

Les techniques biopolitiques de soi : une lecture critique de Nikolas Rose (Colloque Liège, 1-2-3 mars 2012)

N. Rose, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, 2007

LA QUESTION DE LA TECHNIQUE CHEZ FOUCAULT : LES TECHNIQUES DE SOI

En octobre 1982 Michel Foucault a donné deux conférences à l'Université de Vermont. La première, « Technologies of the self », a été traduite en français, sous le titre de « techniques de soi ». Cette traduction non littérale n'est pas sans justification, nous allons le voir. La deuxième conférence, « The Political Technology of Individuals » a été traduite littéralement comme « La technologie politique des individus ». Ces conférences sont, en elles-mêmes assez décevantes – elles ne font que résumer de façon assez lacunaire des développements des cours que Foucault a donné au Collège de France entre 1978 et 1982, mais elles ont le mérite de résumer au moins cinq années de travail foucauldien à travers cette polarité que je viens d'énoncer, la polarité technique/technologie. Ce à travers ce couple conceptuel foucauldien que je voudrais par ailleurs introduire l'auteur dont il sera question aujourd'hui, Nikolas Rose.

D'abord, qu'est-ce sont ces techniques ? Foucault en distingue quatre groupes : les techniques de production des objets, les techniques de systèmes de signes qui permettent la signification, les techniques de pouvoir ou d'assujettissement, qui déterminent la conduite des individus, et les techniques de soi qui permettent aux individus eux-mêmes de se transformer à travers un certain nombre d'opérations sur leur corps et sur leur âme, leur conduite et leur mode d'être (DEIV, p. 785)

Donc à travers cette dernière idée de la technique Foucault s'intéresse aux pratiques de soi, c'est-à-dire à la façon dont le sujet se constitue de façon active – se subjectivise au lieu d'être simplement subjectivé, mais cela à travers des schémas qu'il n'invente pas, mais qui sont quelque part « proposés, suggérés, imposés par sa culture, sa société et ses groupes sociaux » (DEIV 719 : « L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté »). Ces schémas sont quelque part des techniques éthiques de la construction d'un individu libre, qui trouvent leur origine dans l'antiquité grecque et romaine mais qui ont eu après une histoire complexe, dans la mesure où ils se trouvent repris à l'intérieur d'une technologie de pouvoir et d'assujettissement qui sont chrétiennes. Elles prennent différents noms, « les arts de vivre », les teknaï tou biou, et Foucault le rebaptise polémiquement – car il évident que sa cible se sont les sciences « psy » - les « techniques de soi » - en anglais les

« technologies of the self ».

Normalement on estime que l'*Herméneutique du sujet*, le cours au Collège de France de 1982 est le grand cours de Foucault sur les techniques de soi antiques, en réalité c'est dans le cours précédent, subjectivité et vérité, qui est encore inédit, que Foucault donne la première définition e plus claire définition des « techniques de soi ». Ce sont de procédures disciplinés que les individus adoptent afin de changer eux-mêmes et atteindre ce que Foucault appelle une certaine qualité d'existence : la bonheur ou la tranquillité de l'âme. Parmi ces techniques, l'écriture (comme écriture de soi), la lecture, la méditation, l'examen de conscience, la déambulation (marche concentrée), les retraites, les régimes, les entraînements. Ces procédures font partie d'une activité plus large que Foucault appelle le "souci de soi", que comme nous le savons avait une grand importance dans la philosophie ancienne greque, dans le stoïcisme, et en une certaine mesure dans les premier christianisme. On pourrait dire que la visée générale du "souci de soi" articulé dans différentes "techniques de soi" est la perenissation d'une attention aux mouvementx de l'âme mais dans la mesure aussi où tous ces mouvements sont liés à une expérience du corps, vécue comme une épreuve permanente. Comme le dit Foucault, "la culture de soi est orientée vers l'ame, mais tout ce qui se rapporte au corps prends une importance considérable" (DEIV 794). Il faut savoir déchiffrer les signes du corps pour saisir les mouvements de l'âme, il faut savoir lire constamment les affections de l'âme pour comprendre les transformations du corps : dans cette transition permanente entre corps et âme, qui sé realise à travers des techniques de déchiffrement des signes, se forme le "soi". Ce déchiffrement est donc un acte permanent de construction du soi : le soi se constitue précisément à travers cette herméneutique, et c'est pourquoi à différentes formes d'hermeneutiques, ou de souci, correspondent différentes formes de « soi » (p.788). La technique n'est pas un simple instrument du soi, mais dans sont sens grec, tekne, elle est production, source d'efficacité, activité constante de formation du « soi ».

Je ne vais pas vous ennuyer longtemps avec Foucault, je voudrais juste souligner trois caractères des techniques de soi chez Foucault.

1) Dans le lexique foucaldien, la technique n'est pas un ensemble de méthodes fondés sur la science ou la vérité scientifique – comme chez Heidegger ou Adorno qui identifient tous les deux le règne de la tekne et celui de la domination scientifique du monde (voir manifeste). La technique c'est bien ce qui, au contraire, échappe quelque part à la vérité scientifique dans la mesure où il s'agit d'un ensemble de procédés liés à une pratique, à une activité, à un art. Le « souci de soi » ou les arts de l'existence, dans la mesure où elle ne sont pas dérivées d'une vérité psychologique, renvoient

justement à l'idée d'art, de technique et non pas de science. Dans le souci de soi de l'âge hellénistique, la vérité n'est pas quelque chose qui décrit le soi, mais un enseignement que l'individu doit intégrer de façon quasi physiologiques pour se protéger des événements qui risquent de le déstabiliser. Donc rapport spécifique du sujet à une vérité non scientifique, mais en quelque sorte utilitaire car elle permet au sujet de vivre bien, d'atteindre le bonheur.

2) Lorsque l'on parle de techniques de soi visant la transformation de soi-même naturellement l'on ne se réfère pas à la zoé, au simple fait d'être vivant comme une plante ou un animal, mais au bios, qui n'est rien d'autre que la vie politiquement qualifiée qui peut être transformée ou modifiée par ces procédures. C'est en particulier dans l'âge hellénistique – I et II siècle – que s'affirme la visée centrale, pour Foucault, des « techniques de soi » : donner à son propre bios une certaine forme, à travers un travail sur soi tout au long de la vie, un travail qui est toutefois doublé en permanence par une entreprise de déchiffrement de soi, de mise à l'épreuve constante de soi-même, de chasse perpétuelle de ses propres émotions. La perfection du corps, dont nous avons vu l'importance, fait partie de cet impératif général du souci de soi visant à perfectionner le bios, en tant qu'existence politiquement qualifiée du citoyen libre dans la Grèce antique ou sphère de l'accomplissement de l'individu privé dans l'âge hellénistique.

3) Pourquoi finalement « s'intéresser aux techniques de soi » de l'antiquité ? Selon Foucault, une « herméneutique de soi s'est diffusé dans toute la culture occidentale, s'infiltrant par des nombreux canaux et s'intégrant à divers types d'attitudes et d'expériences » (DEIV 784). En fait, on peut imaginer que ces techniques de production du soi sont à l'origine de schémas de subjectivation qui naturellement ont évolué mais qui quelque part sont encore vivant aujourd'hui. Cette persistance n'est pas du tout en contradiction avec les ruptures et les périodisations auxquelles nous sommes habitués lorsque nous lisons le Foucault de l'archéologie du savoir et de la généalogie du pouvoir : les mutations des espaces de savoir, des technologies politiques et des technologies de soi, répondent à des périodisations différentes, à des viscosités temporelles singulières. Et c'est pour cette raison que la façon dont Foucault décrit les « techniques de soi », met l'accent sur leur indépendance par rapport aux technologies de pouvoir (sexualité et solitude). Il serait absurde d'imaginer que dans la modernité ces trois domaines d'expériences, savoir – pouvoir – éthique - changent simultanément et il serait également absurde de penser qu'aux transformations des formes de pouvoir on pourrait opposer des « techniques de soi » anciennes, comme le font plusieurs lecteurs héroïques de Foucault, pratiquant l'*askesis*, la *meditatio malorum* et les exercices spirituels en tant que pratiques de résistance contre la tyrannie du capital. Il est évident que ces disciples extatiques de Foucault se

trompent et de cible et de moyen, dans la mesure où ce qui leur manque est précisément une diagnostic du présent en termes non pas de techniques de soi, mais de technologie de pouvoir.

QU'EST-CE QUE LA TECHNOLOGIE ?

La technologie pour Foucault n'est pas quelque chose comme une théorie générale des techniques – comme dans sa définition plus courante, mais l'on doit quand même souligner son caractère englobant : dans HS, Foucault utilise toujours le mot de technologie pour se référer ad ensemble cohérents des plusieurs techniques de soi. La technique est spécifique, individuelle, la technologie est plus large, englobante, comme s'il s'agissait d'une stratégie globale de coordination des techniques. Peut-être que les choses sont encore plus claires si l'on prend un passage de la deuxième conférence de Foucault, « La Technologie politiques des individus » : où cette dernière est définie, en opposition au techniques de soi, comme une tactique pour amener les individus à se reconnaître en tant que société, entité sociale, partie d'une nation ou d'un Etat. Le terme de « technologie » désigne dans ce cas une stratégie gouvernementale, en ce sens que la gouvernementalité elle-même est, selon les mots de Foucault, « la rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi ». Je sais très bien que cette définition est encore une fois très décevante, à la fois parce qu'elle mobilise le concept délicat de domination et parce que n'exprime sans doute pas le sens profond du mot de « gouvernement », en revanche elle nous donne un aperçu très intéressant sur l'opposition entre techniques et technologie : cette rencontre entre les gouvernement des autres et la conduite de soi-même se fait dans le cadre d'une technologie. La technologie est un assemblage de savoirs, des techniques politiques spécifiques pour conduire les individus, des techniques de subjectivation des individus eux-mêmes. Il ne faut donc pas se leurrer : l'opposition entre la technique et la technologie n'est pas l'opposition du soi à la société ou au groupe (Foucault parle à la fois de technologies de soi et des techniques de soi), mais l'opposition du spécifique au général, du singulier au global. De ce point de vue, l'armée, la fonction publique, la bureaucratie ou la police, ce sont de techniques qui toutefois ne font que donner une forme concrète à une rationalité politique plus large, à une technologie.

Or, la nouveauté de l'interprétation foucauldienne tient à la place très importante qu'il réserve pour ainsi dire d'entrée de jeu à ce binôme technique/technologie dans la définition même tu politique déjà à partir de la fin du Vème et du début du IVème siècle AC, en Grèce : c'est un des thèmes, évidemment, absolument fondamentaux de toute la discussion politique, de toute la discussion philosophique au V^e et au IV^e siècle, de savoir dans quelle mesure l'exercice du pouvoir politique

demande, implique quelque chose comme une *technè*, comme un savoir, un savoir technique, un savoir-faire, qui autoriserait un apprentissage, un perfectionnement, des lois, des recettes, des manières de faire. Très vite, dans l'histoire européenne et dans la discussion philosophico-politique, on a défini l'activité de conduction des hommes comme un *technè technès*, l'art suprême, ce par quoi on va désigner l'art politique en général, par quoi surtout on va désigner l'art de gouverner les hommes en général, soit sous la forme collective d'un gouvernement politique, soit sous la forme individuelle d'une direction spirituelle dans le christianisme. Dans ce deux formes, la question de la technique s'entrelace à la définition même du politique, et cette expression de *technè technès*, va rester une expression typique, quasi rituelle, par laquelle jusqu'au XVII^e siècle on va caractériser constamment l'art de gouverner et donc l'art de diriger les âmes. L'ars artium, l'art de toutes les arts, est sans doute la forme primordiale de ce qu'aujourd'hui on appellera technologie politique.

A partir du milieu du XVIII^e siècle, cette technologie prend un nom bien précis : celui de libéralisme. Non pas qu'on assiste à ce moment à un changement radicale de toutes les techniques du gouvernement de soi et des autres, je dirai plutôt que nous avons une transformation du système de corrélation entre des techniques qui vont sans doute changer elles-mêmes, mais en fonction d'une dominante (STP, p. 10-11). C'est Quesnay, le physiocrate, qui donne la définition la plus exhaustive de cette nouvelle technologie politique : l'administration du pouvoir, le gouvernement doit désormais tenir en compte d'une vérité scientifique, une vérité de nature révélée par la nouvelle science de l'économie politique. C'est un savoir externe, indépendant de l'ancien art de gouverner qui est désormais chargé de guider l'action politique mais encore plus d'assurer la survie économique des nations : « Le Gouvernement du Prince n'est pas, comme on le croit vulgairement, l'art de conduire les hommes, c'est l'art de pourvoir à leur sûreté et à leur subsistance par l'observation de l'ordre naturel de Lois physiques qui constituent le droit naturel et l'ordre économique par lequel l'existence et la subsistance doivent être assurés aux Nations et à chaque homme en particulier ; cet objet rempli, la conduite des hommes est fixée, *et chaque homme se conduit de lui-même.* »

On pourrait imaginer que, du moment où l'injonction à se conduire tous seul commence à faire partie des objectifs eux-mêmes du gouvernement libéral l'on devrait assister à une explosion des techniques de soi, des techniques de conduction de soi. Eh bien, on ne peut pas dire que ce soit exactement le cas. Les techniques de soi étaient une façon de structurer le bios alors que à partir de l'avènement du libéralisme, c'est la dominante, c'est la technologie même du pouvoir qui subit une transformation radicale. la science économique elle même, marque du gouvernement libéral, fait

partie d'un complexe technologico-politique qui vise à gérer la zoé, la vie biologique des hommes et des femmes en tant qu'être vivants : nous vivons depuis la fin du XVIIIe siècle dans l'ère du biopouvoir. Je voudrais bien spécifier que je ne suis pas en train de suivre Agamben sur ce point, je suis même en train de dire le contraire d'Agamben : ce que je veux dire c'est que, loin de s'établir de façon immémoriale comme un pouvoir de domination d'une vie nue, le bio-pouvoir n'a pu s'établir que dans la modernité, au moment où sont apparues les sciences du vivant dans leur forme moderne, la biologie et surtout la démographie, qui représente le chaînon fondamental entre les sciences du vivant et les sciences humaines. Ainsi il faudrait déjà dire que l'opposition bios/zoé n'est pas pertinente dans la modernité, car on devrait plutôt affirmer que à travers la formation des sciences modernes du vivant, au XIXe siècle, c'est la définition même de vie biologique qui a été complètement bouleversée : loin d'être une « vie nue » elle apparaît à la fois comme le produit et la surface d'intervention d'une technologie politique libérale qui est vraiment biface : d'un côté elle élargi le champ d'actions de l'individu en en faisant un sujet d'intérêt . Donc changement radical de la technologie politique de la vie dans la modernité, que Foucault a assez bien décrite comme avènement du bio-pouvoir. Que deviennent les « techniques de soi » à partir du moment où toute la technologie de pouvoir se transforme et ne vise plus, comme dans l'antiquité, la « bonne vie », la « vraie vie », mai d'abord, disons entre Machiavel et Hobbes, la survie et puis, à partir du XVIIIe siècle, le « plus que vie », le bonheur individuel devant être intégré dans la prospérité et le bien-être de la nation ?

En effet, tout ce schéma foucauldien que je viens de décrire de façon extrêmement synthétique va s'opposer à la thèse selon laquelle la technique serait une sorte de perversion moderne de la philosophie et encore plus du politique, perversion qui commence au moment où les fins même de la politique commencent à s'aligner sur la simple fait d'être vivant et de se maintenir en vie. En fait on pourrait nommer un à un les adversaires de Foucault : c'est Leo Strauss, avec son idée de la réduction de la politique moderne à la gestion de l'animalité de l'homme, c'est Heidegger décrivant la technicisation du monde comme un phénomène moderne dû à l'oubli de la différence ontologique et à la technicisation de la philosophie, ce seraient aujourd'hui tous les foucauldiens qui continuent d'invoquer ce double schéma de la technicisation du politique et de l'animalisation de l'humain.

Et je crois que c'est précisément la perte de vue de l'entrelacement de technique et technologie dans le fait politique lui-même, qui est à l'origine, me semble-t-il de la double tendance des études foucaaldiennes aujourd'hui : d'un côté on construit des archéologies foncièrement dénonciatrices, visant à démontrer la mise en place d'une machine gouvernementale, souvent dès le moyen âge, qui agit en quelque sorte à sens unique, presque indépendamment de toute volonté humaine. « Biopouvoir » devient le nom d'une époque définie par l'entrée de la vie biologique des êtres

humains dans les calculs d'un pouvoir/savoir qui est, la plupart de fois, décrit comme une entreprise de dépolitisation privant les sujets de leur capacité d'action, en les animalisant à travers la réduction au vital, au biologique, au naturel de leur existences. On voit là seulement le côté technologique, presque automatique du pouvoir. De l'autre côté on valorise des techniques de soi, les techniques du bios anciennes, comme si elles pouvaient donner l'exemple pour des pratiques de subjectivation qui seraient aussi automatiquement des réponses éthiques, des pratiques de résistance face à la technologie biopolitique et néolibérale contemporaine. On sombre alors dans une sorte de nostalgie plus ou moins déclaré pour l'antiquité qui me semble très éloignée de Foucault et à la limite plus proche de Hannah Arendt, de Heidegger ou de Leo Strauss, en tous cas il me semble qu'il y a là raison de dénoncer un anachronisme de fait.

A POLITICS OF LIFE ITSELF

Or, il me semble que l'un des mérites du livre dont je voudrais vous parler aujourd'hui « The Politics of Life Itself » est justement de prendre ses distances par rapport à ce débat très souvent naïf sur la biopolitique et, je crois, vraiment antifoucauldien. Chez Rose, le concept de biopolitique ne définit pas une transformation linéaire et définitive de l'exercice du pouvoir, mais il renvoie à un complexe ambiguë des questions et des modes de pensée investissant le présent et faisant de ce présent le lieu d'innovation technologique mais aussi d'extension de nouvelles techniques de soi. Il n'y a pas, pour Rose, une "époque" de la biopolitique; et même si cette époque existait elle ne représenterait pas la clôture finale du Politique. La vie n'est pas la dernière ligne sur laquelle s'étend l'ombre d'une pouvoir technocratique : même au moment culminant du *Welfare State* et des politiques sociales la biopolitique n'a pas été une stratégie univoque de régulation étatique de la vie humaine, mais une connexion des plusieurs instances, politiques et scientifiques.

Du coup, première précaution de méthode, même la politique contemporaine de la vie, dans celles que Rose appelle les sociétés du libéralisme avancés (c'est un clin d'œil à Giddens) ne peut plus être expliqué sur la base de la biopolitique décrite par Foucault, qui se met en place au XVIIIe et XIXe siècles. Nous ne vivons plus dans le même univers conceptuel du XIX siècle, la technologie biopolitique a connu des transformations tellement importantes depuis alors qu'il serait vraiment vain de vouloir désigner des nouvelles techniques de soi comme résistance sans connaître notre présent. En même temps, il s'agit précisément, pour Rose, de ne pas inscrire les transformations du présent dans le développement décrit par une histoire des idées, des doctrines ou de la philosophie même, et de décrire la nouvelle politique de la vie comme un développement nécessaire d'une

certaine forme théorique. Rose mobilise à ce fin un tas d'informations impressionnant concernant les développements récents de la génétique, de la psychologie, de la médecine et de l'économie, pour montrer comment la nouvelle politique de la vie dérive de l'imbrication entre un nouveau style de pensée scientifique sur la vie et la nature humaine, et un nouvel « art de gouverner » vécu à la fois du côté « objectif » des grandes multinationales bioéconomiques que du côté subjectif de la formation d'une nouvelle éthique, ou d'un nouveau rapport de soi à soi, s'exprimant à son tour de façon politique des formes d'intervention et de contestation qui se créent autour des phénomènes de la vitalité humaine, de la naissance à la maladie, au droit à la santé, à la mortalité (p. 54). En effet, ce qui caractérise cet ouvrage de Rose, encore plus que d'autres, est bien sa tentative de tenir ensemble les trois registres de l'œuvre foucauldienne (la formation des savoirs, les systèmes de pouvoir qui en règlent la pratique et les formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître comme sujets - le pouvoir, le savoir, le soi), ce qui le distingue d'une grande partie des « usagers » de la boîte à outils foucauliennes, qui se contentent par le plus de reprendre tel ou tel aspect, tel ou tel concept, ou de reprendre seulement un de ces trois moments, souvent en lui donnant une extension et une interprétation exagérées.

Ainsi ce présent qui est le notre, cette nouvelle technologie de la vie qui est le biopouvoir dans les sociétés de libéralisme avancés, doit être saisi, selon Rose, sur différents niveaux qui tous posent la question du rapport et du jeu entre science, technique, technologie, politique. Et il faut dire que la tentative de Rose, est de saisir ce jeu sur le différents niveaux du style de pensée scientifique qui est en train de se créer autour de la vie (et il mobilise à ce propos le fameux concept de « style de pensée scientifique de L. Fleck, qui comprenait en même temps un ensemble de concepts et de réflexions, un complexe d'arrangements pratiques (i.e. la clinique), une forme de problématisation qui ne concerne pas seulement l'explication, mais aussi ce qu'il faut expliquer [p. 12]). En deuxième lieu, vient le niveau d'une « politique de la vie même », comme il l'appelle, d'autant plus important que l'instance politique est liée à la production du savoir, par exemple dans les nouvelles formes de bioéconomie concernant les banques génétiques ou la création de médicaments psychotropes. Enfin, Rose insiste aussi sur le niveau « éthique » de la perception et de la formation du soi que le croisement entre les nouvelles formes de problématisation scientifique et de résistance politique suscitent. Le point central de toute l'analyse que Rose développe dans ce livre est bien la connexion permanente qu'il cherche de réaliser entre une nouvelle technologie biopolitique, dans cette acception large de technologie comme assemblage de relations humaines et sociales et des techniques de soi qui ont changé radicalement de signification.

J'essaie de résumer cette nouvelle forme de la biopolitique en 5 points :

- 1) D'abord, à niveau des transformations scientifiques, l'affirmation d'un nouveau style de pensée basée sur la *molécularisation* : la biologie du XIXe siècle était basée sur cette « épistémologie de la profondeur » décrite par Foucault dans *Naissance de la clinique* : les caractères et les symptômes superficiels étaient compris en termes de lois organiques sous-jacentes. Le corps même était un système vital et vivant, un système des systèmes, un tout organique qui reflétait l'ordre du corps social. La biologie contemporaine opère désormais dans un champ des circuits ouverts et communicants, de façon pour ainsi dire « superficielle » (pp. 129-130). Dans la biologie moléculaire contemporaine, on ne cherche plus des lois simples et générales, mais plutôt l'interaction dynamique des systèmes complexes, combinant des éléments hétérogènes (p. 16, 42-48). Un style de « pensée génétique » laisse désormais la place à la complexité, aux interactions, aux séquences des éléments isolables, à un style de pensée moléculaire. La médecine contemporaine envisage désormais la vie à niveau « moléculaire » comme un ensemble ordonné et intelligible d'interactions entre des entités qui peuvent être identifiées, isolées, séparées, manipulées, mises en circulation, conservées dans des bio-banques, recombinaées (par exemple les organes, les éléments de la reproduction, les cellules, les fragments des tissus et le code de l'ADN [pp. 11-15]).

- 2) *Optimisation*. Passons du niveau de la théorie à celui d'une pratique de savoir et de pouvoir. La médecine du XIX et du XX siècle était organisée autour de pôles de la santé et de la maladie, elle cherchait à définir un état de santé et à le rétablir. La nouvelle technologie médicale ne cherche pas seulement de soigner le problème organique, mais *d'améliorer le processus vital même*. C'est une technologie de l'optimisation, qui cherche à assurer le meilleur futur possible pour les sujets impliqués : la diagnostique sur les maladies génétiques ne cherche pas seulement à trouver les individus à risque pour les expulser du corps social afin d'implémenter la « qualité » de la population, mais à améliorer leur chances de vie. De ce point de vue, toutes les capacités humaines physiques ou spirituelle – force, endurance, attention, intelligence – deviennent un domaine susceptible d'être optimisé. Bien évidemment les exercices spirituels, la méditation, les régimes, etc. – toutes les « techniques de soi » - étaient déjà de moyens pour améliorer la santé, la longévité, la fertilité, l'acuité, etc. Mais aujourd'hui, la technologie médicale ne cherche plus d'hybrider le corps avec un équipement mécanique, mais agit au niveau moléculaire de la vie, en la transformant organiquement et en redessinant sa vitalité de l'intérieur.

3) *Somatisation*. Rose aboutit ainsi à une conclusion qui semble strictement opposée à une série d'analyses pointant la progressive « abstractification » de la notion de vie, sa « désincorporation » pour ainsi dire. La question du rapport entre corps et esprit perd d'actualité du moment où l'on commence à remettre en question non seulement dans la neurologie, mais aussi dans nos vies quotidiennes la distinction entre nos états d'âme et les modifications physique et neurochimiques de notre activité cérébrale. Les transformations du champ biomédical affectent finalement notre façon de concevoir la frontière entre culture et nature et ouvrent un autre rapport des êtres humains à l'expérience de leur propre corps et de leur existence vitale : ils commencent à se percevoir et à se penser comme de « soi biologiques » (p. 80). Considérons en effet le concept même de soi et ses transformations. Une interprétation banale (et un questionnement typiquement bioéthique) tendrait à souligner le fait que notre conception du « moi » doit désormais composer avec les transformations qui ont lieu dans le champ de technologies du vivant. Pour Rose, qui avait déjà écrit auparavant une histoire de la psychologie et des psycho-sciences comme technique du gouvernement visant à constituer un nouveau régime du soi, c'est le concept même de « soi » qui se trouve affecté, c'est à dire la façon dont nous nous concevons comme des êtres vivants et pensant. Les modernes technologies de reproduction (donation de sperme, transplantation d'œufs, congélation des embryons) mais aussi plus en générales les technologies médicales (transplantation d'organes, dialyse, pacemaker, etc) mettent en question la naturalité du « soi » et interrogent la singularité de l'incarnation du « soi » dans un corps indivisible et monolithique. On commence à agir de plus en plus comme si nos sensations et notre intelligence étaient « incarnées » dans nos corps, à niveau somatique. Cela donne naissance à la fois à celle que Rose appelle une nouvelle « éthique somatique », qui accorde une place centrale au corps et à son existence physique et en même temps à une nouvelle façon de gouverner les conduites humaines ainsi imaginées. Comment nous nous percevons en tant qu'individus, ou en tant qu'individus malades souffrant par exemple de dépression, du moment où la notion même de maladie mentale change et commence à être identifiée à un désordre neurochimique affectant de parties précises de notre cerveau ? C'est tout l'enjeu d'un chapitre avancé du livre, portant notamment sur la formation d'un nouveau « soi » neurochimique [186-123]. Du moment où on commence à percevoir notre maladie comme enracinée dans un dérangement « physique », et pourtant concernant notre chimie neuronale, notre façon de lutter contre la maladie, mais aussi contre les différentes instances médicales change : tout un changement de la subjectivation politique s'ensuit. Il n'y a pas ici un « retour » tout simple au biologisme du XIX siècle, à la tendance à inscrire dans

l'altération physique le dérangement mental, et en ce sens on peut dire que la cartographie du présent de Rose semble répondre encore une fois à l'idée foucaldienne (et plus en général de l'épistémologie historique) qu'il n'y a jamais de simple « retour », à des formes antérieures de la connaissance. Le fait que notre existence devient « plus biologique » ici indique moins « un destin », c'est-à-dire, comme dans l'expression de Freud, l'adhésion à une nécessité, qu'à la possibilité de faire entrer sa propre vie dans un domaine de choix et des décisions, qui sont en premier lieu « politiques ».

- 4) *Expertise somatique*. La naissance d'un nouveau mode de gouverner les conduites implique la naissance d'un nouveau type d'expertise : consultants génétiques, sub-professions médicales, travailleurs sociaux, experts de bioéthique, communauté d'entraide, et de nouvelles formes d'évaluation et de légitimation des pratiques biomédicales. Ces experts de la vie représentent, selon Rose, la nouvelle forme d'autorité du biopouvoir contemporain : non plus un pouvoir médical basé sur une connaissance scientifique, réservée aux experts, mais une direction des conduites basée sur l'information et le consentement, l'autonomie, le choix, l'action volontaire [27-31] Cette nouvelle politique pastorale se fonde moins sur le pouvoir, du prêtre pasteur, de connaître et maîtriser l'âme de ses brebis, que sur la relation individuelle au patient. Ici encore, ce qui se fait jour c'est moins une action unidirectionnelle, provenant par exemple de l'État, mais un champ pluriel d'instances et des codes formulés à la fois par des comités d'éthique et des associations professionnelles, les résultats empiriques des recherches et les expertises d'assureurs, etc.
- 5) *Bioéconomie*. Enfin la création d'un nouveau champ économique, la bioéconomie et une nouvelle forme de capital, le biocapital, autour de la vie, du soin et des éléments vitaux pouvant être commercialisés : les parties du corps, les séquences génétiques, les tissus, etc sont recueillis comme des fruits, des matériaux précieux ou exploités comme des ressources. Évidemment les hommes ont toujours cherché de valoriser les propriétés vitales du domaine naturel, à travers la culture et la domestication d'animaux (Latour), mais maintenant, selon Rose, cette valorisation est pensée à niveau de la vie humaine même. Ainsi tombe la distinction de la philosophie morale entre l'humain et ce qui n'est pas humain, et donc valorisable et commercable sur un marché [p. 38-39]. Les circuits des économies contemporaines de la vitalité sont à la fois commerciaux, conceptuels, éthiques : ils concernent la vie dans toutes ses dimensions, atomique, cellulaire, organique. La vie même est capitalisée dans ses éléments basiques et l'éthique somatique, entendue comme façon de

se conduire et modeler soi-même en relation à sa propre vie biologique, est intrinsèquement liée à cet esprit du biocapital. [258]

À travers cette analyse de la politique de la vie contemporaine, Rose montre en effet comment le débat sur la valeur des limites naturelles de la vie humaine est une figure moderne, mais aussi comme en effet l'idée qu'on est en train de dépasser pour la première fois la frontière de l'intervention humaine sur la vie même est un faux problème, car depuis des siècles l'homme agit sur ce qu'il entend comme sa vie pour s'améliorer. [pp. 96-97]. Ainsi pour Rose, la biopolitique est « plus une perspective qu'un concept », dans le sens précis qu'elle désigne un point de vue qui nous permet de saisir les tentatives plus ou moins rationalisées des différentes autorités pour intervenir sur la vie humaine. Le sens même de la notion de « vie » se définit justement en relation à ces différentes stratégies.

De ce point de vue Rose contourne et pour ainsi dire repousse en bloc le débat bioéthique, en interrogeant politiquement ce qui rend possible ce débat même, en interrogeant la possibilité même de la bioéthique à partir d'une biopolitique : il s'agit ainsi moins de s'interroger sur les limites qu'une politique doit poser aux scientifiques en matière de la vie humaine et au nom des principes universels, que de mettre en lumière le réseau de possibilité de ce nouvel savoir/pouvoir de la vie. « Le sens que nous donnons à ce qui est et qui n'est pas vie ou vivant est exactement ce qui est en jeu dans la politique du présent » (p. 48). Deuxièmement, Rose s'appuie sur l'analyse foucauldienne pour montrer l'inexistante d'une distinction fixe entre le domaine de l'État et celui de la société civile, entre le domaine du pouvoir et celui de la subjectivité. Le retrait de l'État manifeste alors une extension et une transformation du gouvernement, ou, comme Rose l'appelle, l'émergence d'une nouvelle forme de vie.

LIFEFORMS

Rose arrache son analyse des relations de pouvoir à une théorie de la domination (cf. tous ses efforts pour ne pas concevoir l'affirmation d'un style de pensée génétique comme une forme de déterminisme biologique – chap. 4, pp. 129-130), ou à une simple description des formes gouvernementales existantes, pour le replacer à l'intérieur de ce qu'il appelle une nouvelle « forme de vie ». Forme de vie est une expression que, naturellement, on retrouve chez Wittgenstein et Nietzsche, mais ici Rose lui donne le sens très particulier d'une « façon de vivre » émergente, à un nouveau mode de subjectivation et de l'être ensemble liée aux développements techniques et

théoriques des biotechnologies. Cette nouvelle « forme de vie », Rose la décrit comme une reconfiguration générale du savoir, du pouvoir et de la subjectivité, et il cherche à montrer que cette nouvelle configuration ne se pose pas sous le signe d'un « retour » (retour d'un racisme ou de réductionnisme biologique), mais à partir de ce qu'il y a de nouveau dans la pensée liée à nos pratiques. Dans notre forme de vie, la connaissance moléculaire de la vie et la possibilité de fragmenter à l'infini la vie même se connectent à un régime de soi et à des formes collectives de subjectivation qui accordent une grande valeur éthique à la santé physique. Le rapport fondamental qu'on entretient avec la sphère de la vie n'est pas structuré par la connaissance, mais par la transformation et l'amélioration : ainsi le *bios* s'est replié sur la *zoe*, ou, en d'autres termes, le problème de la « vie bonne » est devenu, à travers la somatisation du soi et de l'existence, une question concernant les processus vitaux de notre vie animale – de la *zoe*. L'intégration dans les « techniques de soi » de toute une appareillage génétique et biopolitique, montre que non seulement le corps politique est traversé par des médiations et des institutions représentatives, mais le corps humain lui-même ne peut plus être le simple substrat, passif, d'un biopouvoir qui s'exerce de façon unilatérale, en dressant des corps et en façonnant des populations. La vie sur laquelle opère la nouvelle technologie de pouvoir n'est pas facilement séparable de la forme de vie que les humains dessinent, à l'instar du bios et de la zoé anciens.

Rose donne ainsi une définition de biopolitique originale : l'indistinction entre *bios* et *zoe* n'est pas due seulement au fait que la vie biologique, la *zoe*, entre dans le mécanismes de pouvoir-savoir étatique, mais aussi au fait que la qualité de la vie même dépend désormais de l'optimisation de sa propre existence somatique. Puisque la forme du bios est intrinsèquement contestable – la vie même devient un enjeu de notre politique. [p. 83]. En fait, la différence entre bios et zoé sur laquelle se régissait l'interprétation foucauldienne des techniques de soi dans l'antiquité se trouve dépassé par l'émergence de ces « techniques biopolitiques de soi ». Il ne s'agit pas non plus d'un dépassement qui se fait uniquement du côté de l'apparition d'une technologie gouvernementale et d'une rationalité économique-gestionnaire qui écrase littéralement toute agency pour s'adresser seulement à la vie nue biologique, comme dans l'interprétation de Agamben. L'idée d'un « soi somatique » chez Rose pose, me semble-t-il la question de la possibilité d'agir à la fois de gouvernants et de gouvernés, mais aussi de la reprise incessante des nouvelles techniques de soi à l'intérieur d'une technologie de pouvoir et d'une stratégie gouvernementale.

Pour donner un exemple de la nouvelle technologie biopolitique qui se met en place à partir de la seconde moitié du XXe siècle : le biopouvoir au XIXe siècle était caractérisé par une forte action de

l'État en matière de décisions sur la reproduction et la santé – il aboutissait dans plusieurs pays à des formes d'eugénisme -, était régi par un style de réflexion organisée autour de la population, de sa qualité (VS dégénérescence), de sa distribution sur un territoire, de sa définition par rapport à la nation et à la race (pp. 54-68). Or, la question de la limitation de la population pour des raisons économiques et écologiques, qui se pose au moins à partir des années 1960 et du rapport du Club de Rome sur les limites de la croissance, ne répond plus au même souci d'amélioration raciale de la population au service de la lutte biologique entre les états-nations, mais à la question de comment optimiser la croissance économique nationale et mondiale. La forme même de la biopolitique ici subit une transformation : les individus substituent la population, la qualité n'est plus attribuée à des caractères raciaux, mais à la qualité de vie des individus, le territoire politique de la société laisse sa place à la communauté et à la famille, et la responsabilité ne concerne plus les gouvernants de la nation, mais les responsables des familles et des leurs membres (p. 64). Le biopouvoir moderne naturellement fait encore « vivre », mais il n'est pas pratiqué exclusivement par des autorités étatiques, il ne se territorialise plus seulement en relation à la « population nationale », il ne se présente plus comme une injonction à la santé, mais l'optimisation de sa propre santé fait partie du travail éthique que les individus accomplissent sur eux-mêmes. Paul-André Rosental, qui travaille à l'EHESS, voit dans cette transformation plus une continuation d'un certain « style » eugénique, qui, si n'a pas donné grand chose au niveau de politiques publiques – on doit admettre que la réalité effective de programmes eugéniques dans l'après guerre aux USA ou en Suède est dérisoire – a eu des effets remarquables au niveau de la psychologisation du désir d'enfant, au niveau du contrôle que les couples essaient d'avoir sur leur propre descendance d'abord au niveau génétique (dépistage prénatal des maladies génétiques, de la mucoviscidose, etc.) et plus tard au niveau de l'éducation même des enfants, et donc de l'amélioration de leur patrimoine génétique et culturel. Vous voyez aussi l'ambiguïté foncière de ce mouvement : car si d'un côté on transfère aux individus un pouvoir de décision, de l'autre on met en place une vraie injonction à se soucier de sa propre descendance. Je dirais même, plus largement : injonction à se soucier de soi en tant qu'être porteur d'un certain nombre des traits somatiques que l'on doit transmettre à ses propres enfants mais aussi des menaces génétiques potentielles, menaces non tellement pour la force de l'Etat, comme c'était encore les cas dans la biopolitique nazie, mais surtout pour son propre bonheur et celui de ses enfants. C'est le « soi » qui se retrouve ici au centre de la nouvelle technologie gouvernementale. Par exemple, l'idée de risque génétique conduit moins à la résignation au destin et à la passivité, qu'à une série de choix par lesquelles l'individu se subjectivise dans un champ des relations interpersonnelles. (chap. 4). L'idée d'un « soi » somatique implique une nouvelle pratique de subjectivation et du coup de nouvelles techniques des soi : chacun est amené à se comporter comme un individu prudent, mais

aussi entrepreneur par rapport à sa santé et à ses maladies, et enfin en relation à sa vie même (chap. 5). Par exemple, la question du risque génétique n'est plus posée en relation aux risques que chaque individu manifeste par rapport à la qualité de la population, mais à la possibilité d'améliorer ses chances de vie et de santé, non pas seulement en relation à la discrimination génétique, mais au fait que la vie même devient l'enjeu d'un débat où les individus à risque sont des sujets, ce qui crée une nouvelle forme de responsabilité « génétique » [p. 125 sv.]. On nous demande de nous améliorer sans cesse, et ce qui se met ainsi en place est une éthique de l'amélioration de soi, de son propre style de vie, de son propre potentiel de vie et de santé, l'instauration d'un rapport « prudentiel » au futur. C'est une façon de dire que les individus deviennent « entrepreneurs d'eux-mêmes » à travers les choix qu'ils font et les risques qu'ils prennent et les responsabilités qui en découlent : vieille idée foucauldienne –celle de l'entrepreneur - pour qualifier le néolibéralisme et le distinguer du libéralisme. Nous sommes amenés à nous comporter comme des entrepreneurs –mais comme des entrepreneurs de notre patrimoine génétique et culturel, que l'on doit essayer d'incrémenter sans cesse, d'exploiter au maximum. Donc d'un côté – mais je vais là plutôt vers mes thématiques de recherche – ce grand discours montant de la crise de la culture et de la crise de l'éducation (qui a encore une fois des origines arendtiennes) qui se fonde sur la perception obscure que la crise que nous vivons à niveau mondiale n'est pas une crise de surproduction, n'est pas non plus une crise des ressources (eau, pétrole, etc) mais une crise des ressources humaines, une crise de l'allocation des ressources humaines due simplement au fait que les individus ne sont pas mis en mesure de développer leurs talents génétiques. Donc d'un côté effectivement développement des techniques de management, censées pouvoir résoudre ce problème de l'allocation des ressources humaines, de l'autre, de l'autre notre vérité et notre destin sont de plus en plus imaginés en termes « corporels » : « notre corporalité, maintenant à niveau moléculaire, est devenue l'objet de nos jugements et des techniques qu'on utilise pour nous améliorer nous-mêmes » (p. 26). Les individus sont invités à devenir des experts d'eux-mêmes, à établir une relation maîtrisée à l'égard de leur corps, de leur psychisme, de leur conduite et de celle de leurs familles : la vie biologique elle-même devient désormais un projet qu'il faut planifier, l'éducation s'inscrit dans la droite ligne de l'empowerment du soi somatique. La citoyenneté « biologique » ou la « biosocialité » - termes par lesquelles Rose indique de formes de collectivité qui se façonnent autour des statuts génétiques ou somatiques partagés - se réalise désormais dans une variété des pratiques privées plutôt que dans un rapport direct à l'état, à la race ou à la nation : le citoyen consommateur, prudent, etc. devient un agent actif de régulation de l'expertise professionnelle : comme on l'a vu, dans la biopolitique contemporaine, l'autonomie accrue augmente la responsabilisation des individus, mais elle suscite aussi la création des communautés – par exemple des personnes appartenant à une même catégorie de risque et des

stratégies de construction de la citoyenneté « d'en bas » [p. 112, 142]. Pour rester encore dans les termes de la gouvernementalité néolibérale, on devrait dire que le biopouvoir ne définit plus une intervention directe des gouvernants dans la vie des gouvernés, à travers l'imposition d'une norme ou d'une obligation, mais je dirais qu'il transfère aux individus de plus en plus de responsabilités, et aussi de «agency», de puissance d'agir sur sa propre vie et encore plus sur sa propre reproduction. Les femmes et les hommes qui se trouvent désormais face au choix complexe de comment se reproduire et selon quelles techniques, les communautés d'individus atteints par de maladies rares et s'organisant en groupe de pression pour canaliser la recherche vers une certaine direction, se trouvent en effet à dessiner des nouvelles formes de jugement, de décision, d'action, de responsabilisation. Rose les décrit comme des « pionniers » d'une nouvelle éthique de soi, inventeurs de nouvelles techniques éthiques de subjectivation et d'amélioration de son propre « soi somatique » [Foucault est ici explicitement rappelé, 146] : exit la méditation, le jeûne, les exercices spirituels, entrent la prise rationnelle et consciente de psychotropes, les hormones, le dédoublement de soi dans autant des réalités virtuelles. Ici encore comme dans les anciennes techniques de soi, me semble-t-il, la frontière entre l'éthique et la mode est mince. Plus que critiquer le rôle sociopolitique de la bioéthique, il s'agit précisément de comprendre de quoi cette demande d'une réglementation dans le champ de la recherche et de l'action sur la vie est le symptôme. Dans un sens la bioéthique devient une partie de la machine gouvernementale bioéconomique, mais de l'autre elle concerne les raisons, les inventions, les décisions par lesquelles des « citoyens biologiques » se conduisent dans l'âge que Rose appelle de la « biopolitique moléculaire de la vie elle-même » [pp. 255-58]. D'une part on devrait parler d'une biomoralité qui se met en place, sous la forme des codes et des règles partagées, suite à la demande de régulation du travail scientifique sur la vie, de l'autre on devrait parler de bioéthique pour indiquer la façon dont les individus prennent en compte, pensent, managent eux-mêmes comme des êtres vivants et de « soi somatiques » et comment ils se conduisent face aux dilemmes ouverts par la nouvelle technologie de la vie.

QUESTIONS OUVERTES

Pour résumer, je dirais que Rose pose en somme une question cruciale : lorsque nous décrivons les transformations de la gouvernementalité ou de la biopolitique contemporaines, nous ne pouvons pas nous limiter à la description des nouvelles formes de gouvernement des hommes, mais nous devons prendre en compte la connexion entre des styles de réflexion scientifique et politique, les différentes façons de styliser sa propre existence et de lui donner une valeur exprimée en termes de « qualité de vie », à travers celle que Rose appelle une « éthopolitique » [97]. En somme, à travers cette

question de l'éthopolitique et du nouveau soi somatique Rose pose la question des nouvelles techniques de soi et de leur rapport au gouvernement des conduites dans le cadre d'une technologie politique de la vie. A travers l'analyse de Rose l'on peut en effet bien saisir qu'est-ce qu'une technologie politique, c'est à dire le lien entre des formes de savoir, des formes de gouvernement et de techniques de soi. Nous vivons donc dans un univers modelé par des concepts scientifiques qui font continuellement émerger des objets, et qui rendent possibles des pratiques et des formes d'expérience. Je me limite ici à pointer trois limites de cette approche :

- 1) Dans le style d'analyse de Rose tout ce qu'il appelle « pensée » ou « savoir » est scientifique : c'est parce que la science met en lumière des nouveaux objets que des nouvelles pratiques de subjectivité sont possibles. Il montre évidemment les liens entre sciences du vivant et la nouvelle politique de la vie, notamment sous la rubrique de la bioéconomie, mais il y a toujours une sorte de priorité de la pensée scientifique, dont les développements semblent régir les possibilités d'actions individuelles, ou le domaine de l'éthopolitique somatique. Cette forme d'analyse est classique, mais il me semble que cela le met quelque part en contradiction avec la généalogie foucauldienne qu'il revendique, car dans cette généalogie il s'agissait précisément de ne pas accorder une sorte de *priorité* à la pensée philosophique sur l'action et ses effets sur une certaine « matière » (qu'il s'agisse du savoir, du corps ou de la substance éthique). L'opération qui fait remonter la technologie moderne de gouvernement à l'ars artium de l'antiquité permettait précisément de ne pas confondre dans la modernité elle-même la rationalité gouvernementale et la rationalité scientifique. Même si ce sont désormais les sciences (économie, biologie, médecine) qui sont censée dire la vérité du politique, la technologie politique, elle obéit à une autre rationalité. Nous avons vu que Foucault n'assimile pas non plus le sens de technique au style de pensée scientifique, c'est précisément cela qui lui permet de garder une certaine indépendance de techniques de soi par rapport aux technologies de pouvoir. Dans le cas de Rose, non seulement les techniques de subjectivation somatiques dépendent des avancées médicales mais elles semblent parfaitement intégrés à une technologie qui donne de toute façon le primat à un nouveau style de pensée scientifique autour de la vie. Certes, lorsque Rose parle d'activisme et de citoyenneté biologique, il met l'accent sur la réappropriation de ces savoirs par des mouvements « d'en bas » « from below » (souvent des associations de malades, ou des activistes antiracistes). Il s'agit de montrer que ce nouveau savoir sur la vie peut-être quelque part mobilisé contre les instances gouvernementales au nom de la revendication au droit à la vie, au propre corps, à sa santé. Mais jamais il n'est question de la production de ces nouveau savoirs sur le vivant par des instances qui ne soient pas scientifiques au sens institutionnel

(laboratoire de recherche, universités, etc.) Donc question classique du sujet supposé savoir. Et finalement il se trouve que ce savoir, dans les analyse de Rose, semble être détenu exclusivement par ceux qu'il appelle les « nouveaux pasteurs » : médecins, généticiens, consultants médicaux, etc. d'où l'on voit très facilement que ce nouveau savoir n'est pas à disposition de tout le monde et que l'accès à ce savoir n'est pas homogène. Au lieu de s'interroger sur l'accès différentiel à ces nouvelles techniques du soi somatique, Rose opte pour une sorte d'apologie euphorique de la nouvelle ethopolitique somatique.

- 2) Je me demande par ailleurs si cette manque de problématisation politique ne dérivet-t-elle pas de l'absence d'une vrai enquête historique. Sans doute ce travail de Rose, qui par ailleurs a fait aussi œuvre d'historien, s'inscrit dans une démarche sociologique, et vous ne trouverez pas dans ce livre la trace d'une vraie approche historien. Ainsi, d'un côté le diagnostique du présent implique des rapprochements trop faciles, par exemple entre les travail sur soi propre des techniques de soi de l'antiquité et la problématisation ethopolitique typique de la nouvelle « citoyenneté biologique ». De l'autre le lecteur à l'impression que cette nouvelle éthique et ce nouvel activisme politique trouvent leur conditions de possibilité dans les transformations actuelles de la technologie biopolitique, alors que j'ai l'impression que ce nouveau activisme politique sur la vie doit être resitué à l'intérieur d'une histoire des batailles autour de la reproduction ou du soin, batailles qui se sont d'ailleurs toujours couplé à la fois d'une éthique et de techniques (je pense notamment, par exemple, au droit à la contraception ou à l'avortement). Je pense en particulier aux recherches de Ariès qui définissait l'« outillage technique » qui a permis à l'homme de maîtriser la mort et la vie en faisant « entrer le biologique dans l'historique », non pas à partir du pouvoir/savoir de l'État, mais des « attitudes » diffuses dans le corps social. C'est un renversement systématique qu'opère Ariès : la maîtrise de la procréation est le résultat d'une « révolution des mœurs et des comportements », les progrès de la science médicale qui a permis de faire reculer la mort « ont suivi la manifestation d'un besoin social. Pour Ariès, la limitation des naissances, l'attention au corps et à la santé, se sont d'abord imposées dans la bourgeoisie par l'extension du calcul raisonnable, « économique », aux attitudes corporelles. Ces nouvelles attitudes, ces techniques, ont été historiquement une « forme de conscience de soi-même » de la bourgeoisie, conscience qui a « envahi » les autres classes sociales, à commencer par la noblesse. Cette histoire élitaire m'intéresse moins d'ailleurs en tant qu'historien que par l'idée que lutte contre la vie et contre la mort a sans doute toujours existé, mais l'habitude d'associer les techniques anticonceptionnelles aux besoins de restrictions, l'idée de faire

reculer la mort par des techniques, sont des événements qui ont une histoire qui a laissés des traces évidente sur l'organisation des savoirs et les technologies de pouvoir. D'où la nécessité de coupler le diagnostic du présent à une forme d'analyse historique. C'est probablement que dans l'histoire nous trouvons la source de complexification de ce présent.

- 3) Il faut dire que, de cette accusation Rose se défend, et d'ailleurs l'un de caractères le plus appréciables de son approche est son souci de complexifier l'analyse de notre présent, en montrant que ce présent même est toujours le résultat instable de plusieurs logiques à l'œuvre, que ce présent résulte de la superposition de plusieurs styles de pensée scientifique, de techniques de soi, d'arts de gouvernement, qui ont des racines historiques et qui continuent, naturellement à travers des modifications, de subsister. Non pas le présent comme moment d'un changement d'époque, mais comme résultat d'une myriade d'histoires contingentes qui s'entrecroisent. Mais pour Rose, il s'agit moins d'utiliser l'histoire pour déstabiliser ce présent, en montrer le caractère contingent et non-nécessaire, que de tracer une « cartographie » du présent capable de « déstabiliser le futur », montrer les possibilités et les ouvertures inscrites dans notre aujourd'hui. L'hétérogénéité et la multiplicité du présent sont ainsi condition de possibilité de son ouverture à l'imprévisible et au contingent. (PLI, p. 4-5). Sauf que cette éloge de l'ouverture du présent comme champ de possibles est très ambiguë. J'exprime une réserve qui par ailleurs s'adresse peut-être plus, en général, aux *Governmentality Studies*, dont Nikolas Rose est un représentant d'excellence, voulant en faire, comme Dean Mitchell, de la gouvernementalité, un programme théorique (Gordon). En fait l'étrange destin des *Governmentality Studies* c'est de rester, comme il le disent Gordon et Donzelot, indécis entre la rationalisation du gouvernement et la critique de la rationalité gouvernementale. Tout un débat interne à ce champ d'études oppose ceux qui assument une posture descriptive et ceux qui dénoncent la formation d'une nouvelle mécanique gouvernementale, et accusent les autres de ne pas problématiser suffisamment notre présent. C'est un problème central de la cartographie du présent de Rose, qui dans les dernières lignes de son ouvrage répond à la question en disant que son objectif est moins critique qu'heuristique : il s'agit de rendre le jugement possible plus que juger. Dans ce sens il s'agit vraiment de fonder un nouveau sens de science sociale critique, en soutenant que les sciences sociales et humaines ont quelque chose à apprendre de nouvelles épistémologies de la vie des biosciences. Pourtant dans *Powers of Freedom*, Rose soutient en même temps que son objectif est de mettre son travail au service de la critique, que ce travail prétend « déstabiliser et dépasser toutes prétentions qu'auraient d'autres à nous gouverner au nom de notre bien »,

et que les études sur la *gouvernementalité* « ne souhaitent pas se mettre au service de ceux qui voudraient mieux gouverner ». Cette contradiction est peut être le symptôme d'un malaise, que Donzelot (C. Gordon et J. Donzelot, « Governing Liberal Societies – the Foucault Effect in English Speaking World », *Foucault Studies*, 5, 2008, pp. 48-62) exprime bien lorsqu'il manifeste sa gêne face au fait que ces cartographies du présent sont souvent données comme suffisantes alors « que les questions de fond commencent au moment où elles s'arrêtent, sûre d'elles-mêmes et de leur effet intellectuel ». Je pense que la gêne de Donzelot, dans une optique foucauldienne, est justifiée : cette nouvelle forme de vie émergente, dont la politique est seulement une partie, est simplement décrite, sans aucun jugement de valeur, ses avancées sont toujours analysées à niveau « technique », font l'objet d'une description « pure », dans laquelle le scientifique semble au fond être absent, extérieur. En bref, on ne sait pas très bien si ces cartographies du présent ont pour but d'encourager la critique, ou de faire l'apologie de ce présent lui-même, en effaçant par exemple la question de l'inégalité dans l'accès au soin, aux nouvelles technologies de la vie et donc, en dernier mesure, aux nouvelles techniques de soi. « C'est à ce prix que les *Governmentality Studies* décrivent la matérialité des technologies sociales et évitent par exemple de reproduire les procès du néolibéralisme dans les termes habituels d'une rhétorique idéologique visant à masquer une théorie économique fautive et un anti-humanisme pratique comme le font les marxistes et autres alter-mondialistes. Mais l'évitement de ce simplisme ne se paie-t-il pas pour le coup, par l'inscription d'une ambivalence au coeur même de cette analyse ? [...] Ces recherches paraissent tantôt produire une critique de la rationalité politique, tantôt servir à une rationalisation de cette même politique [...] On peut d'ailleurs se demander si cette ambivalence de l'analyse en termes de gouvernementalité ne la conduit pas à pencher d'un côté ou de l'autre, du côté critique ou du côté laudatif, en fonction du lieu où elle est produite [...] Bref, est-ce que cette ambivalence politique de la notion de gouvernementalité ne la condamne pas à servir « idéologiquement », selon les circonstances, alors même qu'elle se veut l'antidote d'une lecture idéologique des formes de gouvernement ? » Gordon répond « qu'on ne voit pas comment il serait nécessaire à l'analyse de la gouvernementalité que le gouvernement, même s'il prend en compte le bien des gouvernés, soit un mal en soi, ni que la volonté de mieux gouverner soit forcément une chose vis-à-vis de laquelle on devrait prendre éthiquement ses distances ». Mais alors la question profonde qui pose ce texte, et bien d'autres aujourd'hui, est celle de la critique au sens que Foucault donnait à ce terme : la critique non seulement comme description des limites de notre connaissance ou de notre capacité d'agir, mais performativement comme une entreprise de franchissement des limites.

Existe quelque chose dans le style même de cette analyse qui la soustrait à la pure récupération dans le champ de l'invention des nouvelles formes de gouvernement ? Ou l'utilisation de ces cartographies dans un champ ou un autre dépend, en dernière instance, uniquement de la volonté de ceux qui s'en saisissent ? Au fond, et presque ironiquement, tout ce parcours à l'intérieur de biotechnologies dans les sociétés libérales avancées pose la question simple et peut-être banale, mais politique, de qui a l'accès à ce « savoir faire » techno-politique et à quelles conditions, qui est dans la position de produire une vérité qui concerne la société toute entière ? Le dépassement de l'opposition nature/culture par le complexe biotechnologique ou encore du dualisme cartésien par les nouvelles techniques du soi somatique ne règlent pas ce problème qui reste – me semble-t-il – le problème politique par excellence.

Luca Paltrinieri
(CIEPFC – ENS Ulm
CIRPP – CCIP Paris)