteur de Foucault

Romildo Gomes Pinheiro*
Université Fédérale de la Paraíba (Brésil)

Dans le champ de la philosophie politique, l'héritage du concept de biopolitique chez Foucault a suscité de nouvelles approches critiques de la politique moderne et contemporaine¹. Michel Hard et Toni Negri, Roberto Esposito et Giorgio Agamben ont opéré des déplacements et des reformulations du concept de biopolitique qui ont contribué à l'enrichir et à mettre à l'épreuve le regard critique porté sur ce concept. Dans ce texte, nous nous proposons d'analyser les critiques et les déplacements formulés par Giorgio Agamben dans ses ouvrages *Homo Sacer – le pouvoir souverain et la vie nue*² et *Le règne et la gloire*³ – vis-à-vis de l'élaboration foucauldienne du concept de biopouvoir et de gouvernementalité. Notre stratégie de lecture est double. D'abord, nous considérons qu'il est important de remarquer qu'Agamben reformule les concepts de biopolitique et ceux de l'art de gouverner dans le sillage du travail de Michel Foucault. Il s'agit d'une investigation historico-politique sur l'implication du pouvoir politique dans la vie naturelle du corps des individus et des populations, ainsi que de l'intégration de cette recherche dans un cadre critique de lecture des matrices de rationalité du gouvernement moderne. M. Foucault et G. Agamben mettent en place ces deux concepts en interrogeant les conditions de possibilité de la rationalité politique à partir des rapports de pouvoir qui dépassent les frontières et qui instituent la légitimité des communautés politiques. Ils proposent ainsi une interrogation sur le politique en essayant de dégager à partir des *extrêmes* du pouvoir un point de vue capable de

* Boursier CAPES (BR)

1 L'auteur tient à remercier Alain Loute pour la révision du texte et Mona Piette, Yasmine Jouhari et Noémie Charrier pour leurs suggestions.

2 Agamben, G., *Homo sacer – le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. M. Raiola, Paris, Seuil, 1995.

3 Agamben, G., *Le règne et la gloire – Homo sacer, II, 2, Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, trad. J. Gayraud et M. Rueff, Paris, Seuil, 2008.

repenser la politique hors des totalités abstraites qui la réduisent à certains fondements unificateurs.

Ensuite, nous mettrons en évidence le fait que la perspective de lecture de la biopolitique et des arts de gouverner chez Foucault a une spécificité théorique qui est loin d'être épuisée par les quatre critiques qui ont été formulées par Agamben. Dans l'*Homo Sacer*, on trouve l'intention explicite de renoncer à une lecture « philologique » de l'œuvre politique de Foucault pour situer ses problèmes et ses concepts dans une autre grille conceptuelle, qui les envisage autrement et qui soit capable d'établir une nouvelle perspective d'analyse : « Il convient donc d'abandonner le contexte de la philologie de l'œuvre de Foucault pour situer les dispositifs dans un nouveau contexte »⁴. Notre hypothèse de lecture est que dans les quatre critiques développées au cours de la recherche menée dans *Homo Sacer*, Agamben passe sous silence certains éléments fondamentaux de l'analyse foucauldienne qui sont tout à fait féconds pour la compréhension du rôle du biopouvoir. Ces éléments sont les technologies de savoir-pouvoir, le concept d'exclusion-inclusive et le concept de norme. Foucault mobilisait ce réseau conceptuel en visant l'établissement d'une description historique des antinomies de la rationalité politique moderne, tout en prenant en compte *le jeu de vie et de mort* qu'elles ont mis en place.

À cet égard, nous nous proposons de suivre en détail le dialogue entre Foucault et Agamben en soulignant, d'une part, l'irréductibilité philosophique du projet foucauldien vis-à-vis des considérations critiques d'Agamben et, d'autre part, en attirant l'attention sur le déplacement fécond qu'il opère lorsqu'il situe la discussion dans le cadre conceptuel de la théologie politique et économique. En guise de conclusion, à la lumière d'une discussion que nous initierons entre Foucault, Agamben et le livre *Violence et Civilité*⁵ d'Etienne Balibar, nous soutiendrons l'hypothèse selon laquelle le « noyau théorique »⁶ de l'œuvre de Foucault, tel que l'indique Agamben dans le livre *Le règne et la gloire* à propos de son interprétation de Foucault, peut être ressaisi comme une interrogation sur les rapports antinomiques entre pouvoir et violence.

L'interprétation topologique d'Agamben

Poursuivant la finalité d'élucider la relation entre la vie et la politique, Agamben a retraversé l'histoire de la philosophie contemporaine en partant de Bataille jusqu'à Foucault, tout en passant par Walter Benjamin, Hannah Arendt et Carl Schmitt. En même temps, il réalise un travail de reconstruction généalogique de la préhistoire de la politique occidentale à partir de l'Antiquité et de la modernité, associant une réflexion juridico-politique avec une perspective

⁴ Agamben, G., *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, trad. M. Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2007, p. 30.

⁵ Balibar, E., *Violence et Civilité – Zellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010.

⁶ L'expression apparaît dans Agamben, G., *Le règne et la gloire – Homo sacer, II, 2, Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, trad. J. Gayraud et M. Rueff, Paris, Seuil, 2008, p. 175.

ancrée dans la linguistique et dans la post-métaphysique (E. Benveniste et M. Heidegger). Dans le premier livre de la trilogie *Homo Sacer – Le pouvoir souverain et la vie nue*, l'objectif de l'auteur est de retracer le chemin sur lequel se croisent le modèle juridico-institutionnel et la biopolitique du pouvoir, c'est-à-dire de rechercher le lien entre le pouvoir souverain et la vie nue. En suivant ce parcours, Agamben revient sur l'histoire philologique et philosophique du concept de souveraineté afin d'en exhiber la logique opérante, de même qu'il cherche à lire dans la figure paradigmatique de l'*homo sacer* le modèle originaire attaché au pouvoir souverain.

Pour rendre compte de cette relation, Agamben propose entre autres une relecture de la philosophie du juriste allemand Carl Schmitt, notamment de sa conception de la souveraineté politique. Selon la célèbre définition de *Théologie Politique*, le souverain est celui « qui décide de la situation exceptionnelle »⁷, en occupant une position-limite par sa capacité de suspendre *in toto* l'ordre de l'État. C'est en lui que se situe en ultime instance la normalité de l'ordre juridique. Dès lors, le souverain occupe la place paradoxale de quelqu'un qui s'inscrit dans le système juridique et politique par sa capacité à suspendre son existence. Selon Schmitt, dans les situations où la normalité juridique et politique a toute sa place, le rôle de la décision pourrait être réduit au minimum. Mais dans l'état d'exception, où toute l'existence du système politique est en question, c'est la norme juridique qui est réduite au minimum et la décision souveraine prend une place paradigmatique. « Dans sa forme absolue, écrit Schmitt, le cas de l'exception se présente dès lors qu'il faut que soit préalablement créée la situation où des propositions de droit peuvent entrer en vigueur »⁸. Chez Schmitt, tout droit est un « droit en situation » et la norme juridique dépend de la décision souveraine pour normaliser les conditions qui lui sont indispensables. Les lois ne peuvent pas se référer au chaos, affirme l'auteur de *Théologie Politique*, et ainsi toutes les normes juridiques fonctionnent seulement à travers une normalité qui définit les conditions en vertu desquelles le partage du légal et de l'illégal seront possibles. En occupant une place d'arrière-plan d'où elle décide des conditions de la normativité, la décision souveraine s'inscrit au cœur de l'ordre juridique, non seulement en ce qui concerne le partage du légal et de l'illégal, mais aussi à l'égard du terrain sur lequel le rapport même entre loi et *factum* acquiert son sens. En outre, la normalisation, qui provient de la décision souveraine, « n'est pas un simple "préalable externe" que le juriste puisse ignorer ; elle appartient, bien au contraire, à sa validité immanente »⁹ ; il n'y a donc pas de transcendance extérieure, de caractère absolu de la normativité à laquelle le juriste recourrait. Par ailleurs, la décision ne relève pas de l'émergence d'une causalité

⁷ Schmitt, C., *Théologie Politique*, trad. par J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 15.

⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁹ *Ibidem*. « À l'évidence, la tendance de l'État de droit à régler si possible dans le détail la situation exceptionnelle signifie rien de moins qu'une tentative de description précise du cas où le droit se suspend lui-même » (*ibid.*, p. 24).

psychologique qui rendrait possible l'existence du droit, mais elle détermine la *valeur du droit*¹⁰, et ce même si, comme le signalait Schmitt avec véhémence, elle a toute sa place sans les considérations normatives sur le contenu des principes moraux. Dans le chapitre II de la *Théologie Politique 1*, Schmitt explique que « Toute décision juridique concrète contient un moment d'indifférence du contenu, parce que la conclusion juridique n'est pas déductible de ses prémisses jusqu'à ses ultimes conséquences et que la circonstance rendant nécessaire une décision demeure un moment déterminant autonome »¹¹.

En effet, chez Schmitt, l'enjeu de la souveraineté comme décision sur l'exception est de mettre en place le principe de la fondation juridico-politique de tout régime politique. Le souverain occupe cette position paradoxale qui consiste à intégrer l'ordre juridique exactement par la capacité de suspendre son existence, en définissant les frontières normatives du légal et de l'illégal, du permis et de l'interdit. Dans l'ouvrage *Homo Sacer – le pouvoir souverain et la vie nue*, Agamben reprenait cette définition comme une clé interprétative pour comprendre comment, à partir de la position-limite qu'occupe le souverain, on peut dégager le lien ombilical qu'entretient la souveraineté avec la vie nue. Dans l'ouvrage *État d'exception*, nous retrouvons la description de cette structure originaire, c'est-à-dire :

l'état d'exception n'est ni extérieur ni intérieur à l'ordre juridique et le problème de sa définition concerne un seuil ou une zone d'indistinction, où intérieur et extérieur ne s'excluent pas, mais s'indéterminent. La suspension de la norme ne signifie pas son abolition et la zone d'anomie qu'elle instaure n'est pas (ou du moins prétend n'être pas) sans relation avec l'ordre juridique. D'où l'intérêt de ces théories qui, comme celles de Schmitt, transforment l'opposition topographique en une relation topologique plus complexe où se joue la limite même du système juridique¹².

Toute norme, affirmait Agamben à partir de Schmitt, présuppose le non-juridique comme son domaine irréductible, raison pour laquelle elle franchit les limites en s'instituant en tant que positivité donnée, telle que par exemple l'institution de la positivité du droit qui dépasse l'état de nature. Dans l'état d'exception, c'est ce non-juridique comme *hors-de-la-loi* qui est maintenu en relation potentielle avec la loi. Autrement dit, l'extérieur de la loi est inclus dans l'ordre juridique, soutenant une relation avec la loi dans la forme de la suspension de la propre loi. Dans l'ouvrage *Homo sacer – le pouvoir souverain et la vie nue*, l'auteur montre que, dans l'état d'exception, la suspension de la

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 41.

¹¹ *Ibid.*, pp. 41-42. Nous renvoyons aussi à un extrait explicite se retrouvant plus loin dans le texte : « La proposition juridique comme norme de décision dit seulement comment il faut décider, mais non pas qui doit le faire. Chacun pourrait invoquer la justesse du contenu s'il n'y avait une instance ultime. Mais l'instance ultime ne résulte pas de la norme qui décide. C'est pourquoi la question porte sur la compétence ; cette question, il est impossible de la soulever, et encore moins de la résoudre, à partir de la qualité juridique du contenu de la proposition ; résoudre les questions de compétence en prenant appui sur l'élément matériel, c'est prendre les gens pour des imbéciles » (*ibid.*, p. 43).

¹² Agamben, G., *État d'exception*, II, 1, trad. J. Gayraud, Paris, Seuil, 2003, p. 39.

norme ne signifie pas son abolition et que l'anomie qu'elle institue a un rapport avec l'ordre juridique. Dans les mots d'Agamben, « Ce n'est pas l'exception qui se soustrait à la règle, mais la règle qui, en se suspendant, donne lieu à l'exception. De sorte que c'est seulement en restant en relation avec l'exception qu'elle se constitue comme règle »¹³. Dans ce rapport, l'exception n'est pas simplement un fait extérieur à la norme, puisqu'elle est inscrite à l'intérieur de l'ordre juridique par le moyen de sa suspension, et puisqu'elle n'est pas non plus un cas juridique, étant donné qu'elle dépasse les limites entre le permis ou l'interdit que la loi sanctionne.

Dans le sillage de C. Schmitt, Agamben pense le concept de souveraineté comme une structure topologique originaire dans laquelle s'enracinent à la fois les localisations territoriales et l'ordre normatif. Cela tout d'abord parce que la souveraineté désigne les frontières entre ce qui est exclu et ce qui est inclus dans la fondation du système politique ; ensuite, parce que le principe de la suspension de la loi comme principale tâche de la décision souveraine introduisait l'idée que le droit est créé hors du droit, et que les normes juridiques sont soumises en ultime instance à la décision. À partir du jeu entre l'exclusion inclusive et la force de la loi dans la forme de sa suspension, Agamben affirme que le paradoxe de la souveraineté qui détermine le lien « entre localisation (*Ortung*) et organisation (*Ordnung*), qui constitue le “*nomos* de la terre” (Schmitt, 1974, p. 70) est donc beaucoup plus complexe que ce que décrit Schmitt et contient une ambiguïté fondamentale, une zone d'indifférence ou d'exception non localisable qui, en dernière analyse, finit nécessairement par agir contre lui comme un principe de déplacement infini »¹⁴. L'état d'exception comme structure originaire dans laquelle s'articulent l'ordre (*Ordnung*) et l'espace (*Ortung*) trouvera dans la dialectique entre l'exclusion et l'inclusion – par le moyen de la décision – un principe de déplacement du seuil de constitution des régimes politiques dans le temps et l'espace.

Il s'agit alors d'éclaircir la relation d'exception en tant qu'elle est ce seuil. Dans la relation d'exception, nous trouvons une relation singulière dans laquelle le terme qui est exclu, expulsé de la communauté politique, est en même temps inclus dans la forme de l'exception. Cela signifie que celui qui est *chassé* de la communauté politique demeure inclus dans la société dans la mesure où il n'appartient plus à son ensemble. En bref, la relation d'exception est alors cette forme de rapport qui réussit à inclure quelque chose seulement par le moyen de son exclusion.

L'originalité de la perspective d'Agamben ne consiste pas seulement dans la reprise de la théorie de Carl Schmitt et dans sa mise en relation avec le concept de vie nue pour penser le pouvoir biopolitique. Dans *Homo Sacer – le pouvoir souverain et la vie nue*, l'auteur engage une investigation historico-philologique sur la vie nue comme figure historique à partir de laquelle le pouvoir souverain

¹³ Agamben, G., *Homo sacer – le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. M. Raiola, Paris, Seuil, 1995, p. 26.

¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

se maintient en une relation d'inclusion-exclusive. L'*homo sacer*, figure historique qu'Agamben met en lumière à partir d'un dialogue avec l'anthropologie contemporaine, est le paradigme de la vie humaine qui est incluse dans l'ordre politique sous la forme de l'exclusion. C'est une figure archaïque qui trouve son origine dans la sphère religieuse romaine, marquée par une ambivalence qui consiste dans le fait de ne pas pouvoir être sacrifiée, en tant que figure divine, sacrée, et en même temps d'être incluse dans la communauté comme figure humaine qui peut être mise à mort, qui peut être tuée sans que cet acte soit considéré comme un homicide. Elle indique une vie comme objet d'une violence qui se situe au-delà du droit et du sacrifice religieux, occupant alors une place au-delà du sacré et du profane. Cette vie exclue des frontières du sacré, du profane et qui appartient au domaine politique seulement sous la forme de son anéantissement, Agamben la met en rapport structurel avec la souveraineté, qui repose sur une décision par laquelle la vie est incluse dans la communauté sous la forme de l'exclusion.

Le syntagme *homo sacer* nomme quelque chose comme la relation "politique" originaire, c'est-à-dire la vie en tant que, dans l'exclusion inclusive, elle sert de référent à la décision souveraine. La vie est sacrée uniquement en tant qu'elle est prise dans l'exception souveraine ; et la confusion entre un phénomène juridico-politique (*l'homo sacer*, en tant qu'il est insacriifiable et exposé au meurtre) et un phénomène proprement religieux est à l'origine de tous les équivoques qui, à notre époque, ont aussi bien marqué les études sur le sacré que celles sur la souveraineté. *Sacer esto* (...) constitue, (...) la formulation politique originaire de l'imposition du lien souverain¹⁵.

Pour penser dans la philosophie contemporaine le lien entre *l'homo sacer* et la souveraineté politique, Agamben reprend par ailleurs le concept d'*abandon* du philosophe Jean-Luc Nancy. *Homo sacer* désigne alors la vie qui a été remise dans un rapport d'abandon par la structure d'exception souveraine, dans un double sens : à la fois comme disponible à la décision souveraine, à son commandement, et comme bannie de la communauté en tant qu'en-dehors de la loi¹⁶.

Lorsque Agamben reprend la figure de *l'homme sacer*, son objectif est de démontrer que la vie n'équivaut pas à un donné naturel que le pouvoir politique peut désormais soumettre dans le cadre de la politique moderne ; bien au contraire, l'opération politique qu'il s'agit d'éclaircir consiste à démontrer que le fait que la vie soit devenue nue relève d'une opération du pouvoir souverain qui partage chaque *forme de vie* en vie politique et en vie nue. Cette dernière est d'emblée analysée à partir de la grille d'analyse de l'abandon directement liée à l'idée de la menace de mort¹⁷. Dès lors, chez Agamben, l'enjeu principal de la biopolitique réside dans la domination du pouvoir souverain qui inscrit la vie

¹⁵ *Ibid.*, p. 95.

¹⁶ Selon l'auteur, abandonner signifie : 1. « Confier ou livrer au *band* » et « être banni, abandonné au dehors de toute sa juridiction » (*ibid.*, p. 68).

¹⁷ Agamben, G., *Moyens sans fins – Notes sur la politique*, trad. D. Valin, Paris, Payot & Rivages, 2002, p. 15.

humaine dans une structure d'exception, par laquelle la vie appartient à l'ensemble du système politique comme vie naturelle susceptible d'être anéantie, ou au moins exposée au danger de la mort par la décision souveraine.

Ainsi, la biopolitique définit un rapport politique où la vie nue prend une place fondamentale dans les stratégies du pouvoir politique et, inversement, dans la mesure où la politique maintient un rapport avec la vie nue, elle devient biopolitique. Sa perspective est d'éclaircir en quelque sorte ce lien entre la vie naturelle, qui a émergé à l'époque moderne comme principale affaire de la politique, et un pouvoir qui se définit comme décision sur la question du type de vie devant appartenir ou être exclue de l'ordre juridique et politique.

Ainsi, dans les textes réunis dans *L'Ouvert*¹⁸, Agamben montre que le concept de vie est devenu de plus en plus problématique dans l'histoire de la pensée occidentale. Les divisions à l'intérieur du concept de vie entre vie végétale et vie de relation, vie organique et vie naturelle, vie animale et vie humaine, attestent déjà une indétermination dans sa conceptualisation. Leur conjonction et leur séparation montrent qu'il y a une césure à l'intérieur de l'être humain qui pose le problème politique de savoir en quelles circonstances chez l'humain il y a une division qui est en même temps une composition avec le règne naturel. À cet égard, interroger ce qu'est l'homme signifie « se demander *de quelle manière* – chez l'homme – l'homme a été séparé du non-homme et l'animal de l'humain »¹⁹, à partir d'une opération politique fondamentale (décision souveraine).

Après l'analyse de l'inscription du paradigme d'exception au sein des démocraties contemporaines dans l'ouvrage *État d'exception, dans Le Règne et la Gloire (Homo sacer, II, 2)*²⁰ Agamben élargit la compréhension du paradigme de la biopolitique avec l'analyse du concept théologique d'*oikonomie*. De la sorte, l'auteur met alors en évidence comment à travers l'ascension des structures de l'économie et du gouvernement on trouve finalement un arrière-plan à partir duquel sont gérés tous les aspects de la vie sociale. Après *Homo Sacer I*, dont l'objectif était de chercher le lien originel entre le pouvoir souverain et la vie nue, principalement à partir de la théologie politique schmittienne, Agamben déplace le paradigme de la théologie politique vers l'étude de la théologie économique²¹ comme justification théologique du

18 Agamben, G., *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, trad. J. Gayraud, Paris, Payot & Rivages, 2006. Cf. pp. 124-125.

19 *Ibid.*, pp. 33-34. Nous renvoyons encore à la suivante citation : « La relation entre l'homme et l'animal délimite, en effet, un domaine essentiel, où l'enquête historique doit nécessairement se référer à cette frange d'ultra-histoire où l'on ne peut accéder sans impliquer la philosophie première. Comme si la détermination de la frontière entre l'humain et l'animal n'était pas une de ces questions dont débattent philosophes et théologiens, savants et politiques, mais une opération métaphysico-politique fondamentale, où seul quelque chose comme un "homme" peu être défini et produit. (...) Aussi, la réalisation de la post-histoire implique-t-elle nécessairement la réactualisation du seuil préhistorique où cette frontière a été définie » (*ibid.*, pp. 40-41).

20 Agamben, G., *Le règne et la gloire*, *op.cit.*

21 L'auteur reprenait le programme schelling dans la *Philosophie de la Révélation* de l'analyse des rapports de coappartenance entre théologie – « l'akratos théologie » chez Schelling – et l'oikonomie. Selon Agamben, « Qu'une telle confrontation avec la théologie économique soit devenue à ce point improbable et que le sens de

gouvernement économique du monde. Dans un mouvement théorique qui s'inscrit dans le sillage du travail de Michel Foucault sur l'introduction du savoir économique dans les pratiques de gouvernement de la vie, Agamben utilise l'expression de « gouvernement économique du monde » pour faire référence à un mode de gouvernement des hommes qui s'opère à partir des questions économiques²². À cet égard, le paradigme du gouvernement est mis en lumière d'abord, à partir d'une discussion avec la théologie politique conservatrice de Erik Peterson et Carl Schmitt, et ensuite, d'une généalogie des traités médiévaux sur le gouvernement divin du monde de la période chrétienne du II^e au IV^e siècle²³.

On comprendra alors en quel sens on peut affirmer (et c'est de cette thèse que nous sommes partis *contre* Schmitt) que la théologie chrétienne est depuis son commencement économico-gestionnaire et non pas politique-étatique. Que la théologie chrétienne enveloppe une économie et non pas seulement une politique ne signifie pourtant pas qu'elle ne soit d'aucun poids pour l'histoire des idées et des pratiques politiques de l'Occident. Tout au contraire, le paradigme théologique-économique nous oblige à repenser cette histoire depuis le début et selon une tout autre perspective en tenant compte des croisements décisifs entre la tradition politique au sens strict et la tradition "économique-gouvernementale" qui se cristallisera entre autres, comme nous le verrons, dans les traités médiévaux *de gubernatione mundi*. Les deux paradigmes subsistent ensemble et s'entrelacent au point de former un système bipolaire dont la compréhension forme la condition préliminaire de toute interprétation de l'histoire politique de l'Occident²⁴.

Le Règne et la gloire se présente dès lors comme une recherche sur l'*oikonomie* en tant que gouvernement et gestion de la vie, et la gloire comme cérémoniel et liturgie dans lesquels le pouvoir s'est déguisé²⁵. À partir de Saint Paul, Justin, Théophile d'Antioche, et en passant par Saint Thomas et Saint Augustin, Agamben saisit le concept d'*oikonomie* en mettant en discussion ses sources théologiques en étroite liaison avec le dogme de la trinité chez les chrétiens. Il s'agit pour lui de rendre possible la compréhension du terme dans le seuil entre le pouvoir divin compris comme source du pouvoir *et* le salut des hommes compris comme une providence économique-gouvernementale. L'analyse de l'*oikonomie*, à partir des sources théologico-politiques de la fin de l'Antiquité,

ces affirmations soit devenu complètement incompréhensible pour nous : voilà des signes d'une décadence de la culture philosophique. Une des tâches que la recherche que nous avons entreprise se donne est de rendre de nouveau intelligible cette affirmation de Schelling restée jusqu'à nos jours lettre morte » (*ibid.*, p. 23).

²² *Ibid.*, p. 75.

²³ Selon Agamben, le terme *oikonomie* renvoie à deux interprétations dans la théologie chrétienne, la première renvoyant à l'articulation de l'unique substance divine en trois personnes et la seconde correspondant au déploiement historique du salut. Néanmoins, dit Agamben, elles constituent, en effet, les deux faces d'une seule *oikonomie* divine où ontologie et pragmatique, articulation trinitaire et gouvernement du monde se renvoient réciproquement la solution de leurs apories. Cf. *ibid.*, p. 90.

²⁴ *Ibid.*, p. 112.

²⁵ Comme nous sommes intéressés par la reconstitution du texte de Agamben dans les limites du dialogue avec Foucault, nous laisserons de côté sa discussion sur la gloire. Nous renvoyons aux chapitres le « Pouvoir et la gloire » et « Archéologie de la gloire » (*ibidem*).

démontre comment ce concept apparaît dans ces textes sacrés liés à l'énigme divine par laquelle Dieu en tant qu'être transcendant associe la vie divine en tant qu'expression d'une Trinité – Père, Fils et Esprit Saint – avec le *gouvernement providentiel du monde*. Selon ses analyses, ce paradigme est apparu au seuil de la crise du monde antique, lorsque l'unité du monde a été rompue. Cette division sera comblée, selon les théologiens, par l'élaboration du paradigme de l'*oikonomie* comme modèle gestionnaire qui a rendu possible la cohabitation de la providence *dans le monde* avec la transcendance de Dieu. Agamben circonscrit alors la tâche du gouvernement comme une praxis *oikonomique* qui provient de la fracture entre Dieu et le monde mais qui, en même temps, en tant que *praxis*, constitue un essai de résorber cette scission de la transcendance divine et du monde par la mise en ordre économique de celui-ci. Dans l'expression *oikonomie*, on a donc ces deux faces interconnectées : « extériorité au monde et gouvernement du monde, unité dans l'être et pluralité d'actions, ontologie et histoire »²⁶. Le règne de Dieu et le gouvernement du monde sont articulés par une praxis providentielle que l'auteur appelle *ontologie des actes de gouvernement*.

Dans les chapitres « Le Règne et le Gouvernement » et « La machine providentielle », Agamben inscrit le syntagme d'*ontologie des actes de gouverner* dans le domaine du politique à travers une analyse des concepts de règne et de gouvernement. Ces deux concepts sont apparus dans le contexte de la théologie économique médiévale afin de justifier les relations de transcendance et d'immanence entre le pouvoir divin – le règne – et le pouvoir séculier – le gouvernement. Selon les analyses d'Agamben, avec cette distinction, on n'a pas à faire à une séparation stricte entre les deux concepts mais à une opposition qui jouait le rôle d'une complémentarité entre la supériorité de Dieu, compris comme source de toute autorité, et par ailleurs, le pouvoir comme gouvernement providentiel du monde. Agamben revient de façon remarquable sur le rôle de l'*ordre* chez Aristote, Saint Thomas et Saint Augustin, présentant l'*ordre* comme un concept central de la théologie-politique médiévale chargé de définir les rapports entre, d'une part, Dieu comme être transcendant, et d'autre part, le monde comme ordre immanent. Le concept d'ordre définit à la fois l'articulation réciproque des choses mondaines entre elles et les renvoie à une fin transcendante par rapport à laquelle elles ont été *mises en ordre*. La supériorité divine sur le monde est définie comme *ordination* ou *disposition* – mot qui signifie en latin *oikonomie*²⁷ – divine du monde qui rend possible l'articulation des choses entre elles et les renvoie à la primauté divine, c'est-à-dire au fait que la relation des choses entre elles est considérée comme l'expression qu'elles sont destinées à la finalité divine. L'idée de disposition comme *mise en ordre oikonomique* signifie dès lors que le gouvernement doit s'occuper des choses à gouverner en tant qu'elles ont une

²⁶ *Ibid.*, p. 90.

²⁷ *Ibid.*, p. 144.

« économie » dans le sens d'une disposition interne²⁸.

Si Règne et Gouvernement sont séparés en Dieu par une opposition tranchée, aucun gouvernement du monde n'est, en réalité, possible : on aura d'un côté une souveraineté impuissante et de l'autre, la série infinie et chaotique des actes particuliers (et violents) de la providence. Le gouvernement n'est possible que si Règne et Gouvernement sont articulés au sein d'une machine bipolaire : c'est justement le résultat de la coordination et de l'articulation de la providence générale et de la providence spéciale, ou, dans les termes de Foucault, de l'*omnes* et du *singulatim*²⁹.

L'ouvrage atteste de façon remarquable le déplacement d'Agamben vers le concept de gouvernement et l'enjeu de l'économie comme rationalité théologique du pouvoir. Agamben inscrit l'histoire de la gouvernementalité foucauldienne à l'intérieur des premières justifications théologiques du christianisme sur l'idée d'un gouvernement du monde. En ce qui concerne le paradigme de l'exception comme modèle d'intelligibilité de la biopolitique, la recherche se déplace vers l'étude des arts du gouvernement comme arrière-plan général dans lequel se déploie un pouvoir sur « la vie reproductive des sociétés humaines »³⁰.

Foucault face aux critiques d'Agamben

Agamben élabore sa théorie de la biopolitique et du gouvernement en prenant distances vis-à-vis des formulations de Foucault, qui est le premier philosophe à avoir tenté de comprendre la politique moderne à partir des concepts de biopolitique et de gouvernementalité. Les stratégies mobilisées par Agamben consistent moins à refuser et à dépasser intégralement l'ensemble des formulations de Foucault qu'à approfondir et à reformuler certaines directions de la recherche de l'auteur. Dans le champ de la philosophie politique, le principal point commun d'Agamben avec Foucault est l'abandon sans réserves de toutes les représentations du politique en termes de contrat fondateur, d'action politique originaire qui établit le passage de la nature à la politique par l'institution de la souveraineté. Chez Foucault, cette perspective vise à dépasser les théories contractuelles du pouvoir qui justifiaient le *fait* de la domination à partir de la légitimité d'une loi fondamentale. Foucault refuse, en effet, la dénégation de la domination et de ses conséquences sur les corps naturels par les théories du pouvoir qui font des rapports de pouvoir l'expression d'une loi fondamentale qui règle les rapports politiques³¹. Il s'agit pour lui de s'attacher

²⁸ Agamben mentionnait la nécessité que le gouvernement prévienne les effets collatéraux : « Le gouvernement du monde n'advient ni à travers l'imposition tyrannique d'une volonté générale extérieure ni par accident, mais par la prévision consciente des effets collatéraux qui dérivent de la nature même des choses et restent, dans leur singularité, absolument contingentes. Ce qui semblait un phénomène marginal ou un effet secondaire devient de cette manière le paradigme même de l'acte du gouvernement » (*ibid.*, p. 186).

²⁹ *Ibid.*, p. 180.

³⁰ *Ibid.*, p. 19.

³¹ Foucault, M., « *Il faut défendre la société – cours au Collège de France* », Paris, Seuil, 1976, p. 215.

aux mécanismes et aux technologies de pouvoir qui mettaient en place *l'assujettissement* des individus pour bien décrire la matérialité de la domination politique. Dans la même direction, il faut abandonner, selon Agamben, le principe d'une loi fondamentale qui réglerait l'existence du pouvoir, et remettre en question la relation entre vie naturelle et vie politique là où s'instituent les rapports entre politique et violence souveraine. Au-delà du contrat social comme loi fondamentale de la société politique, on doit interroger le pouvoir à partir des frontières qui définissent les conditions d'appartenance politique, c'est-à-dire à partir des limites où le pouvoir se déclenche comme expérience de vie et de mort dans les frontières de la communauté. Selon Agamben :

Il est temps désormais de relier le mythe de la fondation de la cité moderne, de Hobbes à Rousseau. L'état de nature est, en vérité, un état d'exception où la cité apparaît pour un instant (qui est tout à la fois intervalle chronologique et instant intemporel) *tanquam dissoluta*. Autrement dit, la fondation n'est pas un événement accompli une fois pour toutes *in illo tempore*, elle est continuellement à l'œuvre dans l'état social sous la forme de la décision souveraine. Celle-ci, d'autre part, se réfère *immédiatement* à la vie (et non pas à la libre volonté) des citoyens, qui apparaît ainsi comme l'élément politique originaire, l'*Urphänomenon* de la politique³².

Néanmoins, si Agamben prend son point de départ dans l'analyse foucauldienne de la rationalité politique comme biopolitique et gouvernementalité, il conteste de façon remarquable, au début de l'ouvrage *Homo sacer I* et dans *Le règne et la gloire*, certains aspects de la théorie foucauldienne. Tout d'abord, la critique principale concerne le lien ombilical entre le pouvoir souverain et la vie nue. Pour le dire en quelques mots, dans les deux ouvrages qui discutent la question du biopouvoir, *La Volonté de Savoir* et *Il faut défendre la société*, Foucault définit la biopolitique comme étant le seuil politique de la modernité à partir duquel l'espèce humaine est comprise comme un corps naturel qui entre dans les calculs du pouvoir politique. À la différence des sociétés classiques où la vie est neutre vis-à-vis du pouvoir et où le souverain s'occupait du corps seulement comme corps punissable, avec le biopouvoir, la vie naturelle de l'espèce est assujettie à la fois par les technologies disciplinaires d'individuation et par les procédures régulatrices de totalisation. Dans sa première critique, Agamben s'interroge sur la zone d'indifférenciation, le point d'intersection dans le champ du pouvoir, qui relierait les deux directions des techniques d'individuation et des procédures de totalisation, qui étaient pour Foucault une des caractéristiques de la raison politique moderne. « Existe-t-il, un centre unitaire où le “double lien” politique trouve sa raison d'être ? »³³. Selon Agamben, ce point demeure un point caché dans les deux directions du travail de Foucault et c'est une des

³² Agamben, G., *Homo sacer I*, *op. cit.*, p. 115. Dans le sillage d'Agamben, Robert Esposito affirme que toutes les catégories politiques modernes fondées sur « la bipolarité entre droits individuels et souveraineté étatique, contribuent à (...) rendre [les rapports entre vie et politique] encore plus insolubles » (Esposito, R., *Communauté, Immunité, Biopolitique, Repenser les termes de la politique*, trad. B. Chamayou, Paris, Les prairies ordinaires, 2010, p. 151).

³³ Agamben, G., *Homo sacer I*, *op. cit.*, p. 14.

raisons pour lesquelles plusieurs critiques l'ont accusé de ne pas parvenir à élaborer une théorie unitaire du pouvoir.

En dévoilant la coexistence entre la vie nue et le pouvoir souverain dans la figure de l'*homo sacer*, Agamben prétend s'emparer de la compréhension foucauldienne de la biopolitique comme seuil de la modernité, dans le sens où l'inclusion de la vie naturelle dans la politique est un événement archaïque qui remonte à l'origine du pouvoir souverain. En ce sens, Agamben repère l'indication « triviale » chez Foucault qui apparaît à la fin de la *Volonté de Savoir* lorsqu'il abordait la thématique de la descendance traditionnelle du pouvoir de vie et de mort du souverain, de la vieille *patria potestas* romaine, c'est-à-dire du pouvoir du *pater* sur le *dommus* – la maison, l'épouse, l'esclave. Agamben corrige ici Foucault en remarquant que ce n'est pas par cette relation que le pouvoir souverain soutenait un pouvoir de vie et de mort. Dans le domaine privé, la vie était indifférente au pouvoir, n'ayant aucune connotation politique, acquérant un sens politique seulement dans le pouvoir du *pater* romain sur la vie de ses fils, lorsque ceux-ci sont capables d'être des citoyens. Selon Agamben, dans l'expression *vitae necisque potestas*, la vie du fils susceptible d'être anéantie apparaît comme l'autre côté du pouvoir souverain du père. La vie était prise en considération à l'intérieur de la citoyenneté politique et la biopolitique était déjà présente dans le domaine souverain du père comme menace de mort sur la vie du fils potentiellement citoyen, tant dans la modernité – pour Foucault ces caractéristiques sont propre à la seule période de la modernité – que dans la période antique. Si l'inscription de la vie dans la politique est un événement archaïque, la marque singulière de la modernité est 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 *zoe*, droit et fait, entrent dans une zone d'indifférenciation irréductible »³⁴.

La troisième critique formulée par Agamben concerne la compréhension de l'idée d'exclusion chez Foucault. Dans les grands travaux comme *L'Histoire de la folie* et *Surveiller et Punir*, Foucault avait décrit les mécanismes d'exclusion institutionnelle que la société met en place pour renfermer les fous et les délinquants en les cloisonnant dans des institutions fermées, en produisant donc de nouvelles formes d'individualité et de savoir. Agamben soutient que même si l'exclusion est le moyen chez Foucault par laquelle la société exclut « *le dehors* » en l'intériorisant sous la forme de *l'interdit*, l'exception souveraine a une fonction plus complexe. Elle obéit non pas à la forme du renfermement et de l'interdit, mais à la forme de la suspension de l'ordre, ce qui fait que l'exception est incluse lorsque la loi est suspendue. Les camps de concentration, selon Agamben, représentent cette structure paradigmatique d'exclusion qui s'opère en incluant les individus à travers la suspension de la loi. Or, c'est la raison pour

³⁴ *Ibid.*, p. 17.

laquelle il lui semble impossible d'inscrire le travail de Foucault *Surveiller et Punir* dans cette structure d'exclusion, une fois que les structures du droit pénal sont encore présentes dans l'ensemble de l'ordre juridique. Agamben remarque par rapport à Foucault que la structure d'exception qui définit les camps de concentration « est topologiquement différent d'un simple espace de réclusion »³⁵.

Dans le chapitre 5 de *Le règne et la gloire* « La machine providentielle », l'auteur saisit de façon critique le concept de *gouvernementalité* chez Foucault, développé dans le cours *Sécurité, Territoire et Population*³⁶. En accord avec Foucault, Agamben dégage dans la gouvernementalité une matrice du pouvoir politique fondée dans la rationalité économique, qui a mis en place un gouvernement politique des hommes à la fois individualisant et totalisant. À la lumière de ce concept, l'auteur dépeint les paradigmes ou les matrices historiques qui ont, en quelque sorte, rendu possible le *gouvernement* moderne comme une « machine providentielle » qui a étendu sa *praxis* à tous les hommes. Il déplace alors les limites historiques et les fondements théoriques dont la généalogie de Foucault lui avait fourni le concept, essayant de mettre en lumière les implications théologico-économiques du concept de gouvernement. A ce propos, Agamben oppose une double contestation à la scission que Foucault établit entre le règne, entendu comme modèle politique fondé dans la souveraineté, et la gouvernementalité comme rationalité qui s'occupe du gouvernement des hommes. D'abord, la distinction entre règne et gouvernement se trouve elle-même inscrite dans l'*oikonomie* comme paradigme à fois économique et de gouvernement des hommes. Dans l'analyse d'Agamben, la souveraineté – abordée dans les ouvrages précédents à partir de la théologie politique – et le gouvernement sont renvoyés à la notion de théologie économique comme à leur matrice fondamentale, raison pour laquelle le contenu de la logique du gouvernement est modifiée : elle se déroule surtout comme une rationalité originellement théologique, providentielle, à la fois compréhensible comme totalisation et particularisation, ordination et exécution. Par ailleurs, tandis que Foucault inscrit les arts de gouverner dans le processus d'autonomisation de l'État, mettant en lumière une nouvelle rationalité politique irréductible à la souveraineté politique et au pastorat théologique des hommes, Agamben envisage le développement des *arts de gouverner* comme une radicalisation et une sécularisation du modèle théologico-économique de l'*oikonomie* politique. Agamben explique que le passage du pastorat ecclésiastique au gouvernement politique

que Foucault essaie d'expliquer, de manière, à dire vrai, peu convaincante, par l'apparition d'une série de contre-conduites au pastorat, devient nettement plus compréhensible si on l'envisage comme une sécularisation de cette phénoménologie minutieuse des causes premières et secondes, prochaines et lointaines, occasionnelles et

³⁵ *Ibid.*, p. 28.

³⁶ Foucault, M., *Sécurité, Territoire et Population*, Paris, Gallimard, 2004, pp. 139-159.

efficientes, des volontés générales et des volontés particulières, des concours médiats et immédiats, de l'ordination et de l'exécution, et de toutes ces élaborations à travers lesquelles les théoriciens de la providence avaient tenté de rendre intelligible le gouvernement divin du monde³⁷.

Dans cette phénoménologie qui traçait la généalogie du concept de gouvernement dans la sphère de la théologie économique, rétablissant la liaison entre la théologie médiévale et la rationalité politique moderne, Foucault a manqué de restituer les origines du concept de gouvernement. La raison méthodologique en est que Foucault n'a pas été capable de mettre en lumière l'origine du concept de gouvernement à partir de contextes théoriques différents dans la sphère théologique.

Le modèle foucauldien

Nous nous proposons maintenant de revenir sur les quatre critiques qui ont été proposées par Agamben à partir d'une lecture du biopouvoir chez Foucault. Il nous semble intéressant de repérer, au moyen d'une lecture du biopouvoir chez Foucault, les outils conceptuels qui ont été élaborés par ce dernier afin d'entreprendre l'examen historico-critique des formes de rationalité politique modernes. Notre hypothèse est que, pour comprendre la question du biopouvoir chez Foucault, il est nécessaire de rendre compte du lien entre le concept de biopouvoir et les concepts d'exclusion, de normativité ainsi que celui de gouvernementalité politique.

Le concept de biopolitique témoigne du cheminement philosophique de Foucault. Il apparaît dans les conférences prononcées en 1974 à l'Université Fédérale de Rio de Janeiro, dans un contexte théorique où l'auteur discutait les problèmes politiques et épistémologiques de la formation du savoir médical³⁸. À cette époque, Foucault souhaitait établir une « histoire politique de la connaissance », c'est-à-dire étudier la formation des domaines de savoir à travers des pratiques sociales, en démontrant comment ces dernières engendrent de nouvelles formes de connaissance – objets, concepts, techniques et, surtout, de nouveaux sujets de connaissance³⁹. Dans ces conférences, Foucault analyse la

³⁷ Agamben, G., *Homo sacer II, 2, op. cit.*, p. 176. Agamben ajoute : « Mais il est plus frappant que Foucault, dans sa généalogie de la gouvernementalité, mentionne l'opuscule de Thomas *De regno* et qu'il laisse de côté précisément son traité *De gubernatione mundi*, où il aurait pu trouver les éléments essentiels d'une théorie du gouvernement en tant qu'il est distinct du règne. En outre, le terme *gubernation* (...) est synonyme de providence, et les traités *De gubernatione mundi* ne sont rien d'autre que des traités consacrés à la manière dont Dieu articule et met en œuvre son action providentielle. (...) il n'en est pas moins vrai, en retour, que la naissance du paradigme gouvernemental ne devient compréhensible que dans la mesure où on le restitue au fond "économico-théologique" dont il est solidaire. L'absence de toute référence à la notion de providence dans le cours de 1977-1978 n'en est que plus frappante » (*ibid.*, pp. 176-177).

³⁸ Cf. les conférences « La politique de santé dans le XVIII^e siècle » et « La naissance de la médecine sociale », in Foucault, M., *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 2001, respectivement pp. 13-27 et pp. 207-228.

³⁹ Foucault, M., « La vérité et les formes juridiques », in Foucault, M., *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1406-1514, p. 1419. Selon l'auteur « C'est cette relation stratégique qui va définir l'effet de connaissance et

médecine comme une forme de savoir-pouvoir opérant comme une technologie de domination politique indépendante des institutions dans lesquelles elle fonctionne – l’Etat, l’institution hospitalière, les institutions d’assurance de santé. Il s’agit de comprendre la médecine comme une forme de savoir-pouvoir à partir du rôle qu’elle jouait au XVIII^e siècle quand la santé et le bien-être des populations apparaissaient comme des objectifs fondamentaux du pouvoir. C’est dans ce contexte que la technologie médicale se présentait comme une « stratégie biopolitique » qui se chargeait de mettre en place un pouvoir-savoir sur la vie biologique des populations. À cet égard, Foucault décrit la tâche de la médecine comme un outil qui contribue à l’élévation du niveau de santé des populations grâce aux régulations économiques, aux contraintes d’ordre moral et aux règles d’hygiène publique. Au fur et à mesure qu’elle exerce ce rôle, la médecine contribue donc à aménager la société à partir de l’optimisation de la santé et de la longévité de la population, en permettant la coordination et l’intégration des populations aux nécessités capitalistes existantes⁴⁰. Bref, la médecine est une technologie de pouvoir-savoir qui a contribué à assujettir les populations dans la modernisation capitaliste en développement. Pour jouer ce rôle-là, Foucault affirme que « pour la société capitaliste, c’est la biopolitique qui importait avant tout, le biologique, le somatique, le corporel. Le corps est une réalité biopolitique ; la médecine est une stratégie biopolitique »⁴¹.

Dans les conférences de 1974, Foucault se contentait de penser la biopolitique dans le contexte de la montée de puissance de la médecine comme dispositif qui a permis l’assujettissement des populations aux nécessités du capitalisme en développement. Cela lui aura permis de mettre en lumière les rapports entre la population comme problème politique et la médecine comme pouvoir-savoir réinvesti dans plusieurs domaines institutionnels. Toutefois, dans *Il faut défendre la société* (janvier à mars 1976)⁴² et *La volonté de savoir* (octobre 1976)⁴³ Foucault circonscrit de plus en plus la technologie médicale comme un réseau plus large de domination politique et s’occupe de décrire les mécanismes et les fils historiques généraux définissant les rapports de pouvoir biopolitique. Dans *Il faut défendre la société* et *La volonté de savoir*, l’entrée de la vie dans les calculs du pouvoir politique, le fait que la vie de l’homme et de l’espèce, sa « vie d’être vivant » soient mis en ordre vis-à-vis du pouvoir politique en constituant une sorte d’« étatisation du biologique », sont envisagés comme un « seuil de la modernité », c’est-à-dire un événement qui a déclenché une rupture irréversible du pouvoir moderne par rapport au pouvoir classique⁴⁴. Cette

c’est pour cela qu’il serait totalement contradictoire d’imaginer une connaissance qui ne fût pas dans sa nature forcément partielle, oblique, perspective » (Foucault, M., *ibid.*).

40 Foucault, M., « La politique de santé dans le XVIII^e siècle », *op. cit.*, p. 17.

41 Foucault, M., « La naissance de la médecine sociale », *op. cit.*, p. 210.

42 Foucault, M., « *Il faut défendre la société* », Paris, Gallimard, 1997.

43 Foucault, M., *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

44 Foucault, M., *ibid.*, pp. 187-188. Michel Donnelly, dans l’article « Des divers usages de la notion de biopouvoir » établit une distinction radicale entre les deux niveaux d’analyse de la question du biopouvoir : le niveau « époqueux », où Foucault prétendait décrire les tendances historiques lorsque la vie entrait dans le

rupture s'exprime, dans la *Volonté de Savoir*; dans une formulation lapidaire : « 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 »⁴⁵. De ce fait, Foucault considère le rapport entre vie biologique et pouvoir politique comme une charnière pour différencier les époques historiques antique et moderne. Cela n'implique pas du tout qu'auparavant il n'y ait pas eu une sorte de détermination du biologique par le politique, par les mouvements historiques en général, comme les guerres, les épidémies, les désastres naturels, etc. Ce que Foucault affirme tout simplement c'est que dans la modernité la vie devient de plus en plus un enjeu politique fondamental pour le pouvoir qui produit une sorte d'imbrication entre le biologique et le politique. Et pour cela, nous ne trouvons pas de simple délimitation de la biopolitique au niveau biologique, mais comme l'exprime *La Volonté de savoir*, la nouveauté qu'il s'agit de penser est un pouvoir qui s'occupe « de *faire vivre* ou de *rejeter* dans la mort »⁴⁶. D'autre part, Foucault s'était intéressé à comprendre le niveau de rupture du biopouvoir moderne par rapport au pouvoir classique se tenant au niveau des mécanismes, des techniques et des technologies de pouvoir, à l'opposé d'une description traditionnelle du pouvoir en termes de contrat social, de légitimité politique.

Il s'agit dès lors de signaler la nouveauté du pouvoir biopolitique par rapport à la période *classique de la souveraineté politique*. A l'époque classique, comme le démontre *Surveiller et Punir*, le pouvoir était symbolisé par le glaive du roi qui manifestait son pouvoir par le droit de réponse quand son existence était menacée, en agissant directement sur les corps et dont les fonctions d'ordre se mélangeaient avec des fonctions de guerre⁴⁷. Contrairement à sa forme absolue et inconditionnelle qu'elle revêt dans l'antiquité, lorsque la souveraineté du père lui permet de disposer de la vie de ses fils, le pouvoir moderne est relié à un type de société où il s'exerce sous la forme du prélèvement, de l'appropriation des richesses et des produits. Néanmoins, à l'égard du pouvoir, les individus sont pris en compte seulement comme des individus punissables et le pouvoir de vie et de mort du souverain s'exerce du côté de la mort, dans le déséquilibre

domaine du pouvoir ; et le niveau généalogique, où Foucault décrivait les mécanismes particuliers du pouvoir comme qui prend en charge de la vie. L'auteur arrive à dire que, « des deux approches décrites ci-dessus, c'est l'approche généalogique de Foucault qui me paraît la mieux à même d'aborder le problème qu'il a si éloquemment exposé » (« Des divers usages de la notion de biopouvoir », in *Michel Foucault philosophe – Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, p. 234).

⁴⁵ Foucault, M., *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 188. On peut lire à ce propos la polémique de Derrida avec l'interprétation de Foucault et d'Agamben de cette partie d'Aristote. Lecture fort intéressante car elle renvoie au débat avec Heidegger dans l'interprétation d'Aristote. Cf. Derrida, J., *La bête et le souverain – Séminaire, Vol. I*, Paris, Galilée, 2008, notamment pp. 434-435. Le deuxième séminaire s'occupe notamment de l'idée de *Walten* chez Heidegger. Cf. Derrida, J., *La bête et le souverain – Séminaire, Vol. II*, Paris, Galilée, 2008, pp. 139-143.

⁴⁶ Foucault, M., *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 181.

⁴⁷ Foucault, M., *Surveiller et Punir – naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 69. Foucault saisit la souveraineté à partir de l'excès, de la transgression, comme le signale son texte sur Georges Bataille. Cf. à ce sujet Foucault, M., « Préface à la transgression », in *Dits et écrits I, op. cit.*, pp. 751-769.

pratique entre la puissance souveraine et la faiblesse du corps supplicié dans les rituels de punition. Cela veut dire que par soi-même le sujet dans l'époque classique est neutre vis-à-vis du pouvoir et le souverain, selon l'expression de Foucault, « peut faire mourir et laisser vivre »⁴⁸ une fois que l'accès à la vie se fait du côté de la mort et que la vie des individus reste à l'écart du pouvoir. Par rapport à la vie qui demeure indifférente aux mécanismes de pouvoir, le seuil signalé par la biopolitique demeure d'un autre ordre. À partir du XVIII^e siècle, pour une série de raisons historiques – expansions démographiques, les populations politiquement dangereuses et la nécessité de leur adéquation aux appareils capitalistes existants – le pouvoir politique prend en charge la vie naturelle, les hommes en tant qu'êtres vivants et membres d'une espèce. La cible du pouvoir biopolitique, c'est la vie des masses humaines affectées par les processus globaux comme la naissance, la mort, la production, la maladie, le taux de production et de fécondité d'une population.

En ce sens-là, l'auteur établissait un nouveau niveau dans la description du pouvoir. Dans *Surveiller et Punir* (1976), Foucault avait analysé les mécanismes d'assujettissement du pouvoir disciplinaire. Ce sont des mécanismes qui définissent un investissement politique du corps qui fait que le corps agit selon une efficacité déterminée. Ce sont des techniques qui augmentent les capacités productives du corps en termes d'utilité et, en même temps, qui rendront le corps soumis du point de vue politique, passible d'un assujettissement strict. Foucault ajoute que la discipline obtenue à travers l'aménagement de l'espace transforme les masses confuses et politiquement dangereuses en multiplicités ordonnées, les configurant selon un schème déterminé. En bref, il s'agit de montrer comment les disciplines mettent en ordre la production d'une subjectivité avec la recomposition des hommes en une multiplicité⁴⁹. Par rapport à la physique du pouvoir de *Surveiller et Punir*, le pouvoir biopolitique va opérer dans une autre surface, c'est-à-dire qu'il entraîne autrement le point de contact avec le corps. Il agit donc dans la dimension proprement naturelle du corps du vivant, à travers la prise en charge de « la vie de part en part »⁵⁰. Foucault tenait à expliciter le pouvoir biopolitique comme « schèmes d'interventions dans [les] phénomènes globaux de la natalité »⁵¹ qui, par le moyen de mécanismes régulateurs, de mesures globales, ont le pouvoir d'interférer dans l'équilibre global d'une population d'êtres vivants. Et pour penser ces schèmes, l'auteur dégage grâce au concept de *régulation biologique* une clé conceptuelle pour penser le pouvoir au niveau de la prise en charge de l'espèce humaine considérée comme unité biologique⁵². Avec le pouvoir biopolitique apparaît

48 Foucault, M., *La volonté de savoir*, op. cit., p. 178.

49 *Ibid.*, p. 175.

50 *Ibid.*, p. 183.

51 Foucault, M., « *Il faut défendre la société* », op. cit., p. 217.

52 Georges Canguilhem définit les régulations comme des mécanismes ou des dispositifs chargés de maintenir l'intégrité du tout de l'organisme (autorégulation) ; au niveau social, il les définit comme des mécanismes de

donc la mise en place de régulations s’occupant des constantes, des régularités et dynamiques qui interfèrent dans l’équilibre global de la naturalité de l’espèce. Ces schèmes régulateurs d’intervention ciblent des champs d’application historiquement déterminés, et mettent en branle certaines technologies politiques – la technologie médicale – et une ordination spatio-temporelle des phénomènes au sein desquels les populations sont objectivées par le pouvoir. Foucault précise encore ce dernier point par la mise en lumière de deux champs d’application de la biopolitique au XVIII^e siècle : la durée de la vie comprise à partir d’un ensemble de phénomènes réguliers et l’espace comme le milieu d’existence dans lequel l’espèce humaine est mise en question.

De prime abord, le pouvoir biopolitique s’attache à des processus de large échelle qui s’évaluent au sein d’une population, comme la natalité, la longévité, la fécondité, qui à partir de la moitié du XVIII^e siècle, constitueront les premiers objets du savoir. De la sorte, ce pouvoir s’exerce « positivement sur la vie » visant à obtenir des effets sur la disposition de la durée collective de la vie par le moyen de régulations d’ensemble. D’autre part, Foucault ajoute le problème du milieu d’existence de l’espèce humaine comme un champ d’intervention de la biopolitique. À cet effet, il indique comment au XVIII^e siècle, à travers la transformation du milieu géographique, climatique et hydrographique, la population devient une donnée politique qui dépend d’une série de variables dont la transformation implique en quelque sorte un changement de la population comme réalité objective.

En d’autres termes, avec la population on a tout autre chose qu’une collection de sujets de droit différenciés par leur statut, leur localisation, leurs biens, leurs charges, leurs offices ; [on a] 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 calculées⁵³.

Foucault reprend ces deux champs d’application du pouvoir en dégagant comment l’espèce humaine est surdéterminable comme un phénomène vivant, c’est-à-dire comment à partir des apriori du pouvoir « répartition dans l’espace » et « l’ordination dans le temps », nous trouvons la formation du sujet « espèce humaine ». Cette surdétermination du sujet par l’apriori du pouvoir a rendu possible l’explication du changement du statut de la population vis-à-vis du pouvoir. Selon Foucault, « à partir du moment où le genre humain apparaît comme espèce, dans le champ de détermination de toutes les espèces vivantes, du coup on peut dire que l’homme apparaît dans son *insertion biologique première* »⁵⁴.

Foucault opère ainsi un tournant dans la description du pouvoir, où il reprend certains niveaux d’analyse en les insérant dans une nouvelle échelle descriptive.

stabilisation et de modification du tout social. Cf. Canguilhem, G., « Le problème des régulations dans l’organisme et dans la société », in *Ecrits sur la médecine*, Paris, Seuil, 2002, pp. 101-125.

⁵³ Foucault, M., *Sécurité, Territoire, Population – cours au Collège de France*, op. cit., p. 76.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 77.

Il insère au cœur de la description de la biopolitique les mécanismes disciplinaires d'assujettissement du corps développés dans *Surveiller et Punir* en rattachant leur description avec les mécanismes de régulation de l'espèce. C'est à cet égard que la question de la sexualité devient un enjeu politique fondamental grâce auquel l'auteur va articuler ces deux niveaux d'analyse du pouvoir. En particulier dans la *Volonté de Savoir*, Foucault relève comment, à travers la sexualité, les mécanismes disciplinaires du corps et de régulation de l'espèce s'articulent les uns aux autres, parvenant à se renforcer mutuellement à partir de certaines contraintes concrètes sur la sexualité. En fait, Foucault définit comme biopouvoir, l'articulation à partir « d'agencements » concrets, de mécanismes disciplinaires et de régulation, c'est-à-dire le corps humain pris du point de vue physique et naturel dans un complexe de pouvoir historiquement analysable.

Dès lors, à partir de la notion de biopouvoir, on peut dégager deux conséquences de la philosophie de Foucault. En premier lieu, la problématique des rapports entre le biopouvoir et l'idée de norme. Foucault annonce à la fin du chapitre « Droit de vie et pouvoir de mort » que l'une des conséquences majeures de l'avènement du biopouvoir a été la prédominance et la croissance de la norme par rapport au système juridique de la loi.

Mais un pouvoir qui a pour tâche de prendre la vie en charge aura besoin de mécanismes continus, régulateurs et correctifs. Il ne s'agit plus de faire jouer la mort dans le champ de la souveraineté, mais de distribuer le vivant dans un domaine de valeur et d'utilité. (...) il opère des distributions autour de la norme. (...) mais 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.). Une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie⁵⁵.

De nombreux travaux ont contribué au renouvellement de la conception foucauldienne des normes⁵⁶. Dans les limites de ce texte, on envisagera la question des normes chez Foucault à la faveur de deux notions présentes dans la problématique du biopouvoir : celles d'exclusion et de naturalité. Tout d'abord, comment expliciter la relation entre le concept de norme et celui d'exclusion ? Foucault établissait entre les normes et l'exclusion un lien qui consiste à opposer deux concepts, à savoir « réclusion d'exclusion » et « inclusion par exclusion »⁵⁷. La « réclusion d'exclusion » consiste en une forme d'exclusion qui opère en s'appuyant sur les règles sociales du permis et de l'interdit, laissant à l'écart la subjectivité des individus. Foucault la décrit comme un type de réclusion caractéristique du XVIII^e siècle dans lequel plusieurs institutions, en l'occurrence l'usine, l'école, l'hôpital psychiatrique et la prison, génèrent l'exclusion des individus du milieu social. À cet égard, des individus

55 Foucault, M., *La volonté de savoir*, op. cit., pp. 189-190.

56 Macheray, P., *De Canguilhem à Foucault – la force des normes*, Paris, La fabrique éd., 2009, pp. 77-78; Legrand, S., *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007, pp. 94-119.

57 Foucault, M., « La vérité et les formes juridique », op. cit., p. 1482.

marginalisés de la société sont séparés et exclus par ces institutions qui les punissent en les mettant à part de la société. A cette forme d'exclusion, Foucault oppose « l'inclusion par exclusion » caractéristique du XIX^e siècle dont l'objectif est d'inclure les individus dans un assujettissement institutionnel. En effet, ces institutions visent à attacher des individus à plusieurs institutions d'assujettissement par lesquelles sont produites des subjectivités en conformité à une norme de savoir déterminé. Ici, on a donc une forme d'exclusion qui consiste à inclure les individus selon un code normatif déterminé.

Pourtant, quelle est la nature de ces codes normatifs ? Foucault les opposait aux lois juridiques. Ces dernières agissent selon des codes positifs généraux, en se référant donc aux actions individuelles, selon la division binaire du légal et de l'illégal. Elles instituent un ordre extérieur, indifférent à l'existence singulière des individus. En revanche, avec les normes les individus sont assujettis dans le sens où ils demeurent « inclus » en certaines règles institutionnelles, dont les champs immanents d'application définissent leur subjectivité – « un ordre “artificiel”, posé de manière explicite par une loi, un programme, un règlement » disait Foucault dans *Surveiller et Punir*⁵⁸. Cela veut dire que les normes agissent en produisant des subjectivités à l'écart des lois, en définissant la valeur des individus, leur nature et leur capacités selon les codes d'un savoir qui définit les conditions de jugement du normal et de l'anormal. Les exclusions sont alors définies d'une façon *positive* dans la mesure où elles produisent une subjectivité déterminée dans laquelle les individus sont identifiés et reconnus comme tels.

Dans « Il faut défendre la société », l'auteur analyse le « jeu incessant » qui parviendrait à mettre la naturalité de la population comme sujet politique dans ce cadre d'exclusion à travers l'émergence du discours raciste comme un codage normatif à l'intérieur des pratiques étatiques. Le racisme du XIX^e siècle provoque dans le continuum biologique de l'espèce une césure, un jeu d'exclusion à l'intérieur des populations dont il s'agit de définir certaines races comme « pures » et d'autres comme « impures ». De la sorte, le racisme suppose un rapport positif dans la mesure où l'exclusion, à la fois directe et indirecte⁵⁹, devient alors la condition qui rend possible la « pureté biologique » de la race. Selon Foucault, dans le racisme comme pratique de savoir-pouvoir, l'exclusion de la race considérée « impure » est également une façon de renforcer l'inclusion des individus qui appartiennent à des races « pures », ce qu'établit un jeu entre l'exclusion et l'inclusion comme une limite, un seuil qui, bien entendu, implique un codage des conditions d'appartenance et désappartenance à un « nous » considéré comme identité d'un sujet politique⁶⁰.

58 Foucault, M., *Surveiller et punir, op. cit.*, pp. 210-211.

59 Soulignons que Foucault renforce l'idée de *seuil* mais aussi l'idée de *gradations* et de *pluralité des pratiques* : « Par mise à mort je n'entends pas simplement le meurtre direct, mais aussi tout ce qui peut être meurtre indirect : le fait d'exposer à la mort, de multiplier pour certains le risque de mort ou, tout simplement, la mort politique, l'expulsion, le rejet, etc. » (Foucault, M., « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, pp. 228-229).

60 Pierre Macherey introduit la question de *l'appartenance* dans la définition de la subjectivité en référence à l'ordre naturel des normes et ajoutait, en plus, l'idée d'appartenance à la détermination du *nous* comme

La notion de biopouvoir soulève une seconde conséquence dans la philosophie de Foucault, l'investigation historico-critique du concept de « gouvernementalité ». Pour cela, Foucault repère les matrices de rationalité politique historiquement analysables, lesquelles permettent de comprendre la manière dont la souveraineté de l'État a pu se former comme une institution de pouvoir politique. Foucault articule la problématique du pouvoir sur la vie avec le concept de « gouverner » comme une grille d'intelligibilité qui rend possible la compréhension du gouvernement des hommes considérés en tant que population.

L'objet du gouvernement, ce sur quoi précisément porte l'acte de gouverner, ce ne sont pas les individus. Le capitaine ou le pilote du navire, il ne gouverne pas les marins, il gouverne le navire. C'est de la même façon que la loi gouverne la cité, mais non pas les hommes de la cité. C'est la cité dans sa réalité substantielle, *dans son unité*, avec sa *survie possible* ou sa *disparition éventuelle*, c'est cela qui est *l'objet du gouvernement*, la *cible du gouvernement*. Les hommes, eux, ne sont gouvernés qu'indirectement, dans la mesure où ils sont embarqués eux aussi sur le navire. Et c'est par l'intermédiaire, par le relais de cet embarquement sur le navire que les hommes se trouvent gouvernés. Mais ce ne sont pas les hommes eux-mêmes qui sont directement gouvernés par celui qui est à la tête de la cité⁶¹.

Cette idée du pouvoir comme *gouvernement des hommes* ramène Foucault à une enquête sur l'inscription de l'État dans l'histoire des régimes de gouvernementalité, c'est-à-dire à la recherche des différentes rationalités politiques qui ont rendu possible la souveraineté de l'État. De l'analyse du pastorat chrétien, puis de la raison d'État jusqu'à l'étude du libéralisme économique moderne et contemporain, le projet consiste à analyser l'État comme le produit de différentes matrices de rationalité qui définissent une « manière de gouverner »⁶² historiquement déterminée. Foucault appelle en effet *art de gouverner* ces schémas de rationalité qui ont permis de régler les pratiques gouvernementales en tant que pratiques de pouvoir-savoir et qui ont exercé un rôle dans la construction de la souveraineté de l'État comme institution politique. En effet, l'étude des arts de gouverner vient élargir les champs d'analyse de la question du pouvoir qui avaient été réduits au niveau des institutions de micro-pouvoir dans les ouvrages précédents. Au fur et à mesure, Foucault développe une investigation sur l'État que la notion de biopouvoir lui a permis de penser, mais qu'il n'avait, avant les cours sur *Sécurité, Territoire et Population*, pas encore exploré conceptuellement.

Pour mettre en lumière le problème du biopouvoir à partir de l'idée de gouvernementalité, l'auteur situe le « déblocage » des pratiques gouvernementales dans le XVIII^e siècle au surgissement des populations comme

communauté. Cf. « Pour une histoire naturelle des normes », in P. Macherey, *De Canguilhem à Foucault – la force des normes*, Paris, La fabrique éd., 2009, pp. 77-78, pp. 84-85.

⁶¹ Foucault, M., *Sécurité, territoire et population – cours au Collège de France*, op. cit., p. 127.

⁶² Foucault, M., *Naissance de la biopolitique – cours au Collège de France*, Paris, Seuil / Gallimard, 2004, p. 7.

problème politique. À l'issue de cette question, Foucault essaye d'expliquer la montée des rationalités gouvernementales qui jusqu'aux XVI^e et XVII^e siècles étaient circonscrites à la fois au modèle de la souveraineté et à l'économie familiale. L'économie de la famille sert de délimitation à la souveraineté qui trouve dans le gouvernement de la famille une référence qui peut tenir la place de modèle. À cause de cette délimitation de la gouvernementalité dans le cadre de l'économie de la famille et à l'intérieur de l'exercice de la souveraineté, l'art de gouverner ne peut pas se développer. Avec l'émergence des populations, la souveraineté est remplacée par une science de gouvernement fondée sur la rationalité économique, en même temps que l'économie domestique disparaît devant le domaine économique qui s'étend à tout le territoire. Gouverner les populations signifie donc les découper à l'intérieur de la rationalité gouvernementale. C'est pour cela que, selon Foucault, l'économie a été constituée comme domaine de savoir. Toutefois, à la mesure que les populations et l'économie sont apparues comme domaines irréductibles, le gouvernement a pu sortir des limites de la souveraineté. C'est au sein de ce déplacement que le concept de biopouvoir cède sa place à la recherche sur la gouvernementalité comme rationalité politique qui rend possible le gouvernement des populations.

C'est à travers le développement de la science du gouvernement que l'économie a pu se recentrer sur un certain niveau de réalité que nous caractérisons maintenant comme économique, et c'est toujours à travers le développement de la science du gouvernement qu'on a pu découper le problème spécifique de la population. Mais on pourrait dire aussi bien que c'est grâce à la perception des problèmes spécifiques de la population et grâce à l'isolement de ce niveau de réalité qu'on appelle l'économie, que le problème du gouvernement a pu enfin être pensé, réfléchi et calculé hors du cadre juridique de la souveraineté⁶³.

Dans la recherche du cours *Naissance de la biopolitique*, le seuil de la modernité est désormais donné par l'émergence du libéralisme comme art de gouverner où l'économie fonctionne comme un dispositif interne de rationalisation de l'exercice du pouvoir. L'émergence du libéralisme marque l'introduction, à l'intérieur des pratiques de gouvernement, d'une rationalité fondée sur l'idée de « gouverner moins » pour qu'on puisse gouverner avec efficacité la naturalité des phénomènes qui sont attachés aux populations. Foucault fait clairement apparaître ce noyau de la gouvernementalité libérale avec le biopouvoir dans un fragment du cours *Naissance de la biopolitique* :

Mais il me semble que l'analyse de la biopolitique ne peut se faire que lorsque l'on a compris le régime général de cette raison gouvernementale dont je vous parle, ce régime général de cette raison gouvernementale dont je vous parle, ce régime général que l'on peut appeler la question de vérité, premièrement de la vérité économique à l'intérieur de la raison gouvernementale, et par conséquent si on comprend bien de quoi il s'agit dans ce régime qui est le libéralisme, (...) c'est une fois qu'on aura su ce que c'était que ce régime gouvernemental appelé libéralisme qu'on pourra, me semble-t-il, saisir ce qu'est

63 Foucault, M., *Sécurité, Territoire, Population – cours au Collège de France, op. cit.*, p. 107.

la biopolitique⁶⁴.

Remarques finales

Michel Foucault débute son cours « *Il faut défendre la société* » par l'affirmation suivante :

Ces sont des pistes de recherche, des idées, des schémas, des pointillés, des instruments : faites-en ce que vous voulez. À la limite, cela m'intéresse, et cela ne me regarde pas. Cela ne me regarde pas dans la mesure où je n'ai pas à poser des lois à l'utilisation que vous en faites. Et cela m'intéresse dans la mesure où, d'une manière ou d'une autre, ça se raccroche, ça se branche sur ce que je fais⁶⁵.

Giorgio Agamben, par ailleurs, s'empare à notre avis de cette indication de travail dans la conférence *Qu'est ce qu'un dispositif ?* de cette façon :

Pourtant quand nous interprétons et que nous déployons le texte d'un auteur en ce sens, il arrive toujours un moment où l'on se rend compte qu'il n'est pas possible de poursuivre sans contrevenir aux règles les plus élémentaires de l'herméneutique. Cela signifie que le déploiement du texte étudié a atteint un point d'indécidabilité où il devient impossible de distinguer l'auteur de l'interprète. Mais s'il s'agit là d'un moment particulièrement heureux pour l'interprète, il doit alors comprendre qu'il est temps d'abandonner le texte qu'il soumet à l'analyse et de poursuivre la réflexion pour son compte. Il convient donc d'*abandonner* le contexte de la philologie de l'œuvre de Foucault pour situer les dispositifs dans un nouveau contexte⁶⁶.

Cette indication étant précieuse, il faudrait sans doute la considérer comme une clef permettant de comprendre le geste de réappropriation d'Agamben. Nous ferons quelques remarques finales quant à son appropriation de Foucault.

D'abord, la conceptualisation foucauldienne du biopouvoir et des arts de gouverner demeurent irréductibles à la reformulation conceptuelle chez Agamben. Foucault pense le biopouvoir dans un contexte historique hétérogène qui change selon l'arrière-plan des rapports de forces multiples de la société – forces démographiques, économiques, structures familiales et rapports de production, etc., où l'auteur repère le rôle du pouvoir dans la formation du capitalisme. Il n'y a aucune surdétermination du pouvoir souverain sur la *vie nue*, mais en quelque sorte une dérive du pouvoir souverain vis-à-vis de la multiplicité des rapports de force dans la société. À ce propos, il est intéressant de se pencher sur l'analyse des lettres de cachet de *La vie des hommes infâmes*⁶⁷. Dans les lettres de cachets comme ordre d'internement du roi qu'imposait la présence de la police, Foucault voit tout un rôle de « distributions complexes et tout un jeu de demandes et de réponses » avec le corps social, signe que la souveraineté « vient s'insérer au niveau le plus élémentaire du corps

64 Foucault, M. *Naissance de la biopolitique – cours au Collège de France*, op. cit., pp. 23-24.

65 Foucault, M., « *Il faut défendre la société – cours au Collège de France*, op. cit., p. 34.

66 Agamben, G., *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, op. cit., pp. 29-30.

67 Foucault, M., « La vie des hommes infâmes », in *Dits et écrits II*, op. cit., pp. 237-256.

social »⁶⁸. En bref, là où Agamben essaye de penser un noyau entre pouvoir souverain et vie nue comme structure topologique présente depuis l'antiquité jusqu'aux camps de concentration contemporains, Foucault dégage quant à lui dans le biopouvoir une formation historique complexe qui trouve dans les technologies de pouvoir-savoir un vecteur grâce auquel on peut saisir comment la domination s'étend de certaines stratégies vers les constellations plus larges de pouvoir.

Ce présupposé méthodologique nous amène à reconsidérer le statut du concept de biopouvoir chez Foucault. Dans l'idée d'Agamben, la biopolitique comme pouvoir sur la *vie nue* est pensée en une *structure d'abandon*, en opposition théorique à la biopolitique comme pouvoir sur la *vie naturelle* chez Foucault. En fait, dans *La volonté de savoir*, Foucault met un accent assez fort sur l'idée de biopolitique comme *abandon*, idée qu'on peut déjà lire dans *Il faut défendre la société* à travers l'idée d'*exposition à mort* comme un degré d'exclusion de la biopolitique avec le racisme. Ce sujet a été exploré de façon remarquable par Etienne Balibar dans *Violence et Civilité*⁶⁹. L'analyse d'Etienne Balibar mérite toute notre attention puisqu'elle se met en vis-à-vis du concept de biopolitique chez Foucault à partir d'une analyse des figures « rejetées par la paupérisation aux marges de la représentation, produites par la “loi de population” du capitalisme mondialisé »⁷⁰. Dans une analyse très proche de celle que nous pouvons trouver chez Foucault et Agamben, on trouve dépeint dans *Violence et Civilité* « cette idée d'une “extermination indirecte et déléguée” consistant à “abandonner à leur sort” (...) les populations excédentaires sur le marché mondial »⁷¹. L'auteur dégage la formule « faire vivre » au « laisse mourir » avec laquelle Foucault désigne le biopouvoir dans le racisme, pour faire une analyse des situations « qui comportent une paupérisation de masse, où les populations (...) sont devenues “superflues” ou “excédentaires” »⁷², élargissant cette compréhension dans le cadre de l'interprétation marxiste d'une « arme industrielle de réserve », c'est-à-dire une « super-population relative » qui tiendrait sa place plutôt comme une « super-population absolue » éliminée par des moyens différents, « écologiques, biologiques, terroristes et contre-terroristes, génocidaires, qui ont en commun de réduire les êtres humains à la condition de choses, en commençant par supprimer leur individualité et en les traitant comme quantités des “pièces” résiduelles »⁷³. De façon assez forte, dans *Violence et Civilité*, nous trouvons la mise en oeuvre d'un effort de ne pas réduire le « seuil », que Foucault avait considéré comme la rupture irréversible qui inaugure l'histoire des sociétés modernes, à un seul théorème philosophique. Il s'agit pour lui de « problématiser la notion même de seuil, et d'abord parce

68 *Ibid.*, p. 247.

69 Balibar, E., *Violence et Civilité*, op. cit.

70 *Ibid.*, p. 91.

71 *Ibidem*.

72 *Ibid.*, pp. 107-108.

73 *Ibidem*.

que la violence en tant que telle ne peut faire l'objet d'un anathème indifférencié. (...) la violence sous ses diverses formes (j'allais même dire l'invention sociale des diverses formes de la violence, sa "créativité" propre) appartient à l'expérience humaine et, du même coup, à l'histoire, dont elle constitue l'un des "moteurs". De où alors, l'auteur ajoute : nous éprouvons le besoin de repérer des *seuils* auxquels nous associons l'idée de l'intolérable »⁷⁴.

L'hypothèse de Balibar acquiert un intérêt particulier puisque sa perspective est de penser le concept de politique à partir des frontières où l'institution politique est mise en question à cause de formes extrêmes de violence – violence ultra-objective et violence ultra-subjective. Dans ses termes, la réalité antinomique du pouvoir est pensée à la fois comme forme politique qu'assure l'existence de la souveraineté politique et comme condition qui rend possible l'existence de formes extrêmes de violence qui mettent en cause à la fois la totalisation des communautés politiques et la subjectivité des individus⁷⁵. De l'apport conceptuel de Balibar, on peut retenir de sa critique un lien avec l'ensemble des questions que nous avons développées à propos du dialogue entre Agamben et Foucault. Balibar refuse le modèle topologique d'explication de la biopolitique chez Agamben qui amalgame dans un seul seuil la décision souveraine et la vie nue mise en rapport d'exception. Dans *Violence et civilité*, l'exposé de l'auteur consiste à opposer à Agamben une interprétation qui part plutôt « des conditions hétérogènes », « variations conjoncturelles d'une structure », à la place d'un « modèle unique ontologique » qui s'échelonne dans l'histoire, tenu dans l'horizon de la théologie⁷⁶.

À ce propos, il est nécessaire de souligner la singularité du concept d'exclusion chez Foucault. Agamben soutient d'emblée que la structure d'exception comme suspension de l'ordre juridique chez Schmitt a une

⁷⁴ *Ibid.*, p. 389. Nous soulignons. De plus, Balibar examine les paradoxes et *antinomies* de l'idée de souveraineté en les attachant à une analyse *positive* de l'idée de répression chez Foucault dans le contexte de la « défense sociale », et « d'administrer la mort » dans *Il faut défendre la société*. Sur « l'intolérable » chez Foucault, cf. Foucault, M., « Je perçois l'intolérable », in *Dits et écrits I, op. cit.*, pp. 1071-1073. Sur le « seuil », voir aussi Derrida, J., *La bête et le souverain*, Vol. I, *op. cit.*, pp. 412-413.

⁷⁵ Le thème des antinomies de la souveraineté occupe toute l'analyse de Balibar dans *Violence et Civilité*. Cf. surtout Balibar, E., *Violence et Civilité, op. cit.*, pp. 22 et 29.

⁷⁶ De plus, Balibar examine les paradoxes et *antinomies* de l'idée de souveraineté en les attachant à une analyse *positive* de l'idée de répression chez Foucault dans le contexte de la « défense sociale » et « d'administrer la mort » à partir du livre *Il faut défendre la société*. Cf. Balibar, E., *op. cit.*, p. 148. Dans « Prolégomènes à la souveraineté : la Frontière, l'État, le Peuple », Balibar critique la lecture schmittienne de Jean Bodin. Ci-après le commentaire sur Schmitt : « Ainsi Bodin aurait-il "introduit la décision au cœur de la notion de souveraineté". C'est déformer le sens de la construction de Bodin qui considère précisément l'état d'exception, dont le statut et le traitement dépendent de la norme constituée. La souveraineté dont parle Bodin est indissociable d'un ordre politique où se réalise une certaine raison interne » pp. 6-17, article accessible à l'adresse suivante <http://imageuro.net/archivio/difficile/balibar.htm>. Sur ces questions, on pourrait évoquer également l'analyse de Thomas Berns dans *Souveraineté, droit et gouvernementalité*, qui déplace la souveraineté de l'idée de « puissance comme dérogation à la loi » qu'on trouve chez Schmitt, à celle de « puissance comme production nécessaire de la loi ». L'auteur essaie aussi d'articuler la différence entre souveraineté et gouvernementalité chez Foucault comme une relation qui doit être pensée dans sa coexistence et sa positivité (cf. Berns, T., *Souveraineté, droit et gouvernementalité, Lectures du politique moderne à partir de Bodin*, Clamécy, Editions Léo Scheer, 2005, pp. 38-48).

formulation plus complexe que celle qu'on trouve chez Foucault. Mais à l'issue de cette analyse, il demeure frappant de voir la façon dont Agamben a laissé de côté lors de cette interprétation la question de la normativité chez Foucault. Foucault pense « l'inclusion-exclusive » en essayant de repérer le rôle des mécanismes d'assujettissement sur les corps, à la fois des individus et de l'espèce, comme objectivation des sujets par des codes normatifs irréductibles aux lois juridiques, objectivation au moyen de laquelle on trouve définies les conditions d'appartenance des sujets à des régulations qui ne se définissent pas par la distinction du permis et d'interdit, mais par l'insertion que définissait un rapport d'exclusion. Et puis, il existe tout un ensemble de rapports qui fonctionnent comme *colonisation*, *incrustation* des lois juridiques par les règlements normatifs.

Si l'on doit reconsidérer cette singularité dans la philosophie de Foucault, on ne peut délaissier les objections d'Agamben par rapport au fait qu'on ne trouve pas du tout chez Foucault une analyse des camps de concentration qui rend intelligible ce modèle topologique qu'Agamben forge à partir de Carl Schmitt. Chez Foucault, il s'agit d'une généalogie du pouvoir-savoir que pratique en quelque sorte une *histoire du présent* qui n'a jamais soulevé les camps de concentration comme cible d'investigation. Pourquoi ? Parce que Foucault remarque que les expériences nazies et fascistes ont constitué un genre de domination politique qui a approfondi et réutilisé certaines formes de rationalité politique développées dans la modernité. Les biopolitiques d'exclusion des races impures, mais aussi d'autres formes d'exclusion que Foucault avait analysées dans d'autres ouvrages, comme l'eugénisme, le darwinisme social, les théories médico-légales de l'hérédité, de la dégénérescence et de la race, ont été produites dans les sociétés modernes du XIX^e siècle, les formes nazies et fascistes de gouvernement n'ayant fait que réinvestir ces dispositifs de domination. « Après tout, l'organisation des grands partis, le développement d'appareils policiers, l'existence de techniques de répression comme les camps de travail, tout cela est un héritage bel et bien constitué des sociétés occidentales libérales que le stalinisme et le fascisme n'ont eu qu'à recueillir »⁷⁷. Si Foucault n'a pas mentionné les camps de concentration dans ses livres, c'est en raison de sa relation critique avec l'*actualité* politique. Cette critique du présent historique auquel se réfère Agamben dans la figure des camps de concentration, Foucault la ressaisissait à partir d'analyse des paradoxes ou antinomies de la rationalité politique moderne.

La coexistence, au sein des structures politiques, d'énormes machines de destruction et d'institutions dévouées à la protection de la vie individuelle est une chose déroutante qui mérite quelque investigation. C'est l'une des antinomies centrales de notre raison politique. (...) C'est cette rationalité, ainsi que le jeu de la mort et de la vie dont elle définit le cadre, que je voudrais étudier dans une perspective historique (...) d'un

77 Foucault, M., « *Il faut défendre la société – cours au Collège de France* », *op. cit.*, p. 250.

ensemble bien spécifique de techniques de gouvernement⁷⁸.

Vis-à-vis du concept de gouvernement, Foucault s'était donc intéressé à l'étude de la rationalisation de la souveraineté de l'Etat à partir des technologies de savoir-pouvoir, en portant une attention tout à fait essentielle au rôle de l'économie politique, comme seuil de rupture des pratiques de gouvernement. Agamben déborde ces questions en recomposant un registre historique qui explicite le contenu théologique providentiel de l'idée de gouvernement. La raison de ce déplacement est davantage que *Le règne et la gloire* n'a pas suivi la recherche historico-conceptuelle de Foucault, mettant un accent dans l'analyse des arts de gouverner dans un nouveau contexte théorique d'interprétation. On trouve chez Agamben un déplacement théorique créatif des termes de la philosophie de Foucault avec quelques corrections philologiques qui visent notamment à rétablir un nouveau cadre critico-historique à la généalogie du gouvernement (la théologie économique). Et pour cela nous ne retrouvons plus les composants théoriques de la notion foucauldienne de gouvernement.

78 Foucault, M., « La technologie politique des individus », in *Dits et écrits II, op. cit.*, pp. 1632-1647, p. 1634.