

INTERPRÉTATIONS ITALIENNES DE LA BIOPOLITIQUE

Claudia Giordano

Depuis que Giorgio Agamben a publié son premier et très célèbre essai sur l'*homo sacer*¹, il y a à peu près dix ans, l'attention des philosophes italiens pour la biopolitique a progressivement augmenté. Tout dernièrement, plusieurs recueils d'études dédiés à ce sujet² sont parus et deux universités italiennes ont fondé, en 2007, deux centres spécialisés de recherche³. Un tel intérêt peut très bien s'expliquer : le concept de biopolitique, en raison de sa ductilité et des ambivalentes interprétations dont elle fait l'objet, semble fournir un instrument conceptuel pour une réflexion critique sur la société contemporaine, sur les types de pouvoir qui agissent sur elle et sur les perspectives de changement et de résistance qui pourraient s'ouvrir.

Évidemment, la référence essentielle de cette recherche est l'analyse de la biopolitique développée par Foucault dans les années soixante-dix, quand il a reconnu, dans la régulation des phénomènes biologiques concernant la population, la stratégie de gouvernement de l'État. Néanmoins les intuitions du philosophe français à propos de la connexion, historiquement déterminée, entre la politique et la vie biologique, donc entre la politique et la gestion économique des corps, ne représentent que le point de départ pour des réflexions qui ont considérablement enrichi les questions ouvertes par Foucault, tout en conduisant aussi à des conclusions assez divergentes.

¹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995 (tr. fr. de M. Raiola, *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997) ; Id., *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003 (tr. fr. de J. Gayraud, *Homo Sacer II. État d'exception*, Paris, Seuil, 2003) ; Id., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998 (tr. fr. de P. Alfieri, *Homo sacer III. Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*, Paris, Payot & Rivages, 1999) ; Id., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Vicenza, Neri Pozza, 2007.

² Cf. P. Peticari (éd.), *Per una biopolitica minore*, Roma, Manifestolibri, 2003 ; L. Bazzicalupo-R. Esposito (éds.), *Politica della vita. Sovranità, biopotere, diritti*, Milano, Laterza, 2003 ; P. Amato (éd.), *La biopolitica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, Milano, Mimesis, 2004 ; A. Cutro, *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona, 2005 ; S. Chignola (éd.), *Governare la vita*, Verona, Ombre Corte, 2006 ; A. Argenio (éd.), *Biopolitiche*, Avellino, Sellenio, 2006 ; A. Vinale (éd.), *Biopolitica e democrazia*, Milano, Mimesis, 2007.

³ Je me réfère à *Bios*, le centre de recherche sur la biopolitique fondé dans le Département de "Politiche pubbliche e scelte collettive" de la Faculté des Sciences Politiques de l'Université du Piemonte Orientale, et à *Bps*, le centre interdisciplinaire de recherche sur la bioéconomie et les processus de subjectivation, constitué dans le Département de "Teoria e Storia del Diritto e della Politica" de la Faculté des Sciences Politiques de l'Université de Salerno.

Mon propos ici est d’offrir une présentation des principales lectures italiennes de la biopolitique, en me concentrant sur les auteurs qui ont déterminé les plus importants moments du débat, et qui ont élaboré des concepts qui agissent comme points de repère dans la discussion.

I. La biopolitique italienne : politique « de » la vie ou politique « sur » la vie

Comme Roberto Esposito l’a suggéré⁴, on peut reconnaître, dans le débat italien, deux tendances interprétatives opposées. La première, de Giorgio Agamben⁵, a lu la biopolitique dans les termes négatifs d’une politique « sur » la vie, en concevant le totalitarisme comme le paradigme de la biopolitique moderne. La seconde, que l’on peut attribuer aux réflexions de Toni Negri⁶, a ouvert la voie, en revanche, aux interprétations positives de la biopolitique, comme politique « de » la vie⁷, en mettant en évidence l’irréductibilité de la vie, son caractère excédant face au pouvoir qui l’a investie⁸. Par rapport à ces deux hypothèses herméneutiques, Roberto Esposito et Laura Bazzicalupo⁹ ont entrepris un parcours différent, dans lequel l’ambivalence de sens de la biopolitique ne paraît pas avoir mené à la nécessité **de dépasser l’alternative**.

À l’origine de cette indécision interprétative, il y aurait probablement – comme Esposito l’a suggéré¹⁰ – l’indécision de Foucault lui-même quand il utilise le terme de biopolitique¹¹. Selon la perspective archéo-généalogique de sa recherche, il

⁴ R. Esposito, «Biopolitica, immunità, comunità», in *Politica della vita*, op. cit., p. 123-132, p. 123 et aussi id., *Prefazione* in L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. V-XII, p. VII-VIII.

⁵ À partir de *Homo sacer* 1, op. cit. (cf. *supra* note 1).

⁶ Voir principalement M. Hardt-T. Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000 (tr. fr. de D.-A. Canal, *Empire*, Paris, Exils, 2000).

⁷ Esposito les définit «euphoriques» (cf. «Biopolitica, immunità, comunità», op. cit., p. 123).

⁸ Cf. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi 2004, p. 38.

⁹ Respectivement in *Bios*, op. cit. et in *Il governo delle vite*, op. cit.

¹⁰ Dans le premier chapitre de *Bios*, Esposito a distingué et analysé trois contextes où l’on a utilisé le concept de biopolitique : le premier est représenté par plusieurs textes des années Vingt dédiés à l’élaboration d’une conception vitaliste de l’État ; le deuxième est marqué par le débat qui a suivi, en France, la publication, dans les années Soixante, du livre d’A. Starobinski, *La biopolitique. Essai d’interprétation de l’histoire de l’humanité et des civilisations* (1960) ; enfin, le troisième contexte d’études sur la biopolitique est celui du monde anglo-saxon qui a été ouverte en 1973 par la fondation, par l’International Political Science Association, d’un site dédié à la biologie et à la politique (cf. *Bios*, op. cit., p. 6-16).

¹¹ Il faut rappeler, en tout cas, le caractère inachevé de cette partie des recherches de Foucault, qu’il avait commencée dans les cours au Collège de France du 1976 au 1979 (cf. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976-1977*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997 ; *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004 ; *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004).

considère la vie non pas comme un objet naturel, comme un invariant, mais comme ce qui est profondément traversé et modifié par l'histoire; de là dériverait le caractère antinomique de l'interrogation sur la biopolitique et sur ses effets¹². En effet, dans *La volonté de savoir*, on peut lire :

« il faudrait parler de “bio-politique” pour désigner ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine; ce n'est point que la vie ait été exhaustivement intégrée à des techniques qui la dominent et la gèrent; sans cesse elle leur échappe »¹³.

Plus précisément, selon Esposito, Foucault aurait hésité sur la forme de la relation entre politique et vie impliquée par la biopolitique, puisque, comme le démontrent quelques passages de « *Il faut défendre la société* »¹⁴, le régime de la souveraineté et celui de la biopolitique restent symétriques dans la modernité. Cela détermine la superposition entre un type de régime politique visant à la limitation de la vie et un autre visant, au contraire, à son expansion. En outre, le discours de Foucault semble avoir un caractère aporétique même dans la problématisation du totalitarisme : ne se prononçant pas sur l'éventuelle inclusion du totalitarisme à l'intérieur du régime souverain, le philosophe français ne résout pas non plus le problème de la continuité entre souveraineté et biopolitique :

« Si le totalitarisme était le résultat de ce qui le précède, le pouvoir aurait depuis toujours renfermé la vie dans une étreinte inexorable. S'il en était la déformation temporelle et contingente, cela signifierait que la vie est finalement capable de vaincre tout pouvoir qui voudrait la violer. Dans le premier cas la biopolitique se résoudrait dans un pouvoir absolu sur la vie, dans le second dans un pouvoir absolu de la vie. Contraint entre ces deux possibilités opposées, bloqué dans l'aporie qui se détermine à leur entrecroisement, l'auteur continue à parcourir en même temps les deux directions»¹⁵.

II. Biopolitique et totalitarisme

Giorgio Agamben a été le premier, en Italie, à utiliser la réflexion foucauldienne sur la biopolitique dans le contexte d'une recherche sur l'implication de la vie dans la politique ; plus exactement, il a étudié la manière dont cette implication a modifié radicalement les catégories politiques de la pensée occidentale. Dans ce but,

¹² Cf. *Bios*, op. cit., p. 25-26.

¹³ M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 188.

¹⁴ Voir la leçon du 17 mars 1976.

¹⁵ *Bios*, op. cit., p. 38.

bien que Agamben considère comme essentielle la position de Foucault à propos du pouvoir, c'est-à-dire son approche notoirement « microphysique »¹⁶, il a estimé nécessaire de corriger et d'intégrer ses thèses¹⁷, afin d'analyser les points de croisement entre les deux modèles occidentaux du pouvoir : le biopolitique et le juridique-institutionnel.

Si Foucault a bien reconnu dans la gestion de la vie biologique l'identité de la politique moderne, néanmoins Agamben montre non seulement qu'il faudrait situer la biopolitique dans la relation d'exclusion et d'inclusion qui est propre à l'État d'exception, mais aussi que ce phénomène a constitué un thème constant de la réflexion juridico-politique occidentale. Dans les déclarations des droits de l'homme et du citoyen, par exemple, la vie naturelle est inscrite dans l'ordre de l'État-nation, car la simple naissance, voire la vie nue, représente la source du droit. Mais c'est justement sur la transition de la vie naturelle dans la vie politique, sur la « disparition » de l'homme dans le citoyen, qu'on a fondé la souveraineté de l'État : les droits, attribués à l'homme du seul fait de sa naissance, lui sont garantis dans la mesure où la vie naturelle est « excipée » de l'État, et donc la naissance s'identifie pleinement avec le concept de nation¹⁸. Si les premières déclarations des droits ont d'une certaine façon remplacé la vie nue avec celle du citoyen, aujourd'hui les organisations humanitaires se battent pour les droits universels au nom de la vie dépourvue de toute connotation politique, signalant ainsi le décalage définitif entre les droits de l'homme et les droits du citoyen.

C'est donc sur l'exclusion de la vie nue, sur la fermeture des frontières que la communauté politique et la légitimité du pouvoir souverain sont fondées. Pour cette raison, Agamben a mis en lumière l'appartenance constitutive de la figure de l'*homo sacer*¹⁹ – documentée dans le droit romain archaïque – à la tradition politique moderne. La vie sacrée représentait la vie qu'on ne pouvait pas sacrifier et, en même temps, la vie dont le meurtre ne pouvait pas être puni. Or cette énigmatique définition du sacré, qui le soustrait tant au *ius divinum* (par l'interdiction du sacrifice) qu'au *ius humanum* (par l'impossibilité de punir le meurtre), révélerait en fait le caractère originaire de la structure politique et de la décision souveraine : le pouvoir souverain s'est constitué par une double exception, du « religieux » et du « profane », définissant ainsi un domaine où il est légitime de tuer mais où il est interdit de sacrifier. La vie sacrée, toujours exposée à la mort, est incluse dans le régime de la souveraineté, si étroitement qu'elle constitue son élément politique originaire.

¹⁶ Cf. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 30-31 et aussi Id., « *Il faut défendre la société* », op. cit., leçon du 14 janvier 1976.

¹⁷ Cf. *Introduction in Homo sacer*, op. cit.

¹⁸ Cf. *Homo sacer*, op. cit., troisième partie (paragraphe 2.2).

¹⁹ Cf. *Ibid.*, deuxième partie (paragraphe 1.1, 1.2, 3.1, 3.2, 3.3).

On retrouve clairement la vie sacrée et le mécanisme d'inclusion-exclusion qu'elle implique dans l'institut médiéval du « ban »²⁰, et surtout dans l'expérience du « camp », qu'Agamben considère comme le paradigme biopolitique de la modernité. Du nazisme, le philosophe italien remarque l'identification totale de la politique à la police, car préserver la santé de la population et protéger l'intégrité de la race font partie intégrante des tâches de l'État. Par conséquent, la vie biologique prend une valeur politique, et symétriquement la politique décide sur les corps, intervient sur l'eugénisme, en définissant la vie. Or, cette identité entre la politique et la vie, qui est propre au totalitarisme, est tout à fait cohérente avec le processus d'inclusion et d'exclusion de la vie qui, dans les déclarations des droits, fondait la légitimité du pouvoir ; de plus elle représente l'extension même du caractère sacré à toute la vie²¹.

Dans cette perspective, le camp de concentration devient le lieu de la décision souveraine. Les internés du camp, dépourvus de leur statut politique normal, sont assimilés à des *homines sacri*, dont la vie peut être ôtée, violée, et même modifiée, réduite à objet d'expérimentation, sans que cela constitue un crime. Le *lager* marque l'exclusion de la communauté politique ; dans ses frontières l'existence humaine ne permet l'attribution d'aucun droit puisque elle est réduite à la seule vie biologique, toujours suspendue entre la possibilité d'être épargnée et la mort. L'exclusion totalitaire, celle qui détermine la suspension de tout droit et l'enfermement dans le camp est, toutefois, d'après Agamben, paradoxale : elle est le résultat d'un État d'exception devenu normal et, par conséquent, elle détermine l'assujettissement absolu à la décision souveraine²². Au-delà de ces procédures juridico-politiques, le totalitarisme²³ serait incompréhensible : il faut donc le concevoir comme l'achèvement moderne de la biopolitique qui, dans son propre lieu, le camp, a montré qu'elle peut toujours sombrer dans la tanathopolitique²⁴.

Cet enracinement de la biopolitique dans la tradition de l'État d'exception a même la fonction d'indiquer comment on peut repenser aujourd'hui le domaine de la politique occidentale : on ne le refondera, selon Agamben, ni sur la distinction classique – proposée par Hannah Arendt – entre l'homme et le citoyen, ni sur la définition – que l'on trouve dans le dernier Foucault – d'une différente économie des

²⁰ Cf. *Ibid.*, première partie (paragraphe 1.7), deuxième partie (paragraphe 6.1).

²¹ Cf. *Ibid.*, troisième partie.

²² Cf. *Ibid.*, troisième partie, chapitre 7.

²³ Simona Forti a travaillé sur l'interprétation du nazisme proposée par Agamben, à travers une lecture très intéressante de la biopolitique comme politique sur les « âmes » (S. Forti, « Biopolitica delle anime », in *Filosofia politica*, n° 3, décembre 2003, p. 397-417).

²⁴ Cette interprétation du totalitarisme permettrait de réaliser, *a posteriori*, le croisement manqué entre la perspective d'analyse de Arendt et celle de Foucault : si la première n'a pas mis en lumière la connexion nécessaire entre la réduction politique de la vie nue et la domination totale qui se réalise dans le camp, le second n'a pas toutefois reconnu dans le camp de concentration le paradigme biopolitique moderne (cf. *Homo sacer*, troisième partie, paragraphe 1.1).

plaisirs, mais plutôt à partir du corps biopolitique où la forme de vie, le *bios*, peut être pensé non pas en opposition à la vie nue, mais dans leur relation essentielle.

III. Le paradigme immunitaire: pour une biopolitique affirmative

À travers sa recherche sur l'État d'exception, Agamben a donc montré que la structure juridique politique, qui a permis la complète politisation de la vie nue dans le monde occidental, a ses bases dans le caractère sacré de la vie qu'aujourd'hui on invoque souvent, et inutilement, contre le pouvoir souverain. Dans une perspective différente, Esposito a essayé de combler le vide conceptuel sur la relation entre politique et vie qu'il considère à l'origine, chez Foucault, de l'ambiguïté de la notion de biopolitique. À partir de ses recherches sur la communauté, commencées en 1998²⁵, il a utilisé le concept d'immunité, transféré du domaine médical au domaine socio-politique, pour expliquer la manière dont s'articulent, sans s'exclure réciproquement, la déclinaison affirmative et la déclinaison négative de la biopolitique²⁶.

Dans l'immunisation médicale, la protection de la vie est obtenue à travers son opposé. En effet, comme on le sait, la vaccination consiste dans l'inoculation dans le corps du patient d'une partie de la maladie elle-même : le terme *phármakon* indique tant le médicament que le poison. Donc il serait implicite l'idée selon laquelle la guérison passe à travers la négation de la santé elle-même²⁷. Le modèle de l'immunisation, appliqué au corps social, s'est affirmé avec les pratiques de la médicalisation généralisée qui – comme Foucault l'a très précisément décrit²⁸ – ont intéressé la société occidentale depuis le XVIII^e siècle. On a assisté à une élévation progressive du seuil de défense de la communauté, à une croissance de l'attention à tous les risques de contagion et à une intensification des mesures sanitaires visant à la sauvegarde de l'hygiène publique. Dans l'ensemble les mesures sanitaires sont **fonctionnelles aux exigences** de contrôle social qui caractérisent la « société

²⁵ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998 (tr. fr. de N. Le Lirzin, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, Puf, 2000); II ed. italiana 2006. Ce travail a été suivi par Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002 et Id., *Bios*, op. cit.

²⁶ Judith Revel a aussi remarqué le caractère aporétique de la réflexion de Foucault (J. Revel, « Per una biopolitica della moltitudine », in *Biopolitica minore*, op. cit., p. 65).

²⁷ R. Esposito, « Biopolitica, immunità, comunità », in *Politica della vita*, op. cit., p. 127.

²⁸ Cf. M. Foucault, « La politique de la santé au XVIII^e siècle », in *Les Machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne ; dossiers et documents*, Paris, Institut de l'environnement, 1976, p. 11-21 (puis in *Dits et écrits*, sous la direction de D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol., texte n° 168) et *id.*, « El nacimiento de la medicina social », in *Revista centroamericana de Ciencias de la Salud*, n° 6, 1977, p. 89-108 (tr. fr. *La naissance de la médecine sociale*, in *Dits et écrits*, op. cit., texte n° 196). Ce serait justement à travers la catégorie d'immunité, selon Esposito, que la biopolitique peut être historiquement située. (cf. *Bios*, op. cit., p. 50-51).

normalisatrice »²⁹. Donc il apparaît clairement que « pour devenir objet de “souci” politique, la vie doit être séparée et enfermée dans des espaces de progressive désocialisation qui peuvent l’immuniser de toute dérive communautaire. Mais à cette première forme de coercition de la puissance vitale vers l’excédent extérieur s’ajoute une autre qui la pénètre en son intérieur »³⁰.

Effectivement, il faut entendre la pratique immunitaire comme une sorte de soustraction au lien communautaire³¹, qui a, cependant, la survie de la communauté même pour objet. L’immunisation serait donc un mécanisme interne à la communauté qui la protège, mais au prix d’une perte de sens de la vie communautaire. Ainsi, Esposito définit l’immunisation en termes de « protection négative »³², dont l’excès peut constituer une limite de la puissance d’expansion de la vie, risquant d’affaiblir le *bios*, c’est-à-dire la vie qualifiée, et de le réduire à une simple *zoé*, à la vie nue. Pour cette raison, l’immunisation est une catégorie qui permet de penser les deux différentes déclinaisons de la biopolitique comme appartenant à une stratégie politique unique :

« si l’immunité, nécessaire à protéger notre vie, est portée au-delà d’une certaine limite, elle finit par nier la vie même. Elle l’enferme dans une cage ou une armure dans laquelle on perd non seulement notre liberté mais aussi le sens même de notre existence individuelle et collective : c’est-à-dire la circulation sociale, l’exposition de l’existence au-dehors de soi, que je définis avec le terme *communitas* »³³.

Les analyses d’Esposito se révèlent utiles pour l’interprétation de l’actualité, surtout par rapport à certains phénomènes politiques d’importance globale qui ne peuvent être expliqués par les catégories de la philosophie politique classique. Ce qui s’est passé après le 11 septembre 2001 serait en fait le résultat et en même temps la cause de deux différentes « hantises immunitaires » : d’un côté, le fondamentalisme islamique, et, de l’autre côté, la défense obstinée du modèle économique et politique occidental³⁴. La radicalisation du combat entre ces deux obsessions immunitaires a montré sans aucun doute les conséquences d’une immunisation exaspérée : la peur des attentats terroristes et les mesures prises contre ceux-ci nous ont fait courir le risque d’un blocage de la société occidentale, d’une limitation de notre liberté de mouvement et de communication. De plus, Esposito souligne qu’aujourd’hui il ne faut pas seulement protéger la vie, mais qu’il faut se protéger de celle-ci, comme les

²⁹ M. Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 190.

³⁰ R. Esposito, *Immunitas*, op. cit., p. 168.

³¹ Cette nature négative de l’*immunitas* a été soulignée par Esposito aussi avec l’analyse étymologique du concept (cf. Id., *Immunitas*, op. cit., p. 7-9 et *Bios*, op. cit., p. 47-48).

³² R. Esposito, « Biopolitica, immunità, comunità », op. cit., p. 126.

³³ *Ibid.*, p. 126.

³⁴ *Ibid.*, p. 128.

menaces représentées par le corps d'un kamikaze ou par une attaque bactériologique nous le signalent³⁵.

Dans cette perspective – se demande Esposito – une biopolitique affirmative est-elle encore possible ? Est-il possible de penser autrement une politique sur la vie afin d'en récupérer la dimension communautaire ? La philosophie peut-elle encore élaborer une idée de la pratique politique tout en évitant la spirale négative implicite dans la dialectique immunitaire³⁶ ? Pour répondre à ces questions, Esposito propose de rester à l'intérieur du contexte immunitaire qui menace l'implosion de la société contemporaine ; la politique pourra ainsi être renouvelée par une pensée de la vie qui comprend sa complexité, sa possibilité de se transformer et donc d'être beaucoup plus qu'une simple vie biologique. Dans les conclusions de *Immunitas*, le philosophe italien a proposé quelques réflexions qui vont dans cette direction. Elles sont fondées sur une nouvelle élaboration du concept de naissance, qui représente une forte contestation de l'idée d'exclusion impliquée – comme on l'a vu – par la dialectique immunitaire. Le corps de la mère accueille en son intérieur la formation d'un autre être vivant, voire la présence d'une autre identité génétique, celle du père ; pourtant le système immunitaire de la femme non seulement tolère la grossesse, mais il la préserve de toutes ses forces³⁷. L'expérience de la gestation ou bien de la naissance témoigne du fait que la fonction immunitaire, dans le cas de la vie biologique, ne dresse pas une barrière contre « ce qui lui est étrange » mais qu'elle sert de « caisse de résonance à travers laquelle on y entre en contact »³⁸. Grâce au lien singulier de l'enfant qui va naître avec le corps maternel, l'*immunitas* se trouve ainsi recomposée avec la *communitas*, puisque la conservation de la vie n'implique aucune dialectique négative mais seulement l'affirmation et le renouvellement de celle-ci³⁹.

Dans la dernière partie de *Bios*, Esposito réfléchit beaucoup plus à la possibilité d'une biopolitique affirmative, même à partir des notations de Hannah Arendt sur la valeur politique de la naissance, conçue comme l'événement marquant la déprise du *bios* de la *zoé*⁴⁰. Cependant, dans le but de renverser positivement la biopolitique, les réflexions de Simondon sur l'ontogénèse de l'individu⁴¹ et celle de

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cf. R. Esposito, *Immunitas*, op. cit., p. 199 ss.

³⁷ Cf. *ibid.*, p. 205 s.

³⁸ R. Esposito, « Biopolitica, immunità, comunità », op. cit., p. 131.

³⁹ *Ibid.*, p. 132.

⁴⁰ Selon Esposito, il n'est pas un cas que les concepts les plus significatifs pour une contestation de la politique sur la vie, ont été pensés dans le cadre d'une réflexion sur la politique opposée radicalement au totalitarisme, conçu comme achèvement renversé de la biopolitique. Hannah Arendt aurait en effet montré que la biopolitique peu être contestée seulement à partir de son intérieur : « comme le nazisme a fait de la naissance le mécanisme de réduction de toute forme vitale à la vie nue, ainsi Arendt a cherché dans celle-là la clé ontopolitique pour donner à la vie une forme coïncidente avec sa condition d'existence » (*Bios*, op. cit., p. 196).

⁴¹ G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, Puf, 1964.

Canguilhem sur le rapport entre norme et vie⁴² présentent aussi un grand intérêt. Chez Simondon, la constitution des individualités n'est pas pensée en termes de césure nette entre le niveau physique et le niveau psychique, et donc la naissance ne détermine pas le décalage entre le vivant et l'être humain, entre la vie et ses formes. Elle indique seulement le dépassement d'un seuil, au-delà duquel une nouvelle forme de vie se réalise, mais elle n'est jamais définitive, constituant plutôt le principe d'une autre transformation, le passage à une nouvelle vie. Donc la préservation de la vie, par rapport à la mort, ne se fonde pas sur la dynamique de la protection négative de la vie, mais sur la capacité de la vie elle-même « de renaître continuellement de façons différentes »⁴³. D'autre part cette instabilité de la vie permet à Canguilhem de réfléchir en termes originaux sur le rapport entre vie et norme, en donnant à la première un caractère constituant par rapport à la deuxième. Dans la conception de la normalité medico-biologique comme faculté d'instituer des normes et, réciproquement, de la maladie comme incapacité de changement de la norme, il y aurait, selon Esposito, une idée de la vie comme puissance de se différencier. C'est dans le sillon de ce type de réflexion, où Deleuze⁴⁴ aussi se serait placé, que la pensée contemporaine peut chercher à sauvegarder la politique de la vie de son revers immunitaire qu'est la politique de la mort⁴⁵.

IV. Biopolitique et bioéconomie

Dans ce débat italien sur la biopolitique, Laura Bazzicalupo a travaillé dans une perspective différente de celle d'Agamben et de celle d'Esposito, bien que dans sa réflexion sur le lien entre politique et vie, elle se propose d'élaborer une philosophie affirmative du *bios*. Dans son récent essai, *Il governo delle vite*⁴⁶, elle a affronté l'analyse de la biopolitique non pas comme « biologisation » de la politique, mais du point de vue de la connexion entre biopolitique et économie, que Foucault⁴⁷ a certainement explicité, mais qu'il n'a pourtant pas suffisamment approfondie, puisqu'il l'a abandonnée pour se concentrer sur l'étude des processus de subjectivation⁴⁸. La philosophe italienne s'est donc proposée de reprendre l'intuition

⁴² G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, Puf, 1966.

⁴³ R. Esposito, *Bios*, op. cit., p. 199.

⁴⁴ La référence de R. Esposito est à G. Deleuze, « L'immanence : une vie... », in *Philosophie*, n° 47, 1995.

⁴⁵ Cf. *Bios*, op. cit., p. 215.

⁴⁶ Cf. *supra* note n° 4.

⁴⁷ Aussi bien dans *La volonté de savoir*, (cf. M. Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 183), que dans la leçon du 17 mars 1976 de « *Il faut défendre la société* ».

⁴⁸ **Les résultats les plus significatifs apparaissent** dans les deux derniers volumes de l'*Histoire de la sexualité*, *L'usage des plaisirs. Histoire de sexualité II*, Paris, Gallimard, 1984 et *Le souci de soi. Histoire de sexualité III*, Paris, Gallimard, 1984.

foucauldienne de l’insertion de l’économie dans la biopolitique, et de développer les aspects les plus problématiques du discours du philosophe français.

Selon Bazzicalupo, la perspective de la gouvernementalité économique est la seule appropriée pour comprendre la complexité de la biopolitique moderne. Ainsi le déplacement des analyses de Foucault – dans *Sécurité, territoire, population* et dans *Naissance de la biopolitique* – de la biopolitique à la gouvernementalité serait tout à fait justifié, tout en nécessitant quelque **intégration**. En effet, d’une part, Foucault a en réalité ramené la gouvernementalité à la politique de gestion économique de l’État, et, d’autre part, l’analyse de l’économie moderne, affrontée surtout à travers les autoreprésentations de la science économique même, centrées sur la logique de la productivité et du profit, l’a empêché de comprendre la nature biopolitique de l’économie⁴⁹. En remarquant le déplacement, survenu entre le XVII et le XVIII siècle, de l’économie de « modalité du pouvoir » à « objet du pouvoir », Foucault n’a pas réussi à prendre en considération « le gouvernement stratégique *de l’économie* (génitif subjectif), ces praxis d’individualité, ces organismes et institutions économiques qui à leur tour sont gouvernement et pouvoirs, souvent opposés à l’État ou antagonistes au pouvoir politique, mais quand même pouvoirs »⁵⁰.

Dans la période postfordiste, qui est la nôtre, le lien entre économie et gouvernementalité, entendu comme une politisation de l’économie ou une économisation de la politique est, selon Bazzicalupo, rompu. Il n’est donc plus possible de traduire, dans le langage politique, la structuration économique du *bios* à cause de « l’autonomie anarchique des phénomènes économiques »⁵¹. Si, dans *Naissance de la biopolitique*, Foucault avait saisi dans les théories néo-libéristes une réaction libertaire à la gouvernementalité, il n’avait cependant pas compris l’actualité d’une gouvernementalité qu’on ne peut pas référer uniquement « à l’interventionnisme économique et policier de l’État »⁵². Cette gouvernementalité bioéconomique est en réalité un « gouvernement pluriel »⁵³, c’est-à-dire conduit par plusieurs agences, qui, d’un côté, encourage, promeut la créativité et la différenciation de nos désirs, **et de l’autre, nous** commande, en influençant notre consommation et la satisfaction de nos besoins, **tout en exigeant** des prestations mesurables en termes de rendement et de fiabilité de la production.

Pour cette raison, Bazzicalupo peut reconnaître à la théorie marginaliste un rôle fondamental dans la réflexion biopolitique sur l’économie, car cette théorie n’a pas réduit l’expérience de la consommation au mécanisme besoin-satisfaction, mais elle a pris en considération la puissance et l’irrationalité du désir, qui échappe

⁴⁹ Cf. L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite*, op. cit., p. 42-43.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁵¹ L. Bazzicalupo, « Economia e dispositivi governa mentali », in *Filosofia politica*, n° 1, avril 2006, p. 43-55, p. 45.

⁵² *Ibid.*, p. 51.

⁵³ *Ibid.*

toujours à ce mécanisme. Dans le caractère subjectif du désir, le marginalisme a reconnu « la nouvelle énergie vitale de l'économie », le nouvel objet de la science économique et, en même temps, ce qui « assujettit la production, donc le corps vivant qui travaille »⁵⁴. Toutefois, après avoir découvert l'imprévisibilité et la subjectivité du désir, le marginalisme lui-même a pensé à la manière **dont** le *bios* peut être assujéti au *nomos*⁵⁵ de la calculabilité et de la rationalité des moyens pour arriver à des fins :

« Le gouvernement que l'économie exerce sur les vies des hommes passe à travers la logique stratégique, rationnelle, qui préside au choix des moyens appropriés pour optimiser les buts que chaque individu, dans le désordre absolu de sa propre *machine désirante*, aurait choisis. On peut donc parler d'une forme de biopolitique économique, où la norme interne au comportement l'oriente d'après son efficacité, elle en optimise la poursuite de la fin qui, selon le modèle biopolitique, est externe à la conduite »⁵⁶.

La théorie marginaliste a, dans un certain sens, prévu l'actuelle scène de la biopolitique économique, ou de la *bioéconomie*, dans laquelle les vies, les corps, même si dans la dimension fluide, centrifugeuse de leur « énergie désirante », ils sont gérés en suivant une logique essentiellement mercantile. Si la demande « de renforcement, de transformation, de souci » de la vie est en effet dirigée par le marché, la seule réponse acceptable est l'optimisation de la productivité et la possibilité de consommer, l'idée que pour la satisfaire « il suffit de payer »⁵⁷. La bioéconomie est donc le résultat de la « socialisation extrême »⁵⁸ de la biopolitique, de l'action des pouvoirs qui ne sont plus exclusivement politiques mais aussi économiques et sociaux. Par conséquent, ils ne peuvent pas être compris à travers les analyses foucaaldiennes de la gouvernementalité comme gestion économique de l'État.

Dans la dernière partie de son essai, Bazzicalupo met en garde **contre** les effets inquiétants et invisibles de la bioéconomie. Elle permet en effet de cacher l'aspect violent, mortifère de la biopolitique⁵⁹, sous le prétendu ordre spontané du marché, qui **au contraire** révèle une dynamique aussi violente que celle de la biopolitique. Si les relations sociales passent toutes à travers un type d'échange, l'économique, « qui “soude la dette”, c'est-à-dire qui épuise le lien de la gratitude, le déséquilibre de la dette, la disparité de la dépendance »⁶⁰, alors, derrière la dette apparemment réglée se cache le désordre réel des désirs et, avec celui-ci, l'asymétrie

⁵⁴ L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite*, p. 87.

⁵⁵ L. von Mises, qui représente la principale référence des analyses de Bazzicalupo sur le marginalisme, l'aurait fait à travers la mise en valeur de l'action volontaire (cf. *ibid.*, p. 88 s.).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁹ Ce qui a été remarqué par Agamben à propos du totalitarisme, et par Esposito dans la dialectique immunitaire.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 139.

des relations, les sentiments d'envie et de revanche qui sont à la base du désir lui-même. Surtout, au nom de cette logique, on produit l'exclusion de ceux qui ne peuvent pas payer leur demande d'« expansion » de la vie, qui ne peuvent pas payer « pour avoir *plus de vie* »⁶¹, en d'autres termes on produit la pauvreté. Elle est le revers de la bioéconomie, ce qui est gardé cependant **en** son intérieur, car les pauvres, les exclus, sont inclus dans le *nomos* économique qui gouverne toutes les vies⁶². De là, à nouveau, la dialectique immunitaire entre protection et négation de la vie s'affirme.

Est-ce qu'il y a encore quelque chose à penser, après la bioéconomie, ou mieux, dans l'époque bioéconomique ? Sans doute les dynamiques de la violence, les régimes de la vérité qui produisent la condition de la pauvreté qui ne peuvent pas être ramenés à la logique du marché et du règlement de la dette. Leur analyse permettrait de mettre en lumière les mécanismes, les stratégies ambivalentes de la biopolitique économique. Il faudrait, en outre, élaborer les langages politiques capables d'exprimer, différemment de « l'idiome de l'échange économique », le « plus de vie » qui n'est pas payable, puisqu'il est le résultat de besoins et de désirs qui n'appartiennent pas au domaine de l'immanence et qui sont liés au contraire à la « relation avec autrui : affective, contradictoire, pas amoureuse »⁶³.

En conclusion, il me paraît que dans cette tentative de réfléchir sur la connexion entre vie et économie, la philosophie s'est confrontée avec une expérience semblable à celle que l'on a déjà rencontrée dans l'élaboration du concept d'immunisation : en utilisant la biopolitique pour interpréter l'actualité, la pensée révèle son ambivalence, c'est-à-dire qu'elle montre comment la politique de la vie peut se transformer dans la limitation, ou même dans la négation de la vie. Donc, d'un côté, à partir de Foucault, il a été possible de comprendre le caractère tanatopolitique du totalitarisme, de l'autre côté, on a démasqué la violence toujours effective de la mort sociale produite par la bioéconomie. Le défi, qui s'annonce pour la pensée, concerne la possibilité d'indiquer la perspective d'un nouveau renversement positif de la biopolitique.

⁶¹ L. Bazzicalupo, « Economia e poteri governamentali », op. cit., p. 54.

⁶² Car la condition de marginalité et d'exclusion dépend justement du fait que les vies des pauvres ne sont pas évaluables, elles n'ont pas un prix, constituant l'écart, le résidu improductif du mécanisme de l'autorégulation du marché (cf. L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite*, op. cit., p. 137-149 et L. Bazzicalupo, « Economia e poteri governamentali », op. cit., p. 54-55).

⁶³ L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite*, op. cit., p. 151.