L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

187-188 | 2008

Miroirs transatlantiques

Les usages du biopolitique

Frédéric Keck

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/29305>

DOI : 10.4000/lhomme.29305

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 3 octobre 2008

Pagination : 295-314

ISBN : 978-2-7132-2186-6

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Frédéric Keck, « Les usages du biopolitique », *L'Homme* [En ligne], 187-188 | 2008, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 22 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/29305> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.29305>

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=LHOM&ID_NUMPUBLIE=LHOM_187&ID_ARTICLE=LHOM_187_0295

Les usages du biopolitique

par Frédéric KECK

| Éditions de l'EHESS | *L'Homme*

2008/3-4 - n° 187-188

ISSN 0439-4216 | ISBN 9782713221866 | pages 295 à 314

Pour citer cet article :

—Keck F., Les usages du biopolitique, *L'Homme* 2008/ 3-4, n° 187-188, p. 295-314.

Distribution électronique Cairn pour les Éditions de l'EHESS.

© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Les usages du biopolitique

Frédéric Keck

AU TRAVERS DE SON HISTOIRE, la discipline anthropologique a recouru à plusieurs concepts en vue de décrire l'articulation du vital et du social dans les phénomènes humains, comme la notion d'organisme social au XIX^e siècle, ou la distinction entre nature et culture au XX^e siècle. Le terme de biopolitique a peut-être joué un rôle comparable au début de ce siècle : comprendre comment la modélisation des phénomènes vitaux a déterminé une certaine constitution du social, et en retour montrer en quoi les transformations politiques se reflètent au niveau des savoirs du vivant. De fait, le terme de biopolitique a connu au cours des vingt dernières années un rayonnement international qui en fait un des mots communs du discours anthropologique sur le contemporain. Pour des sociétés qui ne forment plus des totalités closes sur elles-mêmes mais qui articulent de façon dynamique et décentrée des discours d'experts, des normes médicales, des statistiques sur les populations, et des mouvements de résistance fondés sur le droit à la vie, le terme de biopolitique apparaissait plus adéquat que les notions antérieures d'organisme social ou de culture. Il permettait ainsi de saisir une extension de la notion de politique au-delà des frontières d'un État. Si la politique porte sur la vie, alors tout peut devenir biopolitique : chaque phénomène social trouve immédiatement sa traduction en phénomène vital.

Peut-on alors parler d'anthropologie de la biopolitique ? Encore faudrait-il que le terme de biopolitique corresponde à un phénomène unifié. Or rien n'est moins sûr. Proposé par un philosophe, Michel Foucault, à un moment charnière de sa réflexion sur l'histoire des sociétés occidentales, il a fait l'objet de tant de reprises dans des contextes si différents que son sens s'est considérablement modifié. Surtout, celui-ci a oscillé selon que le terme était utilisé dans une version

Ce texte a d'abord été présenté au séminaire de Luc Boltanski à l'École des hautes études en sciences sociales le 10 janvier 2003, et au séminaire « Pratiques et concepts de la philosophie française contemporaine », organisé par David Rabouin à l'École normale supérieure avec Columbia University (Paris, le 13 février 2007). Je les remercie pour leur invitation, ainsi que Nicolas Dodier et François Cusset pour leurs remarques.

descriptive ou critique. La force du concept de biopolitique dans les sciences sociales tenait précisément à ce qu'il faisait émerger la société d'une réflexion plus générale sur le pouvoir au contact des sciences de la vie : entre vie et société s'interposait cette instance critique qu'était le pouvoir. Une telle instance prenait des sens différents selon les contextes critiques où elle était mise en avant, mais aussi selon les savoirs du vivant auxquels elle était articulée. Elle s'inscrivait dans un éventail de positions politiques, allant de la contestation radicale à l'accompagnement du changement.

D'avantage qu'une clarification conceptuelle¹, on proposera donc ici une carte des usages du terme de biopolitique. On distinguera trois types d'usages en fonction des différents contextes intellectuels où il a successivement circulé (même si ces élaborations se sont faites aussi simultanément et en dialogue d'un contexte à un autre) : un usage réflexif en France, un usage critique en Italie, un usage analytique en Angleterre et aux États-Unis. Distinguer ainsi des contextes d'usage permet de retrouver des alternatives et des problèmes dans une notion dont la circulation a créé des effets à la fois d'évidence et d'obscurité.

Usages réflexifs : savoirs, pouvoirs et gouvernementalité

Comme le souligne Roberto Esposito dans *Bíos. Biopolitica e filosofia* (2004), la notion de biopolitique n'a pas été inventée par Foucault. Probablement forgée dans les années 1930 par le Suédois Rudolph Kjellen, pour désigner une politique d'expansion nécessaire à tout État, celui-ci étant entendu comme une entité soumise aux instincts et aux pulsions naturelles, elle réapparaît dans les années 1960 en France, selon une acception néohumaniste qui prend acte de l'histoire du régime nazi, et désigne alors une politique désireuse de tenir compte des puissances naturelles de la vie, mais plus encore de les soumettre à des valeurs civilisatrices. Quelques années à peine avant que Foucault n'énonce sa propre conception de la « biopolitique », le monde anglo-saxon est marqué par un troisième usage de cette catégorie, employée pour décrire l'explication du comportement politique des hommes à partir des concepts biologiques et des techniques de la recherche biologique : on en trouve une illustration dans le livre de Kenneth Cauthen, *Christian biopolitics. A Credo and Strategy for the Future*, publié en 1971.

Ainsi mise en perspective, la reprise du terme par Foucault en 1976 apparaît non plus comme l'invention d'un gadget théorique mais comme un effort de réflexivité sur une tendance en cours de formation : « Ce qui, dans les déclinaisons précédentes de la biopolitique était présenté comme un donné inaltérable – la nature, ou la vie, humaine en tant que telle – devient désormais un problème »² (Esposito 2004 : 23). Il s'agit en effet pour Foucault de comprendre ce qui se transforme dans l'intelligibilité des relations de pouvoir lorsqu'elles se situent dans le domaine général de la vie. De là vient que la notion de biopolitique se voit transformée par Foucault en celle, plus étrange encore, de « biopouvoir ».

1. Pour cela, voir Fassin (2004) et Rabinow & Rose (2006).

2. Je suis ici le compte rendu de ce livre dans Gaille-Nikodomov (2005).

Foucault utilise pour la première fois la notion de biopouvoir dans le dernier chapitre de *La Volonté de savoir*. Il s'agit d'un texte charnière, qui ouvre les analyses entreprises sur le pouvoir disciplinaire à la suite de *Surveiller et punir* au champ de la sexualité. Foucault y critique l'hypothèse répressive selon laquelle le pouvoir vise à limiter le désir, pour montrer que les techniques de pouvoir, observées dans leurs effets, ne cessent au contraire de faire parler du sexe, et à la limite en démultiplient les possibilités – hypothèse qui sera prolongée dans les deux derniers tomes de *l'Histoire de la sexualité* à travers les notions d'usage des plaisirs et de souci de soi. Le terme de biopouvoir apparaît donc à la fin de l'ouvrage comme une alternative à celle de pouvoir répressif alors mobilisée par le freudomarxisme de Reich et Marcuse (Haber 2006). Cette alternative, Foucault la formule de façon abrupte comme un passage historique d'une forme de pouvoir à une autre : du pouvoir souverain, qui porte sur les sujets considérés comme des porteurs de droits, à la biopolitique, qui porte sur les sujets considérés comme des corps vivants. Pour caractériser ce passage il utilise une formule cinglante qui joue sur les rapports de la vie et de la mort : le pouvoir souverain avait pour but de faire mourir, dans le moment spectaculaire du supplice où le souverain punit celui qui l'a défié, la biopolitique a pour but de faire vivre et laisser mourir, la mort apparaissant comme le seul moment où l'individu s'échappe des mailles d'un pouvoir qui a entièrement contrôlé son existence :

« On pourrait dire qu'au vieux droit de faire mourir et laisser vivre s'est substitué un pouvoir de faire vivre ou de rejeter dans la mort. S'ouvre ainsi l'ère d'un "bio-pouvoir" [...]. Ce ne fut rien de moins que l'entrée de la vie dans l'histoire – je veux dire l'entrée des phénomènes propres à la vie de l'espèce humaine dans l'ordre du savoir et du pouvoir » (Foucault 1976 : 181).

On voit ainsi Foucault passer d'un usage philosophique de la notion de biopouvoir – substituer la vie au désir comme objet du pouvoir, contre l'hypothèse répressive – à un usage historique, permettant de repérer un basculement dans les régimes de pouvoir. Foucault précise que ce basculement s'est opéré en deux étapes, qu'on peut récapituler dans un schéma :

« L'un des pôles, le premier semble-t-il à s'être formé, a été centré sur le corps comme machine : son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques, tout cela a été assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les *disciplines* : *anatomo-politique du corps humain*. Le second, qui s'est formé un peu plus tard, vers le milieu du XVIII^e siècle, est centré sur le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, la durée de vie, la longévité, avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier ; leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de *contrôles régulateurs* : *une biopolitique de la population* » (*Ibid.* : 186).

À lire un tel récit historique, on peut se demander cependant comment le pouvoir a pu ainsi découvrir l'ensemble des phénomènes vivants qui échappaient jusque-là à son regard. Le cours au Collège de France donné la même année sous le titre « Il faut défendre la société » répond partiellement à cette question. Si l'on examine l'histoire longue des techniques de pouvoir, et notamment des discours sur la guerre, on voit se mettre en place un ensemble de récits portant sur les races, qui consistent d'abord en des savoirs locaux et rivaux, et qui vont ensuite être repris sous la forme d'un racisme d'État. Le biopouvoir ne découvre pas la vie comme un phénomène nouveau, mais il centralise un ensemble de savoirs locaux qui portaient jusque-là de façon dispersée sur la vie des gens. Cette précision permet de complexifier les rapports entre la vie et la mort formulés d'abord de façon tranchée. Le racisme prend la forme paradoxale d'une justification de la politique au nom de la santé de la population, qui garde la possibilité de la guerre envers ceux qui mettent cette santé en danger : c'est la condition d'acceptabilité de la mise à mort dans un régime biopolitique (Foucault 1997 : 228). Ce sont donc les savoirs qui permettent de passer d'un régime de pouvoir à un autre, en maintenant dans l'exigence nouvelle de la vie l'ancienne justification de la mort. Les savoirs assurent à la fois la cohérence interne de chaque régime de pouvoir et leur continuité avec ceux qui les précèdent.

Ces réflexions sur les rapports entre savoir et pouvoir dans le basculement d'un régime à un autre doivent alors être rapprochées de celles qu'a menées Foucault dans *Les Mots et les Choses* sur l'archéologie des sciences humaines. De fait, Foucault n'a cessé de revenir sur ce seuil de la modernité où s'est constitué un nouveau savoir sur l'homme, celui-ci tenant lieu à la fois de sujet et d'objet du savoir (Foucault 1966 ; Sabot 2006). L'hypothèse du biopouvoir est alors une façon de reposer le problème de l'apparition des sciences humaines, en cherchant l'explication du côté des techniques de pouvoir, et non d'un mystérieux basculement d'*épistémè*. L'homme est devenu objet de science parce qu'il est ce vivant qui, luttant avec d'autres vivants, produit un savoir sur les normes et les régularités qui lui donnent prise sur leurs comportements. Autrement dit, les sciences humaines sont des sciences de la vie, non au sens où elles appliquent à l'homme un déterminisme qui a d'abord été éprouvé dans les sciences du vivant, selon le schéma positiviste de Comte, mais au sens où elles prolongent dans l'étude

minutieuse et patiente des hommes une lutte qui s'est d'abord produite entre des corps vivants, selon une hypothèse beaucoup plus proche de Nietzsche. Le terme de biopouvoir apparaît donc chez Foucault à la jonction entre deux réflexions sur la notion de sujet : d'une part, celle des *Mots et les Choses*, sur le sujet comme pôle de connaissance constitutif des sciences humaines, d'autre part, celle de l'*Histoire de la sexualité*, sur le sujet comme pôle d'activité et de passivité dans le rapport entre les corps.

Une telle hypothèse généalogique éclaire les usages réflexifs qui ont pu être faits de la notion de biopouvoir dans les sciences humaines. Trois usages réflexifs peuvent être distingués. Le premier consiste à montrer tout ce que les concepts des sciences humaines doivent à des techniques de pouvoir qui se sont constituées en dehors d'elles et dont elles neutralisent les opérations. Ainsi du concept de population, qui apparaît en démographie lorsqu'un pouvoir de police acquiert les techniques lui permettant de dénombrer ceux qui vivent sur son territoire, et donc d'en contrôler les variations de mouvement et de santé (Le Bras 2000). Si les sciences humaines se sont constituées comme des disciplines – à la fois au sens de champ du savoir académique nettement délimité par des épreuves d'entrée rigoureusement contrôlées, et au sens d'exercice sur soi impliquant des contraintes et des plaisirs – en reprenant un ensemble de techniques comme celle du confessionnal, où il s'agit pour le sujet de découvrir la vérité sur soi à travers un discours rationnel, ou celle de la statistique, par laquelle l'État parvient à éclairer les mouvements de sa population, revenir sur cette histoire permet d'opérer un retour réflexif au terme duquel un regard neuf peut être porté sur les objets de savoir. À travers ce que Foucault appelle une « biopolitique de la population », c'est l'État qui trouve dans les sciences sociales un outil permettant de se réfléchir comme organe de savoir.

Un deuxième usage attribue au contraire la réflexivité aux individus en tant qu'ils sont des corps vivants – ce que Foucault appelle une « anatomo-politique du corps humain ». Dans le sillage des études de Foucault sur la discipline, il ne s'agit plus seulement de montrer en quoi les corps sont soumis à l'emprise d'un pouvoir qui les contrôle en les mesurant et en les redressant (Vigarello 2004), mais aussi de voir en quoi la réflexivité des sujets est nécessaire à l'établissement de ce contrôle. Selon la formule de Didier Fassin et Dominique Memmi, il s'agit d'étudier « en quoi l'intervention des pouvoirs publics sur les corps et sur les vivants produit de nouvelles formes de biopolitique » (Fassin & Memmi 2004 : 11). La technique du confessionnal, par exemple, n'est plus seulement ce qui a produit un sujet de vérité dans le discours des sciences humaines, elle produit des « corps exposés », comme ceux des patients en attente d'un avortement et devant justifier leur décision, ou ceux des sans-papiers dont la demande est davantage prise en considération lorsqu'ils montrent un corps souffrant que lorsqu'ils font état d'une menace politique (Memmi 2003 ; Fassin 2001, 2004). Dominique Memmi parle ainsi de « bio-individuation » ou de « bio-réflexivité » pour décrire le processus par lequel l'État délègue aux individus la gestion des risques par la production d'un discours sur soi.

Un troisième type d'usage réflexif consiste à articuler l'hypothèse du biopouvoir avec l'analyse des sociétés libérales. Foucault rattache en effet la naissance de la biopolitique à la formation de la pensée libérale autour de la question : comment ne pas trop gouverner ? Si les individus d'un État sont des corps vivants dont il faut maximiser la production, le pouvoir doit leur laisser la plus grande liberté compatible avec la production en commun. Foucault appelle « gouvernementalité » cet art de ne pas trop gouverner, qui vise à suivre les mouvements des individus pour les laisser opérer. On peut parler d'un dépassement réflexif de la notion de biopolitique par celle de gouvernementalité, dans la mesure où cette inquiétude sur le gouvernement des vivants est le fait des acteurs eux-mêmes et non du seul généalogiste (Jeanpierre 2005). Mais on va ainsi vers des études où le généalogiste trouve dans les sujets qu'il étudie une étrange réflexion de sa propre inquiétude. Les travaux de Nikolas Rose visent ainsi à analyser les formes de pouvoir qui se sont constituées lorsque le libéralisme de la politique Thatcher a abattu la forme ancienne de l'État social et privatisé les régimes de sécurité sociale, de police et d'éducation, ouvrant ainsi à une nouvelle politique de la vie dans laquelle les soins sont de plus en plus individualisés et médicalisés (Rose 1999, 2006). Ceux de François Ewald montrent la formation de la notion de risque dans les sociétés assurantielles : en considérant tout accident comme un événement nécessaire de la vie en commun, la rationalité juridique parvient à mutualiser les risques et à produire un lien social d'un genre nouveau, les risques étant imputés non plus à un sujet individuel mais à ce sujet collectif qu'est la société au travail (Ewald 1986). Les sujets biopolitiques sont décrits comme des sujets attentifs aux aléas du vivant et produisant des formes de rationalité pour se gouverner.

Ces trois types d'usage restent tributaires d'une hypothèse lourde de la pensée de Foucault : celle d'un basculement du pouvoir souverain au biopouvoir avec l'apparition des sciences de la vie et des sciences de l'homme. Poussé par une logique des conceptions du monde qui était déjà à l'œuvre dans *Les Mots et les Choses*, Foucault tend en effet à considérer la biopolitique comme une époque du pouvoir venant en remplacer une autre. C'est pourquoi on peut dire que ces usages sont davantage réflexifs que critiques : ils font retour sur les opérations des sciences humaines, découvrant ainsi de nouveaux objets et de nouvelles subjectivités, mais ils ne donnent pas de nouveaux appuis à la critique. Pour faire une critique de la biopolitique, il faut en effet partir d'une position d'extériorité par rapport à ce régime de pouvoir, rendue intenable par l'hypothèse généalogique.

Il fallait donc revenir sur le basculement du pouvoir souverain au biopouvoir, et le concevoir autrement que comme une apparition d'un sujet réflexif. La biopolitique n'était pas pour Foucault une époque dans laquelle nous serions définitivement entrés et que nous devrions nous contenter de décrire, mais un seuil entre deux modalités du pouvoir et une épreuve visant à départager laquelle peut l'emporter. Les formes récentes du libéralisme nous ont en effet montré que ce type de pouvoir ne vise pas seulement à « faire vivre » mais aussi à « faire mourir », ce qui montre que le pouvoir archaïque du souverain continue à agir dans les techniques de pouvoir les plus modernes. Comment alors décrire la

biopolitique libérale si le pouvoir souverain continue à la hanter ? Cette question a suscité un renouveau de la pensée critique à la fin des années 1990 à partir du concept de biopouvoir, utilisé comme une critique du libéralisme et non plus seulement comme un retour réflexif sur ses opérations. Produire une instance critique obligeait à revenir sur le basculement d'un régime de pouvoir à un autre pour le déplacer. Si quelque chose comme de la subjectivité apparaît dans le passage du pouvoir souverain au biopouvoir, c'est une subjectivité dédoublée, entre le corps individuel et la vie de la population. Il y avait là deux possibilités de radicalisation de l'instance critique qui apparaît dans la biopolitique : soit dans la créativité de la vie collective, soit dans l'exposition du corps individuel. Deux philosophes italiens ont donné un statut ontologique à ces deux entités historiquement repérées par Foucault en parlant de multitude et de vie nue.

Usages critiques : multitude et vie nue

Dans *Empire* (2000) et *Multitude* (2004), Toni Negri et Michael Hardt reprennent la thèse foucauldienne d'un passage du pouvoir souverain au biopouvoir en la radicalisant et en en déplaçant le point d'opération. Selon Negri et Hardt, ce passage a eu lieu non à la fin du XVIII^e siècle, comme le pensait Foucault, mais dans les années 1970, c'est-à-dire au moment où les États-nations abandonnaient la plupart de leurs prérogatives au profit de grandes multinationales et d'organisations non gouvernementales globalisées. Cette globalisation du pouvoir correspond à une transformation de sa forme, puisque la structure quadrillée de la discipline régie par l'État en son point central cède la place à une organisation décentralisée en réseau dans laquelle tous les individus sont connectés par des liens flous. Negri et Hardt appellent Empire cette organisation en réseau pour la distinguer de la forme impérialiste de la politique des États-nations aux XIX^e et XX^e siècles, mais aussi par référence à l'Empire romain dans lequel les populations les plus diverses coexistent dans un espace de plus en plus déstructuré.

En déplaçant ainsi le point de rupture, Negri et Hardt modifient la conception foucauldienne du biopouvoir : ce que Foucault avait décrit comme discipline des corps individuels dans *Surveiller et punir* serait en fait de l'ordre du pouvoir souverain, alors que le biopouvoir serait seulement ce que Foucault appelait biopolitique des populations. Autrement dit, Foucault aurait conceptualisé le biopouvoir au moment où celui-ci était en train d'apparaître, raison pour laquelle il ne pouvait pas véritablement décrire la nouveauté de son mode de fonctionnement, et restait pris dans une grille de lecture structuraliste encore appliquée dans l'analyse du Panoptique de *Surveiller et punir*. C'est pourquoi Negri et Hardt se réfèrent finalement aux analyses de Deleuze sur les « sociétés de contrôle », gouvernées par les multiplicités organisées en rhizome dans des séries divergentes de flux temporels (Deleuze 1990). Le vitalisme de Deleuze remplace ici le structuralisme de Foucault, comme le « post-modernisme » des rhizomes remplace le « modernisme » des structures, parce qu'il est plus à même de décrire la dynamique vitale de la biopolitique.

« Il ne semble pas que Foucault – bien qu’il eût puissamment saisi l’horizon biopolitique de la société, et qu’il l’eût défini comme un champ d’immanence – ait jamais réussi à libérer sa pensée de cette “épistémologie structuraliste” qui guidait sa recherche depuis le début. Par “épistémologie structuraliste”, nous entendons ici la réinvention d’une analyse fonctionnaliste dans le domaine des sciences humaines, méthode qui sacrifie effectivement la dynamique du système, la temporalité créatrice de son mouvement et la substance ontologique de la reproduction culturelle et sociale. En fait, si, parvenus à ce point, nous avions demandé à Foucault, qui (ou ce qui) dirige le système, ou plutôt ce qu’est le *bios*, sa réponse eût été inaudible ou inexistante. En fin de compte, ce que Foucault ne réussit pas à appréhender, c’est bien la dynamique réelle de la production dans la société biopolitique. Au contraire, Deleuze et Guattari nous offrent une compréhension proprement poststructuraliste du biopouvoir, qui renouvelle la pensée matérialiste et s’ancre solidement dans la question de la production de l’être social » (Hardt & Negri 2000 : 53-54).

Cette critique est classiquement adressée par le marxisme au structuralisme : en donnant les moyens de penser seulement la reproduction du pouvoir à travers des structures statiques, celui-ci manquerait la production dynamique du pouvoir, et empêcherait ainsi d’y intervenir pour le détourner de son processus aliénant. L’ontologie matérialiste de la vie empruntée à Deleuze permet alors de décrire le passage du travail matériel au travail immatériel qui caractérise les sociétés de contrôle. La limite de la théorie marxiste, selon Negri et Hardt, serait qu’elle s’est appliquée au travail matériel des ouvriers et des paysans dans le cadre de l’économie capitaliste du XIX^e siècle encadrée par le pouvoir souverain des États-nations bourgeois. À la fin du XX^e siècle, cependant, l’économie est de plus en plus une économie de services, dans laquelle la communication et l’échange d’informations ont plus de valeur que la production des biens matériels. Cela ne veut pas dire que la classe paysanne et la classe ouvrière ont disparu, absorbées par une grande classe moyenne généralisée, mais que leur forme de production passe davantage par l’apprentissage de techniques informatiques, et que la lutte des classes prend de plus en plus la forme d’un conflit pour la propriété de cette information – comme en témoigne le problème des brevets dans le domaine agroalimentaire ou génétique. Le travail immatériel, c’est donc l’ensemble des rapports sociaux qui produisent de la substance vitale par le simple fait de communiquer et d’échanger des informations.

C’est pour désigner ce type de rapports sociaux très particulier que Negri et Hardt reprennent à la philosophie politique du XVII^e siècle (mais aussi à la tradition paulinienne) le concept de multitude. La multitude se définit par distinction d’avec le peuple, référent traditionnel de la pensée marxiste, et d’avec les masses, référent traditionnel de la pensée réactionnaire : alors que le peuple est un ensemble d’individus unis dans le cadre d’un territoire sous un pouvoir souverain, et que la masse est une population animée par des désirs entièrement irrationnels et imprévisibles, la multitude est un ensemble d’individus dépourvus de frontières délimitées et pourtant unis par des affects et des concepts communs. C’est ce que Negri et Hardt appellent aussi une communauté de singularités, dans laquelle les individus, tout en développant leurs singularités et leurs diffé-

rences, parviennent à communiquer et à échanger ; ils utilisent également le terme théologique de « chair » pour désigner la multitude comme puissance proprement spirituelle, par opposition au « corps » mécanique du peuple souverain ou à la « matière » inorganisée des masses modernes (Hardt & Negri 2004 : chap. II, 2 et II, 3).

Le problème que pose une telle conception résolument optimiste des rapports sociaux est qu'il faut bien rendre compte du fait empiriquement observable que les nouvelles formes de communication et d'échange n'ont pas produit cette communauté de singularités évoquée par ces auteurs. Autrement dit, il faut bien une théorie de l'aliénation et de l'exploitation pour que l'analyse de la production reste marxiste. Selon Negri et Hardt, cette théorie de l'aliénation n'est plus économique – elle ne passe plus par une analyse fine des mécanismes de production de la valeur – mais politique – elle passe par une analyse des formes de pouvoir. Deux thèses constituent le nerf de cette théorie politique de l'exploitation. Dans *Empire*, ils formulent l'hypothèse selon laquelle la production biopolitique est vampirisée ou parasitée par une forme de pouvoir – qu'ils appellent précisément l'Empire – qui en accapare les possibilités au détriment de la multitude. Dans *Multitude*, écrit après le 11 septembre 2001 et la deuxième intervention américaine en Irak, ils montrent que la guerre contre le terrorisme, réprimant toute forme de subversion, est devenue le moteur de l'Empire, qui s'approprie ainsi le désir légitime de sécurité de la multitude, en suscitant des ennemis imaginaires et en recrutant des armées de mercenaires détachés de tous liens pour les traquer. Ces analyses constituent le point faible du concept de multitude : s'il permet d'analyser le sujet biopolitique de la production, il échoue à rendre compte de ses formes de reproduction, parce qu'il s'appuie une dialectique schématique selon laquelle le pouvoir porte sur la vie de la multitude qui doit retourner contre lui la puissance vitale qu'il a usurpée. On ne comprend ni les mécanismes par lesquels le pouvoir parvient ainsi à s'exercer sur la vie, ni les modalités critiques à travers lesquelles la multitude peut contester ce pouvoir. Negri et Hardt ont seulement déplacé le point d'apparition du sujet biopolitique sans en analyser la complexité.

La reprise du terme de biopolitique par Giorgio Agamben permet en partie de répondre à ces questions. Dans *Homo Sacer*, le philosophe italien analyse les mécanismes du pouvoir selon un modèle résolument structuraliste, qui revient sur l'articulation entre les deux formes de pouvoir. Selon Agamben, Foucault a eu tort de poser un seuil entre le pouvoir souverain et le biopouvoir, parce qu'une analyse archéologique et généalogique plus poussée montre que le pouvoir souverain a toujours été un biopouvoir. Pour appuyer cette thèse, Agamben analyse la forme de l'*Homo Sacer* dans le droit romain : cette notion désignait un homme condamné pour un crime à vivre au ban de la société, qui n'était pas sacrificable, c'est-à-dire qu'il ne pouvait pas entrer dans les rites religieux de la société, mais dont le meurtre n'était pas considéré comme un homicide. À travers cette figure paradoxale d'un homme insacrifiable mais entièrement tuable, Agamben retrouve les analyses classiques de Robertson Smith, Freud et Durkheim sur l'ambivalence

du sacré ; mais il les déplace du terrain psychologique et sociologique où elles avaient été formulées – avec les notions de totem, de tabou et de *mana* – vers un terrain juridico-politique où devient possible une analyse logique du pouvoir souverain. Foucault n'aurait pas eu le temps de construire un modèle unitaire et structural du pouvoir pour rendre compte de ses hypothèses historiques, ce qui explique qu'il soit resté prisonnier de notions psychologisantes comme « assujettissement », « subjectivation » ou « souci de soi » :

« L'une des orientations les plus constantes du travail de Foucault est l'abandon résolu de l'approche traditionnelle du problème du pouvoir, fondée sur des modèles juridico-institutionnels (la définition de la souveraineté, la théorie de l'État) en vue d'une analyse des modalités concrètes à travers lesquelles le pouvoir pénètre dans le corps même des sujets et dans leurs formes de vie. Vers les dernières années de sa vie [...], cette analyse semble s'orienter dans deux directions de recherche distinctes : d'une part, l'étude des techniques politiques (comme la science de la police) au moyen desquelles l'État assume et intègre en lui le souci de la vie naturelle des individus ; de l'autre, l'étude des technologies du soi à travers lesquelles s'actualise le processus de subjectivation qui conduit l'individu à s'attacher à sa propre identité et à sa propre conscience, et par conséquent à un pouvoir de contrôle extérieur [...]. Toutefois, dans ses recherches, le point de convergence de ces deux aspects du pouvoir est resté singulièrement dans l'ombre, si bien qu'on peut dire que Foucault aurait constamment refusé d'élaborer une théorie unitaire du pouvoir [...]. Où chercher alors dans le corps du pouvoir la zone d'indifférence (ou du moins le point d'indistinction) dans laquelle les techniques d'individuation et les procédures totalisantes se touchent ? Et d'une certaine façon, existe-t-il un centre unitaire où le "double lien" politique trouve sa raison d'être ? » (Agamben 1997 : 13-14).

On voit que l'analyse d'Agamben est radicalement inverse de celle de Negri : car au lieu de chercher une histoire générale du pouvoir dans la façon dont sont pensées des populations ou des multitudes, il en cherche la structure logique intemporelle dans le rapport entre le souverain et l'individu. Selon Agamben, en effet, la structure paradoxale de l'*Homo Sacer* illustre la logique du pouvoir souverain qui, comme l'a montré Schmitt, repose entièrement sur l'exclusion et l'exception : la règle énoncée par le pouvoir ne peut fonctionner que si elle pose à l'extérieur de son champ d'application une exception, ce geste d'exclusion constituant originairement le pouvoir dans une sphère délimitée. Le pouvoir souverain se constitue par une décision en elle-même arbitraire sur ce qui est de l'ordre de la règle et ce qui est de l'ordre de l'exception. Il se constitue donc sur un être ambivalent, à la fois hors et dans son ordre, dont l'histoire déplace les contradictions³.

3. J'ai formulé une lecture analogue de l'ouvrage de Luc Boltanski, *La Condition fœtale*, bien qu'il ne reprenne pas explicitement la notion de biopolitique (cf. Boltanski 2004 et Keck 2006). Les technologies d'insémination artificielle et d'échographie font bien en effet apparaître de nouveaux sujets sociaux, que Boltanski décrit à travers l'ambivalence du techno-fœtus et du fœtus-authentique, dont la vie est soumise à la décision d'un pouvoir souverain.

Agamben appelle « vie nue » cette forme d'être que le pouvoir souverain pose à l'extérieur de son ordre comme insacriable et pourtant tuable. Cette expression désigne un être qui n'a pas d'autre vie que biologique, parce qu'il ne fait pas partie de l'espace politique : c'est au sens propre un survivant, en état de vie végétative, que la mort guette à chaque instant parce qu'aucune instance politique ne le protège, donc un être sans droits, pas même celui de vivre. Agamben reprend, pour éclairer cette notion, la distinction que fait Aristote entre *bios* et *zoe* : la « vie nue » est pure « zoe », vie animale, elle n'est pas de l'ordre du « bios », vie politique. C'est donc une figure limite : il n'y a jamais de pure vie nue, sinon au moment de la mort ; mais toute la structure du pouvoir souverain se constitue précisément en posant un tel état limite, qu'il tend à faire exister en faisant mourir les vivants qu'il exclue hors de son ordre. Agamben retrouve ainsi des figures de « vie nue » dans les prisonniers de Guantanamo, les sans-papiers enfermés dans des zones de non-droit des aéroports, ou dans l'usage des corps des prisonniers pour des expériences médicales. Mais c'est surtout le camp de concentration qui lui sert de « paradigme » pour décrire le rapport moderne entre le pouvoir souverain et la vie nue.

Agamben rejoint ainsi Negri dans la conception de la « vie nue » comme puissance, et dans une invocation messianique de cette communauté à venir ; mais à la différence de Negri, il conçoit cette puissance comme passive et non active, et il décrit sa venue comme l'intrusion brutale de la transcendance dans l'immanence, et non comme la redécouverte de l'immanence masquée par le social. La vie nue serait une vie sans droit, assumant de vivre contre le droit, dans le silence de l'étude et de la contemplation des mouvements convulsifs du droit. La conclusion de *L'État d'exception* le dit nettement :

« Montrer le droit dans sa non-relation à la vie et la vie dans sa non-relation au droit signifie ouvrir entre eux un espace pour cette action humaine qui autrefois revendiquait pour elle-même le nom de "politique" [...]. À une parole non contraignante, qui ne commande ni n'interdit rien, mais se dit seulement elle-même, correspondrait une action comme pur moyen s'exposant seulement elle-même, sans relation à un but » (Agamben 2003 : 148).

La critique de la biopolitique menée par Negri et Agamben peut être comparée avec profit à celle de deux philosophes d'origine hongroise, Agnes Heller et Ferenc Fehér. Tous deux se rattachent, comme Agamben, à la thèse d'Hannah Arendt selon laquelle la politique moderne porte sur la vie biologique, et non plus sur l'action des individus. La biopolitique est alors définie comme une politique de l'identité et de la différence, codée notamment en termes de races, par opposition à une politique de la justice sociale. Elle est considérée comme négation de la politique ou régression à des formes prépolitiques, face auxquelles Heller et Fehér réaffirment les valeurs de la démocratie (Fehér & Heller 1994 ; Heller & Puntischer Riekman 1996). Au contraire, pour Agamben et Negri, la biopolitique est la seule politique disponible, et la critiquer consiste à en retrouver toutes les possibilités, en exhibant le concept de vie dont elle est

porteuse, ce qui conduit à justifier pourquoi ces possibilités de la vie n'ont pas été exploitées. La critique d'Agamben et Negri part non de valeurs extérieures à la biopolitique mais d'une ambivalence interne à ce régime de pouvoir qui produit sa dynamique historique.

Nous nous trouvons ici devant deux diagnostics radicalement opposés de la biopolitique, qui convergent pourtant tous deux dans la recherche d'une vie non soumise au pouvoir souverain : la multitude chez Negri (l'histoire apparaissant comme le lieu de l'aliénation progressive de la multitude par l'Empire) et la vie nue chez Agamben (l'histoire apparaissant comme le lieu de l'oubli originaire des possibilités de la vie nue). Tout se passe alors comme si Negri et Agamben explo- raient deux axes inversés de la combinatoire construite par Foucault pour analyser le biopouvoir : Negri retient l'axe qui fait passer du pouvoir souverain à la biopolitique de la population par un ensemble de savoirs, selon un schéma horizontal de progrès situé sur le plan d'immanence, laissant ainsi dans l'ombre le mécanisme par lequel le pouvoir souverain se porte sur l'individu (ce que Foucault avait appelé la discipline, et que Negri rejette du côté d'un structura- lisme obsolète) ; alors qu'Agamben explore précisément ces mécanismes structu- rels du pouvoir politique et juridique, selon l'axe vertical du sacrifice, insertion de la transcendance dans l'immanence, laissant alors de côté l'axe par lequel le pouvoir porte sur les populations en produisant un ensemble de savoirs, ce que Negri appelait travail immatériel. On peut représenter ces deux diagnostics inverses sur un schéma⁴ :

4. Ce schéma reprend celui que j'ai proposé dans Keck 2004.

On peut donc renvoyer dos-à-dos Negri et Agamben comme Kant le faisait avec les empiristes et les idéalistes, en montrant que les questions insolubles qu'ils soulèvent (Qu'est-ce que la vie nue ? Comment la multitude peut-elle s'organiser ?) peuvent être étudiées dans le cadre d'une cartographie des usages de la raison dans l'expérience. Agamben et Negri ont bien posé la question critique : celle du passage du pouvoir souverain à la biopolitique, par lequel le pouvoir acquiert une prise sur la vie. Mais ils ont échoué à répondre à cette question parce qu'ils visent une ontologie de la vie. Il leur manquait un champ d'expérience dans lequel les reconfigurations du biopouvoir puissent être analysées. Ce champ d'expérience, on peut le trouver dans l'anthropologie américaine, qui a repris le concept de biopolitique en un sens prescriptif, dans le contexte d'une critique des sociétés libérales, qui s'est vite enrichi d'une analyse descriptive.

Usages analytiques : biotechnologies et biosécurité

La notion de biopolitique a été reprise dans l'anthropologie britannique et américaine pour être appliquée à des champs auxquels Foucault ne s'était pas intéressé, mais qui se sont trouvés éclairés par son œuvre : celui des biotechnologies, ouvert par les techniques de reproduction et de standardisation des mécanismes du vivant (clonage, insémination artificielle, séquençage du génome humain), et celui de la biosécurité, émergeant après les menaces d'attaques utilisant des agents biologiques. Comment peut-on reprendre sur ces phénomènes la grille conceptuelle déployée jusqu'ici, sans se contenter de la platitude selon laquelle ils seraient biopolitiques parce qu'ils appliquent des mécanismes de pouvoir au vivant ?

Les biotechnologies apparaissent comme une forme de biopolitique dans la mesure où elles conduisent à relier tous les phénomènes sociaux à la possibilité d'intervention dans le code génétique. Donna Haraway décrit à la fois les menaces de standardisation de cette forme de pouvoir qui vise à se reproduire en étendant sa forme à tous les phénomènes (« Le pouvoir de la biomédecine et des biotechnologies se reproduit constamment, ou bien il s'arrête » [1991 : 204]), mais aussi les possibilités de libération dans cette forme de pouvoir non pas fixe et essentielle mais dynamique et vulnérable (« Anthropologues de subjectivités possibles, nous sommes les techniciens des futurs réalisables ! » [*Ibid.* : 230]). Selon Sarah Franklin et Margaret Lock, la biologie cesse d'être une étude scientifique des êtres pour devenir une technologie d'intervention dans la constitution de ces êtres. La possibilité de multiplier la production des cellules par des techniques de réplication ouvre à une nouvelle économie du vivant, où les débats bioéthiques dessinent de nouvelles frontières entre les êtres. Les biotechnologies font sortir d'une pensée de la production, dont l'objet principal était le travail, pour aller vers une pensée de la reproduction, où les phénomènes d'engendrement sont producteurs de nouvelles figures (Franklin & Lock 2001). Pour Marylin Strathern, les nouvelles technologies de reproduction naturalisent des relations sociales : le désir des parents est traduit en possibilités d'intervention biotechnologique, le choix devient une exploration de la gamme des possibles génétiques :

« L'intervention au niveau du vivant est d'une nature médicale. Loin de créer un domaine autonome d'entreprise (comme dans la production industrielle), elle est présentée comme répondant directement à des processus naturels fondamentaux. Son pouvoir est un bio-pouvoir, répliquant les potentialités (idéales) du corps » (1992 : 56).

Dans cette économie de la reproduction des êtres biologiques, comment peut-on cependant penser la constitution de nouvelles frontières ? Comment le pouvoir souverain s'articule-t-il avec cette économie de la reproduction génétique ? Le travail de Paul Rabinow sur les biotechnologies donne des éléments de réponse à cette question. Dans *French DNA. Trouble in the Purgatory* (traduit en français sous le titre : *Le Déchiffrement du génome. L'aventure française* [2000]), Paul Rabinow décrit la scène française des biotechnologies en recourant à la notion foucauldienne de biopouvoir. Deux notions lui permettent de compléter celle de biopouvoir en l'appliquant au cas français. La première est la distinction entre « bios » et « zoe », vie politique et vie nue, proposée par Agamben dans *Homo Sacer*. Ce qui a intéressé Paul Rabinow, en effet, c'est une controverse entre un laboratoire français de recherche sur le génome et le gouvernement français à propos de la vente à une entreprise américaine de chromosomes prélevés sur des familles françaises atteintes de myopathie, dans le cadre d'une alliance économique destinée à accélérer la recherche : l'interdiction de cette vente par le gouvernement français, sous la seule justification qu'« on ne peut pas vendre l'ADN français », a suscité la curiosité de l'anthropologue, parce qu'elle révélait une contradiction entre la sacralisation de la vie par la République (sous la forme de la solidarité avec les malades) et la précarité de ces fragments d'ADN tant qu'ils n'ont pas fait l'objet d'une recherche scientifique suffisamment financée – autrement dit, entre le *bios* républicain et la *zoe* des malades. C'est pourquoi Rabinow recourt à la notion de purgatoire, telle qu'elle est élaborée par Jacques Le Goff à partir de l'imaginaire médiéval, pour décrire cet espace social et mental dans lequel des êtres – comme des fragments d'ADN, avec toutes leurs possibilités de transformation pour le meilleur ou pour le pire – sont revêtus de valeurs morales positives et négatives en fonction des critiques qui sont formulées sur les recherches des scientifiques par les comités d'éthique ou les membres de l'administration. L'ADN des myopathes français se situe au croisement d'une logique de la singularité – il est porteur d'une maladie spécifique, et d'une identité nationale – et d'une logique de la population – il correspond à un groupe de malades dont les intérêts sont potentiellement universalisables – ce qui en fait une instance critique particulièrement problématique et intéressante, croisant les caractéristiques de la vie nue d'Agamben et de la multitude de Negri. Rabinow appelle « biosocialité » ces formes de solidarité qui apparaissent dans les groupes de patients autour de localisations pathologiques singulières (Rabinow 1994). Selon une conception qu'il rattache à la philosophie pragmatiste de Dewey (Rabinow 2003), Rabinow étudie la façon dont la biopolitique pose des problèmes pour ces sujets qui s'identifient et sont identifiés à partir de leurs maladies, et produit des problématisations permettant à ces sujets de devenir actifs et de formuler des solutions éthiques :

« On peut trouver la distinction *bios/zoe* proposée par Agamben éclairante sans pour autant adopter sa description de l'histoire occidentale comme la montée d'un cauchemar bio-politique. La problématisation de la vie nue en tant que telle touche, selon moi, un élément central dans la situation actuelle. L'une des thèses principales que je défendrai est que l'articulation bio-politique de *zoe* et de *bios* qui est apparue après la Seconde Guerre mondiale – centrée sur la dignité de la personne humaine en réponse aux programmes de renforcement de la race (ou de la population) – a aujourd'hui volé en éclats. Ma thèse est que l'identification de l'ADN avec "la personne humaine", en une sorte de synecdoque évidente – la partie valant littéralement pour le tout – est une identification "spirituelle". Considérer comme équivalentes "la personne humaine" et des parties du corps ou l'ADN, c'est fournir une solution à un problème qui n'a pas été posé de façon adéquate. La notion de vie pose problème aujourd'hui parce que les nouveaux modes de compréhension et les nouvelles technologies qui lui donnent forme produisent des résultats qui échappent à la réflexion philosophique, telle qu'elle a été formulée par le monde grec et par la tradition chrétienne. On ne trouve pas non plus de vocabulaire éthique ou politique qui en ait rendu compte de façon adéquate. Alors que le travail techno-scientifique continue, l'anxiété règne dans certains quartiers de la cité, produisant une situation que j'appelle "purgatoriale" » (2000 : 38-39).

À la suite de Paul Rabinow, on peut formuler l'hypothèse selon laquelle la biopolitique produit des sujets critiques parce qu'elle fait apparaître de nouveaux événements rendant inadéquates les formes de problématisation antérieures. L'articulation entre pouvoir souverain et biopouvoir se rejoue à chaque fois que des technologies introduisent dans le social de nouveaux êtres dont l'ambivalence pose problème.

Dans cette perspective, un nouveau champ d'analyse s'est ouvert du fait d'événements qui introduisent dans le social de nouveaux êtres et de nouvelles inquiétudes. Avec Stephen Collier et Andrew Lakoff, Paul Rabinow propose d'appeler ce champ du terme général de « biosécurité ». Il s'agit de l'ensemble des dispositifs et des rationalités publiques mis en place pour répondre à de nouvelles menaces venues d'agents biologiques, intentionnels ou non, qui ont pris une place croissante dans les rationalités publiques depuis le 11 septembre 2001. L'effet de la biopolitique dans le domaine de la sécurité est qu'au motif de protéger la vie, les dispositifs publics ne cessent de la multiplier, en y introduisant de nouvelles inquiétudes :

« Enquêter sur le bioterrorisme et la biosécurité comme sites de problématisation, c'est poser des questions comme : quelle sorte d' "incertitude" ou de "perte de la familiarité" a été introduite par la menace de bioterrorisme, et dans quels domaines ? Quelles formes de compréhension, d'action et de vie en commun sont détruites ? Quelles formes d'analyse politique, de réflexion morale et de pratiques techno-scientifiques sont mobilisées par les acteurs dans la modélisation et la mise en opération de quelque chose comme la biosécurité ? » (Collier, Lakoff & Rabinow 2004 : 3).

Si les biotechnologies posaient le problème de la reproduction, la biosécurité pose le problème de la guerre. Comment s'organise la guerre contre un ennemi invisible, disséminé en agents biologiques dont le comportement peut être prévu par des modèles scientifiques (Reid 2006) ? Comment les experts mettent-ils en forme ces menaces biologiques, et comment mobilisent-ils les populations concernées ? La logique de la population – quelle population est concernée par

une menace biologique ? – se croise avec celle du pouvoir souverain – qui peut décider de l'état d'urgence pour cette population (Dillon 2007) ? Ces questions obligent à reposer le problème des sujets biopolitiques. Dans le domaine de la biosécurité, la séparation est forte entre les experts qui connaissent les menaces et la population qui fait l'objet de ces menaces. On peut cependant analyser comment les scénarios inventés par les experts se diffusent par le biais de la science-fiction ou d'exercices de simulation (Dougherty 2001), et en retour comment les raisonnements experts recourent à des compétences déjà disponibles dans la façon dont les sujets ordinaires font face à des menaces. Ainsi Adriana Petryna montre comment les victimes de Tchernobyl recomposent une vie quotidienne après la catastrophe nucléaire (Petryna 2003). Si la sécurité s'applique à tout le domaine du vivant, la demande de sécurité devient potentiellement infinie ; aussi faut-il analyser comment certains événements configurent cette demande pour un territoire et une population donnée. Que devient en particulier la distinction entre *zoe* et *bios* si les sujets biopolitiques ne sont plus seulement des corps exposés aux interventions technologiques, mais des vivants partageant avec d'autres vivants (et notamment des animaux) des vulnérabilités ?

Les dispositifs apparus dans le champ des biotechnologies et de la biosécurité offrent donc matière à spécifier le concept général de biopolitique, en même temps qu'ils font surgir des sujets critiques, à travers les associations de patients ou les victimes de catastrophes. L'articulation entre biopouvoir et pouvoir souverain se rejoue à chaque fois à travers un événement vécu comme une épreuve, c'est-à-dire comme une expérience ambivalente engageant les sujets d'une façon problématique. Il y a donc intérêt à relier le concept de biopolitique, appliqué à d'autres champs que ceux auxquels Foucault s'est consacré, avec deux autres de ses concepts : d'une part celui de critique, entendue comme une activité des sujets en rapport avec des dispositifs de pouvoir, d'autre part celui de problématisation, comprise comme une dynamique reliant de façon instable des dispositifs, des discours et des pratiques éthiques.

Articuler une anthropologie de la nature et une théorie critique

Dans le premier numéro de la revue *Multitudes* consacré à *Biopolitique et biopouvoir*, Bruno Latour écrit (2000 : 94-95) :

« Si le mot “biopouvoir” permet de désigner l'autorité par laquelle certains biologistes évitent la discussion, [...] je n'y vois pas d'inconvénient [...]. Si, en revanche “biopouvoir” désigne une rupture radicale dans l'histoire de la politique, comme on le prétend à la suite de Michel Foucault, je suis beaucoup plus sceptique [...]. Comme beaucoup d'expressions de Foucault, “biopouvoir” fait partie de ces termes qui éveillent l'esprit critique et le paralysent aussitôt [...]. Il me semble qu'une grande partie de l'efficacité d'une expression comme biopouvoir tient à ce qu'elle a soudainement rappelé à des philosophes que l'humain nu dont ils peuplaient leur agora n'a jamais eu d'autre existence que dans l'expression “animal politique” indéfiniment ressassée depuis Aristote. Ce sont les philosophes qui ont soudainement découvert à l'occasion des biotechnologies que les humains ont toujours fait leur politique, depuis l'aube de l'humanité, avec autre chose que des paroles ».

Un tel constat, à l'entrée d'une revue qui vise à introduire en France le concept de biopolitique dans le débat public, alors qu'il circulait jusque là dans des espaces principalement italien et américain, opère selon une double stratégie de gonflement et de dégonflement du concept, au terme de laquelle il ne reste plus grand-chose à importer. Soit le concept de biopolitique désigne l'ensemble des politiques qui portent non sur des paroles mais sur des corps vivants, et alors il doit se fondre dans le cadre plus large d'une politique de la nature. Soit il désigne une époque dans laquelle les modernes seraient entrés lorsqu'ils auraient découvert qu'ils pouvaient étendre leur emprise de la délibération rationnelle à l'usage des corps ; mais alors ce sont seulement les philosophes qui ont fait une telle découverte, puisque les sociétés pratiquaient depuis longtemps l'hybridation des choses naturelles. Entre la nature commune à toutes les sociétés et la raison discursive sur laquelle notre société s'est fondée, la vie serait un mixte fragile que les philosophes auraient bricolé pour l'opposer à un pouvoir supposé homogène, mélangeant ainsi les registres de la pratique et de la théorie. La notion de biopolitique resterait au seuil d'une politique de la nature, qu'elle regarderait du point de vue surplombant du philosophe.

On a ici repris ce constat, mais en le retournant pour en faire une grille d'explication de la puissance de diffusion du concept de biopolitique dans les champs italien, américain et finalement français entre les années 1970 et les années 2000. Le concept de biopolitique s'est développé parallèlement à la sociologie des sciences (ou *science studies*) parce qu'il permettait de tenir une anthropologie de la nature avec une théorie critique, dont Foucault était alors un des noms fétiches. L'anthropologie de la nature montre que nous faisons de la politique avec des êtres naturels, mais elle n'explique pas pourquoi nous ne le voyons pas, ou pourquoi cette découverte apparaît comme une libération par rapport aux formes antérieures de la politique. Le diagnostic de la biopolitique attribue cette découverte à un événement historique, concomitant du passage à la modernité, instaurant dans le temps une coupure qu'il reste ensuite à déplacer pour comprendre notre rapport actuel à la modernité. Pourquoi dire que la politique porte sur la vie, et non plus généralement sur la nature, suscite-t-il une capacité critique ? En quoi l'irruption des biotechnologies sur la scène publique a-t-elle effectivement transformé notre rapport au politique ? Plus généralement : pourquoi faut-il des événements pour que nous prenions sur les politiques de la vie un regard critique ? Peut-être sommes-nous arrivés au moment où le concept de biopolitique a épuisé ses possibilités analytiques ; mais il reste à comprendre comment articuler une anthropologie de la nature et une théorie critique.

*Centre national pour la recherche scientifique
Institut Marcel Mauss, Ehes, Paris
f.keck@cegetel.net*

BIBLIOGRAPHIE

Agamben, Giorgio

1997 *Homo Sacer*, I. *Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris, Le Seuil.

1999 *Homo Sacer*, III. *Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*. Paris, Payot & Rivages.

2003 *Homo Sacer*, II (1). *État d'exception*. Paris, Le Seuil.

Arendt, Hannah

1961 *Condition de l'homme moderne*. Paris, Calmann-Lévy.

Boltanski, Luc

2004 *La Condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*. Paris, Gallimard.

Cauthen, Kenneth

1971 *Christian Biopolitics. A Credo and Strategy for the Future*. Nashville, Abingdon Press.

Collier, Stephen J., Andrew Lakoff & Paul Rabinow

2004 « Biosecurity. Towards an Anthropology of the Contemporary », *Anthropology Today* 20 (5) : 3-7.

Cusset, François

2003 *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris, La Découverte.

Deleuze, Gilles

1990 « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », in *Pourparlers, 1972-1990*. Paris, Minuit : 240-247.

Dillon, Michael

2007 « Governing Terror : The State of Emergency of Biopolitical Emergence », *International Political Sociology* 1 (1) : 7-28.

Dougherty, Stephen

2001 « The Biopolitics of the Killer Virus Novel », *Cultural Critique* 48 : 1-29.

Esposito, Roberto

2004 *Bíos. Biopolitica e filosofia*. Turin, Einaudi.

Ewald, François

1986 *L'État-Providence*. Paris, B. Grasset.

Fassin, Didier

2001 « The Biopolitics of Otherness : Undocumented Foreigners and Racial Discrimination in French Public Debate », *Anthropology Today* 17 (1) : 3-7.

2004 « Biopolitique », in Dominique Lecourt, ed., *Dictionnaire de la pensée médicale*. Paris, Presses universitaires de France, 176-179.

Fassin, Didier & Dominique Memmi, eds

2004 *Le Gouvernement des corps*. Paris, Éd. de l'Ehess (« Cas de figure » 3).

Fehér, Ferenc & Agnes Heller

1994 *Biopolitics*. Hants, European Center Vienna-Avebury.

Foucault, Michel

1966 *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard.

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

1997 *Il faut défendre la société (Cours au Collège de France, 1975-1976)*. Paris, Le Seuil.

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

Franklin, Sarah & Margaret Lock, eds

2001 *Remaking Life and Death. Toward an Anthropology of the Life Sciences*. Santa Fe, School of American Research Press / Oxford, James Currey.

Gaïlle-Nikodimov, Marie

2005 « Peut-on évaluer la vie humaine ? Transcendance et immanence ou les deux voies de la "biopolitique" », *Critique* 703 : 951-962.

Haber, Stéphane

2006 « Le vitalisme contrarié de Foucault », in *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*. Paris, Presses universitaires de France.

Haraway, Donna J.

1991 « The Biopolitics of Postmodern Bodies. Constitution of Self in Immune System Discourse », in *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York, Routledge.

Hardt, Michael & Antonio Negri

2000 *Empire*. Paris, Exils.

2004 *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*. Paris, La Découverte.

Heller, Agnes

& Sonja Puntischer-Riekman, eds

1996 *Biopolitics. The Politics of Body, Race and Nature*. Hants, European Center Vienna-Avebury.

Jeanpierre, Laurent

2005 « Par-delà la biopolitique », *Critique* 696 : 352-368.

Keck, Frédéric

2003 « Des biotechnologies au biopouvoir, de la bioéthique aux biopolitiques » *Multitudes* 12 : 180-187.

2004 *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*. Paris, Presses universitaires de France.

2006 « Comment les fœtus sont devenus visibles : approches phénoménologique et structuraliste des contradictions biopolitiques », *Annales HSS* 2 : 505-520.

Latour, Bruno

1991 *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte.

1999 *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris, La Découverte.

2000 « Biopouvoir et vie publique », *Multitudes* 1 (1) : 94-98.

Le Bras, Hervé, ed.

2000 *L'Invention des populations. Biologie, idéologie et politique*. Paris, Odile Jacob.

Memmi, Dominique

2003 *Faire vivre et laisser mourir. Le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*. Paris, La Découverte.

Petryna, Adriana

2003 *Life Exposed. Biological Citizens after Tchernobyl*. Princeton, Princeton University Press.

Rabinow, Paul

1994 « Artificiality and Enlightenment : From Sociobiology to Biosociality » in *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton, Princeton University Press : 91-112.

2000 *Le Déchiffrement du génome. L'aventure française*. Paris, Odile Jacob.

2003 *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*. Princeton, Princeton University Press.

Rabinow, Paul & Nikolas Rose

2006 « Biopower Today », *Biosocieties* 1 (2) : 195-217.

Reid, Julian

2006 *The Biopolitics of the War on Terror*.
Manchester-New York, Manchester
University Press.

Rose, Nikolas

1999 *Powers of Freedom*.
Reframing Political Thought.
Cambridge-New York,
Cambridge University Press.

2006 *The Politics of Life Itself*.
Biomedicine, Power and Subjectivity
in the Twenty-First Century.
Princeton, Princeton University Press.

Sabot, Philippe

2006 *Lire "Les Mots et les Choses"*
de Michel Foucault. Paris,
Presses universitaires de France.

Strathern, Marilyn

1992 *Reproducing the Future. Essays*
on Anthropology, Kinship and the New
Reproductive Technologies. Manchester,
Manchester University Press.

Vigarello, Georges

2004 [1978] *Le Corps redressé. Histoire d'un*
pouvoir pédagogique. Paris, Armand Colin.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Frédéric Keck, *Les usages du biopolitique*. — Cet article retrace les usages du concept de biopolitique dans trois champs intellectuels : un usage réflexif dans les sciences sociales en France, un usage critique dans la philosophie politique italienne, un usage analytique dans l'anthropologie des sciences en Angleterre et aux États-Unis. Il montre que l'extension du pouvoir au domaine du vivant, diagnostiquée par Foucault dans les années 1970, a permis de décrire de nouveaux objets empiriques et de problématiser l'action politique en tenant compte de ses mutations. Il conclut que le concept de biopolitique a peut-être épuisé ses ressources analytiques, mais que la tâche d'articuler une anthropologie de la nature et une théorie critique reste ouverte, notamment en partant des événements qui font voir autrement les relations entre les vivants.

Frédéric Keck, *The Uses of Biopolitics*. — This article traces the uses of the concept of biopolitic in three intellectual fields : a reflexive use in French social sciences, a critical use in Italian political philosophy, an analytic use in English and American anthropology of sciences. It shows that the extension of power to the domain of life, diagnosed by Foucault in the 1970's, allowed to describe new empirical objects and to problematize political action by taking into account its mutations. It concludes that the concept of biopolitics may have lost its analytic capacities, but the task remains to articulate an anthropology of nature and a critical theory, showing how some events allow to see differently the relations between living beings.