

Geoffroy de Lagasnerie

La dernière leçon
de Michel Foucault

Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique



à venir

fayard

Geoffroy de Lagasnerie

La dernière leçon
de Michel Foucault

Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique

Fayard

Table des matières

[Avant-propos](#)

[Introduction](#)

[*Une transgression*](#)

[*Le néolibéralisme comme idéologie de droite*](#)

[*Ce que produit le néolibéralisme*](#)

[*Les conditions de la critique*](#)

[1. Le néolibéralisme, une utopie](#)

[2. Le marché partout](#)

[3. La justification « scientifique » du marché](#)

[4. De la pluralité](#)

[5. Société, communauté, unité](#)

[6. Défaire la société](#)

[7. Éthique libérale et éthique conservatrice](#)

[8. Immanence, hétérogénéité et multiplicité](#)

[9. Scepticisme et politique des singularités](#)

[10. Ne pas être gouverné](#)

[11. Politique, droit, souveraineté](#)

[12. La désobéissance civile en question](#)

[13. Ne pas laisser faire le gouvernement](#)

[14. L'*homo œconomicus*, la psychologie et la société disciplinaire](#)

Ce livre est publié dans la série « à venir », dirigée par Geoffroy de Lagasnerie

© Librairie Arthème Fayard, 2012.

Couverture : conception graphique © Stéphanie Roujol

Illustration © 2012 The Barnett Newman Foundation/Adagp, Paris

ISBN : 978-2-213-67461-2

DU MÊME AUTEUR

Logique de la création, Fayard, 2011.

Sur la science des œuvres, Cartouche, 2011.

L'Empire de l'Université, Amsterdam, 2007.

Pour D., bien sûr.

« Plutôt que de fonder en droit une théorie, il s'agit pour l'instant d'établir
une possibilité. »

Michel Foucault.

Avant-propos

La question du néolibéralisme occupe une place de plus en plus centrale dans la pensée contemporaine. Répétée de livre en livre, de tribune en tribune, l'idée selon laquelle l'enjeu essentiel de notre temps serait de dénoncer l'invasion des logiques néolibérales ne cesse de s'imposer. Le néolibéralisme, ressasse-t-on en effet, transformerait le fonctionnement de notre monde. Il redéfinirait, bien sûr, les règles de l'économie. Mais, plus grave, il bousculerait l'organisation traditionnelle de la société. C'est tout l'ordre social qui serait ébranlé par cette irrésistible lame de fond, et toutes les institutions sur lesquelles il repose (l'État, l'école, la famille, le droit, etc.) qui s'en trouveraient affectées. Une façon inédite de concevoir l'articulation entre la politique, le juridique et l'économique, de considérer les relations entre l'individuel et le collectif, serait en train de se cristalliser. Et il reviendrait de manière urgente aux sciences humaines de se pencher sur ces phénomènes afin d'en saisir les implications, d'évaluer les dangers qu'ils comportent et de proposer des instruments pour leur résister.

On aurait pu espérer que le résultat de tant d'attention portée à un même sujet serait une production particulièrement riche et inventive. Hélas, nous assistons plutôt à une uniformisation et à une limitation de la vie des idées. Dans la quasi-totalité des secteurs du champ intellectuel circulent en effet des analyses superposables les unes aux autres, qui mobilisent les mêmes perceptions, les mêmes grilles de lecture. En d'autres termes : le problème du néolibéralisme agit aujourd'hui comme un facteur d'éradication des clivages théoriques et politiques. Au lieu de déclencher une multiplicité d'interprétations contradictoires, il suscite des sentiments analogues chez des personnes dont on aurait pu attendre qu'elles prennent des positions éloignées, voire opposées. On observe actuellement sur cette question une sorte de rétrécissement de l'espace du pensable et du dicible, d'appauvrissement des options possibles et disponibles, bref, une crise générale de la capacité d'imagination.

Au principe des innombrables textes se donnant pour projet de dénoncer le néolibéralisme, on trouve ainsi, quasi systématiquement, ce même argument en forme de déploration : aujourd'hui, tout ce qui relève d'une logique de « communauté » s'éroderait au nom d'une logique d'individualité et de particularisme. Le néolibéralisme instaurerait le règne de l'égoïsme, du repli sur soi. Il placerait au premier plan l'intérêt particulier et le « je », au détriment du « nous », du « social », de l'« institution commune ». Par conséquent, la morale, la religion, la politique, le droit, etc., perdraient leur force prescriptive et intégratrice ; les relations de réciprocité, de don, d'assistance, s'effriteraient et seraient petit à petit remplacées par des relations marchandes. Désormais, les individus ne se soumettraient plus à aucun principe supérieur ni à aucune valeur transcendante indispensable pour « faire » ou « refaire société » (les normes ou les valeurs partagées, la réciprocité). Ce qui provoquerait à la fois une crise du « lien social » (la désaffiliation), du soin mutuel et des solidarités, et une multiplication des mouvements minoritaires, ces mouvements au sein desquels les individus réclament des droits particuliers (on pourrait appeler cela... la démocratie), exprimant par là leur refus de se soumettre à l'ordre symbolique et à la loi.

Il y aurait évidemment beaucoup à dire sur ces discours, sur leur impensé et leurs limites, sur les pulsions qui animent leurs locuteurs. Mais ce qui m'intéresse plus particulièrement, c'est la manière

dont ils révèlent une transformation de la pensée de gauche, et notamment de l'humeur qui règne au sein de l'espace de la théorie critique. Ces énoncés témoignent en effet de l'emprise de plus en plus forte d'un paradigme ou, mieux, d'un mode de problématisation : ils s'adosent à un type de perception où ce qui est constitué comme le négatif serait l'anomie, la dérégulation, le désordre, etc. ; ce qui est désigné comme un repoussoir, c'est la « décomposition » de nos sociétés, la « destruction » du monde commun, la « dilution » et l'« atomisation » sociales. À l'inverse, ce cadre définit comme une nécessité positive la restauration du « vivre ensemble », l'ambition de redonner du « sens » à l'institution collective, de reconstruire du « lien social », etc.

Il faut en avoir conscience : ces énoncés ne décrivent rien. Ils ne constituent en aucun cas des analyses sérieuses du phénomène néolibéral ou des transformations actuelles de la société. Ils forment un système d'interprétation, une grille d'intelligibilité qui impose une manière de voir le monde (en sorte que d'autres regards sont possibles et d'autres représentations peuvent être élaborées). Et ce que l'hégémonie de cette structure idéologique met en lumière, c'est à quel point la gauche, et notamment la gauche radicale, a été comme désorientée, sidérée, désemparée par l'avènement du néolibéralisme. Elle s'est retrouvée comme démunie devant l'irruption de ce nouveau paradigme. Mieux, la nécessité politique de lutter contre cette gouvernementalité a débouché sur une paralysie des facultés intellectuelles, voire sur une sorte d'anti-intellectualisme : l'impératif de dénoncer le néolibéralisme est apparu comme premier ; les raisons pour lesquelles cette dénonciation pouvait s'opérer importaient peu – ce qui a rendu impossible la moindre réflexion de la théorie critique sur ses propres raisonnements.

La conséquence d'une telle situation a été une inversion, pour ne pas dire une transmutation des valeurs : la gauche parle aujourd'hui le langage de l'ordre, de l'État, de la régulation. Elle constitue comme un spectre qu'il faudrait s'efforcer de conjurer le désordre ; elle désigne comme des pathologies l'individualisation et la différenciation des modes de vie, la prolifération de mobilisations minoritaires toujours nouvelles, etc.

C'est la raison pour laquelle il me semble que nous sommes aujourd'hui confrontés à la nécessité de réinventer la gauche. Il est impératif de tourner le dos à de telles incantations, de renoncer aux fantasmes de régulation et d'ordonnancement qui s'expriment à travers elles. Il nous faut élaborer un nouveau langage d'observation, fabriquer une nouvelle théorie critique qui ne fonctionnerait pas comme une machine à dénoncer le matérialisme, le consumérisme, la marchandisation, l'individualisme, voire, tout simplement, la liberté, au point de faire l'éloge de la norme collective et des transcendances institutionnelles.

Le projet de renouer avec ce que Pierre Bourdieu appelait la « tradition libertaire de la gauche » ne saurait évidemment s'accomplir uniquement sur un plan polémique et stratégique. Ce livre n'est pas un pamphlet. Les pulsions autoritaires qui se sont manifestées et continuent de le faire à l'occasion de la lutte contre le néolibéralisme ne viennent pas de nulle part. Elles révèlent une potentialité inscrite dans la conceptualité même de la théorie sociale et de la philosophie politique. Peut-être d'ailleurs ont-elles été façonnées et appelées par celle-ci. Toujours est-il que c'est nécessairement ce dispositif qu'il convient de prendre pour objet : c'est lui que nous devons examiner, retravailler, reformuler. J'ai choisi de mener une telle entreprise à travers une relecture des textes que Michel Foucault a consacrés au néolibéralisme (et notamment de son cours au Collège de France intitulé *Naissance de la biopolitique*), puisque, comme je le montrerai, il s'agissait alors pour lui de réfléchir sur un problème identique : comment élaborer une théorie radicale, une philosophie critique et une pratique émancipatrice à l'ère néolibérale ?

Introduction

Une transgression

De tous les cours donnés par Michel Foucault au Collège de France, *Naissance de la biopolitique* est probablement le plus commenté¹. Mais c'est surtout, à bien des égards, le plus controversé. Car l'analyse offerte par Foucault du néolibéralisme, la lecture qu'il propose des principaux théoriciens de ce courant et l'interprétation qu'il donne des politiques s'inspirant de cette doctrine ont jeté le trouble : et si Foucault, à la fin de sa vie, était en train de devenir libéral ? Ce cours ne manifesterait-il pas qu'il commençait de s'engager, à partir du début des années 1980, sur une mauvaise pente ? Aussi dérangent que ce constat puisse paraître, ne faudrait-il pas se rendre à l'évidence que l'auteur de *Surveiller et punir*, ce personnage pourtant central de la gauche radicale de l'après-Mai 68, était, à la veille de sa mort, sur le point de mal tourner et de se droitiser – comme ce sera d'ailleurs le cas pour nombre de ses disciples de l'époque ?

À l'appui de ce type de perception, on mentionne souvent le fait que Foucault ne prononce pas, dans ces leçons, la moindre critique à l'encontre du néolibéralisme – alors qu'il emploie des formules très sévères à l'endroit du marxisme et du socialisme. Foucault commente les textes des néolibéraux, il décrit la façon dont les politiques menées en Allemagne par Helmut Schmidt ou en France par Valéry Giscard d'Estaing s'inscrivent dans ce cadre de pensée, mais jamais il n'exprime l'amorce d'une prise de distances avec ces programmes. Bref, la tonalité de l'ouvrage ne paraît pas critique. Tout se passe comme si Foucault était happé par son objet, fasciné par lui. Et comme si, loin de forger des instruments de résistance contre la révolution néolibérale qui commençait de s'abattre sur le monde, il se contentait d'en décrire l'avènement. Son silence traduirait une sorte d'assentiment tacite.

En réalité, il me semble que l'accusation dont est victime Foucault doit être expliquée autrement. Elle résulte d'un phénomène moins visible au premier abord, plus insidieux, donc peut-être plus fondamental : le fait que, en décidant de donner un cours consacré à la tradition néolibérale, Foucault a transgressé une frontière profondément inscrite dans le champ intellectuel.

Au cours des soixante dernières années s'est en effet peu à peu construit un mur entre l'espace théorique légitime ou dominant, d'un côté, et, de l'autre, le néolibéralisme. Les théoriciens néolibéraux ont été constitués comme des auteurs infréquentables, que l'on n'aurait l'idée ni de citer ni même de lire en philosophie politique ou, *a fortiori*, dans l'espace de la pensée critique – à moins que ce ne soit en tant que repoussoir, c'est-à-dire comme ce contre quoi l'on forme sa réflexion, ce que l'on se donne pour projet de défaire. Ils apparaissent comme étrangers au champ des références possibles et envisageables.

La théorie néolibérale est en effet très largement perçue comme dangereuse et réactionnaire. Ses principaux auteurs sont décrits sous les traits de personnages douteux, d'idéologues néfastes qui auraient joué un rôle déterminant dans la mise en place de politiques de dérégulation et de désengagement de l'État social. La responsabilité de l'avènement d'une « société néolibérale » incomberait, en dernière instance, à l'influence de plus en plus grande de cette pensée, désignée pour

cette raison comme l'ennemi philosophique numéro un. Ainsi, en rompant avec l'injonction faite aux intellectuels critiques d'ignorer cette tradition ou de la dénigrer par principe, Foucault a mis en question un réflexe fortement enraciné dans l'espace de la gauche. C'est la raison pour laquelle il a été perçu comme se « droitisant », ou en tout cas comme s'éloignant de cette famille de pensée.

Le néolibéralisme comme idéologie de droite

Historiquement, il est incontestable que la plupart des auteurs néolibéraux ont affiché des proximités avec la droite, et même avec son aile la plus dure. De nombreux travaux se sont attachés à montrer que la « révolution conservatrice » qui devait s'abattre sur le monde à partir de la fin des années 1970 a été élaborée au sein de cénacles où se rassemblaient économistes, intellectuels, ingénieurs et hommes d'État entendant promouvoir un néolibéralisme radical. Le colloque Walter Lippmann de 1938 et la Société du Mont-Pèlerin créée en 1947 ont ainsi été présentés comme les principales instances d'élaboration d'une offensive contre les acquis du keynésianisme, d'une remise en question, au nom de la prétendue supériorité morale et économique du marché libre, de la régulation de l'économie et de l'intervention de l'État, de la protection sociale, du droit du travail, des systèmes collectifs d'assistance et de répartition des richesses, etc. Par ailleurs, il est indéniable que certains des théoriciens les plus célèbres du néolibéralisme, Friedrich A. Hayek ou Milton Friedman notamment, influencèrent des gouvernements comme ceux de Margaret Thatcher ou de Ronald Reagan.

Que le néolibéralisme soit généralement considéré comme une doctrine conservatrice, comme une idéologie dont la préoccupation essentielle serait, sous une apparence savante ou philosophique, de servir une ligne politique réactionnaire, s'enracine également dans le fait que, tout au long du ^{xx}^e siècle, il s'est construit dans le cadre d'une critique de toutes les composantes de la pensée de gauche, c'est-à-dire du marxisme, du communisme, du socialisme, du keynésianisme, et même, plus largement, de l'ensemble des idéologies appelant à la mise en place de mesures d'inspiration sociale.

D'abord, la pensée libérale rejette catégoriquement le marxisme. Elle s'en prend au caractère totalitaire des régimes communistes. Et elle affirme surtout que, contrairement à ce que considérait une grande partie de la gauche intellectuelle, il existe un lien direct entre les totalitarismes soviétique, chinois ou autres et la théorie marxiste. Les libéraux ont toujours rejeté l'idée selon laquelle ces régimes pouvaient être présentés comme des « trahisons » du marxisme, comme des « déviations » ou des « erreurs » qui ne remettraient en cause ni la grandeur ni la pertinence de l'hypothèse communiste. Pour eux, ils ont appliqué à la lettre les dogmes de l'analyse marxiste. Et l'échec de ces expériences historiques signe donc l'échec non seulement du communisme en tant que régime politique alternatif au capitalisme, mais également du marxisme en tant que théorie et vision du monde articulées autour d'un certain nombre de concepts (classes sociales, exploitation, plus-value, aliénation, etc.).

En tant que telle, cette manière de voir n'est pas très originale. Elle ne saurait à elle seule expliquer le rejet quasi unanime dont fait l'objet la tradition néolibérale. On sait en effet qu'une telle représentation n'est pas propre aux libéraux, ni même aux auteurs de droite, puisqu'on la retrouve par exemple chez des socialistes non marxistes ou encore dans la tradition anarchiste.

En fait, la spécificité des néolibéraux est de ne s'être pas contentés de ces jugements. À partir de

leur critique du communisme et de leur rejet du marxisme, ils ont en effet développé un point de vue beaucoup plus radical. Leur intention a été de partir des problèmes que posaient les régimes communistes pour élaborer une analyse sans concession des démocraties occidentales et des tendances qui les animent. Pour eux, ces régimes autoritaires et totalitaires, que tout le monde s'accorde à condamner, ne sauraient être perçus comme des expériences exceptionnelles qui, en quelque sorte, ne nous concerneraient pas – ou ne nous concerneraient qu'en tant qu'objet d'étude ou sujet d'indignation convenu. Ces régimes nous sont beaucoup plus proches que nous ne le croyons. Ils découleraient en effet logiquement d'une humeur idéologique banale et d'ailleurs assez largement acceptée dans les sociétés démocratiques, à savoir la défiance envers le marché libre : le communisme ne serait qu'une variante, poussée à l'extrême, de l'idéologie qui consiste à vouloir contrôler la production et la répartition des biens, ou encore à accroître, au nom de valeurs « morales » (la justice, l'équité, etc.), l'intervention de l'État dans l'économie.

L'élaboration la plus nette de cette conception, qui tend à présenter toute mesure allant dans le sens d'une plus grande régulation du marché et d'une plus juste allocation des ressources comme potentiellement totalitaire, se trouve dans le célèbre texte que l'économiste autrichien Friedrich Hayek publia en 1944 sous le titre *La Route de la servitude*. L'obsession de Hayek dans cet ouvrage fondateur est de remettre en question l'idée spontanément admise selon laquelle ce qui s'est produit en Russie dans les années 1920 et en Allemagne dans les années 1930 (aucune distinction majeure n'étant établie entre le nazisme et le communisme, comme chez la plupart des théoriciens libéraux) relèverait de circonstances rarissimes qui ne sauraient se reproduire. Selon Hayek, percevoir le communisme et le nazisme comme des expériences aberrantes, et poser ainsi l'existence d'une sorte d'incommensurabilité entre le totalitarisme d'un côté et les démocraties anglaises ou américaines de l'autre, conduit à négliger le fait qu'étudier les régimes autoritaires et leur avènement présente un intérêt pour nous comprendre nous-mêmes et pour analyser ce que nous sommes.

Selon Hayek, il faut partir de l'évidence suivante : le totalitarisme ne s'est pas imposé en Allemagne et en Russie tout d'un coup ni par hasard. Il fut le fruit d'un lent processus qui peut tout à fait se reproduire chez nous. Si l'on souhaite éviter les mêmes tragédies, il faut donc en tirer les leçons. Et affronter ce que la question totalitaire nous impose de repenser dans notre manière de conduire notre politique, notre État, notre droit, notre système économique, etc.

La démonstration proposée par Hayek consiste à dire que la racine du totalitarisme se trouverait dans un rejet du libéralisme. La critique de l'individualisme, le triomphe d'une éthique collectiviste, l'ambition de substituer au jeu du marché libre et décentralisé l'autorité d'une instance qui contrôlerait la production et la répartition des richesses, tous ces éléments constitueraient le point de départ ou, mieux, la base doctrinale du communisme et du national-socialisme. Ainsi, lorsque ces dogmes commencent à se diffuser dans une nation, lorsque les États se les approprient, lorsque les intellectuels se mettent à les adopter et à les légitimer, alors le totalitarisme n'est pas loin, et le pays, lentement mais sûrement, et bien souvent à son insu, s'engage sur la route de la servitude.

Au fond, le coup de force de Hayek, et plus généralement de tout le courant néolibéral, a été, par l'intermédiaire de telles analyses, d'installer l'idée, extrêmement forte et perturbante, selon laquelle il existerait entre le communisme et le nazisme, mais également entre le communisme et le keynésianisme, quelque chose comme un air de famille, une communauté de pensée, pour ne pas dire une relation de nécessité. Le régime communiste, le régime nazi et les régimes qui promeuvent les réglementations sociales et l'État-providence participeraient d'un même système, d'un même invariant politico-économique. Tous partiraient d'un même refus du libéralisme, de l'individualisme,

du marché libre et décentralisé, etc., et, logiquement articulée à celui-ci, d'une même volonté d'utiliser la coercition pour atteindre des objectifs prédéfinis en matière de production ou de distribution. Par conséquent, contrairement à ce que l'on s'imagine spontanément, le totalitarisme n'est pas derrière nous. Les totalitaires sont parmi nous : ce sont ceux qui mettent en place un système de planification ou qui justifient la sécurité sociale, qui prônent un contrôle de l'économie par l'État, qui plaident pour une régulation du marché, pour plus d'impôts, etc.

En fait, ce que les théoriciens du néolibéralisme essaient d'opérer à travers de tels discours, c'est un déplacement des clivages qui structurent l'espace politique et intellectuel. Ils tentent d'imposer – c'est d'ailleurs à cela que l'on reconnaît une théorie novatrice et originale – de nouveaux systèmes de classement, de nouveaux principes de vision et de division. Comme le montre Michel Foucault, les néolibéraux se sont employés à critiquer la pertinence de la distinction traditionnelle entre « socialisme » et « capitalisme ». Celle-ci conduirait en effet à ranger les politiques keynésiennes de régulation du marché du côté du « capitalisme » (un capitalisme régulé) alors qu'il s'agit, selon eux, de mesures qui participent de la même intention et de la même inspiration que le socialisme. Pour les libéraux, la véritable opposition ne se situe donc pas entre « socialistes » et « capitalistes ». Elle doit être établie entre « libéraux » et « antilibéraux ». D'un côté se trouveraient ceux qui adhèrent aux valeurs de l'individualisme et du marché libre et décentralisé, de l'autre tous ceux qui, des nazis aux communistes en passant par les réformistes socialistes et les partisans de l'État-providence, prônent, chacun à sa manière, une éthique collectiviste.

Ce que produit le néolibéralisme

L'association, ou, mieux, la réduction que l'on opère assez spontanément entre le néolibéralisme et ce type d'analyses extrêmement marquées idéologiquement et traduisant une grande violence politique, explique le rejet dont cette tradition fait l'objet. Il y a en effet pour nos cadres communs de perception quelque chose d'incongru, ou plus exactement d'inacceptable, dans l'idée même d'établir un lien entre, d'un côté, des mesures traditionnellement associées au progrès comme l'État-providence, l'assurance chômage, les aides sociales, les systèmes de répartition, et, de l'autre, les régimes autoritaires ou totalitaires. Ces prises de position stratégiques ont contribué à donner un caractère inaudible à la doctrine néolibérale dans son ensemble.

En d'autres termes : les affinités politiques affichées par les principaux auteurs du néolibéralisme ont fait écran à la réception de leurs œuvres, à la perception des autres potentialités inscrites dans leurs travaux. Au lieu d'être considérés comme des contributions au débat intellectuel, leurs écrits ont été catalogués comme de simples productions idéologiques, animées par des intentions fondamentalement réactionnaires, pour ne pas dire extrémistes.

La grande audace de Foucault, et qui explique l'incompréhension dont ses textes sur cette question sont plus que jamais victimes, est d'avoir rompu avec une telle perception, d'avoir fait voler en éclats la barrière symbolique érigée par la gauche intellectuelle, notamment celle qui se présente comme radicale, à l'encontre de la tradition néolibérale. Foucault s'est donné pour projet de lire les principaux théoriciens de ce courant, c'est-à-dire ceux qui ont donné à ce paradigme sa radicalité la plus forte (tels les économistes Friedrich Hayek, Milton Friedman ou Gary Becker). Il a voulu explorer cette représentation du monde, reconstituer la logique de son fonctionnement et les

hypothèses implicites sur lesquelles elle repose.

Évidemment, une telle attitude n'est pas synonyme, contrairement aux interprétations qui en ont été spontanément données, d'une conversion au néolibéralisme : Foucault ne constitue pas ce système comme un dogme dont il faudrait accepter les recommandations ou suivre les programmes. Son idée est plus subtile : elle consiste à se servir du néolibéralisme comme d'un test, à l'utiliser comme un instrument de critique de la réalité et de la pensée. Il s'agit de se placer à l'écoute de ce qu'a à nous dire cette tradition afin d'entreprendre une analyse de nous-mêmes. Car se confronter à cette doctrine qui a été constituée comme le « négatif » de notre espace habituel de réflexion revient, d'une certaine manière, à se confronter à notre inconscient, aux limites de notre propre réflexion. Cela nous oblige à nous interroger sur ce que nous tenons pour évident, sur ce que, sans le savoir, nous écartons lorsque nous formulons nos problèmes. En d'autres termes, Foucault construit ici une sorte de dispositif expérimental : en plongeant dans cet univers intellectuel, il entend vivre et nous inviter à vivre une expérience de dépaysement au cours de laquelle est éprouvée la possibilité de penser autrement, de donner à des concepts de la philosophie politique ou de la théorie critique aussi classiques que ceux d'État, de démocratie, de marché, de liberté, de loi ou encore de souveraineté des significations radicalement nouvelles. Ce retour du refoulé théorique est par là même susceptible de bousculer nos habitudes, de nous inciter à construire de nouveaux langages d'observation. Il offre à Foucault une occasion d'imaginer d'autres façons de regarder la réalité. On pourrait presque dire que cela fonctionne comme une sorte d'hygiène mentale destinée à soumettre à une interrogation radicale les catégories de pensée et de perception que nous avons en tête sans nous en rendre compte.

Au fond, celles et ceux qui présentent la démarche de Foucault comme inquiétante ignorent la logique même de l'attitude critique. Leur comportement consiste à poser une définition dogmatique et figée de ce en quoi doit consister la gauche, à fixer *a priori* quels doivent être les contenus ou les concepts de cette tradition : tous les discours qui s'écartent de cette norme seront ainsi automatiquement désignés comme droitiers ou comme une trahison. Or, s'il fallait donner une définition de la gauche, ne serait-ce pas plutôt celle qui repose sur la volonté de toujours se repenser soi-même ? S'il fallait caractériser le geste critique, ne faudrait-il pas invoquer l'intention de toujours réinterroger ce qu'être critique veut dire ?

Les conditions de la critique

Constituer le néolibéralisme comme un instrument ouvrant la voie à une réflexion sur nous-mêmes ne signifie pas, bien sûr, le considérer comme une donnée, une évidence, un phénomène dont il faudrait accepter passivement la réalité et les caractéristiques. Le néolibéralisme ne représente pas seulement, pour Foucault, le point de départ d'une interrogation autocritique. Cette doctrine doit naturellement elle aussi être interrogée. Et c'est la raison pour laquelle il faut insister sur le fait que l'un des enjeux de *Naissance de la biopolitique* est de poser le problème des conditions de l'élaboration d'une véritable mise en question de la « gouvernementalité » néolibérale.

Car l'un des objectifs de Foucault, c'est de libérer la pensée des incantations, des énoncés en forme de slogans sempiternellement utilisés pour dénoncer les méfaits du néolibéralisme, mais qui servaient déjà pour disqualifier le libéralisme classique et même le capitalisme. Selon Foucault, il existe en effet un ensemble de « matrices analytiques » qui sont « itérativement reconduites depuis deux cents

ans, cent ans, dix ans² » : elles accusent le capitalisme, le libéralisme, et donc aujourd’hui le néolibéralisme, de faire émerger une « société de masse », une « société de consommation », une « société du spectacle », ou bien encore une « société de l’atomisation, de l’uniformisation ou de la massification ». Foucault s’amuse, dans son cours, de ces auteurs qui « reconduisent itérativement ce même type de critique³ », qui parlent ce discours anonyme – ou, mieux, qui sont parlés par lui. Selon lui, ces « lieux communs d’une pensée dont on ne sait pas très bien » quelles sont « l’articulation et l’ossature » circulent depuis au moins le début du xx^e siècle. Il en donne un exemple caricatural qui fonctionne comme un miroir grossissant : les « thèses » formulées par le sociologue allemand Werner Sombart entre 1906 et 1934. Foucault résume le discours de Sombart en ces termes : « Qu’est-ce que l’économie et l’État bourgeois et capitaliste ont produit ? Ils ont produit une société dans laquelle les individus sont arrachés à leur communauté naturelle et réunis les uns aux autres dans une forme, en quelque sorte, plate et anonyme qui est celle de la masse. Le capitalisme produit la masse. Le capitalisme produit, par conséquent, ce que Sombart appelle non pas exactement unidimensionnalité, mais dont il donne exactement la définition. Le capitalisme et la société bourgeoise ont privé les individus de communication directe et immédiate les uns avec les autres et ils les ont contraints à ne communiquer que par l’intermédiaire d’un appareil répressif et centralisé. Ils ont donc réduit les individus à l’état d’atomes, d’atomes soumis à une autorité abstraite dans laquelle ils ne se reconnaissent pas. La société capitaliste a également astreint les individus à un type de consommation massive qui a des fonctions d’uniformisation et de normalisation. Enfin, cette économie bourgeoise et capitaliste a voué les individus à n’avoir au fond de communications les uns avec les autres que par le jeu des signes et des spectacles⁴. »

Affirmer que le capitalisme aurait provoqué l’émergence d’un monde utilitariste, individualiste, marqué par le développement des phénomènes de masse, de consommation et d’uniformisation, constitue une grille de lecture commune et dominante au sein de la gauche intellectuelle – et même d’une certaine fraction de la droite. Elle revient de manière presque obsessionnelle. On voit d’ailleurs que la situation n’a guère changé : encore aujourd’hui, la quasi-totalité des discours hostiles au néolibéralisme utilisent ces mêmes déplorations.

Selon Foucault, il est urgent de nous débarrasser de ces matrices analytiques « avec lesquelles on aborde d’ordinaire le problème du néolibéralisme⁵ ». Car celles-ci ne sont en fait critiques qu’en apparence. Ce sont même, au fond, des proclamations vides. Elles sont dénuées de toute efficacité et de toute effectivité. Pour quelle raison ? Parce qu’elles ignorent la « singularité » du néolibéralisme. Ces discours traditionnels assimilent, comme si tout cela était la même chose, le néolibéralisme au libéralisme classique, le libéralisme classique au capitalisme, le capitalisme à la domination de la bourgeoisie, etc. Ils fabriquent un grand récit unifiant, homogène, dans lequel il n’y a jamais de place pour de la nouveauté. Ils « laminent le présent dans une forme reconnue par le passé » et considèrent ce présent comme une simple « répétition » de ce passé⁶. Ils transposent des matrices historiques anciennes à la situation actuelle, faisant comme si « ce qui était alors, c’est ce qui est maintenant ». Par conséquent, ils se condamnent nécessairement à rater leur cible : ils masquent la réalité présente plutôt qu’ils ne donnent des outils pour la comprendre, et donc la mettre en question.

C’est précisément pour échapper à de tels biais que Foucault juge indispensable de lire les théoriciens néolibéraux, de comprendre ce qu’ils ont essayé de faire. Le point de départ d’une analyse critique du néolibéralisme doit consister à appréhender ce phénomène dans sa singularité : « Ce que je voudrais vous montrer, c’est que justement le néolibéralisme est tout de même quelque chose d’autre. Grand-chose ou pas grand-chose, je n’en sais rien, mais quelque chose sûrement. Et c’est ce

quelque chose dans sa singularité que je voudrais essayer de saisir⁷. »

Naissance de la biopolitique peut ainsi se lire comme une méditation sur la critique, sur ce qu'être critique veut dire et suppose : la condition de la formulation d'une pratique de résistance au néolibéralisme est de dégager la spécificité de ce phénomène. Mais pourquoi faudrait-il, à partir de là, nous interroger sur nous-mêmes ? Pour quelles raisons Foucault va-t-il plus loin et propose-t-il de faire de la théorie néolibérale l'instrument d'un renouvellement de la théorie ? C'est parce que, selon lui, seule cette attitude permet de concevoir une contestation du néolibéralisme qui échapperait à la nostalgie, et qui n'opposerait pas au néolibéralisme ce qu'il a défait.

Nous touchons ici à un problème central, auquel se sont confrontés tous les grands auteurs radicaux : comment désamorcer la potentialité passéiste ou réactionnaire nécessairement inscrite au cœur de tout projet critique ? Comment mettre en cause un ordre présent sans que cela débouche, quasi automatiquement, sur une adhésion à l'ordre ancien ou sur la perception de celui-ci comme un moment que l'on ne peut que regretter ? Et donc, plus spécifiquement : comment concevoir une investigation critique du néolibéralisme qui ne présenterait pas de manière valorisée ce que le néolibéralisme a défait, qui ne s'adoserait pas, consciemment ou inconsciemment, aux valeurs prélibérales ?

Pour échapper à de telles difficultés, Foucault propose de penser la rupture historique engendrée par l'émergence de cette gouvernementalité en termes de « singularité », d'innovation – c'est-à-dire de « positivité » : il faut dégager la nouveauté du néolibéralisme. Il faut rompre avec la problématique de la « perte », de la « destruction », du « deuil », qui structure l'écriture traditionnelle de l'histoire du néolibéralisme. Il ne faut pas se demander ce que « défont » les logiques libérales ou se proposer de mettre en évidence ce qu'elles « détruisent » ; il faut au contraire se demander ce qu'elles produisent. Il ne faut pas regretter ce qui s'élabore à travers le néolibéralisme, mais à l'inverse partir de ce qu'il est afin de se demander ce qu'il nous impose de reconsidérer.

L'intention de Foucault est ainsi de renouveler la théorie en lui donnant les moyens de concilier une perception positive de l'invention néolibérale et une perspective de critique radicale. En ce sens, il n'est pas inutile de souligner que son geste est assez similaire à celui qu'accomplissait Marx en 1875 lorsqu'il s'en prenait au rapport des socialistes allemands au capitalisme⁸. L'un des points centraux dans la *Critique du programme de Gotha* de Marx est en effet le reproche adressé aux sociaux-démocrates de concevoir la bourgeoisie comme un élément parmi d'autres d'une grande classe « réactionnaire » – dans laquelle on trouverait aussi bien des membres de la classe moyenne que des « féodaux » – à laquelle devraient s'opposer les « ouvriers ». Selon Marx, un tel diagnostic est absurde. Il passe totalement à côté de la singularité de la situation économique et sociale de la fin du XIX^e siècle. Pour lui, saisir la « positivité » du capitalisme, c'est comprendre et accepter que la classe bourgeoise est une classe *authentiquement révolutionnaire* : elle a transformé les rapports économiques, émancipé les individus des appartenances traditionnelles ; elle a substitué aux relations féodales de sujétion des relations juridiques entre hommes dotés de droits formellement « égaux » et échangeant mutuellement des biens et des services par le biais de mécanismes marchands. Pour Marx, on ne peut aborder le problème de la bourgeoisie en termes négatifs – surtout s'il s'agit, ensuite, de la combattre. Sinon, on se trouve condamné, comme les sociaux-démocrates, à confondre révolution et réaction – c'est-à-dire à présenter comme révolutionnaire une politique qui tend à restaurer et à rétablir des réalités défaites et dépassées par la bourgeoisie, c'est-à-dire à revenir en arrière. C'est ce que Marx appelle la « critique précapitaliste du capitalisme ».

Pour éviter de telles impasses, Marx affirme la nécessité d'aborder la bourgeoisie et le capitalisme comme des phénomènes révolutionnaires. Il faut saisir positivement leurs apports : qu'ont-ils produit ? Qu'ont-ils inventé comme nouveaux droits, comme nouvelles libertés, comme nouvelles émancipations ? De quelles réalités inédites ont-ils imposé l'existence ? En un sens, le communisme tel que Marx le définit dans quelques-uns de ses textes pourrait apparaître comme une manière de réaliser un certain nombre d'idéaux émancipateurs promis et affirmés par la révolution bourgeoise mais que celle-ci n'est pas parvenue à rendre effectifs, et dont elle a même empêché l'avènement en réinstaurant à travers le marché un système d'exploitation et de détermination collectives (les rapports de classe). La révolution communiste ne se définit pas en réaction à la révolution bourgeoise. D'une certaine façon, elle s'inscrit dans son héritage, et s'efforce même de la radicaliser, c'est-à-dire de partir de ce qu'elle a inventé pour le réactiver, le régénérer – et donc le transformer totalement.

C'est dans un esprit identique que Foucault aborde, et nous invite à aborder, le néolibéralisme. Il formule les mêmes principes d'analyse, les mêmes modes de problématisation. L'auteur de *La Volonté de savoir* affirme lui aussi que l'écriture d'une histoire critique du phénomène néolibéral doit dégager ce qui s'invente à travers lui, quels nouveaux types d'agencements politico-économiques, de concepts, de représentations il impose de prendre en compte. Le néolibéralisme construit de nouvelles perceptions de l'État, du marché, de la propriété de soi ou de son corps. Il fait émerger de nouvelles exigences démocratiques, sociales ou culturelles, de nouveaux rapports à la violence, à la morale, à la diversité. Il met en question la légitimité de nombre de cadres traditionnels de régulation et de contrôle. Se placer au contact de ce que cette tradition renouvelle, c'est ainsi se donner les moyens de dégager dans le même temps, *et dans un même mouvement*, les promesses d'émancipation qu'incarne le néolibéralisme et les raisons pour lesquelles il ne tient pas de telles promesses. Cela afin d'aller chercher dans les contradictions internes qui le traversent et le minent les points d'appui d'une action visant à le transformer tout en en retenant et en en reprenant les exigences les plus valables et les plus légitimes. Ce qui se situe à l'opposé des discours qui, en se focalisant sur les dangers que comporterait l'avènement de cette nouvelle situation, finissent par ne plus offrir comme horizon envisageable que le retour au passé.

¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

² Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, op. cit.*, p. 136.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Karl Marx, *Critique du programme de Gotha*, Paris, La Dispute, 2008.

Le néolibéralisme, une utopie

On ne peut comprendre l'intérêt de Foucault, qui ressemble même parfois à de la fascination, pour le néolibéralisme qu'à une condition : rompre avec l'habitude qui consiste à en faire une idéologie conservatrice ou réactionnaire. Il existe en effet une tendance extrêmement marquée dans la littérature médiatique, politique ou intellectuelle à dépeindre le néolibéralisme sous les traits d'une doctrine dont l'une des caractéristiques essentielles serait d'avoir partie liée avec la perpétuation de l'ordre. Il s'agirait d'une conception qui s'opposerait en permanence au changement. Et qui travaillerait, fondamentalement, à préserver la situation présente.

Cette action conservatrice du néolibéralisme apparaîtrait dans la critique que ses partisans proposent des utopies appelant à la mise en place d'organisations alternatives à l'économie de marché. En dénonçant le socialisme, le communisme, etc., ils ferment la voie à la possibilité d'imaginer d'autres modèles de société. Ils n'inciteraient pas à la rébellion mais à la résignation, à l'acceptation de la situation présente. Plus grave, les dogmes néolibéraux feraient obstacle à tout ce qui pourrait bousculer le fonctionnement établi de l'économie de marché ; ils remettraient en cause la validité de la moindre mesure susceptible d'aller par exemple dans le sens d'une plus grande redistribution. En d'autres termes, le néolibéralisme se placerait résolument du côté du *statu quo*. Il incarnerait l'une des principales forces de résistance au changement. Il représenterait l'idéologie de la classe dominante, c'est-à-dire de la classe des individus qui ont intérêt à la perpétuation de la situation telle qu'elle est.

Cette perception du néolibéralisme comme conservatisme est fortement ancrée dans les cerveaux. Elle structure une bonne partie de la rhétorique utilisée pour le disqualifier. Et pourtant, elle se fonde sur une méconnaissance profonde de cette tradition. Elle fait même largement écran à une compréhension réelle de celle-ci, en la neutralisant, en la ramenant à du déjà connu, au niveau de l'évidence, à ce qu'il est aisé de combattre et de dénoncer, au lieu d'en affronter la spécificité.

En effet, à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, et de manière particulièrement marquée au cours des années 1960, l'une des préoccupations essentielles des néolibéraux a été de se distinguer du conservatisme. Certes, libéraux et conservateurs ont noué des alliances par le passé et peuvent parfois se retrouver sur des positions identiques. Mais ce serait uniquement parce qu'ils partagent des ennemis communs (les socialistes, les partisans de l'État social). Comme l'écrit Friedrich Hayek dans un célèbre article intitulé « Pourquoi je ne suis pas conservateur » : « En une époque où presque tous les mouvements réputés "progressistes" recommandent des empiétements supplémentaires sur la liberté individuelle, ceux qui chérissent la liberté consacrent logiquement leurs énergies à l'opposition. En cela, ils se trouvent la plupart du temps dans le même camp que ceux qui d'habitude résistent aux changements. Dans les matières de la politique quotidienne, ils n'ont aujourd'hui guère d'autre choix que d'appuyer les partis conservateurs¹. »

Mais, selon Hayek (et beaucoup d'autres auteurs défendront la même idée), la proximité entre libéraux et conservateurs s'arrête là. Elle est purement politique – ou, mieux, stratégique et conjoncturelle. Elle s'enracine dans une intention partagée de faire barrage aux mouvements qui se définissent comme progressistes. Il s'agit d'une alliance négative, et elle ne doit surtout pas masquer les oppositions profondes qui séparent néolibéralisme et conservatisme.

Cette prise de position est très importante dans l'histoire des idées, car elle constitue peut-être l'élément essentiel de la rupture entre le néolibéralisme et le libéralisme classique. Elle est l'acte de naissance du néolibéralisme comme doctrine à part, singulière, irréductible à ce qui l'a précédé.

Les néolibéraux ne cesseront en effet de l'affirmer et de le dénoncer : leurs prédécesseurs se sont laissé corrompre par le conservatisme. Ils se sont trop rapprochés de la droite conservatrice, voire de la droite réactionnaire, au point de ne plus s'en différencier que marginalement². Satisfaits qu'un certain nombre de leurs idéaux aient triomphé à partir du milieu du XIX^e siècle, ils se sont peu à peu repliés sur eux-mêmes. Et, par conséquent, ils se sont contentés de défendre l'ordre existant. Le libéralisme a ainsi progressivement cessé d'être un mouvement radical. Il s'est transformé en une machine à préserver le *statu quo*. Il s'est placé du côté de l'ordre, du pouvoir en place. S'opposant aux doctrines révolutionnaires, aux aspirations au changement, il s'est posé comme le garant du réalisme, du « raisonnable en politique »³.

Mais, en adoptant une telle posture, les libéraux se sont trahis eux-mêmes. Et surtout, ils ont considérablement affaibli leur position, en laissant grande ouverte la voie aux succès de leurs ennemis socialistes : en abandonnant le terrain de la spéculation intellectuelle et de l'imagination politique, le libéralisme classique n'a plus été capable de susciter l'enthousiasme, d'apparaître comme proposant des idéaux pour lesquels il vaudrait la peine de se battre. Par là même, les socialistes eurent l'opportunité d'apparaître comme les seuls rebelles, les seuls authentiques contestataires. Eux proposaient une autre voie, un autre programme, une autre vision. C'est la raison pour laquelle ils rencontrèrent l'adhésion du plus grand nombre, notamment dans les milieux intellectuels et étudiants : « Pendant environ un demi-siècle, seuls les socialistes ont proposé un programme explicite d'évolution sociale, une certaine image de la société future pour laquelle ils œuvraient, et un ensemble de principes généraux pour guider la réflexion sur des points précis⁴. »

Les penseurs néolibéraux entendent donc défaire ce partage, ce clivage institué entre le libéralisme conservateur d'un côté et le socialisme rénovateur de l'autre, le parti de l'immobilisme et le parti du mouvement. À l'inverse des libéraux classiques, ils contestent au socialisme son monopole sur la production d'utopies politiques et philosophiques. Ils veulent faire de leur doctrine une doctrine radicale – révolutionnaire. En ce sens, ce n'est pas un hasard si l'un des livres majeurs de la tradition néolibérale dans sa version la plus extrême, publié par Robert Nozick en 1974 et qui voulait redonner au libéralisme sa puissance de déstabilisation originelle, s'intitule *Anarchie, État et utopie*. De la même manière, Hayek évoquait dès 1949 la nécessité de bâtir ce qu'il appelait une « utopie libérale », ce par quoi il entendait un « programme qui ne serait ni une simple défense de l'ordre établi, ni une sorte de socialisme dilué, mais un véritable radicalisme libéral qui n'épargne pas les susceptibilités des puissants (syndicats compris), qui ne soit pas trop sèchement pratique, et qui ne se confine pas à ce qui semble politiquement possible aujourd'hui⁵ ».

Comprendre le néolibéralisme, ce n'est donc pas comprendre une réalité économique et sociale qui serait dotée d'une matérialité et d'une objectivité. C'est saisir un projet, une ambition jamais achevée et qui nécessite d'être perpétuellement réactivée. C'est devoir appréhender quelque chose qui est de

l'ordre de l'« aspiration ». Foucault va même plus loin, définissant le libéralisme comme une sorte d'éthique, de « revendication globale, multiforme, ambiguë, avec ancrage à droite et à gauche⁶ ». Ce n'est pas quelque chose de constitué, qui fonctionnerait comme une alternative politique à laquelle on pourrait attacher un programme bien défini ou un plan donné. Cela constitue quelque chose de plus diffus : c'est une humeur, un « foyer utopique », un « style général de pensée, d'analyse et d'imagination⁷ ».

¹ Friedrich Hayek, « Pourquoi je ne suis pas conservateur », in *La Constitution de la liberté*, Paris, Litec, 1994, p. 401.

² Sur cette question, je renvoie au livre très informé et très utile de Sébastien Caré, *La Pensée libertarienne*, Paris, PUF, 2009, p. 8-18 notamment.

³ Friedrich Hayek, « Les intellectuels et le socialisme », in *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 288.

⁴ *Ibid.*, p. 286.

⁵ *Ibid.*, p. 292.

⁶ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 224.

⁷ *Ibid.*, p. 225.

Le marché partout

Quelle est la nature de l'utopie néolibérale ? Quelle action transformatrice ses auteurs entendent-ils mener ? Quelle vision de la société promeuvent-ils ? Au premier abord, cela est assez simple à énoncer : l'essentiel du projet néolibéral consiste à instituer une véritable marchandisation de la société. Pour ces théoriciens, l'objectif est clair : il faut bâtir une nouvelle société où règne la concurrence. La seule forme d'organisation sociale valable est le marché. Le contrat, l'échange interindividuel doivent être valorisés contre tous les autres types de relations humaines et contre les modes alternatifs d'allocation des ressources.

Cette utopie marchande, cette ambition de diffuser le marché partout, constitue l'une des raisons pour lesquelles on ne saurait penser les rapports entre le libéralisme classique (Smith, Ricardo, Say) et le néolibéralisme sur le mode de la continuité et de la linéarité. Il y a en effet sur ce point, entre ces deux traditions, rupture et discontinuité : chacune d'elles promeut des conceptions distinctes du marché, de sa place dans la société – et, plus important encore, de la relation entre la rationalité économique et l'État¹.

Le libéralisme classique du XVIII^e siècle, dont l'un des principaux représentants fut Adam Smith, se déployait en effet sous le mot d'ordre du « laisser-faire ». Il s'agissait de restreindre l'intervention de l'État, de lui fixer un certain nombre de limites afin de dégager un espace « libre » où pourraient jouer sans contraintes externes les mécanismes marchands. Dans la gouvernamentalité libérale, on trouve ainsi d'un côté le marché et la rationalité économique et, de l'autre, l'État et la rationalité politique, et tout l'enjeu consiste à dire à l'État : « À partir de telle limite, quand il s'agira de telle question et à partir des frontières de tel domaine, là, tu n'interviendras plus². »

Le néolibéralisme, lui, est bien différent – et son projet est beaucoup plus radical. Foucault en saisit les caractéristiques en s'appuyant sur deux traditions : l'ordo-libéralisme allemand de l'après-guerre, réuni autour de la revue *Ordo* (Walter Eucken, Franz Böhm...), et les économistes de l'école de Chicago (Ludwig von Mises, Friedrich Hayek, Gary Becker...). Selon Foucault, cette conception n'entend pas du tout ménager un espace spécifique et propre pour le marché, qui coexisterait par ailleurs avec d'autres rationalités, et notamment avec la raison d'État. Au contraire, il s'agit ici de *diffuser le marché partout*. Les mécanismes concurrentiels ne doivent pas être circonscrits à certains secteurs. Ils doivent être étendus à toute la société ; ils doivent jouer leur rôle régulateur le plus largement possible, dans le plus grand nombre de secteurs du monde social. L'utopie néolibérale, c'est de faire entrer le maximum de réalités à l'intérieur d'un cadre marchand.

Cette ambition d'ériger en loi la loi du marché et d'y soumettre l'ensemble des aspects de la vie en société explique pourquoi le néolibéralisme ne se reconnaît pas dans la doctrine classique du « laisser-faire ». Car, pour se réaliser, l'utopie néolibérale suppose la mise en place d'un véritable interventionnisme politique et juridique – qui n'est d'ailleurs, insiste Foucault, pas « moins dense,

moins fréquent, moins actif, moins continu que dans un autre système³ ». Mais cet interventionnisme a ceci de spécifique qu'il ne vise pas du tout à « corriger » le marché, à opposer à la rationalité économique une rationalité sociale ou politique, à faire obstacle au fonctionnement normal de la concurrence en invoquant des exigences éthiques, morales ou de justice sociale. Au contraire, il a pour but de se mettre au service de la forme-marché, de travailler à son développement et à son institution généralisée. Le néolibéralisme voudrait transformer la société en menant une véritable « politique de la concurrence » destinée à la propagation intégrale de la forme-marché : « Le gouvernement néolibéral a à intervenir sur la société dans sa trame et dans son épaisseur. Il a, au fond – et c'est en cela que son intervention va permettre ce qui est son objectif, c'est-à-dire la constitution d'un régulateur de marché général sur la société –, à intervenir sur cette société pour que les mécanismes concurrentiels, à chaque instant et en chaque point de l'épaisseur sociale, puissent jouer le rôle de régulateur⁴. »

Cette action affecte évidemment tous les secteurs du monde social, au premier rang desquels l'État. Le libéralisme classique maintenait une frontière entre l'économique et le politique, et autorisait de ce fait une forme de coexistence pacifique entre la rationalité marchande et la rationalité politique (pourvu que chacune reste à sa place). À l'inverse, le néolibéralisme entend subordonner la rationalité politique (et tous les autres domaines de la société) à la rationalité économique. L'État est placé sous la surveillance du marché ; il doit gouverner non seulement *pour* le marché, mais également en fonction de ce que commande la logique marchande : « Pour le néolibéralisme, le problème n'était pas du tout de savoir, comme dans le libéralisme de type Adam Smith, le libéralisme du XVIII^e siècle, comment, à l'intérieur d'une société politique toute donnée, on pouvait découper, ménager, un espace libre qui serait celui du marché. Le problème du néolibéralisme, c'est au contraire de savoir comment on peut régler l'exercice global du pouvoir politique sur les principes d'une économie de marché. Il s'agit donc non pas de libérer une place vide, mais de rapporter, de référer, de projeter sur un art général de gouverner les principes formels d'une économie de marché⁵. » Selon Foucault, ce système est absolument spécifique puisque, ici, la légitimité de l'État et de ses actions ne découle pas d'un principe autonome et propre. C'est l'économie qui fonde la politique et détermine les formes et la nature de l'intervention publique.

¹ Cf. Wendy Brown, *Les Habits neufs de la politique mondiale*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.

² Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 120.

³ *Ibid.*, p. 150-151.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

La justification « scientifique » du marché

À bien des égards, l'une des explications principales de l'hostilité que suscite le courant néolibéral réside dans cette adhésion à la forme-marché, dans sa volonté de la diffuser, de l'instituer et de l'appliquer à tous les domaines – bref, dans son idée un peu folle de penser une société où régneraient la logique concurrentielle et la rationalité marchande. Il suffit souvent d'évoquer cet aspect pour provoquer aussitôt une sorte d'effroi et l'expression de réactions indignées.

Il existe en effet, et de façon extrêmement répandue, une forme d'hostilité au « marché ». Dans l'inconscient collectif, et notamment à la gauche de l'espace intellectuel, le « marché » est un terme fortement dévalorisé. À tel point que, dans le débat, l'un des instruments polémiques le plus largement employés pour discréditer ou disqualifier une idée, une revendication, une réforme, etc., consiste à affirmer qu'elle s'inscrit dans la « logique du marché », c'est-à-dire dans une logique libérale – sans que l'on comprenne très bien pourquoi la « logique du marché » incarnerait une réalité à ce point négative.

Penser la positivité du néolibéralisme exige de s'affranchir de tels réflexes. Il faut s'interroger de façon plus subtile sur les raisons pour lesquelles les intellectuels néolibéraux sont tellement attachés à la forme-marché : *pourquoi* font-ils de ce mode particulier d'organisation le seul possible – et même, plus exactement, le seul valable ? Qu'y a-t-il à leurs yeux de si précieux et de si irremplaçable dans le marché pour qu'ils y voient un dispositif qu'il faudrait étendre à toute la société et à tous les secteurs possibles ?

Certes, on peut facilement se débarrasser de tels problèmes en affirmant que le marché est l'instrument de l'exploitation économique, dont les néolibéraux seraient les partisans. Dans cette optique, la théorie néolibérale apparaîtrait comme n'étant rien de plus que l'idéologie de la classe dominante, et, finalement, elle défendrait le marché afin de défendre – voire d'accroître – les privilèges acquis par ceux qui ont intérêt à la perpétuation du système actuel.

Cette représentation ne me semble pas très intéressante. D'abord parce qu'elle rabat trop brutalement la théorie néolibérale sur des enjeux économiques et sociaux. Ce faisant, elle propose une interprétation réductrice (et banale) d'une tradition qui est aussi, il ne faut pas l'oublier, une grande tradition intellectuelle, une contribution au débat dans le champ de la sociologie, de l'économie, de la philosophie, etc. C'est toute la dimension conceptuelle du néolibéralisme qui disparaît lorsqu'on le dépeint sous les traits d'une petite doctrine économique de classe.

Mais surtout, présenter le marché comme l'idéologie de la classe dominante, c'est lire les théoriciens néolibéraux à partir d'un système théorique contre lequel ils se définissent. C'est les regarder à partir d'un point de vue extérieur. C'est leur appliquer des catégories qu'ils entendent défaire. Évidemment, une telle attitude n'est pas, *a priori*, illégitime. Néanmoins, elle empêche de comprendre la *singularité* de ce paradigme, les nouveaux types de problèmes qu'il pose et les

nouvelles manières de les poser. L'ambition de Foucault, ce serait plutôt de s'efforcer de se mettre à la place de ces auteurs afin de saisir leur vision du monde.

Foucault évoque bien sûr, car c'est indispensable, la manière la plus répandue et la plus connue dont les néolibéraux justifient le marché et l'idée selon laquelle les mécanismes concurrentiels devraient être inscrits au cœur du fonctionnement de la société. Leur argument principal se présente, bien souvent, comme étant de nature technique. Il a été formulé par différentes écoles : l'école autrichienne, de Carl Menger et Ludwig von Mises à Friedrich Hayek, mais aussi l'école marginaliste – Walras, Jevons, Marshall, etc. Il s'appuie sur le raisonnement économique pour affirmer que ce mode particulier d'allocation des ressources serait doté de la plus grande efficacité. Tout autre modèle d'organisation de la production et de la répartition des richesses se révélerait, à court ou moyen terme, moins productif : le communisme, l'interventionnisme, le planisme, le monopole, tous ces systèmes qui ont pour caractéristique commune d'entraver le jeu décentralisé des mécanismes marchands et l'ajustement libre des prix en fonction des variations de l'offre et de la demande aboutiraient nécessairement à une « perte sèche », à une « destruction de richesse collective », à une baisse du bien-être privé et/ou social, par rapport à ce que permettrait d'obtenir l'équilibre concurrentiel (hormis quelques cas exceptionnels et locaux). Le marché apparaît donc ici comme *une* technique de coordination parmi d'autres, mais qui aurait pour caractéristique d'être la plus efficiente. Dans le résumé qu'elle propose de l'œuvre de Hayek, Catherine Audard écrit par exemple : « Hayek est certainement le penseur moderne qui a le mieux compris que l'incapacité du communisme à rivaliser avec le capitalisme ne vient pas de ce qu'il serait moralement inférieur, mais de ce qu'il est *inefficace* parce qu'il ne comprend pas la nature des processus économiques. Ce n'est pas le planificateur, mais l'entrepreneur qui est le mieux placé pour saisir les processus économiques parce qu'il les comprend "de l'intérieur" et reçoit l'information nécessaire en permanence grâce au marché et au système de prix¹. »

Il est évidemment aisé de comprendre pourquoi les néolibéraux mettent en avant ce type d'argument : il leur permet de donner à leur politique une autorité scientifique. Tout se passe ici comme si la discussion sur le marché était une discussion d'ordre purement technique. Il s'agirait simplement d'évaluer objectivement l'efficacité relative des différents systèmes économiques possibles. Le néolibéralisme ne serait donc pas, contrairement aux apparences ou à ce qui est généralement dit de lui, une idéologie. Il serait fondé scientifiquement, et il n'y aurait qu'à s'incliner devant la logique implacable du raisonnement mathématique.

À bien des égards, donc, cette façon d'adosser le discours néolibéral à une rhétorique et à un argumentaire scientifiques s'apparente, de la part des théoriciens de ce courant, à une opération stratégique. Il s'agit d'exercer des effets d'intimidation : cette doctrine aurait la science avec elle, et les théories alternatives devraient se résoudre à accepter l'évidence des chiffres. Peut-être s'agit-il également ici de dédramatiser la réflexion sur le marché, d'échapper aux fantasmes qu'elle suscite en faisant comme s'il était seulement question de comparer calmement l'optimalité relative des différents mécanismes d'allocation des ressources – en sorte que la violence que provoquent les écrits néolibéraux n'aurait pas lieu d'être.

Dans *Naissance de la biopolitique*, Foucault ne consacre pas beaucoup de place à cet aspect du raisonnement néolibéral. Il s'intéresse davantage à la façon dont la réflexion sur la forme-marché entre en résonance avec tout un ensemble d'enjeux politiques, éthiques, philosophiques, etc. Précisons néanmoins qu'il ne s'agit pas ici d'opposer les considérations « techniques » ou « économiques » aux préoccupations « théoriques ». L'une des spécificités du néolibéralisme est en

effet de rendre ces dimensions inséparables, inextricablement liées l'une à l'autre : c'est bien souvent en posant des problèmes techniques que ces auteurs sont amenés à rencontrer des problèmes politiques, sociaux, éthiques, etc. Il y a quelque chose comme une logique productrice du raisonnement économique qui conduit celles et ceux qui le manient à sortir de l'économie. Par conséquent, ce qui est en jeu dans le néolibéralisme d'un point de vue de théorie sociale ou de philosophie politique s'inscrit dans un même système, dans un même dispositif que ce qui y est en jeu d'un point de vue économique ou « scientifique ». Nous avons affaire aux deux faces d'une même activité. En sorte qu'il ne s'agit pas d'un hasard si c'est dans les écrits de l'auteur qui est probablement allé le plus loin dans la défense du néolibéralisme comme technique sociale dotée de la plus grande efficacité, Friedrich Hayek, que l'on trouve les avancées théoriques les plus poussées et les plus radicales sur ce que peut signifier la pensée néolibérale – on pourrait faire une remarque analogue à propos de l'économiste Gary Becker.

¹ Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, Paris, Gallimard, 2009, p. 374-375. Voir aussi Roger Guesnerie, *L'Économie de marché*, Paris, Le Pommier, 2006.

De la pluralité

La représentation traditionnelle de la philosophie néolibérale repose sur l'idée selon laquelle il s'agirait d'une doctrine qui placerait en son centre la valeur de liberté – et, associées à elle, les valeurs de propriété privée et de droits naturels. La préoccupation de ce courant serait de défendre la souveraineté de chaque individu sur son corps et sa propriété. Bien sûr, cette défense peut prendre différentes formes. Elle est menée avec plus ou moins de radicalité, plus ou moins de vigueur. Mais toutes ces versions s'inscriraient néanmoins dans un dispositif conceptuel commun qui poserait d'abord le principe d'une légitimité pleine et entière de chacun à utiliser ce qu'il possède comme il l'entend, et qui disqualifierait ensuite comme illégitimes et injustifiables les actions tendant à restreindre cet usage. Le libéralisme puis le néolibéralisme constitueraient ainsi la notion de « liberté » comme l'instrument privilégié de leur critique radicale des instances qui tendraient selon eux à violer les droits de propriété des individus – au premier rang desquelles l'État, dont l'interventionnisme économique et social déboucherait nécessairement sur la multiplication de mécanismes coercitifs (l'impôt, la régulation, etc.). La défense du marché s'inscrirait donc dans un cadre plus général de défense de la liberté : d'ailleurs, il est incontestable que les néolibéraux ont toujours présenté la liberté économique comme une liberté politique aussi importante que les autres¹.

À l'appui de cette représentation, on peut citer le fait que la plupart des grands livres de cette tradition s'affirment dans leur titre même comme des méditations sur le concept de liberté, de *De la liberté* de John Stuart à *Liberty*, le recueil des principaux essais d'Isaiah Berlin, en passant par *La Constitution de la liberté* de Hayek ou *L'Éthique de la liberté* de Murray Rothbard, l'un des théoriciens de la doctrine libertarienne et anarcho-capitaliste.

Le geste de Foucault va consister à contester cette représentation, à relativiser la place qu'occupe le concept de liberté – et donc, aussi, celui de « droit naturel » – dans la pensée néolibérale. Il propose une vision alternative de cette tradition. Il avance en effet que le concept central de l'approche néolibérale n'est pas celui de liberté, mais celui de pluralité. La valeur de liberté joue bien sûr un rôle important, mais il s'agit souvent d'un rôle subordonné, secondaire, par rapport à la notion de pluralité – celle-là ayant même souvent pour fonction de servir celle-ci. En d'autres termes, le néolibéralisme doit être conçu comme une méditation sur la multiplicité, une réflexion sur la société qui place en son centre le thème de la pluralité. La spécificité de ce paradigme, c'est de nous forcer à nous demander ce qu'implique et veut dire de vivre dans une société composée d'individus ou de groupes qui expérimentent des modes d'existence divers.

C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la place accordée à la forme-marché. Celle-ci constitue en effet selon les néolibéraux l'unique mode de régulation adapté à cette caractéristique essentielle des sociétés contemporaines qu'est la diversité fondamentale des secteurs d'activité et la pluralité des formes d'existence. Mieux : dès que l'on se situe du côté de la diversité, de la pluralité, de

l'innovation sociale, on ne pourrait que plaider pour un développement de la logique marchande contre toutes les autres modalités d'organisation, au premier rang desquelles la logique d'État.

Cette conception fut par exemple défendue par Friedrich Hayek. Pour lui, la caractéristique majeure de la société moderne est d'être une société hétérogène. L'industrialisation a engendré un mouvement massif de division du travail. La spécialisation a produit une prolifération des secteurs d'activité. Le monde contemporain est plus différencié que le monde ancien. Et la conséquence d'une telle situation serait qu'une administration centralisée de l'économie devient impossible : « Le contrôle et le planisme ne présentaient pas de difficultés dans une situation assez simple pour permettre à un seul homme ou à un seul conseil d'embrasser tous les faits. Mais lorsque les facteurs à considérer deviennent si nombreux qu'il est impossible d'en avoir une vue synoptique, alors, mais alors seulement, la décentralisation s'impose². » L'État, l'administration prétendent se substituer au marché au nom de l'intérêt général, du bien commun, du bien-être social... Mais quel sens ont ces valeurs dans un monde divers ? Comment concevoir un plan « collectif » dans lequel tous les individus se reconnaîtraient ? Comment prétendre détenir un code moral complet et universellement valable, ou suivre une direction dans laquelle tout le monde souhaiterait aller ? « Aucun esprit ne pourrait embrasser l'infinie variété des besoins divers d'individus divers qui se disputent les ressources disponibles et attachent une importance déterminée à chacune d'entre elles³. » C'est cette impossibilité fondamentale qu'il y a à fabriquer une connaissance « totale », à construire une vision unificatrice de la société, qui explique pourquoi la seule attitude envisageable serait le rejet de tout contrôle centralisé et la promotion de la logique marchande, qui laisserait les individus libres de leurs actions et ne les dirigerait pas. La philosophie néolibérale, conclut donc Hayek, part du « fait incontestable que les limites de notre pouvoir d'imagination ne permettent pas d'inclure dans notre échelle de valeurs plus d'un secteur des besoins de la société tout entière et que puisque, au sens strict, les échelles de valeurs ne peuvent exister que dans l'esprit des individus, il n'y a d'échelles de valeurs que partielles, échelles inévitablement diverses et souvent incompatibles ». C'est pour cette raison qu'il faut « laisser l'individu, à l'intérieur de limites déterminées, libre de se conformer à ses propres valeurs plutôt qu'à celles d'autrui, et que les fins de l'individu doivent être toutes-puissantes et échapper à la dictature d'autrui⁴ ».

¹ Cf. par exemple Milton Friedman, « Liberté économique et liberté politique », in *Capitalisme et liberté*, Paris, Robert Laffont, 1971, p. 21-37.

² Friedrich Hayek, *La Route de la servitude*, Paris, PUF, 1985, p. 42.

³ *Ibid.*, p. 49.

⁴ *Ibid.*

Société, communauté, unité

En imposant l'idée selon laquelle la réflexion sur la société doit placer au premier plan les notions de « diversité » et de « multiplicité » et se fixer pour objectif d'inventer des dispositifs permettant de protéger et de faire proliférer les différences, le néolibéralisme poursuit un objectif théorique bien précis. Il entend incarner une rupture avec l'ensemble des courants intellectuels qui s'acharnent à construire une vision « moniste » du monde social. En ce sens, l'ennemi principal du néolibéralisme n'a pas été, comme on le croit trop souvent, le socialisme ou le marxisme, ou, plus généralement, les programmes dirigistes et collectivistes. Certes, ces doctrines furent souvent les cibles des attaques les plus violentes. Mais cette polémique incessante contre les courants anticapitalistes a fait écran à une compréhension de la pensée néolibérale.

Car ce à quoi le néolibéralisme n'a cessé de s'opposer, ce contre quoi il s'est constitué avec le plus de force et de constance, c'est une attitude philosophique plus générale, que l'on voit à l'œuvre dans des écoles, des pays ou des périodes distincts, mais qui, selon ses tenants, trouve sa véritable naissance dans la pensée des Lumières : cette attitude, c'est celle qui consiste à promouvoir une perception unifiante ou unificatrice de la société en valorisant tout ce qui ressortit au « commun », au « collectif », au « général », au détriment de ce qui relèverait de l'individuel, du particulier, du local.

Pour les néolibéraux, une pulsion autoritaire et conservatrice anime la philosophie politique traditionnelle. Celle-ci construit systématiquement une théorie de la souveraineté politique et du droit dans le cadre d'une hantise de la pluralité et de la diversité. Comme s'il fallait toujours, pour que la société soit « possible », pour constituer un « corps politique » digne de ce nom, inventer des dispositifs qui réguleraient et encadreraient la pluralité sociale, afin de limiter la multiplicité des modes d'existence pour produire de l'ordre, de l'unité et du collectif. Bref, selon eux, la théorie sociale est toujours totalisante. Et ne parvient pas à imaginer ce que serait une société authentiquement plurielle.

Paradoxalement, ce sont les philosophies du contrat qui illustreraient le mieux cette posture, de Rousseau à Rawls en passant par Kant. Ces auteurs auraient imposé une manière bien spécifique de poser le « problème » de l'ordre social – ou mieux, justement, de constituer l'ordre social comme un « problème » : on pose d'abord l'existence d'individus différents, ayant des vies séparées et des intérêts potentiellement contradictoires. Et l'on en déduit qu'un dilemme apparaît aussitôt : comment rendre possible la coopération sociale ? Comment instituer quelque chose qui serait la « société » et qui serait doté d'une certaine cohérence ? Le « contrat social » est le nom donné à cette institution censée unifier la société, faire émerger du « général » un cadre reconnu par tous et irréductible aux intérêts « particuliers ».

En ce sens, il faut insister sur le fait que les théoriciens néolibéraux formulent une réinterprétation de la philosophie du contrat et des Lumières. Cette tradition est en effet souvent associée à la lutte

contre le particularisme ethnique, racial ou culturel. Elle affirmerait la supériorité de l'universalisme contre l'emprise des appartenances locales au nom des valeurs d'autonomie personnelle, de liberté individuelle et d'égalité formelle. Or, en réalité, les néolibéraux voient dans la pensée des Lumières une autre manière d'instituer de la communauté. Elle libérerait les individus des communautés naturelles pour mieux les soumettre à un nouveau type de collectif : la communauté politique.

Pour le montrer, les néolibéraux opèrent une déconstruction de la notion centrale de ce paradigme, celle d'autonomie : que signifie, en effet, pour les Lumières, chez Rousseau ou chez Kant notamment, être autonome ? Ce n'est pas être indépendant ou non entravé (selon la définition qu'Isaiah Berlin donne de la représentation libérale de la liberté comme simple non-interférence, ou « liberté négative »). Être autonome, c'est vouloir ne pas obéir à ses pulsions, à ses passions, à ses inclinations naturelles. L'autonomie, c'est le « détachement réussi vis-à-vis [...] des forces dont je ne serais pas moi-même responsable ». Dans ce cadre, la « liberté » est conçue comme l'acte consistant à « me donner à moi-même des ordres auxquels j'obéis parce que je suis libre d'agir comme je le veux¹ ». En d'autres termes, le sujet des Lumières n'aime pas le choix pour le choix, le choix en tant que tel : il est toujours à la recherche du bon choix. Il est libre si et seulement s'il se donne pour loi sa loi « véritable », sa « vraie volonté » (c'est la conception de la « liberté positive »)². Or c'est précisément la communauté politique qui va être ici conçue comme l'instance d'élaboration de cette loi supérieure qu'est censé vouloir et reconnaître comme sienne tout être rationnel. Comme l'écrit Isaiah Berlin, « l'autodétermination individuelle devient maintenant l'autoréalisation collective, et la nation une communauté de volontés unies en quête de la vérité morale³ ». Il y a donc bien une affinité principielle entre la pensée des Lumières et la notion de communauté – puisque, à travers le concept d'autonomie, la liberté sera conçue comme soumission à la volonté de la nation.

Les analyses de Rousseau dans *Du contrat social* sont célèbres. Il suppose un état dans lequel les hommes sont placés devant des obstacles qui nuisent à leur conservation : l'état primitif, l'état de nature, où les individus évoluent de façon séparée, n'est plus viable. Il met en danger l'espèce et la survie de chacun. C'est la raison pour laquelle les hommes sont contraints de s'unir. Il faut donc instituer un peuple – ce qui suppose, selon Rousseau, de sortir de l'état d'individus pris isolément pour faire émerger une « communauté ». Et tout l'enjeu du contrat social est de « démontrer » que la condition de la constitution d'une telle communauté politique est un acte de *répression* des « divergences ». Le contrat social n'est pas, au sens strict, un contrat : c'est le nom donné par Rousseau à un moment où les individus renoncent à ce qui les définit comme particuliers et partiels – c'est-à-dire à ce qui les sépare et les distingue les uns des autres – pour se constituer comme individus « moraux », « communautaires » – qui se donnent à eux-mêmes pour volonté la volonté « générale ». Un corps social n'est donc ici possible et même pensable qu'à partir du moment où un cadre vient substituer la loi de la communauté à celle de l'individualité. L'émergence d'un peuple suppose un acte de fondement à travers lequel l'intérêt « général » et la volonté « générale » viennent détruire le jeu des intérêts particuliers⁴ : « Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de Cité, et prend maintenant celui de République ou de corps politique, lequel est

appelé par ses membres État quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de Peuple, et s'appellent en particulier citoyens comme participants à l'autorité souveraine, et sujets comme soumis aux lois de l'État⁵. » On voit bien dans cet extrait comment le thème de l'unité, de la communauté, de la généralité, contre la diversité et la particularité, hante la rhétorique de Rousseau, sa conception de l'ordre politico-social et de ce qui fait qu'une société mérite d'être baptisée telle.

Cette conception de la société comme corps dont la formation suppose « une fois au moins l'unanimité », c'est-à-dire l'accord et le consensus, et qui se présente comme entité supra-individuelle destinée à unifier les consciences particulières, se retrouve en des termes quasi identiques chez Kant. Dans la *Métaphysique des mœurs*, celui-ci énonce en effet l'idée selon laquelle la construction d'un « peuple » suppose l'instauration d'une « constitution » destinée à « rassembler » la « multitude » des hommes. La chose publique est donc une fois encore pensée comme une instance d'unification destinée à instaurer le règne du « commun intérêt des hommes » contre leur particularité : « Un État est l'unification d'une multitude d'hommes sous des lois juridiques⁶ », écrit ainsi Kant, qui ajoute, dans un passage là aussi particulièrement explicite : « L'ensemble des lois qu'on a besoin de promulguer universellement pour produire un état juridique est le droit public. Il s'agit donc d'un système de lois à l'usage d'un peuple, c'est-à-dire d'une multitude d'hommes ou d'une multitude de peuples qui, entretenant des rapports d'influence réciproque, ont besoin, pour que leur échoie en partage ce qui est de droit, d'un état juridique obéissant à une volonté qui les unifie : d'une constitution. Cet état de rapport mutuel où se trouvent les individus dans le peuple s'appelle l'état civil et leur tout, dans le rapport qu'il entretient à ses propres membres, s'appelle l'État. Celui-ci, en raison de sa forme, autrement dit en tant qu'il a pour lien le commun intérêt qu'ils ont tous à demeurer en l'état juridique, s'appelle la chose publique⁷. » La politique, c'est l'action qui consiste à « ordonner » une « foule d'êtres raisonnables⁸ ».

Pour terminer cette présentation et cette généalogie de l'idée de la politique comme ordonnancement, on peut rappeler que l'un des derniers représentants de cette école de pensée est John Rawls⁹. Ce qui permet d'ailleurs de souligner à quel point la tradition « social-libérale » élaborée par Rawls ou Amartya Sen est antagoniste de la doctrine néolibérale, à la fois moins radicale et moins intéressante. Car, pour ces deux auteurs, il s'agit toujours de se demander comment concilier les principes libéraux avec les exigences de la cohésion sociale et la préservation de l'autorité de la communauté politique. En d'autres termes, la position de Rawls ou de Sen pourrait être décrite comme un national-libéralisme, puisqu'elle se fonde sur l'idée selon laquelle il est nécessaire de stopper l'application des valeurs libérales au moment où elles risqueraient de nuire à l'impératif de l'unité de la nation. Alors que, pour les néolibéraux, c'est précisément lorsque ces valeurs amènent à mettre en question les concepts de société, d'unité, de communauté politique (ou nationale) et à interroger la vision sur laquelle de tels concepts se fondent qu'elles deviennent intéressantes.

On retrouve chez l'auteur de *Théorie de la justice* un geste, une manière de poser les problèmes analogues à ceux de Rousseau et Kant. Certes, Rawls affirme que le pluralisme constitue le point de départ d'une analyse libérale. Mais, justement, c'est le point de départ, et non le point d'arrivée. En d'autres termes, c'est ce que toute la théorie de la justice comme équité va devoir ensuite contenir, en cherchant un dispositif qui permettrait, malgré ce pluralisme, d'unifier et d'ordonner la société – ce que Rawls appelle trouver une « structure de base » ou un « consensus minimum ». Donc, encore une

fois, le problème de l'ordre social et politique devient ici celui de savoir comment « regrouper » des individus profondément divisés, comment trouver une base de « consensus » malgré la diversité des intérêts et des croyances : « Le libéralisme politique se demande comment est possible une société stable et juste dont les citoyens libres et égaux sont néanmoins profondément divisés¹⁰. » Et Rawls de parler ensuite le langage de l'ordre et de l'unité, caractéristique de ce mode d'analyse et de cette épistémè. Il voudrait en effet déterminer « comment la société démocratique bien ordonnée par la théorie de la justice comme équité peut établir et préserver son unité et sa stabilité, étant donné le pluralisme raisonnable qui la caractérise. Dans une telle société, une seule doctrine compréhensive raisonnable ne peut assurer la base de l'unité sociale et fournir le contenu de la raison publique pour les questions politiques fondamentales. Ainsi, si nous voulons comprendre comment une société bien ordonnée peut être unifiée, nous devons introduire une autre idée de base du libéralisme politique pour accompagner l'idée d'une conception politique de la justice, à savoir l'idée d'un consensus par regroupement entre doctrines compréhensives raisonnables¹¹ ».

¹ Isaiah Berlin, *En toutes libertés*, Paris, Le Félin, 2006, p. 114. Sur l'opposition entre « liberté négative » et « liberté positive », voir, du même auteur, *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2002. On peut aussi se reporter aux travaux de Quentin Skinner, notamment *La Liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil, 2000.

² Isaiah Berlin, *En toutes libertés*, *op. cit.*, p. 60.

³ *Ibid.*, p. 125.

⁴ Voir Louis Althusser, *Politique et histoire*, Paris, Seuil, 2006.

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 1992, p. 39-40. Voir aussi Ernst Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette Littératures, 2006.

⁶ Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, in *Œuvres philosophiques*, t. 3, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 577-578.

⁷ *Ibid.*, p. 575.

⁸ Cf. Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991, p. 36.

⁹ On aurait pu mentionner également, évidemment, Jürgen Habermas, qui, par exemple dans *Droit et démocratie* (Paris, Gallimard, 1997), présente le droit comme une instance d'intégration et de cohésion, de construction procédurale de la « réciprocité » dans un monde différencié.

¹⁰ John Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1995, p. 171.

¹¹ *Ibid.* Il est frappant de constater que même un auteur comme Will Kymlicka, qui plaide pourtant pour une nouvelle conception de la citoyenneté à l'ère multiculturelle, ouvrant la voie à la mise en place de droits particuliers pour des minorités, ne cesse d'insister sur le fait que ce dispositif ne menacerait pas l'« unité nationale ». Parce qu'il inscrit son projet dans la philosophie du contrat et du droit, Kymlicka se condamne à concevoir son travail comme une réflexion sur les « liens qui unissent », sur l'« autorité de la communauté politique » et sur le sentiment d'appartenance à une « culture commune » (ce sont ses expressions). Et, pour lui, c'est justement la redéfinition de la citoyenneté qu'il propose qui pourrait en renouveler la fonction « intégratrice ». Cf. Will Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte, 2001.

Défaire la société

Évidemment, on pourra objecter à une telle généalogie que les analyses de Rousseau, Kant, Rawls ou Habermas sont très différentes les unes des autres, que leurs concepts de droit, d'État, de souveraineté, de peuple ne sont pas superposables – et que parler à leur propos de famille de pensée relèverait d'une simplification abusive ou d'une certaine décontextualisation des œuvres.

Mais, pour les néolibéraux, ces distinctions de contenu n'ont pas grande importance. Elles ne sont pas pertinentes. Pour eux, l'essentiel se situe ailleurs. Il s'agit de se placer à un autre niveau, plus élevé, et de questionner ce que l'on pourrait désigner comme un programme de perception, une façon de conceptualiser la politique et de problématiser la notion de société. À partir de Rousseau et de Kant, ce qu'ils entendent interroger est une attitude, une manière de poser les questions. Selon eux, la philosophie des Lumières se caractérise avant tout par une hantise de la pluralité et de la diversité. La multitude et l'individualité y sont conçues comme ce contre quoi il faudrait nécessairement penser des mécanismes, des dispositifs ou des institutions destinés à produire de l'unité, de la cohérence – du commun. La constitution d'un « peuple », d'une « souveraineté » ou d'un corps politique y est systématiquement présentée comme devant appeler une répression du « particulier » à travers la fabrication d'un cadre « général » auquel les sujets devraient se soumettre.

Les théoriciens du contrat auraient installé dans la pensée contemporaine une obsession de l'unité et de l'ordre. La volonté de toujours donner de la « cohésion » au monde représenterait l'une des inspirations essentielles de la théorie politique et sociale moderne. On la retrouverait dans un ensemble de discours de natures très différentes, idéologiques, technocratiques, etc. Et la preuve de l'influence exercée par ce mode de pensée serait que, tout en se construisant contre la philosophie des Lumières, beaucoup de courants en auraient néanmoins reconnu la pertinence et l'auraient repris à leur compte. C'est le cas de la tradition socialiste et sociologique, de Saint-Simon et de Durkheim, par exemple. Ces auteurs ont évidemment peu de points communs avec Rousseau ou Kant ; ils ne se représentent pas de la même manière la question du sujet, du droit, de la politique, etc. Mais chez eux aussi l'élaboration du concept de « société » s'adosse à une vision unificatrice. Elle est placée sous le signe de la recherche de l'intégration, de la cohésion, de la production du consensus : la collectivité doit affirmer son emprise régulatrice contre ces ferments de dissolution du lien social qu'incarneraient l'individualisme, les mouvements sociaux et la concurrence des intérêts particuliers¹. D'ailleurs, la lecture des textes où Durkheim commente Hobbes ou Rousseau est particulièrement instructive. Il est frappant de constater que l'auteur du *Suicide* y accepte et s'y approprie la problématique et le cadre d'analyse posés par les philosophes : comment concevoir de la solidarité, des fins communes et impersonnelles, contre les passions égoïstes et antisociales ? Seule la solution proposée diffère, puisque, pour le sociologue, la société comme communauté ne procède pas d'un acte politique artificiel : c'est une réalité naturelle, *sui generis*, qui résulte du phénomène de

Les intellectuels néolibéraux entendent remettre en question ce mode d'analyse. Ils se donnent pour objectif d'interroger l'obsession de la construction de quelque chose qui serait de l'ordre de la « communauté ». L'idée selon laquelle penser la société ou la politique imposerait de penser l'édification d'une entité supra-individuelle, et impliquerait ainsi une sorte de nécessité à faire exister un cadre transcendant par rapport à la pluralité et au jeu des intérêts particuliers, leur est totalement étrangère. Elle leur semble même dangereuse. En ce sens, il n'est pas exagéré d'affirmer que ces auteurs travaillent en fait à déconstruire, voire à détruire, la notion même de « société », au sens d'une instance qui rassemblerait les gens au-delà de leur différence. (Bien entendu, il convient de souligner que tout l'enjeu ici est de montrer que le « commun » et le « général » sont des notions vides de sens. Il ne s'agit en aucun cas de choisir de privilégier le « particulier » sur le « général », le « local » sur le « global ». Les néolibéraux n'inversent pas les valeurs, mais réfutent ce système d'opposition en tant que tel, sa pertinence même, ou le fait qu'il désigne une quelconque réalité. Ils entendent déconstruire ce cadre de pensée afin de mettre en lumière le caractère extrêmement problématique des visions qu'il instaure et les dangers qu'il comporterait, notamment d'un point de vue politique.)

Cela apparaît dans les textes d'Isaiah Berlin consacrés à ce qu'il appelait les « Contre-Lumières », c'est-à-dire les auteurs qui se sont définis contre les théoriciens des Lumières et leurs héritiers. Tout l'enjeu de la réflexion de Berlin est de montrer à quel point la pensée des Lumières est obsédée par un fantasme de « totalité harmonieuse », par l'ambition d'établir une société d'êtres rationnels poursuivant des fins collectives et communiant ainsi dans une sorte d'unanimité. La présupposition fondamentale de ce courant serait que « les hommes sont faits (ceci est un axiome, à la fois psychologique et sociologique) pour rechercher la paix et non la guerre, l'harmonie et non la discorde, l'unité et non la pluralité. Les dissensus, les conflits, la compétition entre êtres humains sont essentiellement des processus pathologiques : il se peut que ces tendances soient inévitables à un certain stade de leur développement, mais elles demeurent anormales parce qu'elles ne réalisent pas ces fins que les hommes en tant qu'hommes ont tous forcément en commun – ces buts permanents et partagés qui rendent les hommes humains³ ».

Selon Berlin, le geste accompli par les auteurs rangés sous l'étiquette d'Anti-Lumières – et qui ont été pour cette raison très largement perçus et catalogués comme conservateurs ou réactionnaires – a été de s'insurger contre cette perception, contre cette obsession de l'unité, contre cette volonté de toujours donner de la cohérence à la société. Pour eux, la pluralité du monde social et culturel est irréductible ; elle doit constituer un point d'arrivée, et non le point de départ contre lequel devrait nécessairement se définir une théorie politique. Le « monde commun », le « collectif », la « volonté générale », la recherche perpétuelle de quelque chose qui serait de l'ordre de l'« universel » sont des mythes – et des mythes dangereux.

Berlin cite notamment Johann Gottfried von Herder et Edmund Burke. Ceux-ci se sont érigés contre le « monisme » des Lumières, parce que, selon eux, cette vision présuppose nécessairement la possibilité de trouver une solution unique, finale, universelle aux problèmes humains. Or, pour les Anti-Lumières, « il y a maints idéaux qui valent la peine d'être poursuivis, certains incompatibles avec d'autres ». En ce sens, l'idée d'une « solution d'ensemble à tous les problèmes humains, qui, si elle se heurte à de trop grandes résistances, peut nécessiter le recours à la force pour la protéger, cette

idée mène à l'effusion de sang et à l'intensification de la souffrance humaine⁴ ».

On trouve ainsi chez Herder cette affirmation : il n'y a jamais une et une seule réponse valable aux grandes questions que se pose l'humanité ; « les différentes civilisations poursuivent des objectifs différents » et elles sont « habilitées à le faire »⁵. Par conséquent, la réflexion politique doit prendre acte de cette diversité au lieu de vouloir la réduire par l'intermédiaire de systèmes unificateurs. « Herder imaginait différents environnements, différentes origines, différents langages, différents goûts et différentes aspirations. Si vous admettez qu'il puisse y avoir plus d'une réponse valable à un problème, c'est en soi une grande découverte. Cela conduit au libéralisme et à la tolérance⁶. » Chez Burke, la même intention pluraliste a débouché sur la mise en cause de l'idée de « nature humaine universelle ». Il n'y a pas d'« homme naturel » ou d'« homme rationnel » qui serait partout identique. Il y a des hommes toujours-déjà différents, par leurs arts, leurs cultures, leurs habitudes, leurs goûts, leurs caractères, etc.⁷.

Au-delà de la polémique particulière entre les philosophes des Lumières et les Anti-Lumières, Isaiah Berlin essaie de mettre en évidence le fait que l'espace intellectuel, politique et idéologique est le lieu d'un affrontement entre deux tempéraments, deux attitudes, deux façons irréductibles de problématiser ce que signifie la notion de société et de comprendre la nature des rapports inter-humains. « L'histoire de la pensée politique a, dans une large mesure, été un duel entre deux grandes conceptions rivales de la société. D'un côté se trouvent les avocats du pluralisme, de la variété, d'un marché ouvert aux idées, un ordre des choses qui implique des conflits et le besoin constant de conciliation, un ordre qui est toujours dans une situation d'équilibre imparfait [...]. De l'autre côté se trouvent ceux qui croient que cette situation précaire est une forme de maladie chronique et provisoire puisque la santé consiste en l'unité, la paix, l'élimination de la possibilité même de désaccord, la reconnaissance d'une seule fin ou d'une série de fins non conflictuelles, seules rationnelles, avec le corollaire que le désaccord rationnel ne peut affecter que les moyens⁸. » Les représentants de cette seconde tradition, ce sont Platon, Spinoza, Helvétius, Rousseau, Fichte ou encore Hegel. Et, selon Berlin, Marx a été lui aussi l'un des membres de cette famille de pensée. Le communisme n'est pas, contrairement aux apparences, une pensée du conflit et de la pluralité ; c'est l'une des dernières incarnations du monisme en politique : les remarques de Marx sur « les contradictions et les conflits inhérents au progrès social sont de simples variations sur le thème du progrès ininterrompu des êtres humains et sur celui de leur synthèse par la compréhension et le contrôle de leur environnement et d'eux-mêmes⁹ ».

¹ Sur les affinités entre les philosophies du contrat et le durkheimisme, cf. Didier Eribon, *D'une révolution conservatrice et de ses effets sur la gauche française*, Paris, Léo Scheer, 2007.

² Cf. par exemple Émile Durkheim, *Hobbes à l'agrégation*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2011. Et, du même auteur, *Le Contrat social de Rousseau*, Paris, Kimé, 2008.

³ Isaiah Berlin, *Le Sens des réalités*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 166.

⁴ Isaiah Berlin, *En toutes libertés*, op. cit., p. 68.

⁵ *Ibid.*, p. 92.

[6](#) *Ibid.*, p. 96.

[7](#) *Ibid.*, p. 97.

[8](#) Isaiah Berlin, *Le Sens des réalités*, *op. cit.*, p. 168.

[9](#) *Ibid.*

Éthique libérale et éthique conservatrice

En fait, l'auteur sur lequel Foucault s'appuie le plus pour réfléchir sur le problème des rapports entre société, totalisation et multiplicité est Friedrich Hayek. L'économiste autrichien a en effet été l'un des principaux artisans de la déconstruction néolibérale des concepts de la philosophie politique, des notions de « monde commun », de « bien public » ou de « volonté générale ». Selon lui, les discours qui utilisent de telles expressions sont toujours et nécessairement travaillés par des pulsions d'ordre et de contrôle, par une volonté d'orienter les conduites individuelles, par une intention de limiter la diversité des plans de vie au nom d'exigences instituées comme « supérieures ».

Hayek a notamment consacré un célèbre article à l'usage du terme « social » : il est courant, dans l'espace politique ou idéologique, de mettre à l'honneur et de valoriser les comportements « sociaux », c'est-à-dire les conduites qui iraient dans le sens de l'intérêt général au lieu de l'intérêt particulier, qui concourraient au bien du « peuple », de la « nation » ou de la « société ». Or, selon Hayek, il faut se méfier de telles injonctions, car elles présupposent, implicitement ou explicitement, l'« existence de buts collectifs » et collectivement reconnus¹ : la société y est donc pensée comme un « tout ». Plus grave, cette représentation donnerait nécessairement naissance à un « désir » profondément autoritaire : celui « d'orienter l'action individuelle vers des buts et des activités subordonnés aux intérêts de la “communauté”² ». En cela, de telles doctrines sont tout sauf neutres. Elles ne valorisent pas l'universel contre le local ; elles se font complices de mécanismes de domination politique et d'imposition sociale, en donnant la « préséance à *certaines* valeurs » particulières³. Car ce que l'on appelle les « intérêts de la société », ce sont, la plupart du temps, les « intérêts de la majorité⁴ ».

De la même manière que Berlin oppose deux grandes conceptions rivales de la société, Hayek distingue, à partir de là, deux grandes éthiques politiques. Et il est frappant de remarquer qu'il le fait du point de vue de leur rapport à l'ordre ou au désordre. Il y a, d'un côté, l'attitude conservatrice, qui caractérise les « conservateurs » au sens traditionnel, mais également, dit Hayek, les socialistes. Il formule d'ailleurs à cet égard une remarque intéressante : dans l'histoire des idées, il est extrêmement fréquent de voir des socialistes devenir, au fil des ans, des conservateurs et se convertir au conservatisme. Beaucoup plus rares sont ceux qui deviennent libéraux. Or, selon lui, le fait que le « socialiste repenté » trouve la plupart du temps un « nouveau havre de paix mental et intellectuel dans le giron conservateur » plutôt que dans le « giron libéral » ne doit rien au hasard. Cela démontre qu'il existe une affinité profonde entre le conservatisme et le socialisme – alors que le libéralisme obéit à un tout autre système de valeurs⁵.

Ce que le conservateur et le socialiste partageraient fondamentalement, ce seraient des pulsions d'ordre, des tendances au paternalisme, à l'adoration du pouvoir. Cela se traduirait notamment par leur peur de la nouveauté, de l'innovation sociale, de l'inédit : « L'un des traits fondamentaux de

l'attitude conservatrice est la peur du changement, la méfiance envers la nouveauté en tant que telle, alors que l'attitude libérale est imprégnée d'audace et de confiance, disposée à laisser les évolutions suivre leur cours même si on ne peut prévoir où elles conduisent. » L'une des caractéristiques essentielles du conservatisme serait, par conséquent, une prédilection pour l'autorité, mais qui prendra des formes différentes selon les traditions : les conservateurs font l'éloge de la nation et du nationalisme, les philosophes des Lumières appellent à la subordination des volontés particulières à la volonté générale, les socialistes prétendent redonner du sens au « collectif » ou au « monde commun » contre l'individualisme, etc. Mais ce qui transparaîtrait chaque fois, ce serait une même hantise du spontané, de ce qui échappe à un pouvoir régulateur – bref, une même intention de contrôler la diversité sociale et d'instaurer un point de vue supérieur : « Le conservateur ne se tiendra pour rassuré et satisfait que si une sagesse supérieure veille et supervise les changements, que s'il sait qu'une autorité est chargée de garantir que lesdits changements s'opèrent "dans l'ordre"⁶. »

L'éthique néolibérale se pose en s'opposant à cette inclination pour l'ordre. Elle propose de débarrasser la théorie et la philosophie politiques des pulsions autoritaires qui les traversent et qui sont logiquement appelées par la vision unificatrice et moniste de la société qu'elles construisent. Le néolibéralisme se place du côté du désordre, de l'immanence – et donc du pluralisme. Un monde néolibéral ne pourra jamais être unifié, totalisé. Il ne se construit pas dans l'horizon d'un commun-à-venir ; il est conçu comme essentiellement pluriel, et par conséquent animé par des logiques contradictoires entre elles et irréconciliables : « Lorsque je dis que le conservateur manque de principes, je ne veux pas dire qu'il est dénué de convictions morales. Le conservateur moyen est incontestablement un homme à convictions morales très fortes. Ce que je veux dire est qu'il n'a pas de principes politiques qui lui permettraient de travailler avec des gens dont les valeurs morales diffèrent des siennes en vue de l'élaboration d'un ordre politique où les uns et les autres pourraient obéir à leurs convictions respectives. Or, c'est l'acceptation de principes permettant la coexistence de différents ensembles de valeurs qui seule rend possible l'édification d'une société paisible où le recours à la force serait minimal. Accepter de tels principes implique que nous consentions à tolérer bien des choses qui ne nous plaisent pas. Il y a maintes valeurs des conservateurs qui me conviennent mieux que celles des socialistes ; mais, aux yeux d'un libéral, l'importance qu'il attache personnellement à certains objectifs n'est pas une justification suffisante pour obliger autrui à les poursuivre aussi⁷. »

Toute la théorie sociale du néolibéralisme vise ainsi à démentir l'idée selon laquelle il y aurait besoin d'un « plan » supérieur venant instaurer du « consensus » entre les individus, ou d'un « contrat » se fondant sur la répression des intérêts particuliers au nom d'exigences plus générales. On peut fort bien imaginer un monde fondamentalement pluriel, qui laisserait les divers modes d'existence et les contradictions s'exprimer au lieu de vouloir les réprimer. Et c'est précisément dans cette optique que s'inscrit l'utopie d'une « marchandisation » de la société : le marché est en effet conçu ici comme l'instance permettant le développement d'un « ordre spontané qui laisse les individus libres d'utiliser leur propre connaissance pour leurs propres buts⁸ ». Le marché n'est pas une organisation. Il ne se fonde pas sur une idée d'harmonie, d'unité, de cohérence. Il est ouvert à l'hétérogénéité : « Par contraste avec une organisation, un ordre spontané n'a besoin ni d'un but, ni de l'approbation des résultats concrets qu'il produira pour qu'on s'accorde sur son caractère souhaitable. Comme il est indépendant de tout but particulier, *il peut être utilisé pour la poursuite de très nombreux buts individuels divergents et même opposés, et il nous assistera dans nos efforts vers ces fins. Ainsi, l'ordre du marché, en particulier, ne repose pas sur des buts communs*⁹. » Et, selon

Hayek, c'est d'ailleurs cette propriété du marché de faire émerger des réalités contradictoires de manière spontanée, incontrôlable et imprévisible qui explique la résistance dont il fait l'objet : « Il n'y a probablement aucun facteur pris isolément qui contribue autant à la répugnance des gens à laisser le marché fonctionner librement que leur incapacité à comprendre comment l'équilibre indispensable entre offre et demande, exportations et importations, ou autres paramètres analogues, se produira sans intervention délibérée¹⁰. »

¹ Friedrich Hayek, « Social ? Qu'est-ce que ça veut dire ? », in *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, *op. cit.*, p. 360.

² *Ibid.*, p. 357.

³ *Ibid.*, p. 361.

⁴ *Ibid.*, p. 360.

⁵ Friedrich Hayek, « Pourquoi je ne suis pas conservateur », art. cité.

⁶ *Ibid.*, p. 397.

⁷ *Ibid.*, p. 398.

⁸ Friedrich Hayek « Les principes d'un ordre social libéral », in *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, *op. cit.*, p. 250.

⁹ *Ibid.*, p. 251. C'est moi qui souligne.

¹⁰ Friedrich Hayek « Pourquoi je ne suis pas conservateur », art. cité.

Immanence, hétérogénéité et multiplicité

Déconstruire l'ensemble des visions totalisantes du monde social : telle est la tâche que se sont fixée les penseurs néolibéraux. Pour le dire autrement, leur contribution majeure à l'histoire intellectuelle a été de défaire l'un des fondements implicites des théories sociales et des philosophies politiques traditionnelles, qui est de constituer la pluralité et l'hétérogénéité comme une polarité négative contre laquelle il faudrait nécessairement constituer de la « souveraineté », de la « société », du « politique », etc. La forme-marché ouvre la possibilité de désindexer la réflexion sur le monde de toute invocation d'une instance transcendante (qu'elle prenne une forme politique, juridique, sociologique ou autre) censée unifier et organiser la diversité sociale. Le néolibéralisme impose l'image d'un monde par essence désorganisé, d'un monde sans centre, sans unité, sans cohérence, sans sens¹. Il met par là en échec ce que Didier Eribon appelle les « conceptions hégéliennes et synthétiques » de la réalité, les grilles de lecture qui ne parviennent pas à penser la pluralité et l'hétérogénéité parce qu'elles cherchent toujours à atteindre la « convergence » ou l'« alliance »².

À bien des égards, c'est cette entreprise de disqualification des cadres d'analyse unificateurs qui a séduit Michel Foucault. Celui-ci ne cesse en effet d'insister dans *Naissance de la biopolitique* sur la façon dont la théorie néolibérale annule la possibilité même d'un regard « central, totalisateur, surplombant³ ». Il écrit : « L'*homo œconomicus*, c'est le seul îlot de rationalité possible à l'intérieur d'un processus économique dont le caractère incontrôlable ne conteste pas, mais fonde, au contraire, la rationalité du comportement atomistique de l'*homo œconomicus*. Ainsi, le monde économique est par nature opaque. Il est par nature intotalisable. Il est originairement et définitivement constitué de points de vue dont la multiplicité est d'autant plus irréductible que cette multiplicité même assure spontanément et en fin de compte leur convergence. *L'économie est une discipline athée ; l'économie est une discipline sans Dieu ; l'économie est une discipline sans totalité ; l'économie est une discipline qui commence à manifester non seulement l'inutilité, mais l'impossibilité d'un point de vue souverain, d'un point de vue souverain sur la totalité de l'État qu'il y a à gouverner.* » Et de conclure : « Le libéralisme, dans sa consistance moderne, a commencé lorsque, précisément, fut formulée cette incompatibilité entre, d'une part, la multiplicité non totalisable caractéristique des sujets d'intérêts, des sujets économiques, et, d'autre part, l'unité totalisante du souverain juridique⁴. »

La façon un peu exaltée dont Foucault reprend ici le thème néolibéral de la « multiplicité », et montre comment il débouche sur une conception de la société débarrassée de toute transcendance (l'économie comme discipline athée, sans Dieu, sans totalité, etc.), ne saurait être interprétée comme une adhésion tacite de l'auteur de *Surveiller et punir* au paradigme néolibéral.

En fait, ce qui l'intéresse, c'est cette idée très forte selon laquelle il y a toujours une volonté de contrôle à la base des discours totalisants. Les théories unificatrices sont nécessairement traversées par des pulsions d'ordre. Par leur forme même, elles reproduisent des effets de pouvoir, de

domination, en appelant par exemple à la constitution d'instances transcendantes. Bref, ce sont des pensées complices de la souveraineté.

Si ce thème a été si important pour Foucault, c'est parce qu'il a représenté l'un des axes majeurs de sa critique du marxisme (et également, d'ailleurs, de la psychanalyse) menée à partir du milieu des années 1970. Nous nous situons donc ici dans le cadre d'une réflexion sur le problème de la résistance, d'une interrogation sur les conditions de l'élaboration d'une critique radicale du fonctionnement de l'ordre social : quelle théorie est la mieux à même de produire des effets d'émancipation ? Quelle analytique offre la possibilité de comprendre le plus adéquatement la mécanique du pouvoir, permettant de la déstabiliser et de l'enrayer ?

L'intuition fondamentale de Foucault est que le marxisme est une doctrine insuffisante car insuffisamment critique. Certes, elle se présente, au premier abord, comme une théorie mettant en question les fondements de l'ordre économique et social et donnant des instruments pour le déstabiliser, l'abolir, voire le dépasser. Mais le problème essentiel du marxisme est de n'avoir pas interrogé la forme-totalisation : il a entièrement repris à son compte l'ambition de construire une vision unificatrice de la réalité – c'est-à-dire de ramener ce qui se passe dans la société à un certain nombre de principes élémentaires et prédéterminés. Ce faisant, au moment même où cette doctrine prétend fournir des armes contre la domination, elle exerce à son tour des effets de pouvoir, d'autorité, de censure. D'une part parce que, du fait même qu'elle adopte un point de vue englobant, elle est incapable de mettre en question l'idée de souveraineté et représente même l'une des modalités possibles de l'exercice de la souveraineté. D'autre part parce que, en soumettant la réflexion sur la société à de nouveaux « transcendants », elle occulte nécessairement des luttes partielles et des réalités minoritaires présentes ou à venir qui échappent ou échapperont à sa grille de lecture.

C'est dans son cours au Collège de France de 1976, publié sous le titre « *Il faut défendre la société* », que Foucault formule cette critique du marxisme et, plus généralement, de toutes les théories « englobantes » (dont la psychanalyse est aussi l'une des incarnations, peut-être d'ailleurs l'incarnation dominante aujourd'hui à l'échelle internationale)⁵. Selon lui, l'un des phénomènes les plus importants depuis les années 1960 – et notamment au moment de 1968 – a été l'apparition d'une multitude d'offensives « dispersées », « discontinues », « particulières », « locales », visant le fonctionnement de l'institution psychiatrique, la morale ou la hiérarchie sexuelle traditionnelles, l'appareil judiciaire et pénal, etc.⁶. Et ce qui frappe Foucault, c'est l'extrême productivité de ces discours régionaux. Il évoque l'« étonnante efficacité des critiques discontinues et particulières ». La prolifération des luttes partielles a permis de mettre en évidence « une sorte de friabilité générale des sols, même et peut-être surtout les plus familiers, les plus solides, les plus proches de nous, de notre corps, de nos gestes de tous les jours⁷ ».

Évidemment, l'auteur de *Surveiller et punir* ne s'arrête pas à ce constat. Car ce sur quoi il entend insister, c'est le fait que ces critiques locales n'ont pu voir le jour que dans le cadre d'une remise en question des théories totalisantes : ces luttes sectorielles ont émergé au travers d'un combat contre les paradigmes centralisateurs. Elles ont consisté dans la réapparition de « savoirs assujettis » et de contenus historiques « marginalisés », « disqualifiés », « ensevelis et masqués dans des cohérences fonctionnelles ou des systématisations formelles » : « Les savoirs assujettis, ce sont ces blocs de savoirs historiques qui étaient présents et masqués à l'intérieur des ensembles fonctionnels et systématiques, et que la critique a pu faire réapparaître⁸. » Foucault prend l'exemple du savoir du psychiatisé, du malade, de l'infirmier, du délinquant – bref, ce « savoir des gens » oublié par le marxisme et qui n'est pas du tout, précise-t-il, un savoir « commun, un bon sens, mais au contraire un

savoir particulier, un savoir local, régional, un savoir *différentiel*, incapable d'unanimité⁹ ». En d'autres termes, tout l'enjeu ici est de faire jouer « des savoirs locaux, discontinus, disqualifiés, non légitimés, contre l'instance théorique unitaire qui prétendait les filtrer, les hiérarchiser, les ordonner¹⁰ ».

Michel Foucault oppose ainsi dans ce texte deux modes de production de la critique : il y a, d'une part, les discours qui s'opèrent dans les « termes mêmes de la totalité », et, d'autre part, les offensives dispersées, non centralisées, qui n'ont pas besoin, pour établir leur validité, du « visa d'un régime commun¹¹ ». Or la généalogie et l'archéologie du pouvoir dans les sociétés contemporaines ne peuvent s'opérer et se déployer dans toute leur ampleur qu'à la condition que soit levée cette « tyrannie des discours englobants¹² » : les théories « totalitaires » (c'est le mot de Foucault) comme le marxisme ou la psychanalyse ont un effet fondamentalement « inhibiteur ». Elles conduisent « de fait à un effet de freinage ». Elles peuvent certes, parfois, fournir des instruments localement utilisables, mais c'est justement à condition que l'« unité théorique du discours soit comme suspendue, en tout cas découpée, tirillée, mise en charpie, retournée, déplacée, caricaturée, jouée, théâtralisée, etc.¹³ ».

Au fond, l'idée essentielle défendue par Foucault est que les discours totalisants produisent nécessairement, à leur tour et bien souvent malgré eux, des effets d'assujettissement et de hiérarchisation. Ils « minorisent » des sujets d'expérience. Or la généalogie se situera toujours de cet autre côté. Elle cherchera à mettre en lumière l'envers des processus de totalisation. Elle se définit comme une entreprise pour « désassujettir les savoirs historiques et les rendre libres, c'est-à-dire capables d'opposition et de lutte contre la coercition d'un discours unitaire, formel et scientifique¹⁴ ».

Élaborer une pensée critique nécessite ainsi de se donner les moyens d'être à l'écoute des diverses luttes qui surgissent dans l'espace social, d'accompagner leur irruption et donc de les saisir dans leur singularité. Il faut adopter une attitude d'ouverture à l'inédit – et, par conséquent, renoncer aux grilles de lecture qui figent la perception, qui fixent ou prédéterminent le regard que l'on peut porter sur le monde. Car ces grilles exercent des effets de domination et d'occultation ; elles participent de l'exercice du pouvoir plus qu'elles ne permettent d'en révéler la mécanique. Une théorie critique doit se libérer de la tentation de la totalisation. Elle doit renoncer à construire des paradigmes destinés à donner une cohérence « générale » à ce qui arrive au niveau « local ».

On s'en souvient, la déconstruction néolibérale des conceptions « monistes » et des paradigmes unificateurs débouchait sur une valorisation des notions d'immanence, de pluralité, de multiplicité (la forme-marché représentant l'instance qui ouvrait la possibilité d'imaginer une société incohérente, hétérogène, au-dessus de laquelle ne planerait aucun horizon unificateur). « Immanence », « pluralité », « multiplicité » : tels sont les concepts que Michel Foucault place au cœur de sa théorie du pouvoir.

Foucault développe ce point dans la section de *La Volonté de savoir* consacrée à l'élaboration de sa « méthode » (c'est le mot qu'il emploie) d'analyse du pouvoir. Pourquoi ce point de méthode lui apparaît-il nécessaire ? Parce que le mot « pouvoir », qu'il emploie tout au long de son travail, « risque d'induire plusieurs malentendus. Malentendus concernant son identité, sa forme, son unité¹⁵ ». Et Foucault de s'en prendre aux théories qui tendent à fabriquer une image trop unifiante, trop centralisatrice du pouvoir : celles qui parlent du « Pouvoir » comme « ensemble d'institutions et

d'appareils qui garantissent la sujétion des citoyens dans un État donné » (ce sont les théories du contrat social), ou celles qui désignent par là un « système général de domination exercée par un élément ou un groupe sur un autre, et dont les effets, par dérivations successives, traverseraient le corps social tout entier » (ce sont les théories sociologiques ou marxistes)¹⁶. À ces paradigmes, qui construisent des transcendants et pensent en termes d'unité et de totalité, Foucault oppose une autre conception, habitée par les notions d'immanence et de multiplicité : « Par pouvoir, il me semble qu'il faut entendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent et sont constitutifs de leur organisation¹⁷. »

Rendre intelligible l'exercice du pouvoir jusqu'en ses « effets les plus périphériques » impose de fabriquer un point de vue qui n'assignera pas le « pouvoir » à résidence, qui ne supposera pas l'existence d'un « point central », d'un « foyer unique » à partir desquels se propageraient les mécanismes de contrôle : « La condition de possibilité du pouvoir [...], c'est le socle mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables. » Il y a, par conséquent, une « omniprésence du pouvoir : non point parce qu'il aurait le privilège de tout regrouper sous son invincible unité, mais parce qu'il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre. Le pouvoir est partout ; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout¹⁸ ».

¹ D'une certaine manière, il s'agit ici d'appliquer à l'espace des conduites la conception du marché libre des idées qui vaut pour l'espace des opinions, conceptualisé comme une instance purement formelle ouverte à la dispute. Cf. Marcela Iacub, *De la pornographie en Amérique*, Paris, Fayard, 2010, p. 102.

² Didier Eribon, « Réponses et principes », *French Cultural Studies*, 2012. Voir aussi « Les frontières et le temps de la politique », intervention lors du « Concluding Panel » du colloque « Sexual Nationalisms », Amsterdam, 26-28 janvier 2011 (disponible sur le site Internet de l'auteur : <http://didiereribon.blogspot.com>).

³ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 296.

⁴ *Ibid.*, p. 285-286. C'est moi qui souligne.

⁵ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », Paris, Gallimard-Seuil, 1997.

⁶ *Ibid.*, p. 6-7.

⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 9. C'est moi qui souligne.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 8.

¹² *Ibid.*, p. 9.

¹³ *Ibid.*, p. 7-8.

¹⁴ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵ Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 121.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 121-122.

¹⁸ *Ibid.*

Scepticisme et politique des singularités

« La société n'existe pas » : cette formule, typique de la doctrine néolibérale, est souvent perçue comme un marqueur idéologique extrêmement fort, comme le slogan auquel se rallieraient toutes celles et tous ceux qui revendiqueraient une philosophie individualiste, qui mèneraient une guerre politique contre les réformes d'inspiration sociale et une guerre théorique contre la sociologie notamment. Mais, en un sens, cette idée exprime parfaitement le type de perception que Foucault a essayé, à partir du milieu des années 1970, d'installer et d'imposer : le pouvoir s'exerce de manière diffuse ; il est partout, il agit de façon disséminée ; et les luttes partielles, locales, différentielles qui surgissent à intervalles réguliers ne s'inscrivent pas dans un ensemble plus large et plus global à l'intérieur duquel il faudrait les replacer pour les comprendre et en saisir le sens ; ces luttes portent en elles-mêmes leur propre valeur, leur propre signification. Selon une perception assez proche de la conception nietzschéenne de l'événement (l'Être se résume à la pluralité des événements), Foucault affirme qu'il n'y a pas quelque chose qui s'appellerait « la société », au sein de laquelle apparaîtraient de temps à autre des combats et des mobilisations ; ces mobilisations et ces combats doivent être pensés pour eux-mêmes, indépendamment de tout horizon. Les théories totales et totalitaires gommant la pluralité, l'hétérogénéité, l'incohérence du monde social ; elles répriment les batailles sectorielles, qui ne peuvent donc accéder à la visibilité que contre elles. (En d'autres termes, dans l'expression « la société n'existe pas » réinterprétée en ce sens, ce n'est pas l'existence du social qui serait niée, c'est plutôt la totalisation opérée à travers l'idée selon laquelle il y aurait quelque chose qui s'appellerait *la* société. C'est ce *la* unifiant qui n'existe pas et dont la réalité est contestée, pas l'idée de monde social.)

La construction de cette nouvelle analytique du pouvoir a débouché chez Foucault, on le sait, sur la fabrication d'une nouvelle image de l'intellectuel. Si les luttes se déroulent de façon locale et régionale, si elles échappent aux cadres totalisants, alors l'intellectuel doit se faire « intellectuel spécifique ». Il doit renoncer à la figure – imposée par Sartre notamment, mais également très présente dans le marxisme – de l'intellectuel universel, c'est-à-dire de l'intellectuel qui se fait « écouter comme représentant de l'universel », comme la « conscience de tous¹ ». L'intellectuel universel aborde les luttes particulières à l'aide de gros concepts ou de discours tout faits. Par conséquent, il les intègre nécessairement à l'intérieur d'un combat plus général, qui se mènerait au nom de la Justice, de la Loi idéale, du communisme à venir, etc. À l'inverse, l'intellectuel spécifique refuse cette tentation permanente de resignifier, de recoder ou de recoloniser les combats sectoriels par des discours unitaires. Foucault appelle ainsi à inventer un nouveau mode de liaison entre la théorie et la pratique, qui serait d'ailleurs, selon lui, déjà en train de se développer depuis la fin des années 1960 : « Les intellectuels ont pris l'habitude de travailler non pas dans l'« universel », l'« exemplaire », le « juste-et-le-vrai pour tous », mais dans des secteurs déterminés, en des points précis où les situaient soit leurs conditions professionnelles de travail, soit leurs conditions de vie (le

logement, l'hôpital, l'asile, le laboratoire, l'université, les rapports familiaux ou sexuels). Ils y ont gagné à coup sûr une conscience beaucoup plus concrète et immédiate des luttes. Et ils ont rencontré là des problèmes qui étaient spécifiques, "non universels", différents souvent de ceux du prolétariat ou des masses². »

S'il me semble important d'aborder ce point, c'est parce qu'il est frappant de constater que l'on retrouve un geste quasiment identique chez les néolibéraux. Chez eux aussi, la critique du rôle des universaux et des transcendants dans la théorie politique et sociale débouche sur une critique de la figure de l'intellectuel « universel », ou, mieux, de l'idée selon laquelle l'intellectuel pourrait former une vision synthétique de la société.

Les néolibéraux n'ont en effet cessé de s'opposer à l'attitude qui consiste à accorder un pouvoir démesuré à la pensée. Cette attitude serait caractéristique du marxisme – mais elle serait née, en réalité, avec les Lumières, chez Voltaire et Rousseau notamment. Les philosophes des Lumières auraient fabriqué un mythe philosophique aux conséquences politiques dangereuses : celui de la toute-puissance de l'intellect. Les Lumières croient que la raison possède un pouvoir illimité. Tout se passe comme s'il était possible de décréter la société, de l'édifier conformément à un plan forgé par l'esprit. Les Lumières procéderaient ainsi d'un « rationalisme constructiviste ». Elles considéreraient qu'une « raison existant indépendamment est capable de planifier la civilisation (cf. la citation de Voltaire : "Si vous voulez de bonnes lois, brûlez celles que vous avez et faites-en de nouvelles")³ ». Le rationalisme des Lumières refuserait de reconnaître les limites de la raison. Au contraire, il légitimerait une forme de narcissisme intellectuel qui amènerait les savants et les philosophes à se penser comme les centres du monde, comme ceux qui sont les seuls capables d'accéder à une vision totale de la société et d'échapper à la partialité. Cet « intellectualisme erroné » déboucherait souvent sur la croyance dans les mérites d'un gouvernement des savants et des experts⁴.

L'éthique néolibérale récuse cette image de la pensée. Le libéralisme se présente comme une doctrine modeste. Il s'adosse à une attitude humble, qui consiste à accepter de reconnaître ses propres bornes et ses propres limites. Loin de penser que l'ordre social peut être déduit d'une construction théorique *a priori*, il croit que celui-ci dépend de forces multiples et spontanées qui échappent par principe à la connaissance humaine et à une vision qui se prétend totalisante : « Je crois pour ma part, écrit par exemple Hayek, que ce faux rationalisme, qui s'est imposé pendant la Révolution française, et qui a exercé son influence pendant les cent dernières années au travers des mouvements jumeaux du positivisme et de l'hégélianisme, est une manifestation de démesure intellectuelle, laquelle est l'opposé de l'humilité intellectuelle – qui est l'essence du vrai libéralisme – qui traite avec respect les forces sociales spontanées au travers desquelles l'individu construit des choses plus grandes qu'il n'en a conscience⁵. »

On comprend en ce sens que la philosophie politique néolibérale s'enracine dans une philosophie de la connaissance dont le point de départ est l'acceptation des limites de la pensée. Le savant ne peut pas tout voir, tout savoir. Il doit renoncer à l'ambition « folle » de comprendre et de maîtriser l'ensemble des processus divers qui s'élaborent dans le monde. Par principe, beaucoup de choses lui échappent : « Le libéralisme découle ainsi de la découverte d'un ordre engendré de lui-même, ou spontané, des affaires de la société (c'est la même découverte qui conduisit à admettre qu'il existait un objet pour les sciences sociales théoriques), lequel rendait possible d'utiliser la connaissance et le savoir-faire de tous les membres de la société dans une plus large mesure que cela n'eût été possible dans aucun ordre créé par une direction centrale, et du désir subséquent de faire un usage aussi

complet que possible de ces puissantes forces auto-organisatrices⁶. » La théorie néolibérale constitue ainsi une doctrine sceptique, qui part du principe des limites étroites de l'entendement humain – et c'est la raison pour laquelle Hume est l'une de ses références les plus importantes⁷.

Sans doute Foucault ne souscrirait-il pas à la totalité de ces propositions. Il ne formule pas ses analyses dans les mêmes termes, avec les mêmes mots. Mais, à bien des égards, il a retrouvé dans le néolibéralisme cette préoccupation consistant à adopter une attitude qui permette d'être attentif, ouvert, réceptif à la multiplicité des faits qui s'élaborent dans le monde social. Les théories à prétention universelle, les grands récits masquent et déforment la réalité au moment même où ils prétendent la saisir. Mais, surtout, en prédéterminant les cadres et les catégories d'analyse, ils empêchent d'être à l'écoute de ce qui s'invente : ils rendent incapables de voir de l'inédit quand il arrive, et donc de le saisir dans sa singularité.

C'est la raison pour laquelle il n'est pas faux de dépeindre Michel Foucault, comme Paul Veyne a récemment proposé de le faire⁸, sous les traits d'un penseur sceptique, d'un philosophe qui récuse la valeur des universaux, des transcendants, des idées générales, qui s'affranchit de toute référence à quelque chose qui s'appellerait la Vérité, la Morale, la Vertu, etc. Néanmoins, on ne saurait souscrire à l'opération effectuée par l'historien de l'Antiquité, qui consiste à invoquer ce scepticisme radical pour nier le caractère politique de l'œuvre et de la vie de Foucault. Selon Paul Veyne, la critique foucauldienne des universaux et des idées abstraites ôte toute possibilité de donner un quelconque fondement, une quelconque justification à l'action politique. Celle-ci serait par conséquent toujours arbitraire et, en un sens, absurde. Foucault aurait dès lors entretenu à son égard un doute profond, une distance principielle – et la nature exacte de sa démarche se situerait très loin du « mythe » du philosophe activiste gauchiste tel qu'il domine en France et aux États-Unis.

À mon avis, le scepticisme de Foucault ne saurait être perçu comme une forme de désengagement, ou plutôt comme une attitude menant quasi nécessairement à une dépolitisation. Au contraire, la critique des idées « générales », des théories « totalisantes » ou des pensées du « fondement » constitue le point de départ de l'invention d'une nouvelle politique, qui se définira comme une politique des singularités, une politique d'accompagnement et de soutien des luttes multiples et des combats sectoriels. Tout l'enjeu de la démarche de Foucault est de libérer la pensée des mythes et des attitudes qui lui interdisent d'être à la fois radicale et efficace : l'obsession de la cohérence, de l'universel, des valeurs collectives, du « sens de l'Histoire », etc. Tout cela empêche de comprendre les batailles qui émergent telles qu'elles sont, pour ce qu'elles sont. Le scepticisme de Foucault représente ainsi le point de départ d'un travail de soi sur soi dont la fonction est de se débarrasser des habitudes qui hantent la politique traditionnelle et qui sont, elles, en réalité, dépolitisantes, puisqu'elles rendent incapable d'appréhender les luttes dans leurs singularités. Bref, c'est le point de départ de la réinvention d'une politique émancipatrice.

¹ Michel Foucault, « La fonction politique de l'intellectuel », in *Dits et Écrits*, t. 2, Paris, Gallimard, 1994, p. 109.

² *Ibid.*

³ Friedrich Hayek, « Les principes d'un ordre social libéral », art. cité, p. 248-249.

[4](#) Cf. Isaiah Berlin, *La Liberté et ses traîtres*, Paris, Payot, 2007, p. 56-60.

[5](#) Friedrich Hayek, « Allocution d'ouverture d'un colloque à Mont-Pèlerin », in *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, *op. cit.*, p. 240.

[6](#) *Ibid.*, p. 249.

[7](#) Friedrich Hayek, « La philosophie juridique et politique de David Hume », in *Essais de philosophie...*, *op. cit.*, p. 173-194.

[8](#) Paul Veyne, *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008.

Ne pas être gouverné

Nous sommes tellement habitués à considérer le néolibéralisme comme une idéologie triomphante, comme l'incarnation typique d'un système hégémonique contre lequel il faudrait se mobiliser, que l'associer aux luttes, aux pratiques de la résistance et de l'émancipation heurte nécessairement, au premier abord, nos catégories de perception. Pourtant, il est frappant de constater que le thème de la critique, de la rétivité, des instruments dont nous disposons pour mettre en question les dominations qui s'exercent sur nous, et notamment les dominations politiques, hante la réflexion de Foucault sur les apports de la tradition néolibérale. Bien sûr, Foucault n'est pas naïf : il n'ignore pas que l'émergence et l'instauration d'une gouvernementalité néolibérale ont produit le développement de mécanismes de pouvoir, de contrôle, de hiérarchisation dont il est nécessaire d'entreprendre l'analyse afin d'en enrayer le fonctionnement. Mais ces perceptions n'ont rien de bien original. Elles constituent même le point de départ, le socle de la plupart des études. Il s'agit d'affirmations réflexes qui amènent à toujours se donner le même projet : saisir le « négatif » du paradigme néolibéral, mettre en lumière ses zones d'ombre, ses dangers, ses menaces.

Le projet de Foucault s'inscrit en rupture avec cette position. Le problème qu'il entend poser se veut plus dérangeant. Son intention est plus complexe. Foucault se propose de modifier notre perception spontanée du discours néolibéral. Ainsi, l'une des idées placées au centre de la démonstration menée dans *Naissance de la biopolitique*, c'est qu'il y a quelque chose de libérateur, d'émancipateur, de critique qui s'élabore et se met aussi en place à travers le néolibéralisme. Foucault prend d'ailleurs soin d'énoncer explicitement ce point dès la première leçon de son cours. À la fin de celle-ci, il s'adresse à ses auditeurs pour souligner que l'on se tromperait grandement en considérant que s'interroger sur le libéralisme, puis sur le néolibéralisme, reconstituer l'émergence et les propriétés de ces nouveaux modes généraux de régulation des comportements, ne présenterait qu'un intérêt historique ou documentaire. Ces problèmes, dit-il, nous sont contemporains. Ils sont « posés dans notre actualité immédiate et concrète ». Ils concernent le présent, la situation dans laquelle nous évoluons. Et Foucault de préciser : « De quoi s'agit-il lorsque l'on parle de libéralisme, lorsqu'on nous applique à nous-mêmes, actuellement, une politique libérale, et quel rapport cela peut avoir avec ces questions de droit que l'on appelle les libertés ? » Puis il formule une interrogation plus importante, plus audacieuse aussi, à travers laquelle il opère un rapprochement saisissant entre le néolibéralisme économique et certaines pratiques de résistance qui se développent au nom du libéralisme politique : « De quoi s'agit-il dans tout cela, dans ce débat d'aujourd'hui où curieusement, les principes économiques d'Helmut Schmidt viennent faire un bizarre écho à telle ou telle voix qui nous vient des dissidents de l'Est, tout ce problème de la liberté, du libéralisme¹ ? »

Comment Foucault justifie-t-il cette association entre, d'un côté, le libéralisme et le néolibéralisme et, de l'autre, des mouvements de dissidence ? Qu'y a-t-il de potentiellement émancipateur dans le

discours néolibéral ? Ou, plus exactement, en quoi est-il possible de trouver dans ce discours des instruments, des armes pour mener des luttes politiques et démocratiques ?

La potentialité critique inscrite dans la rationalité néolibérale s'enracine dans le fait que cette tradition s'est affirmée dans le cadre d'une opposition à l'État, ou, mieux, à la raison d'État. En effet, à la racine de l'attitude libérale, puis néolibérale, ne se trouve pas un corps constitué d'axiomes théoriques ou philosophiques, ni même quelques principes idéologiques de base. Si l'on voulait caractériser ce qui rassemble les intellectuels néolibéraux au-delà de leurs différences parfois très grandes, il faudrait plutôt invoquer un trait de caractère, un ensemble d'obsessions quasi psychologiques. Car leur pulsion commune, dit Foucault, c'est une « phobie d'État² ». Les libéraux sont animés par une hantise de l'État – dont il illustre l'intensité en citant ces propos de l'historien de l'art Bernard Berenson : « Dieu sait si je crains la destruction du monde par la bombe atomique, mais il y a au moins une chose que je crains autant, qui est l'invasion de l'humanité par l'État³. » Selon Foucault, le néolibéralisme est traversé par l'idée selon laquelle « “on gouverne toujours trop” » – ou du moins selon laquelle « il faudrait toujours soupçonner que l'on gouverne trop⁴ ». En d'autres termes, il y a dans le néolibéralisme la formulation d'une interrogation radicale sur la gouvernementalité étatique. Cette doctrine ne se contente pas de se demander quels seraient les meilleurs moyens, ou les moyens les moins coûteux, d'atteindre des objectifs politiques. Elle questionne la possibilité même de l'État. Elle impose de répondre à ce problème : « Pourquoi donc faudrait-il gouverner⁵ ? »

En ce sens, il ne me semble pas faux de dire que Foucault a perçu le néolibéralisme comme l'une des incarnations contemporaines de la tradition critique. Dans une conférence de 1978 intitulée « Qu'est-ce que la critique ? » et prononcée quelques mois seulement avant son cours *Naissance de la biopolitique*, Foucault associe en effet la critique à une attitude, un geste qui consiste à se situer du côté des gouvernés et à se dresser contre les formes de gouvernement. Bien sûr, continue Foucault, cette revendication de liberté ne repose pas sur un refus incantatoire de tout gouvernement. Elle s'appuie sur une volonté plus modeste, plus diffuse. Elle témoigne d'une intention de ne pas être gouverné « *comme cela*, par cela, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux ». Foucault définit la critique comme « l'art de n'être pas tellement gouverné⁶ ». C'est aussi l'un des aspects de l'art néolibéral.

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

² *Ibid.*, p. 77-78.

³ *Ibid.*, p. 77.

⁴ *Ibid.*, p. 324.

⁵ *Ibid.*

⁶ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84^e année, n° 2, avril-juin 1990. C'est moi qui souligne.

Politique, droit, souveraineté

Si la charge antiétatiste à l'œuvre dans le néolibéralisme intéresse Foucault, c'est parce qu'elle ouvre la voie à une déconstruction du paradigme qui, selon lui, fabrique de l'obéissance dans les sociétés contemporaines : la philosophie politique, la théorie du droit, la croyance dans l'État.

Lorsqu'on commente Michel Foucault, on insiste la plupart du temps sur le renouvellement qu'il a apporté à la conception du pouvoir, sur la façon dont il a montré que celui-ci fonctionnait de manière diffuse, éparpillée, disséminée, et que les sociétés contemporaines devaient être décrites en termes de sociétés disciplinaires dont les multiples dispositifs normalisateurs investissent les corps et façonnent les subjectivités. Néanmoins, il me semble qu'une telle présentation tend à occulter une autre dimension importante de l'œuvre de Foucault : la véritable guerre qu'elle mène contre la philosophie politique et la philosophie du droit.

À partir du milieu des années 1970, en effet, l'une des préoccupations de Michel Foucault a été de mettre en question, de déconstruire, ce qu'il appelait la « conception juridique de la souveraineté ». Par là, il n'entendait pas une théorie bien constituée, mais plutôt un mode d'analyse, un système de représentations, une manière de penser le pouvoir qui hanterait l'Occident depuis les Lumières – et peut-être même avant. Ce dispositif s'articule autour d'un certain nombre de concepts clairement identifiables : Contrat, Loi, Droit, Volonté générale, etc. Il construit à travers eux tout un ensemble de mythes, et même de mystifications, qui façonnent la manière dont nous regardons la réalité, dont nous percevons l'État, dont nous interprétons ce que signifie la politique. Au fond, l'élément essentiel de cette grille est de présenter l'État comme un lieu de liberté ou de libération ; elle affirme que la politique serait ce cadre où les hommes, s'affranchissant de l'emprise de la passion et du jeu des intérêts particuliers, construiraient par la Raison et la discussion non violente un ordre légitime, une Volonté générale dont la loi serait l'expression et l'incarnation (la notion de « démocratie délibérative » constitue la dernière réactivation en date de ce thème) ; bref, ce système pose l'existence d'un rapport entre la politique, ou le droit, et l'émancipation – la figure du citoyen, l'aspiration à l'universel et l'image de l'homme libre¹.

Foucault ne l'ignore évidemment pas : ce système a pu jouer dans l'Histoire, et il peut parfois continuer de jouer, un rôle subversif, de contestation de l'ordre institué. Car cette rhétorique, c'est évidemment celle de la Révolution française, celle de Rousseau. Mais Foucault ajoute aussitôt que l'on surestime grandement la rupture opérée par la philosophie des Lumières dans la théorie politique. Selon lui, le discours juridique n'est pas une invention de la bourgeoisie, qui aurait été opposée à l'arbitraire monarchique. Il s'agit au contraire d'un système de représentation sur lequel s'appuyait déjà le pouvoir royal (qui l'a utilisé notamment contre les systèmes féodaux). En d'autres termes, le discours des Lumières n'a pas introduit dans l'histoire de la pensée la rupture que l'on voit habituellement en lui. En réalité, il a eu pour caractéristique essentielle de tourner contre la

monarchie le discours juridique qu'elle avait elle-même inventé : « Le mécanisme théorique à travers lequel on a fait la critique de l'institution monarchique, cet instrument théorique a été l'instrument du droit, qui avait été établi par la monarchie elle-même². »

Comment est-il possible de rapprocher la pensée des Lumières du système monarchique ? Quel lien y a-t-il entre la théorie du droit, la philosophie politique et la figure du Roi et du Souverain ?

C'est là tout l'enjeu de la démonstration de Foucault et de la déconstruction qu'il entend opérer. Foucault voudrait en effet transformer la perception que l'on se forme de la philosophie du droit et de la théorie politique. Il veut mettre au jour le fait que l'axiomatique juridico-politique, telle qu'on la voit fonctionner chez Rousseau, chez Hobbes et jusqu'à Rawls, Habermas ou Kymlicka (voire, en un sens, chez Derrida³), n'agit pas dans le sens de la liberté, de l'émancipation individuelle. Elle a en fait pour propriété fondamentale d'agir dans le sens d'une légitimation de l'État et de la domination politique ; elle fabrique une image du « sujet de droit » comme sujet toujours-déjà obéissant, toujours-déjà soumis à un souverain dont il devrait reconnaître la supériorité et la transcendance. En d'autres termes, même si ce type de dispositif a pu jouer un rôle révolutionnaire, et peut parfois incarner un instrument de limitation du pouvoir d'État au nom du « droit des gens », il n'en demeure pas moins qu'il reste nécessairement pris dans le cadre de la raison d'État et qu'il est donc solidaire de l'exercice de la raison juridique.

Selon Foucault, le problème de la philosophie politique est, avant tout, le problème du *souverain* : Rousseau, déclare-t-il, « quand il a fait sa théorie de l'État, a essayé de montrer comment naît un souverain, mais un souverain collectif, un souverain comme corps social ou, mieux, un corps social comme souverain⁴ ». L'obsession de la pensée juridique a toujours été de déterminer comment il est possible de constituer une « unité politique » définie par « l'existence d'un souverain, individuel ou non, peu importe, mais détenteur d'une part de la totalité de ses droits individuels et principe en même temps de la limitation de ces droits⁵ ».

L'axiomatique juridico-déductive ne se situe donc pas d'abord du côté de la résistance, de l'indocilité, de la rétivité. Elle ne se met pas à la place des gouvernés. Elle se situe du côté de l'État. Elle parle le discours de l'État. Elle s'emploie à trouver les moyens de justifier la pratique gouvernementale et la prétention de l'État à être ce qu'il est⁶. Pour ce faire, elle construit toute une fiction de l'origine de l'État qui doit montrer comment un pouvoir peut se constituer « selon une certaine *légitimité fondamentale*, plus fondamentale que toutes les lois, qui est une sorte de loi générale de toutes les lois et peut permettre aux différentes lois de fonctionner comme lois⁷ ». Et ce que Foucault entend démontrer, c'est que la conception d'une telle légitimité fondamentale suppose nécessairement de fabriquer une certaine image du sujet comme sujet obéissant : le citoyen.

La théorie de la souveraineté s'adosse à cette figure centrale de la philosophie occidentale qu'est le sujet de droit. Sujet-de-droit et souveraineté forment les deux faces d'un même paradigme. L'un ne peut fonctionner sans l'autre. Or ce sujet n'est pas d'abord, contrairement à ce que l'on croit, un être ayant conscience de ses droits et qui agirait de façon à les faire jouer et à les imposer contre la raison d'État. Au contraire, il s'agit d'un « *sujet à assujettir*⁸ » : « Qu'est-ce qui caractérise le sujet de droit ? C'est qu'il a au départ des droits naturels, bien sûr. Mais il devient sujet de droit, dans un système positif, lorsque ces droits naturels, il a accepté au moins le principe de les céder, il a accepté au moins le principe d'y renoncer, il a souscrit à une limitation de ces droits, il a accepté le principe du transfert. C'est-à-dire que le sujet de droit est par définition un sujet qui accepte la négativité, qui accepte la renonciation à soi-même, qui accepte, en quelque sorte, de se scinder et d'être, à un certain

niveau, détenteur d'un certain nombre de droits naturels et immédiats et, à un certain autre niveau, celui qui accepte le principe d'y renoncer et qui va par là se constituer comme un autre sujet de droit superposé au premier. Le partage du sujet, l'existence d'une transcendance du second sujet par rapport au premier, un rapport de négativité, de renonciation, de limitation entre l'un et l'autre, c'est cela qui va caractériser la dialectique ou la mécanique du sujet de droit, et c'est là, dans ce mouvement, qu'émergent la loi et l'interdit⁹. »

Le système volonté-loi nous façonne ainsi toujours d'une manière négative, limitative. Loin de mettre en avant et de valoriser les capacités de résistance, d'indocilité, de rétivité, il fonctionne comme un principe assujettissant.

La philosophie politique se situe donc du côté du maintien de l'ordre, de l'État. Elle n'est pas un discours de la liberté, de l'autonomie, de l'individu. Elle est un discours de l'obéissance ; elle repose sur un acte de légitimation du souverain – ou de quelque chose qui représente la souveraineté. En d'autres termes, elle ne se situe pas du côté des luttes sociales et ne saurait fournir des instruments de résistance. Elle fournit aux gouvernants un discours qui leur donne droit à gouverner.

D'ailleurs, l'idée selon laquelle l'axiomatique juridico-politique, le langage du contrat social, de la volonté générale, du « politique » ont pour fonction essentielle de contrer les mouvements de mobilisation et de contestation en les rappelant à l'ordre politique – et servent donc à préserver le souverain de toute contestation radicale pouvant mettre en danger les fondements de sa domination et la croyance en sa légitimité – constitue l'enjeu principal du cours de Foucault au Collège de France intitulé « *Il faut défendre la société* ».

Dans ce cours, Foucault prend pour objet l'œuvre de Thomas Hobbes, et non celle de Rousseau. Il se pose deux grandes questions : d'une part, pourquoi, dans quel but, dans quel contexte et contre qui Hobbes a-t-il écrit le *Léviathan* ? Et, d'autre part, comment expliquer que cet ouvrage ait été constitué comme fondateur de la philosophie politique moderne ?

Foucault rompt avec les lectures internes des textes philosophiques pour montrer à quel point le *Léviathan* est un livre politique qui s'inscrit dans une bataille idéologique : on ne comprend rien à cet ouvrage si l'on ne voit pas que Hobbes écrit contre un adversaire bien précis. Il s'oppose à un ensemble de discours qui circulent et même prolifèrent en Angleterre au milieu du XVII^e siècle. Ces discours prennent la forme d'analyses historiques : ils racontent la conquête des Normands sur les Saxons, ils rappellent la bataille de Hastings en 1066, l'envahissement de l'Angleterre par les troupes de Guillaume le Conquérant, etc. Pourquoi raviver le souvenir de ce passé ? Afin de souligner que c'est la guerre qui a présidé à la naissance de l'État anglais. L'origine de la domination politique de la royauté et de la noblesse en Angleterre est impure. Elle s'est établie dans le sang, dans l'arbitraire d'une bataille, dans l'asservissement d'un groupe par un autre. Par conséquent, la Couronne anglaise n'est pas légitime. Elle n'est pas légalement fondée à gouverner. Elle ne représente pas le peuple – mais un groupe particulier de conquérants qui s'emploie à maintenir sa domination sur un autre.

Selon Foucault, l'importance de ce type de discours est de montrer comment la pratique de l'histoire a pu (et peut donc encore) être utilisée stratégiquement comme une arme contre le souverain¹⁰. La politique ne représente pas les citoyens au-delà de leurs intérêts particuliers. Elle n'est pas le domaine du commun, mais de la conquête. Elle est la « guerre continuée par d'autres moyens » : les lois, le droit, l'État s'inscrivent dans une bataille originelle qu'ils prolongent. Leur objectif est de maintenir le rapport de force initial en faveur des vainqueurs : « Le pouvoir politique, dans cette hypothèse, aurait pour rôle de réinscrire perpétuellement ce rapport de force, par une sorte

de guerre silencieuse, et de le réinscrire dans les institutions, dans les inégalités économiques, dans le langage, jusque dans les corps des uns et des autres¹¹. »

En mettant en lumière la guerre comme trait permanent des rapports sociaux et politiques, cette démarche généalogique appelle presque nécessairement à l'insurrection : en refusant de considérer le souverain comme nous représentant, en dégagant les origines grises de l'État et en le désignant donc comme un adversaire, elle donne une forme de nécessité logique et historique à la révolte. Et c'est précisément, selon Foucault, pour faire taire cet historicisme, pour désamorcer la potentialité subversive qu'il contient, que Hobbes aurait écrit le *Léviathan*. Plus généralement même, dit Foucault, l'ensemble du discours philosophico-juridique de la tradition occidentale s'est construit dans une hantise de la lutte, de la conflictualité, et s'est posé en s'opposant aux discours qui codent les rapports politiques en termes d'affrontement, c'est-à-dire qui réinscrivent l'État dans la guerre sociale au lieu de lui reconnaître une supériorité.

Les notions de contrat, de droit, de cession, de représentation ont en effet permis à Hobbes de fabriquer une autre vision, un autre récit, une autre grille d'intelligibilité que celle que l'on trouve à l'œuvre dans le discours historique de la conquête. Pour lui, en effet, dès lors que les vaincus, les défaits, les « faibles » ont préféré la vie à la mort, dès lors qu'ils ont cédé et arrêté la bataille, ils ont passé un contrat, ils ont accepté d'obéir et ont, par là même, « reconstitué une souveraineté. Ils ont fait de leurs vainqueurs leurs représentants, ils ont restauré un souverain ». En d'autres termes, ce n'est pas la guerre, la défaite, qui fonde de manière brutale et hors la loi la naissance de l'État. C'est la volonté des vaincus de l'arrêter. C'est, dit Foucault, « quelque chose qui est la peur, la renonciation aux risques de la vie. C'est cela qui fait entrer dans l'ordre de la souveraineté et dans un régime juridique qui est celui du pouvoir absolu. La volonté de préférer la vie à la mort : c'est cela qui va fonder la souveraineté, qui est aussi juridique et légitime que celle qui a été constituée sur le mode de l'institution et de l'accord mutuel¹² ».

Foucault le sait bien : le *Léviathan* a fait peur dans l'histoire de la pensée en raison de son caractère radical, de son éloge de l'absolutisme, de sa tendance à légitimer toute autorité étatique établie. Et nombre de théoriciens politiques élaboreront des théories différentes, moins autoritaires, qui accorderont moins de « droits » au souverain. Mais, pour les philosophes, dit Foucault, il vaut toujours mieux en donner trop à l'État que pas assez. En d'autres termes, l'intérêt principal que représente l'étude du dispositif inventé par Hobbes est de montrer à quel point le discours de la théorie politique est non seulement un discours réactif, mais également, et nécessairement, le discours de l'État : les notions de contrat, de volonté générale, de citoyen, de politique, etc., ont toujours eu pour fonction de jouer un rôle de légitimation. Par conséquent, ce paradigme n'a rien de libérateur. Il fonctionne comme un discours de la soumission, un discours de gouvernants, un discours au service de la raison d'État. Il fonde la constitution juridique de la souveraineté politique à partir d'un acte inaugural d'assujettissement, voire d'autoassujettissement, à travers lequel les sujets se constituent ou sont constitués comme sujets voulant être gouvernés. Ce qui se situe exactement à l'opposé d'une démarche critique, qui doit prendre pour objet ces relations d'assujettissement et étudier comment elles fabriquent des subjectivités. De telles relations ne doivent donc pas être présupposées ou posées comme une nécessité : elles doivent être placées au centre de l'analyse. C'est à condition de les déconstruire que l'on sera susceptible de fournir aux gouvernés des instruments pour s'émanciper. En d'autres termes, c'est nécessairement en dehors du cadre de la philosophie du droit et des mythes de la politique qu'il faut chercher comment fonder une pratique théorique de la résistance, de la lutte et de l'insoumission.

[1](#) Voir par exemple, sur le thème du lien entre conquête de la liberté et construction d'une sphère politique relativement autonome, Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995. Dans la période contemporaine, c'est probablement Jürgen Habermas qui défend le plus explicitement cette position.

[2](#) Michel Foucault, « Les mailles du pouvoir », in *Dits et Écrits*, t. 2, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 1003.

[3](#) Voir Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.

[4](#) *Ibid.*

[5](#) Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 286.

[6](#) Ce mode d'analyse est par là même consubstantiellement lié à une attitude, à une façon pour le philosophe de se subjectiver comme législateur, de se rêver comme homme universel. La théorie politique se prétend neutre. Elle voudrait arriver après la bataille, se placer au centre et au-dessus de la mêlée. Sa fonction serait de rendre possible un armistice en imaginant comment fonder un ordre qui réconcilie. Plus généralement, cela nous amènerait à nous interroger sur les rapports entre la philosophie et l'État, entre le point de vue philosophique et le point de vue de l'État. Cf. Jean-Louis Fabiani, *Les Philosophes de la République*, Paris, Minuit, 1988.

[7](#) Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 38. C'est moi qui souligne.

[8](#) *Ibid.* C'est moi qui souligne.

[9](#) *Ibid.*, p. 278-279.

[10](#) Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 255. C'est un geste identique qui anime la « démarche génétique » de Pierre Bourdieu. Cf. *Sur l'État*, Paris, Seuil-Raisons d'agir, 2012.

[11](#) Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 16.

[12](#) *Ibid.*, p. 82.

La désobéissance civile en question

La déconstruction foucauldienne de la philosophie politique et de la théorie du droit ne s'inscrit bien sûr pas seulement dans le cadre d'une discussion historique sur les apports de la pensée de la bourgeoisie et des Lumières. Elle est liée à des préoccupations politiques contemporaines. Dans ce cadre, il est évident que l'une des cibles de Foucault est la philosophie conservatrice traditionnelle, qui a toujours utilisé la fiction de l'autonomie du politique et du sujet rationnel et de droit contre le marxisme, contre l'idée des luttes (et de la lutte des classes en particulier) ou contre le déterminisme sociologique¹. Mais on peut souligner que cette controverse se déroule également dans l'espace de la théorie radicale. Elle renvoie à la question des instruments de la critique, de la manière dont il est possible de fonder un discours de résistance à la logique étatique, et d'accompagner les mouvements d'insoumission qui aspirent à plus de liberté. Car, selon Foucault, une pratique qui reprend à son compte les catégories juridiques, qui utilise ce jeu de concepts et essaie de disqualifier l'État présent en appelant au droit, à la citoyenneté, à un « universel-à-venir », etc., se condamne à demeurer à l'intérieur du régime de la souveraineté : elle s'oppose à un état donné des rapports de pouvoir, mais pas aux rapports de pouvoir en tant que tels. Bref, elle s'adosse à un système assujettissant qu'elle ne met pas en question.

Tel fut d'ailleurs l'enjeu du célèbre débat de 1974 au cours duquel Michel Foucault a affronté Noam Chomsky sur la question de la désobéissance civile². Dans cette controverse, Foucault semble encore très marqué par les catégories de pensée marxistes contre lesquelles il se constituera par la suite. À moins que l'utilisation de ces catégories ne résulte du fait qu'il se contente de discuter Chomsky sur son propre terrain et à l'intérieur du système que pose ce dernier. Toujours est-il que l'une des questions centrales traversant ce débat est celle de savoir s'il existerait quelque chose comme des « fondements » à l'insurrection ouvrière – et même, plus généralement, aux manifestations d'opposition politique. Est-il pertinent de chercher à justifier les mobilisations anti-État ? Peut-on ou doit-on penser de telles actions à l'aide de catégories juridiques, essayer de les légitimer en invoquant le fait qu'elles s'inscriraient dans l'horizon de la légalité, de la justice, de la rationalité ?

La position défendue par Chomsky est la plus classique, la plus rassurante. Pour lui, c'est nécessairement au nom de la loi, au nom d'une justice plus pure, que doit se mener le combat des opprimés. La révolte contre l'État s'opère au nom de l'idée d'une société meilleure. En ce sens, il faudrait réfuter les discours qui présentent certains de ses modes d'action comme « illégaux ». Cette qualification reposerait sur une ratification de la définition de la justice et de la loi telle qu'elle est imposée par l'ordre politique institué. Or, selon Chomsky, en réalité, c'est la lutte des classes qui a le droit avec elle – le vrai droit, le droit rationnel. C'est elle qui est justifiée – même si c'est seulement par une justice idéale et une légalité supérieure à venir. C'est donc l'État actuel qui est, à l'inverse,

l'authentique criminel : « Quand j'accomplis un acte que l'État considère comme illégal, j'estime qu'il est légal ; c'est-à-dire que l'État est criminel³. » Chomsky compare la lutte des classes aux actes de résistance et de désobéissance contre les guerres impérialistes, et notamment contre la guerre du Vietnam : « Des éléments intéressants, inscrits dans les principes de Nuremberg et la charte des Nations unies, autorisent, en fait, je crois, *requièrent* du citoyen d'agir contre son propre État d'une manière considérée à tort comme criminelle par l'État. Néanmoins, il agit en toute légalité parce que le droit international interdit la menace ou l'usage de la force dans les affaires internationales, sauf dans des circonstances très précises dont ne fait pas partie la guerre du Vietnam. Dans ce cas particulier, qui m'intéresse énormément, l'État américain agit comme un criminel. Et les gens ont le droit d'empêcher les criminels de commettre leurs forfaits. Ce n'est pas parce que le criminel prétend que votre action est illégale quand vous cherchez à l'arrêter que c'est la vérité⁴. »

Chomsky s'inscrit ainsi dans l'axiomatique juridico-déductive, dans la voie rousseauiste – la voie de la Révolution française. Il présuppose qu'il est impensable de ne pas chercher à fonder, à légitimer les révoltes – ne serait-ce que pour pouvoir distinguer celle qui serait « juste » de celle qui ne le serait pas. Il faudrait donc toujours disposer d'un critère de jugement, d'une norme pour évaluer la réalité – et c'est le raisonnement juridique et la notion de droit qui nous le permettraient : une révolte sera légitime, juste, quand il sera possible de l'inscrire dans le cadre d'une légalité à venir – ou, mieux, de la soumettre à une telle légalité – et de définir à partir de là la situation présente comme illégale⁵.

Bien sûr, Foucault ne récuse pas totalement l'idée selon laquelle ce cadre peut, d'un certain point de vue, offrir des instruments de résistance. Mais il n'en demeure pas moins que, selon lui, adosser la lutte sociale et politique à cet appareillage conceptuel jamais interrogé comme tel est fortement problématique. Car les notions de « loi », de « justice », de « sujet de droit » s'inscrivent dans le système qu'elles prétendent combattre. Elles reproduiront donc nécessairement, au final, des effets d'assujettissement. Loin de nous donner les moyens de défaire, de déconstruire les mécanismes de l'exercice de la souveraineté politique, elles ratifient, prolongent et naturalisent de tels dispositifs : « Il me semble que l'idée de justice est en elle-même une idée qui a été inventée et mise en œuvre dans différents types de sociétés comme un instrument d'un certain pouvoir politique et économique, ou comme une arme contre ce pouvoir. Mais il me semble que de toute façon, la notion même de justice fonctionne à l'intérieur d'une société de classe⁶. » Et c'est la raison pour laquelle, conclut Foucault un peu plus loin, « contrairement à ce que vous pensez, vous ne pouvez m'empêcher de croire que ces notions de nature humaine, de justice, de réalisation de l'essence humaine sont des notions et des concepts qui ont été formés à l'intérieur de notre civilisation, dans notre type de savoir, dans notre forme de philosophie, et qu'on ne peut pas, aussi regrettable que ce soit, faire valoir ces notions pour décrire ou justifier un combat qui devrait – qui doit en principe – bouleverser les fondements mêmes de notre société⁷ ».

¹ Cf. Didier Eribon, *D'une révolution conservatrice et de ses effets sur la gauche française*, op. cit.

² Michel Foucault et Noam Chomsky, « De la nature humaine : justice contre pouvoir », in *Dits et Écrits*, t. 1, Paris, Gallimard, 2001, p. 1339-1380.

[3](#) *Ibid.*, p. 1369.

[4](#) *Ibid.* C'est moi qui souligne.

[5](#) Cf. Sandra Laugier et Albert Ogien, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 2010.

[6](#) Michel Foucault et Noam Chomsky, « De la nature humaine : justice contre pouvoir », in *Dits et Écrits, op. cit.*, t. 1, p. 1373.

[7](#) *Ibid.*, p. 1374.

Ne pas laisser faire le gouvernement

Comment sortir du discours de l'État ? Comment combattre l'État sans recourir aux armes, aux vocabulaires, aux concepts qui nous inscrivent, de fait, dans un dispositif étatique, et qui nous constituent donc *eo ipso* comme sujets obéissants, comme sujets soumis à un souverain ? Telles sont les questions auxquelles Michel Foucault s'est efforcé de répondre à partir du milieu des années 1970. L'enjeu est important. Non pas parce qu'il s'agirait uniquement, comme on pourrait le croire, d'élaborer une nouvelle théorie du pouvoir, alternative et même opposée à la conception traditionnelle. En fait, il s'agit plutôt de réfléchir sur les moyens dont nous disposons pour échapper aux pensées du fondement, pour rompre avec le raisonnement juridique, et pour nous affranchir des mythes de la loi et « du » politique. Foucault voudrait ici adopter une attitude nouvelle : non pas se placer, comme les philosophes politiques, du côté de l'État et des gouvernants, mais, au contraire, se situer du côté des gouvernés, de leurs combats et de leurs aspirations.

À bien des égards, il me semble que l'intérêt de Foucault pour le libéralisme et le néolibéralisme ne peut se comprendre que dans ce contexte. Car, selon lui, si le néolibéralisme a introduit une rupture dans l'histoire de la pensée, c'est notamment parce qu'il a fait voler en éclats les éléments constitutifs de la philosophie politique et du normativisme juridique. En d'autres termes, les concepts de « marché », de « rationalité économique », d'*homo æconomicus*, etc., ont été perçus par Foucault comme des instruments critiques extrêmement puissants, permettant de disqualifier le modèle du Droit, de la Loi, du Contrat, de la Volonté générale, etc. Ce paradigme ouvre la voie à la possibilité de parler un autre langage que le langage de l'État.

Foucault oppose ainsi, dans *Naissance de la biopolitique*, deux grandes traditions d'analyse du pouvoir et du souverain. Il y a, d'un côté, la voie axiomatique, juridico-déductive, la voie rousseauiste dont nous venons de parler. Mais il existe également une tradition absolument alternative, dont l'origine remonte au radicalisme anglais. Celle-ci a inventé une nouvelle façon d'interroger l'État, de s'opposer, par le bas, à la raison d'État. Sa caractéristique majeure est qu'elle ne joue pas le jeu du souverain. Elle n'utilise pas les catégories de droit. Elle ne pose pas la question de la légitimité de l'action de l'État. Elle s'intéresse à quelque chose de tout à fait différent, c'est-à-dire à son « utilité ».

Lorsqu'on analyse les pratiques gouvernementales, l'attitude habituelle consiste à se demander si elles sont « légitimes » ou non, si l'action étatique a un fondement légal. Or l'économie politique, elle, a conçu un nouveau mode de problématisation. Elle envisage les pratiques gouvernementales « du côté de leurs effets ». Foucault prend l'exemple des impôts. Les libéraux, les radicaux anglais ne vont pas poser le problème en se demandant ce qui autorise un souverain à lever les impôts. Ils vont dire tout simplement : « Quand on lève un impôt, quand on lève cet impôt à un moment déterminé, sur telle catégorie de personnes ou sur telle catégorie de marchandises, qu'est-ce qui va arriver ? Peu

importe que ce droit soit légitime ou pas en termes de droit, le problème est de savoir quels effets il a et si ses effets sont négatifs. C'est à ce moment-là qu'on dira que l'impôt en question est illégitime ou en tout cas qu'il n'a pas sa raison d'être. Mais c'est toujours à l'intérieur même de ce champ de la pratique gouvernementale et en fonction de ses effets, non en fonction de ce qui pourrait la fonder en droit, que la question économique va être posée¹. »

Selon Foucault, la propriété essentielle du radicalisme et du libéralisme anglais est donc qu'ils sont parvenus à s'affranchir, à se libérer de la pensée d'État – en raison d'une méfiance aiguë à l'égard des dirigeants et des gouvernants. Ce que cette tradition a fabriqué d'inédit, c'est une manière d'analyser la politique de manière non politique. Elle ne va pas, comme les révolutionnaires et les théoriciens des Lumières, penser en termes de droit, de légitimité, de contrat, etc. Elle va évaluer la loi du point de vue de son utilité ou de son inutilité, c'est-à-dire de ses conséquences nuisibles ou non.

Foucault insiste sur le fait que le néolibéralisme contemporain s'inscrit dans cette filiation. Il reprend à son compte ce mode de questionnement, cette façon de problématiser, mais il les radicalise et les généralise – comme on le voit notamment aux États-Unis. À partir des années 1960, en effet, la critique néolibérale de l'État a constitué le marché, le raisonnement marchand, comme un instrument d'évaluation du gouvernement. Les néolibéraux ont érigé une sorte de « tribunal économique permanent » du gouvernement afin de juger, de peser chacune de ses activités au nom de la loi du marché. En d'autres termes, dans le dispositif néolibéral, la forme-marché est en permanence retournée contre le gouvernement. Il ne s'agit plus, comme dans le libéralisme classique, de demander à l'État de « laisser faire » le marché. Il s'agit de partir du marché pour « ne pas laisser faire le gouvernement » : « La grille économique va pouvoir, doit pouvoir permettre de tester l'action gouvernementale, jauger sa validité, permettre d'objecter à l'activité de la puissance publique ses abus, ses excès, ses inutilités, ses dépenses pléthoriques. Bref, il s'agit avec l'application de la grille économiste [...] d'ancrer et de justifier une critique politique permanente de l'action politique et de l'action gouvernementale. Il s'agit de filtrer toute l'action de la puissance publique en termes de jeu d'offre et de demande, en termes d'efficacité sur les données de ce jeu, en termes de coûts impliqués par cette intervention de la puissance publique dans le champ du marché. Il s'agit en somme de constituer par rapport à la gouvernementalité effectivement exercée une critique qui ne soit pas une critique simplement politique, qui ne soit pas une critique simplement juridique. C'est une critique marchande, le cynisme d'une critique marchande opposée à l'action de la puissance publique². »

Foucault n'ignore évidemment pas les dangers que peut représenter ce type de pratique. Il cite d'ailleurs comme exemple d'institution se donnant pour objectif d'évaluer la politique en termes de coûts et de bénéfices l'American Enterprise Institute, haut lieu de la réaction républicaine contre l'État-providence et l'instauration de mesures sociales par les démocrates.

Mais je crois que, au fond, ce qui l'intéresse principalement, c'est le geste d'insoumission, et même, pourrait-on dire, l'espèce de coup d'État qu'accomplissent les néolibéraux. Les discours qui restent prisonniers des catégories de la politique demeurent inscrits à l'intérieur du système du souverain. Ils peuvent certes invoquer ces droits pour poser des bornes à l'exercice du pouvoir du gouvernement (lorsque certaines de ses actions apparaissent comme illégitimes ou extrajuridiques), mais jamais ils ne peuvent contester le fondement de l'autorité publique, interroger la forme-État en elle-même et contester sa prétention fondamentale à nous faire obéir. En refusant les catégories juridiques, en dissolvant la pratique gouvernementale dans l'économie, le néolibéralisme va beaucoup plus loin. Il ne se contente pas de limiter le pouvoir du souverain : « Jusqu'à un certain point il le déchoit. Il le fait entrer en déchéance³. » La problématique néolibérale a une fonction de

disqualification du souverain. Le calcul économique démystifie le politique, il le fait descendre de son piédestal. L'idée selon laquelle il faudrait obéir à la loi parce qu'elle serait légitime, parce qu'elle serait l'incarnation d'une « volonté » juridique et générale, est ici récusée. Il n'est pas reconnu à celle-ci d'autorité particulière. Elle est soumise à l'évaluation utilitariste. Elle n'est pas dotée de valeur en elle-même, mais seulement si ses gains sont supérieurs à ses coûts – en sorte que l'idée même d'obéissance, de respect de l'autorité, n'a pas de sens dans le cadre néolibéral.

C'est la raison pour laquelle Foucault insiste sur le fait que le monde économique et le monde juridico-politique apparaissent comme des mondes « hétérogènes et incompatibles⁴ ». L'*homo juridicus*, le sujet de droit, est un homme qui accepte la négativité, la transcendance, la limitation, l'obéissance à la loi. Mais l'*homo æconomicus*, lui, ne renonce jamais à son intérêt : il s'inscrit dans une mécanique certes égoïste, mais surtout sans transcendance ; il n'arrête jamais le processus de maximisation de son utilité au nom d'exigences présentées comme « supérieures⁵ ». Ce faisant, il rend impossible la constitution d'une unité politique définie par l'existence d'un souverain – puisque ce processus nécessite la renonciation à ses droits, le transfert de ses droits à quelqu'un d'autre⁶ : l'*homo æconomicus* « s'intègre à l'ensemble dont il fait partie, à l'ensemble économique non pas par un transfert, une soustraction, une dialectique de la renonciation ; mais par une dialectique de la multiplication spontanée⁷ », qui est celle du marché libre et décentralisé, de l'échange où la volonté de chacun va s'accorder à la volonté des autres. Le néolibéralisme substitue ainsi à la contrainte morale ou sociale les contrats ; il privilégie la forme-associations (au pluriel) au détriment de l'organisation étatique⁸. Et c'est la raison pour laquelle il a pu accompagner certaines utopies communautaires, comme chez Robert Nozick par exemple, qui définit la société néolibérale comme un espace indéterminé qui laisse la possibilité à chacun de faire sédition et de créer de nouveaux mondes⁹.

L'*homo æconomicus* apparaît donc, au sens propre, comme un être ingouvernable. En d'autres termes, il ne faut pas seulement concevoir cette figure comme un modèle ou un outil de connaissance utilisé par la science économique. Il s'agit d'un instrument polémique, d'une arme qui a été construite, systématisée, théorisée afin de soutenir un discours de critique de l'État, de mise en question de l'exercice de la souveraineté. Le néolibéralisme constitue en ce sens l'une des formes qu'ont prises, à un moment donné, « l'affirmation et la revendication de l'indépendance des gouvernés » par rapport à la gouvernementalité¹⁰. Et c'est la raison pour laquelle il apparaît si précieux aux yeux de Foucault. Car, en opposant la logique juridique et la logique néolibérale, l'*homo juridicus* et l'*homo æconomicus*, Foucault parvient à mettre en lumière à quel point, dans les sociétés contemporaines, le pouvoir politique fonctionne à l'obéissance, à la résignation, à la négativité. Sortir de ce dispositif se révèle dès lors une tâche urgente, qui requiert d'inventer des modes de questionnement non politiques du politique. Foucault nous invite par là même à repenser les conditions d'élaboration d'une pratique émancipatrice – et nous impose de prendre conscience du fait qu'une critique du néolibéralisme qui ferait l'éloge du droit, de la politique ou de la souveraineté ne serait pas satisfaisante mais, au contraire, potentiellement régressive et réactionnaire.

[1](#) Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 17.

[2](#) *Ibid.*, p. 252-253.

[3](#) *Ibid.*, p. 296.

[4](#) *Ibid.*, p. 286.

[5](#) *Ibid.*, p. 279. On voit donc qu'il ne s'agit pas ici d'élaborer une critique grossière de l'État au nom de l'individu. Car la tradition juridique et la tradition économique sont toutes deux des traditions individualistes. Mais elles ne fabriquent pas un même concept d'individu : dans un cas, celui-ci est construit comme un sujet obéissant, alors que dans l'autre il l'est comme un agent affirmant ses intérêts.

[6](#) *Ibid.*, p. 286.

[7](#) *Ibid.*, p. 295-296.

[8](#) Cf. Henri Arvon, *Les Libertariens américains*, Paris, PUF, 1983.

[9](#) Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 1988, p. 365.

[10](#) Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 43.

L'homo œconomicus, la psychologie et la société disciplinaire

J'aimerais, pour clore cette exploration du rapport de Foucault au néolibéralisme, évoquer un dernier aspect. Il est plus difficile à aborder que les précédents, car Foucault n'y consacre que quelques pages dans son cours. On pourrait en ce sens être amené à croire qu'il s'agit d'une question latérale et d'importance relative. En réalité, il me semble qu'il s'agit d'un point central, puisqu'il renvoie à la question de la norme, du fonctionnement du pouvoir disciplinaire dans les sociétés contemporaines, et à celle, parallèle, du rôle de la psychologie, de la psychiatrie et de la psychanalyse.

Cette interrogation traverse deux leçons de *Naissance de la biopolitique* consacrées à l'économie du choix rationnel, au modèle de l'*homo œconomicus* et aux travaux de Gary Becker notamment. Ces leçons ont pour objectif de souligner que l'on ne saurait considérer le néolibéralisme uniquement sous l'aspect d'une doctrine politique ou philosophique. Il faut également prendre en compte le fait qu'il a apporté à la science économique un renouvellement épistémologique considérable.

Foucault souligne en effet que, depuis Adam Smith et jusqu'au milieu du ^{xx}^e siècle, l'analyse économique se définissait par son objet : elle se présentait comme l'étude des mécanismes de production, d'échange et de répartition des richesses. L'économie, c'était la science d'une portion particulière de la réalité, la réalité économique, caractérisée par exemple par la consommation, l'investissement, la division du travail, la croissance, etc. Or le néolibéralisme, notamment dans sa version américaine, a proposé une autre conception. Il a référé l'économie non pas à un objet, mais à une activité : la science économique, c'est la science des choix rationnels. Elle se définit comme « l'analyse de la manière dont sont allouées des ressources rares à des fins qui sont concurrentes ». Foucault précise : « Autrement dit, on a des ressources rares, on a, pour l'utilisation éventuelle de ces ressources rares, non pas une seule fin ou des fins qui sont cumulatives, mais des fins entre lesquelles il faut choisir, et l'analyse économique doit avoir pour point de départ la manière dont les individus font l'allocation de ces ressources rares à des fins qui sont des fins alternatives¹. »

Cette redéfinition de la discipline économique – formulée pour la première fois par Lionel Robbins – a joué un rôle considérable dans l'histoire de la pensée. Elle a inauguré un mouvement qui a été désigné comme l'impérialisme de l'économie en sciences sociales : à partir du moment où l'économie se pose comme la science des choix rationnels, comme l'étude de la manière dont les individus décident d'allouer leurs ressources à tel emploi plutôt qu'à tel autre, alors elle est en droit de se donner pour projet d'analyser l'ensemble des comportements humains, et pas seulement ceux qui sont traditionnellement codés comme économiques : avoir des enfants ou ne pas en avoir, se marier ou ne pas se marier, prendre soin de sa santé ou non, poursuivre ses études ou non, se droguer ou non..., ces actions constituent autant de décisions qui résultent de calculs explicites ou implicites, et relèvent donc, en droit, d'une analyse économique.

L'un des coups de force du néolibéralisme consiste ainsi à se proposer de déchiffrer tout un ensemble de réalités et de rapports non marchands en termes marchands. L'homme n'est plus pensé comme un être compartimenté qui adopterait des raisonnements économiques pour ses actions économiques mais obéirait plutôt à des valeurs sociales, morales, politiques, psychologiques, éthiques, etc., dans les autres domaines de son existence. Il est conceptualisé comme un être unifié, cohérent. Il est donc censé appliquer le calcul économique à toutes choses, c'est-à-dire se comporter comme une petite entreprise qui chercherait à chaque instant à maximiser son utilité sous contrainte des ressources dont elle dispose : le néolibéralisme se propose d'utiliser le modèle de l'*homo œconomicus* comme grille d'intelligibilité de tous les acteurs et de toutes les actions².

On sait que cette figure de l'homme comme être rationnel constitue probablement l'une des facettes les plus décriées de la discipline économique dans sa version « orthodoxe ». Elle est constituée comme un repoussoir. Elle démontrerait que le néolibéralisme tend à nous présenter sous les traits mutilants d'êtres intéressés, matérialistes, égoïstes. Il nous ferait passer pour des monstres froids et des machines à calculer (pour reprendre l'expression de Marcel Mauss), alors que nous serions des êtres complexes, des personnes définies par des affects, des émotions et des passions, des valeurs spirituelles, etc. Même dans les secteurs de la théorie critique qui entendent constituer l'individu comme une valeur de gauche et l'individualisme comme un projet émancipateur, il est frappant de constater que l'on brandit, contre l'*homo œconomicus*, la figure antimatérialiste et anti-utilitariste de la personne dotée de sens, d'affectivité, de sens moral – selon une rhétorique étonnamment proche du personnalisme chrétien.

Michel Foucault ne recourt pas, dans *Naissance de la biopolitique*, à ces modes de disqualification. Bien au contraire, il s'interroge sur la productivité du modèle de l'*homo œconomicus*, sur la fécondité du geste qui consiste à utiliser ce schéma pour analyser les comportements. Et, dans ce cadre, il développe longuement un exemple bien précis : celui du crime, de la punition et de la politique pénale tel qu'il a été étudié par l'économiste américain et Prix Nobel Gary Becker dans un célèbre article de 1968 intitulé « Crime et punition ».

Ce n'est évidemment pas un hasard si Foucault choisit de développer cet exemple. On sait que l'étude des phénomènes de « déviance », de la manière dont ils sont codés, construits, problématisés, a constitué pour lui l'un des instruments privilégiés de révélation de la façon dont fonctionne le pouvoir « disciplinaire » dans les sociétés contemporaines.

À partir du milieu des années 1970, en effet, dans ses cours au Collège de France *Le Pouvoir psychiatrique* et *Les Anormaux*, puis, bien sûr, dans *Surveiller et punir*, Michel Foucault s'est consacré à analyser les métamorphoses du système pénal et de la représentation du criminel à partir de la fin du XIX^e siècle. L'un des thèmes qui traversent sa réflexion est de montrer à quel point l'irruption de l'expertise psychiatrique dans l'institution judiciaire a contribué à transformer radicalement la perception et le traitement du criminel. Celui-ci n'est plus conçu comme un simple « infracteur », par quoi Foucault entend un individu défini par ses actes, par ce qu'il a fait. L'expertise psychologique impose cette idée que le crime est aussi, et peut-être même avant tout, la manifestation d'une vie perverse, de tendances déviantes, de pulsions immorales et d'inclinations désordonnées, contractées notamment durant l'enfance. Dès lors, il ne se réduit plus à un simple acte de transgression de la loi. C'est un comportement qui s'enracine dans une psychologie. Le criminel n'est plus conçu comme un homme normal ; il est construit comme une « personnalité à part ». Foucault

déclare ainsi, dans *Les Anormaux* : « L'expertise psychiatrique permet de doubler le délit, tel qu'il est qualifié par la loi, de toute une série d'autres choses qui ne sont pas le délit lui-même, mais une série de comportements, de manières d'être qui, bien entendu, dans le discours de l'expert psychiatre, sont présentés comme la cause, l'origine, la motivation, le point de départ du délit. En effet, dans la réalité de la pratique judiciaire, elles vont constituer la substance, la matière même punissable³. »

L'importance historique de ce dispositif tient au fait qu'il a redéfini la représentation du criminel, et donc la signification de ce qu'est un crime dans son rapport à la loi. Le crime devient quelque chose de plus qu'une conduite illégale. C'est la conséquence et la manifestation d'une irrégularité par rapport à des normes éthiques. « L'expertise psychiatrique permet de constituer un doublet psychologico-éthique du délit. C'est-à-dire de délégaliser l'infraction telle qu'elle est formulée par le code, pour faire apparaître derrière elle son double qui lui ressemble comme un frère, ou une sœur, je ne sais pas, et qui en fait non plus justement une infraction au sens légal du terme mais une irrégularité par rapport à un certain nombre de règles qui peuvent être physiologiques, psychologiques ou morales. » Et de conclure : « En fait, ce qui est proposé à ce moment-là par le psychiatre, ce n'est pas l'explication du crime : c'est en réalité la chose elle-même qu'il faut punir, et sur laquelle doit mordre et avoir prise l'appareil judiciaire⁴. »

En d'autres termes, l'émergence de la psychiatrie, du pouvoir psychiatrique, a contribué à donner une épaisseur nouvelle aux partages établis par la loi. La séparation entre le licite et l'illicite a été doublée d'un ensemble d'autres significations. Elle sépare désormais également le moral de l'immoral, le normal de l'anormal, etc. Le système judiciaire n'a plus affaire à un « infracteur », mais à un « délinquant ». La criminalité n'est plus appréciée d'un point de vue légal, mais d'un point de vue psychologico-moral. Le pouvoir psychiatrique fabrique en ce sens un nouveau type d'homme, l'*homo criminalis*, caractérisé par le fait que c'est moins son acte qui est pertinent pour le définir que sa vie. Ce qui implique non seulement qu'il devient impossible de l'appréhender sans connaître sa biographie et son mode d'existence (on ne se contente pas de demander au délinquant ce qu'il a fait, on l'interroge sur qui il est), mais également – et c'est tout aussi important – que le criminel existe en quelque sorte avant son crime (et, à la limite, en dehors de lui), cet acte ne constituant que la manifestation ultime de dérèglements psychologiques ou moraux préexistants⁵.

Foucault souligne à quel point cette psychologisation du domaine de la criminalité a contribué à changer la fonction de la peine et le rôle de l'institution judiciaire : celles-ci ne travaillent plus seulement à réprimer un acte ou à imposer une réparation du préjudice. Elles s'intègrent dans un dispositif de prise en charge et de redressement du criminel. Car l'« anormal » ne doit plus seulement être puni au sens pénal du terme. Il doit être rééduqué, corrigé, transformé. La reconceptualisation du crime par la psychiatrie a ainsi débouché sur l'instauration d'un nouveau type de pouvoir à la croisée du médical et du judiciaire : le pouvoir de « normalisation ». Et celui-ci n'a évidemment pas émergé de nulle part ni de façon autonome : il représente l'une des modalités de la naissance des disciplines comme techniques modernes de contrôle et de dressage des individus.

Comme l'a montré Didier Eribon, l'une des idées centrales développées par Foucault à partir du milieu des années 1970, c'est donc que la mécanique du pouvoir dans nos sociétés est consubstantiellement liée à l'émergence et à la diffusion de la « fonction-psy », c'est-à-dire de la psychiatrie, de la psychanalyse, ainsi que des notions d'intériorité, de personnalité, d'inconscient familial, etc. Dès lors, une critique radicale des normes assujettissantes ne saurait faire l'économie d'une critique radicale de la conception psychologique du sujet⁶.

Et voilà précisément pourquoi Foucault a été à ce point intrigué par la démarche néolibérale, et notamment par sa manière d'analyser le crime. Celle-ci, marquée par un antipsychologisme fondamental, lui est en effet apparue comme susceptible d'ouvrir la voie à une déconstruction du discours psychiatrique et du paradigme disciplinaire.

De fait, l'antipsychologisme constitue le point de méthode de base de l'économie néoclassique : c'est son fondement négatif. Gary Becker l'énonce de manière extrêmement forte dans l'introduction à son ouvrage sur *L'Approche économique du comportement humain*. Il y insiste sur le fait que l'économie moderne se donne pour projet de rompre avec les sciences qui prétendent rendre compte du comportement des individus en invoquant leurs goûts, leurs inclinations morales, leur psychologie, leur culture, leur identité, etc. Selon lui, cette attitude est simpliste. Elle conduit à proposer des explications paresseuses et souvent quasi tautologiques. Mais surtout, les analyses de cette espèce se réfèrent à des réalités inobservables, à des caractéristiques mentales « internes » qui sont davantage présupposées qu'établies objectivement. C'est la raison pour laquelle l'économie se propose de partir du postulat inverse : elle présuppose que les individus sont identiques, qu'ils ont des goûts et des dégoûts comparables⁷. Par conséquent, elle s'interdira par principe d'expliquer la différence de leurs comportements par la différence de leurs traits « psychologiques ». Elle ne pourra rendre compte de la variabilité des pratiques qu'en invoquant la différence des environnements auxquels les personnes sont confrontées, la dissimilitude des contextes dans lesquels elles vivent. En d'autres termes, l'économie traite les acteurs comme des *homo œconomicus* superposables mais qui se trouvent placés dans des situations distinctes. Ce qui ouvre la voie à une politisation de la quasi-totalité des dimensions de l'existence humaine.

Dès lors, il est aisé de comprendre en quoi l'application du modèle de l'*homo œconomicus* au crime va transformer radicalement la perception de ce phénomène et de ses « causes » : car, ici, on ne présumera en aucun cas que le criminel diffère du « conforme ». On ne lui assignera pas des caractéristiques psychologiques ou des inclinations singulières, perverses. Développer des activités criminelles ou, à l'inverse, des activités légales ne manifeste pas des tendances inscrites dans un psychisme. Ce choix dépend tout simplement des incitations objectives que reçoivent les individus, des bénéfices (ou des coûts) qu'ils sont susceptibles de retirer en accomplissant tel acte plutôt que tel autre : le crime est un acte rationnel. Un criminel, c'est seulement quelqu'un qui prend le risque d'être puni par la loi parce que, dans la situation concrète dans laquelle il est placé, l'anticipation du gain du crime est supérieure à l'anticipation de la perte qu'il subira s'il est arrêté et puni⁸.

L'importance de ce type d'analyse est d'abord, on le comprend, de dédramatiser la réflexion sur le crime, de la débarrasser de l'emprise qu'exercent sur elle les catégories morales et moralisantes. Mais surtout, l'économie néoclassique, et Gary Becker en particulier, arrache le criminel des griffes du psychiatre : en effet, dit Foucault, si l'on définit le crime comme « l'action que commet un individu en prenant le risque d'être puni par la loi, vous voyez alors qu'il n'y a aucune différence entre une infraction au code de la route et un meurtre prémédité. Ça veut dire également que le criminel n'est aucunement, dans cette perspective, marqué ou interrogé à partir de traits moraux ou anthropologiques. Le criminel n'est rien d'autre qu'absolument n'importe qui ». L'économie classique néolibérale produit ainsi ce que Foucault appelle un « gommage anthropologique du criminel ». Elle récuse la pertinence des opérations de classification des individus entre normaux et anormaux, de même que toutes les distinctions qui ont pu être introduites entre « criminels-nés, criminels d'occasion, pervers ou pas pervers, récidivistes, etc. ». Tout cela, dit Foucault, « n'a plus d'importance⁹ ». Par conséquent, c'est l'ensemble du système pénal qui s'écroule et se trouve, avec le

néolibéralisme, potentiellement déstabilisé, puisque ce système repose sur la pathologisation du criminel et le pouvoir psychiatrique : « Dans cette mesure-là, vous voyez que ce dont le système pénal aura à s'occuper, ce n'est plus cette réalité dédoublée du crime et du criminel. C'est une conduite, c'est une série de conduites qui produisent des actions, lesquelles actions, dont les acteurs attendent un profit, sont affectées d'un risque spécial qui n'est pas simplement celui de la perte économique, mais celui du risque pénal ou encore de cette perte économique qui est infligée par le système pénal. Le système pénal aura donc affaire non pas à des criminels, mais à des gens qui produisent ce types d'actions-là¹⁰. »

On comprend dès lors pourquoi Michel Foucault a perçu le néolibéralisme comme une instance de critique radicale des fondements de l'exercice du pouvoir disciplinaire. Il y a en effet une relation consubstantielle entre les disciplines et la psychologie : la discipline caractérise ce type de pouvoir qui se donne pour projet d'investir et d'instituer les psychismes. Elle entend corriger les individus de l'intérieur par des mécanismes d'assujettissement internes. Cette conception apparaît par exemple dans la redéfinition actuelle de la fonction de la loi telle que l'a étudiée Marcela Iacub, loi qui s'érige de plus en plus comme une instance symbolique destinée à agir sur les subjectivités et à réguler les consciences plutôt que les comportements¹¹. Or l'antipsychologisme de l'économie la conduit à disqualifier cette image du pouvoir. Celui-ci ne doit pas agir sur les joueurs : il ne peut que se contenter d'intervenir sur les règles du jeu, sur les variables du milieu. Il doit se retirer des cerveaux et ne se donner pour point d'application que les coordonnées extérieures auxquelles les individus sont confrontés et répondent. En d'autres termes, la politique néolibérale n'est pas disciplinaire. Elle incarne une tentative pour résister à cette conception du pouvoir au nom d'un autre type de politique, qui sera défini comme une politique purement et strictement « environnementale¹² ».

Mais, d'autre part, il me semble important de souligner que, en redéfinissant le champ légitime d'intervention du pouvoir, le néolibéralisme promeut également une vision du monde, un projet de société qui n'ont rien à voir avec le projet d'une société disciplinaire.

Foucault insiste en effet longuement sur le fait que la construction psychiatrique d'un certain nombre d'individus comme « anormaux » est consubstantiellement liée à la mise en place de mécanismes de redressement et de normalisation. En d'autres termes, la société disciplinaire se construit dans l'horizon de la norme. Elle valorise la conformité. Elle intervient sur les individus par des procédures d'assujettissement interne destinées à les dresser, à les régler, à les prédisposer à jouer selon les règles du jeu. Idéalement, la société disciplinaire serait une société sans crime, sans déviance, sans différences. Certes, l'une des caractéristiques du pouvoir disciplinaire est qu'il fonctionne à l'individuation, qu'il fabrique des individus. Mais cette action particularisée a justement pour fonction de rendre ces opérations de dressage plus efficaces¹³.

Or l'application du raisonnement économique à la politique pénale va introduire une rupture par rapport à cette vision des choses. Les économistes partent d'un constat simple : certes, diminuer la délinquance (ce qu'ils appellent l'« *enforcement* ») est bénéfique. Mais, dans le même temps, cette lutte a un prix – en termes d'effectifs de police, de fonctionnement de la justice, etc. Par conséquent, l'idée même de supprimer totalement le crime, d'identifier et de punir l'ensemble des criminels, est absurde. Le coût d'une telle politique serait exorbitant, disproportionné, c'est-à-dire très largement supérieur aux bénéfices que la société en retirerait. Et les néolibéraux d'entreprendre à partir de là une reformulation du problème de la politique pénale. Il ne s'agit plus de se demander, à l'instar de ce que l'on fait classiquement, comment lutter contre le crime et comment le réprimer. Il s'agit plutôt de déterminer – Foucault cite ici Gary Becker – « combien de délits doivent être permis [...], combien

de délinquants doivent être laissés impunis¹⁴ ».

Par conséquent, quel est l'idéal, l'horizon d'une société néolibérale ? Ce n'est pas du tout celui de la normalisation. L'idée des économistes est plutôt, selon Foucault, qu'une « société n'a pas un besoin indéfini de conformité. La société n'a aucun besoin d'obéir à un système disciplinaire exhaustif. Une société se trouve bien avec un certain taux d'illégalisme, et elle se trouverait très mal de vouloir réduire indéfiniment ce taux d'illégalisme¹⁵ ». La société néolibérale ne se fixe donc pas comme objectif de normaliser les individus, de les contrôler. Elle est une société de la pluralité. Elle est marquée par quelque chose comme une « tolérance » accordée aux individus « infracteurs » et aux pratiques minoritaires. Elle ne cherche pas à supprimer les « systèmes de différences » mais à les optimiser – à travers la mise en place de systèmes décentralisés de compensation entre les agents.

Bien entendu, et Foucault le sait, ce projet de société constitue une pure construction intellectuelle. Mais l'usage qu'il en fait permet de saisir ce qu'il entendait lorsqu'il se proposait de se servir du néolibéralisme comme d'un test, comme d'un instrument de critique de la réalité et de la pensée. Car ce que Foucault souligne à travers l'image de l'*homo œconomicus*, c'est qu'une représentation de l'acte criminel autre que celle fournie par la psychologie ou la psychiatrie est envisageable. Dès lors, la prétention de la psychiatrie à offrir une description fidèle d'un donné empirique (l'homme « concret », l'homme tel qu'il est, l'homme dans sa vérité) s'écroule. Si d'autres constructions que le discours psychologique sont concevables, alors cela signifie que celui-ci constitue aussi une construction. Le caractère fictif de l'*homo œconomicus* permet donc, par la comparaison, de révéler la multitude des hypothèses implicites et des choix arbitraires sur lesquels repose le pouvoir psychiatrique – et la figure de l'« anormal » apparaît dès lors elle aussi relever de l'artificiel.

Le raisonnement économique, le raisonnement par modèle et par abstraction, est souvent décrié pour son irréalisme. Mais on voit qu'il incarne un instrument très puissant de dénaturalisation : il met en question l'image que nous nous formons de la réalité ; il nous force à rompre avec l'adhésion spontanée que nous accordons à celle-ci ; il nous confronte à la possibilité d'imaginer d'autres façons de la regarder et de la construire, contrairement à l'approche ethnographique dominante en sciences sociales, qui débouche sur des analyses qui font pléonasmes avec le monde. L'analytique néoclassique offre des armes pour défaire l'emprise des modes de pensée psychologisants et moraux, pour enrayer la mécanique implacable du fonctionnement du pouvoir disciplinaire. En d'autres termes, reconstituer ce que produit le néolibéralisme ne représente pas un objectif en soi. C'est une stratégie. C'est pour Foucault une tactique théorique permettant d'entrevoir la forme que pourrait prendre une offensive contre la société disciplinaire : c'est l'un des points d'appui possibles à l'élaboration de pratiques de désassujettissement.

¹ *Ibid.*, p. 228.

² Gary Becker, *The Economic Approach of Human Behaviour*, Chicago, Chicago University Press, 1976, p. 14.

³ Michel Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, Paris, Gallimard-Seuil, 1999, p. 15.

⁴ *Ibid.*, p. 16-17.

⁵ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 292.

[6](#) Didier Eribon, *Échapper à la psychanalyse*, Paris, Léo Scheer, 2005.

[7](#) George J. Stigler et Gary S. Becker, « De Gustibus Non Est Disputandum », *The American Economic Review*, vol. 67, n° 2, mars 1977, p. 76-90.

[8](#) Gary Becker, *The Economic Approach of Human Behaviour*, *op. cit.*, p. 40-46. Voir aussi, du même auteur, « The economic way of looking at life », *Nobel Lecture*, 1992.

[9](#) Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 264.

[10](#) *Ibid.*, p. 258.

[11](#) Marcela Iacub, « Le couple homosexuel, le droit et l'ordre symbolique », in *Le crime était presque sexuel*, Paris, Flammarion, 2009. Voir aussi « L'esprit des peines : la prétendue fonction symbolique de la loi et les transformations réelles du droit pénal en matière sexuelle », *L'Unebêvue*, n° 20, 2002, p. 9-28.

[12](#) Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 274.

[13](#) Michel Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 200.

[14](#) Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 261-262.

[15](#) *Ibid.*, p. 261.

Histoire de la pensée

Une collection d'essais chez Fayard

Mohammad-Ali Amir Moezzi et Christian Jambet

Qu'est-ce que le shî'isme ?

2004

Aliette Armel

Michel Leiris

1997

Marc Augé

Fictions fin de siècle

suivi de

Que se passe-t-il ?

2000

Marc Augé

Pour quoi vivons-nous ?

2003

Antoine de Baecque

La Cinéphilie. Invention d'un regard, histoire d'une culture

1944-1968

2003

Marc Bloch – Lucien Febvre

Correspondance I. La naissance des Annales

Édition établie, présentée et annotée par Bertrand Müller

1994

Marc Bloch – Lucien Febvre
Correspondance II. De Strasbourg à Paris
Édition établie, présentée et annotée par Bertrand Müller
2004

Marc Bloch – Lucien Febvre
Correspondance III. Les Annales en crise
Édition établie, présentée et annotée par Bertrand Müller
2004

George Chauncey
Gay New York. 1890-1940
2003

Christian Delacampagne et Robert Maggiori (dir.)
Philosopher 1
1980, rééd. 2000

Christian Delacampagne et Robert Maggiori (dir.)
Philosopher 2
2000

Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco
De quoi demain... Dialogue
En coédition avec Galilée
2001

Georges Devereux
Psychothérapie d'un Indien des plaines
Préface d'Élisabeth Roudinesco
1998

Henri F. Ellenberger
Histoire de la découverte de l'inconscient

Présentation par Élisabeth Roudinesco,
complément bibliographique par Olivier Husson
1994

Henri F. Ellenberger
Médecine de l'âme. Essais d'histoire de la folie et des guérisons psychiques
Textes réunis et présentés par Élisabeth Roudinesco
1995

Didier Eribon
Michel Foucault et ses contemporains
1994

Didier Eribon
Réflexions sur la question gay
1999

Didier Eribon
Une morale du minoritaire. Variation sur un thème de Jean Genet
2001

Didier Eribon
Hérésies. Essais sur la théorie de la sexualité
2003

Didier Eribon
Sur cet instant fragile...
Carnets, janvier-août 2004
2004

Lucien Febvre
Lettres à Henri Berr
présentées et annotées par Jacqueline Pluet et Gilles Candar
1997

François Fédier (dir.)
Heidegger à plus forte raison
2007

Élisabeth de Fontenay
Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité
1998

Élisabeth de Fontenay
Une tout autre histoire
Questions à Jean-François Lyotard
2006

Marcel Fournier
Marcel Mauss
1994

Marcel Fournier
Émile Durkheim
(1858-1917)
2007

Sigmund Freud
« Notre cœur tend vers le Sud »
Correspondance de voyage, 1895-1923
Préface d'Élisabeth Roudinesco,
édité et présenté par Christfried Tögel
2005

Christian Godin
Dictionnaire de philosophie
En coédition avec les Éditions du Temps
2004

Johan Heilbron, Remi Lenoir et Gisèle Sapiro (dir.)

Pour une histoire des sciences sociales

Hommage à Pierre Bourdieu

2004

Guy Hocquenghem

Le Désir homosexuel

Préface de René Schérer

2000

Marcela Iacub

L'Empire du ventre

Pour une autre histoire de la maternité

2004

Marcela Iacub

Par le trou de la serrure

Histoire de la pudeur publique, XIX-XXI^e siècle

2008

Marcela Iacub

De la pornographie en Amérique

La liberté d'expression à l'âge de la démocratie délibérative

2010

Vincent Kaufmann

Guy Debord. La révolution au service de la poésie

2001

Serge Leclaire

Principes d'une psychothérapie des psychoses

Préface et annotation par Élisabeth Roudinesco

1999

Serge Leclaire
Œdipe à Vincennes. Séminaire 69
1999

Michel Leiris
Roussel & Co
Édition établie par Jean Jamin,
présentée et annotée par Annie Le Brun
En coédition avec Fata Morgana
1998

R. Anthony Lodge
Le Français. Histoire d'un dialecte devenu langue
1997

Marcel Mauss
Écrits politiques
Textes réunis et présentés par Marcel Fournier
1997

Simone Mazauroic
Fontenelle
et l'invention de l'histoire des sciences à l'aube des Lumières
2007

Laure Murat
Passage de l'Odéon. Sylvia Beach, Adrienne Monnier
et la vie littéraire à Paris dans l'entre-deux-guerres
2003

Laure Murat
La Loi du genre
Une histoire culturelle du « troisième sexe »

2006

Gérard Noiriel

Les Fils maudits de la République
L'avenir des intellectuels en France

2005

Simone Pétrement

La Vie de Simone Weil

1997

Louis Pinto, Gisèle Sapiro et Patrick Champagne (dir.)

Pierre Bourdieu, sociologue

2004

Élisabeth Roudinesco

Jacques Lacan. Esquisse d'une vie,
histoire d'un système de pensée

1993

Élisabeth Roudinesco

Généalogies

1994

Élisabeth Roudinesco

Histoire de la psychanalyse en France

2 vol.

1994

Élisabeth Roudinesco

Pourquoi la psychanalyse ?

1999

Élisabeth Roudinesco et Michel Plon
Dictionnaire de la psychanalyse (1997),

nouvelle édition augmentée

2000

Élisabeth Roudinesco

La Famille en désordre

2002

Élisabeth Roudinesco

Le Patient, le Thérapeute et l'État

2004

Élisabeth Roudinesco

Philosophes dans la tourmente

2005

Moustapha Safouan

Dix conférences de psychanalyse

2001

Moustapha Safouan (dir.)

Lacaniana.

Les séminaires de Jacques Lacan (1953-1963)

2001

Moustapha Safouan (dir.)

Lacaniana.

Les séminaires de Jacques Lacan (1964-1979)

2005

Gisèle Sapiro

La Guerre des écrivains. 1940-1953

1999

Carl E. Schorske

De Vienne et d'ailleurs
Figures culturelles de la modernité
2000

Frank J. Sulloway
Freud, biologiste de l'esprit
Avant-propos d'André Bourguignon,
préface de Michel Plon
1998

Michel Surya
La Révolution rêvée. Pour une histoire des intellectuels
et des œuvres révolutionnaires. 1944-1956
2004

Emmanuel Terray
Clausewitz
1999

Francis Wolff
Philosophie de la corrida
2007

Francis Wolff
Notre humanité
D'Aristote aux neurosciences
2010

« à venir »

une série de la collection Histoire de la pensée

Didier Eribon

Retour à Reims

2009

Joan W. Scott

Théorie critique de l'histoire
Identités, expériences, politiques

2009

Geoffroy de Lagasnerie

Logique de la création

Sur l'Université, la vie intellectuelle et les conditions de l'innovation

2011

Joan W. Scott

De l'utilité du genre

2012