

Michel Foucault, penseur de la violence, par Frédéric Gros

(«Foucault, penseur de la violence ? », Article du N° 50 (2012) « Extrêmes violences » de la Revue Cités)

1 On examinera ici la manière dont la pensée de Foucault pose le problème de la violence. Il faut commencer par indiquer que le terme de « violence » est assez peu employé par Foucault. Foucault n'est pas un penseur de la violence au sens où il en proposerait une explication générale ou une théorie fondamentale. Il ne se pose pas la question des causes psychologiques de l'agressivité, il ne se pose pas la question des racines sociologiques des violences civiles. Il n'étudie pas non plus la violence du côté de la victime, en examinant le problème de la souffrance ou du déni. Cependant on peut trouver dans sa pensée un certain nombre d'éléments de réflexion sur la place de la violence dans le discours et les institutions, dans les savoirs et les pouvoirs.

2 On peut commencer par distinguer deux domaines dans lesquels ce problème sera posé. Le domaine discursif et le domaine politique. Dans le domaine discursif, la question est : peut-on parler d'une violence de la vérité et du discours ? Dans le domaine politique, c'est la question : peut-on parler d'une violence spécifiquement institutionnelle et étatique ? Violence du logos, violence de l'État ? Ces deux interrogations constituent un des grands héritages théoriques de Foucault. Néanmoins, il ne s'agit évidemment pas de dire : le logos est toujours violent, ou bien : le pouvoir est fondamentalement violent. Il s'agit plutôt de décrire, à chaque fois, des configurations historiques déterminées ou des cadres méthodologiques précis.

3 Il existe, dans la philosophie classique, une opposition traditionnelle : c'est l'opposition entre la raison et la violence. On a l'habitude en effet de considérer comme exclusifs, antagoniques, irréductibles d'un côté la raison, la vérité, le langage, le discours, le logos ; et d'un autre côté, la violence, le rapport de forces, la contrainte et la domination. Cette opposition se retrouve dans un certain nombre d'énoncés, tels que : la raison délivre des chaînes de l'erreur et de l'ignorance ; la vérité est indépendante du rapport de forces ; le savoir n'est pas le pouvoir ; l'accès au logos est une libération. Classiquement en effet, on considère que le logos rend justice à chaque chose en lui donnant pacifiquement son sens, que la raison nous libère de la contrainte des obscurantismes, que le dialogue est une alternative au combat, que la connaissance permet d'éviter la violence. On peut résumer toutes ces thématiques par la proposition suivante : le logos serait essentiellement non violent ; et inversement : la violence serait essentiellement extradiscursive.

4Un certain nombre de thèses chez Foucault permettent de questionner cette évidence qu'on peut appeler classique ou platonicienne. Avant de commencer, il est nécessaire d'indiquer que Foucault n'est pas le seul ni le premier à contester l'idée que le *logos* serait toujours et essentiellement pacificateur. Les sophistes ont été présentés et dénoncés par Platon comme ceux qui instrumentalisent le langage, qui en font un instrument de domination et de manipulation, un enjeu de pouvoir. Bien après, Nietzsche affirmera qu'il n'existe pas de volonté de vérité pure, parce que la connaissance dépend d'une lutte des instincts, et l'énoncé d'une vérité n'est jamais qu'une stratégie dans un rapport de forces. Heidegger condamne fortement la technique, parce qu'elle suppose ce qu'il appelle un « arraisonnement » du monde et de la Nature. La raison technicienne considère le monde et les hommes comme des entités manipulables dont il faut extraire le maximum d'utilité et de profits. Enfin on se souvient de la formule de Horkheimer et Adorno dans leur livre de 1947, *La dialectique de la raison* : « La Raison est devenue totalitaire ». Dans ce livre célèbre, ils posaient la question de savoir jusqu'à quel point les camps de concentration nazis ne pouvaient pas être considérés comme les enfants monstrueux des Lumières. Foucault est l'héritier de toute cette tradition de pensée qui va des sophistes à Horkheimer, en passant par Nietzsche et Heidegger. Mais avant d'énoncer les thèses qui, chez Foucault, s'inscrivent dans cette tradition, il faudrait faire deux remarques préliminaires.

5La première concerne l'importance de l'inspiration nietzschéenne. C'est Nietzsche, plutôt que les sophistes, Heidegger ou Adorno, qui permet à Foucault de dépasser la grande équivalence platonicienne du *logos* raisonnable. Par exemple, Nietzsche affirme qu'interpréter, ce n'est pas découvrir un sens, parce qu'il n'existe pas un sens premier des choses, mais c'est imposer une signification. Cette thèse se retrouve dans le refus chez Foucault du commentaire ou de l'herméneutique. Foucault rejette l'idée que le travail philosophique consisterait à rechercher, dans des textes, des discours, des pensées, un sens originaire enfoui sous l'épaisseur de la lettre et de l'histoire, et qu'il faudrait retrouver. La philosophie n'est pas la recherche d'un sens premier et perdu. Elle est une activité de diagnostic, c'est-à-dire que la philosophie n'est pas la révélation d'un sens, mais la description d'une stratégie. Le philosophe n'est pas un prophète, il est un cartographe. Il ne révèle pas au monde et à l'humanité son destin éternel à partir de la découverte d'un sens originaire perdu, mais il décrit un rapport de forces historique, avec ses chances et ses risques. À de nombreuses reprises, Foucault reconnaît cette influence nietzschéenne.

6La seconde remarque corrige un peu la première et contribue à atténuer l'importance de l'influence nietzschéenne. Il existe en effet une autre distinction importante, qu'il faut sans cesse rappeler et qui se trouve au cœur

d'un autre texte important : **la *Krisis* de Husserl**. La thèse d'un logos dominateur peut en effet facilement conduire à un irrationalisme. Si la raison est par essence totalitaire, il faudrait alors chercher le salut du côté de la poésie, des intuitions mystiques ou des élans du cœur. Mais le plus souvent, il s'agit surtout de dénoncer une perversion de la raison, plutôt que la raison elle-même. **Ce qui est condamné ce n'est pas la raison en soi, mais la prédominance d'une rationalité calculante, froide, technicienne, au détriment d'une raison critique ou porteuse de valeurs. Cette remarque est importante parce que, quand il étudie l'opuscule de Kant « *Qu'est-ce que les Lumières ?* », Foucault affirme s'inscrire dans la tradition d'une raison critique. C'est bien la raison qui dénonce les dominations injustes et les exploitations iniques, c'est elle qui écrit l'histoire de sa propre perversion, c'est elle qui peut établir un partage interne entre sa rigueur formelle et sa rigueur éthique.**

7 On peut maintenant évoquer une première thèse importante de Foucault, dans laquelle on retrouvera cette tentative de décrire une certaine violence du logos occidental. **Dans *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Foucault s'efforce d'établir que l'affirmation d'une raison classique suppose le rejet violent de la folie. Être raisonnable, c'est rejeter la folie.** Pour appréhender ce que peut avoir de provocateur cet énoncé, il faut considérer la thèse traditionnelle. Elle consiste à dire : la raison comprend la folie, et en la comprenant elle la sauve, la libère, la reconnaît et la réintègre. La folie, selon la thèse traditionnelle, est une maladie mentale, mais a longtemps été ignorée comme telle et, par ignorance, obscurantisme, préjugé, on considérait les fous comme des possédés démoniaques, des criminels damnés, des innocents de Dieu, ou même des simulateurs fainéants. De telle sorte que **lorsque la raison médicale moderne affirme que le fou est essentiellement et surtout un malade, elle le libère des anciens anathèmes, elle lui permet d'accéder à sa propre vérité, elle le réintègre dans la communauté humaine. On retrouve ici l'équation platonicienne : connaître, c'est installer chaque chose dans la neutralité pacifiante de son sens. Or la thèse de Foucault est exactement inverse. C'est la raison qui exclut la folie, et quand la raison prétend définir médicalement la folie, elle reconduit une nouvelle fois cette exclusion.** On peut donner deux illustrations de cette thèse. La première renvoie au problème de la création, en France au xvii^e siècle, des Hôpitaux généraux. Foucault, en s'appuyant sur un certain nombre d'archives, montre que le monde de la misère fait l'objet, au milieu du xvii^e siècle, de mesures administratives d'enfermement. On viderait par exemple les rues de Paris de leurs mendiants et de leurs vagabonds. Le fou évidemment appartenait à ce monde de l'errance. Mais il faut tout de suite prévenir un malentendu. Foucault ne dit pas que le siècle classique aurait fait le choix exclusif d'enfermer les fous plutôt que de les soigner. Bien sûr qu'un certain nombre d'insensés étaient à l'époque traités médicalement, bien sûr que d'autres même continuaient à être considérés comme des créatures démoniaques ou des innocents de Dieu. Mais ces pratiques médicales ou religieuses étaient anciennes, et même si elles

continuent à exister, ce qui fait la spécificité de l'expérience classique de la folie s'exprime davantage dans cette pratique nouvelle de l'enfermement que dans les autres. En effet, ce ne sont pas seulement les mendiants qui sont enfermés, mais aussi les prostituées, les vieillards impotents, c'est-à-dire finalement les vicieux et les improductifs, qui forment un monde de la déraison dont font partie les fous. Or ce rejet, il s'opère bien à partir d'une raison bourgeoise et morale qui condamne simultanément la paresse, l'immoralité et la folie. Cette norme du raisonnable, elle nourrit selon Foucault la Première des *Méditations* et explique pourquoi Descartes, pour pousser au plus loin les possibilités du doute, préfère s'imaginer comme un rêveur que comme un fou. Plus tard, l'expérience moderne de la folie permettra cette fois la naissance d'une science psychiatrique. C'est le moment où massivement les anciennes interprétations (le fou est un être mystique pendant la Renaissance, le fou est un asocial à l'âge classique) sont rejetées, et on en garde une seule : la folie est et n'est qu'une maladie mentale. Le fou passe de l'Hôpital général où il était mélangé aux misérables, aux prostituées et aux pervers, à l'asile d'aliénés. Mais pour Foucault, cette connaissance de la folie ne peut pas être immédiatement interprétée comme délivrance et rapatriement du fou dans la communauté humaine. Foucault décrit le fonctionnement des premiers asiles en termes de contraintes, de brutalités, de surveillance, de punition. L'objectivation scientifique, quand il s'agit de sciences humaines, consiste à enfermer les individus, pas seulement entre des murs, mais dans des vérités qui leur sont imposées comme de nouvelles chaînes.

8D'autres illustrations de ce principe de non-irréductibilité de la violence et du logos peuvent être trouvées dans un certain nombre de thèmes développés par Foucault, des thèmes esthétiques, épistémologiques et éthiques. Par exemple, quand Foucault étudie la littérature à partir de Bataille, d'Artaud, de Blanchot, c'est pour montrer que le langage ne constitue pas pour l'écrivain un espace qui lui permettrait d'exprimer son identité et de se retrouver dans sa vérité. Le langage est un élément mortifère, une structure anonyme inhumaine dans laquelle le sujet fait l'épreuve de sa dispersion, de son déchirement, de sa mort. D'autre part, le concept de pouvoir-savoir développé dans les années 1970 permet à Foucault de dévoiler la dimension politique des sciences au niveau de leurs origines et de leurs effets. Au niveau de leur origine, quand il montre que les matrices des savoirs sont constituées par des techniques sociopolitiques : les mathématiques grecques et les mécanismes judiciaires, les sciences empiriques et les techniques d'Inquisition, les sciences humaines et la discipline. Au niveau de leurs effets, quand Foucault reprend l'exemple de la psychiatrie pour montrer que cette science vaut moins par son contenu que par les effets de pouvoir qu'elle autorise contre celui qui en est l'objet.

9Mais le but n'est pas de dénoncer, de manière nihiliste et relativiste, l'imposture des savoirs en révélant leur ancrage pratique ou leurs effets politiques. Il s'agit surtout de montrer qu'on ne peut jamais séparer totalement, d'une part, un domaine qui serait celui du savoir désintéressé établissant la

vérité de ses objets dans la pureté d'un détachement fondamental, et de l'autre un domaine des purs rapports de force où régneraient la manipulation et le mensonge. Le savoir et le pouvoir sont les deux faces d'une même réalité. Et finalement, la vérité désigne moins l'accord des significations que la vectorisation des forces. Dernier exemple : dans les années quatre-vingt, l'étude de la notion grecque de parrêsia (franc-parler) amènera Foucault, dans un de ses derniers cours au Collège de France (Le gouvernement de soi et des autres, 1983), à repenser les conditions d'exercice d'une parole politique, particulièrement dans le cadre de la démocratie athénienne. Foucault évoque l'exemple de Périclès ou de Démosthène quand ils prennent violemment à parti leurs concitoyens à l'Assemblée, et il décrit une prise de parole authentiquement démocratique. Mais c'est pour montrer que le parler-vrai démocratique consiste moins à trouver un consensus, à pacifier les différends, qu'à casser, briser la mise en commun des lâchetés et le confort des majorités silencieuses. Parler vrai, c'est obliger chacun à reconnaître qu'il est moins d'accord avec lui-même et avec les autres qu'il ne l'admet lui-même.

10Le problème se pose du thème de la violence à travers cette fois la conception foucauldienne du pouvoir. Sur ce point il convient d'être très prudent, parce qu'**on trouve chez Foucault un certain nombre de déclarations qui précisément s'opposent à l'idée que tout pouvoir serait de la violence.** Ce refus d'assimiler le pouvoir à la violence comporte plusieurs aspects. C'est d'abord une opposition très générale aux thèses d'Althusser. Chez Althusser, il s'agit de comprendre le pouvoir comme un mécanisme de domination des classes possédantes sur les classes inférieures. Cette domination s'exercerait au moyen, dit Althusser, de la violence et de l'idéologie, à travers des appareils d'État comme la police ou l'éducation. Fondamentalement, le pouvoir réprime et ment, afin de sauvegarder les intérêts économiques de la classe dominante. Pour Foucault, ces thèses sont trop réductrices. D'abord, parce que le pouvoir suppose des relations bien plus larges que celles de l'État et de ses administrés, d'autre part parce que le pouvoir ne peut pas être réduit à un simple outil au profit d'intérêts économiques.

11**Malgré ces réserves importantes, même si Foucault refuse de dire : le pouvoir c'est l'État, et l'État c'est la violence, on peut montrer comment ses analyses, à travers les concepts de « guerre civile » et de « raison d'État », posent bien le problème de la violence politique. Selon une détermination classique, l'État est compris comme une instance souveraine de décision, structurée par des règles de droit et obligeant les individus, qui relèvent de sa juridiction, à l'obéissance. Une société politique peut être définie généralement comme un état de concorde obtenu par l'imposition d'un droit unique à un ensemble donné de sujets. Le pouvoir, en ce sens, serait le contraire de la violence, puisque l'affirmation d'un ordre juridique nous fait sortir, une fois qu'il est instauré, d'un état de guerre prépolitique, défini comme pure violence. C'est ce que Foucault, à plusieurs reprises, appelle l'hypothèse de Hobbes : le pouvoir**

est déterminé comme ordre juridique institué ; et le droit, c'est la paix. Toutes les études de Foucault menées pendant les années 1970 vont être autant de manières de dénoncer l'évidence de cette opposition irréductible entre autorité politique et violence, entre État de droit et état de guerre. Cette dénonciation s'exprime à travers des concepts qui expriment des figures de la violence : les coercitions disciplinaires continues ; la guerre civile perpétuelle ; l'état d'exception permanent ; le racisme d'État. On pourra parler, à propos de ces thèmes, d'un néomarxisme de Foucault.

12 Dans *Surveiller et punir* (1975) et *La volonté de savoir* (1976), Foucault oppose, de manière très générale, deux grandes modalités du pouvoir : le pouvoir de souveraineté et le pouvoir disciplinaire. On trouve chez Foucault deux manières de présenter cette opposition entre le pouvoir de la loi et le pouvoir de la norme. Soit il oppose la violence de la loi autoritaire à la douceur de la discipline normalisante. Soit il distingue deux régimes de violence : d'un côté un régime discontinu, spectaculaire, brutal (la loi qui subjugué et soumet) ; de l'autre côté un régime continu, insidieux, insistant (la norme sociale qui finit par obtenir la docilité). Le pouvoir de souveraineté, c'est celui du père autoritaire, du seigneur despotique, du monarque absolu. On impose sa loi, on arrache des biens, on prélève des impôts, on réquisitionne des richesses, des journées de travail, on supplicie des corps. Le pouvoir disciplinaire, c'est celui des institutions (l'armée, l'école, l'usine) qui dressent les corps, corrigent les attitudes, normalisent les comportements au moyen de surveillances, de punitions, d'examens.

13 Le néomarxisme de Foucault tient à l'énoncé de deux thèses corollaires à la construction de cette opposition entre la loi et la norme. D'une part, il s'agit de dire, à propos de l'individu discipliné par les techniques de normalisation, que la philosophie du contrat social en donne une image idéalisée, une version idéologique : le citoyen libre. **Mais cette égalité et cette liberté du citoyen ne sont proclamées que pour rendre acceptables les hiérarchies et les contraintes du système disciplinaire concret. Bien sûr, l'État n'est pas en tant que tel violent, puisqu'il se porte garant de l'existence de droits fondamentaux et de la pacification des relations interindividuelles. Mais cette garantie n'est là que pour rendre acceptables les microviolences de la discipline.** L'autre thèse néomarxiste consiste à établir une fonctionnalité économique des mécanismes disciplinaires : si Marx dans *Le capital* montre comment la force de travail de l'ouvrier devient une force de production dont on peut extraire du profit, Foucault montre comment les disciplines transforment la force de vie de l'ouvrier, immanente et polymorphe, en une force de travail utilisable par la grande industrie.

14 Le néomarxisme de Foucault peut aussi être considéré à travers un autre thème, celui de la guerre civile perpétuelle. La première thèse consistait donc à

dire que la paix de l'État permettait de masquer les microviolences des institutions disciplinaires. Un an après la parution de *Surveiller et punir*, Foucault entame au Collège de France une série de leçons (« Il faut défendre la société » en 1976, *Sécurité, territoire et population* en 1978) qui vont proposer une lecture de la politique en termes de guerre et de gouvernementalité.

15 L'État, selon la thèse classique, c'est le droit, et le droit c'est la paix. Ce thème d'un État souverain non-violent se construit pour Foucault au croisement d'un contenu historique d'une part et d'un discours philosophique d'autre part. Le contenu historique, c'est la lente émergence en Occident (les exemples de Foucault sont cependant essentiellement français) d'une monarchie centralisée qui réactive le droit romain – tel qu'il se trouve réélaboré dans le Code Justinien, donc sous sa forme impériale – parce qu'il tente d'asseoir la légitimité de son commandement sur le peuple en se basant sur le droit public. **Le discours philosophique, c'est l'idée développée par les philosophes du contrat (Hobbes par exemple) que le droit étatique est formé à partir de la cession (une fois pour toutes et par tous les individus) de leurs droits naturels à un tiers, qui impose désormais un droit positif dont le respect devient la condition de la sécurité de tous. Au croisement de ce contenu et de ce discours se construit une évidence : le pouvoir politique supposerait toujours l'instauration d'une paix civile par une autorité supérieure.**

16 En ce sens, Foucault examine deux grandes séries de récits : ceux de juristes anglais du xvii^e siècle (Coke, Selden) contemporains de la première Révolution Anglaise, et ceux d'aristocrates français du xviii^e siècle (Boulainvilliers, Buat-Nançay). Les historiens anglais décrivent les institutions monarchiques de leur temps comme l'expression juridique et l'instrument technique d'une domination des envahisseurs. Les Normands auraient imposé leur droit à un peuple saxon indigène dont les libertés fondamentales auraient été bafouées. De telle sorte que l'histoire de l'Angleterre, depuis le x^e siècle, serait fondamentalement traversée par une guerre sourde entre les peuples vainqueurs et les peuples vaincus. Dans cette histoire, la Révolution anglaise constitue le moment du renversement. L'important, c'est que dans ce récit, le droit public apparaît comme un système juridique qu'une caste guerrière a imposé à un peuple à l'occasion d'une invasion, pour préserver sa domination. L'ordre social apparent, garanti par un système de lois publiques, est donc traversé par une guerre sourde qui devrait permettre aux anciens vaincus de retrouver leurs droits bafoués. D'autre part, Foucault étudie les écrits, au début du xviii^e siècle, de Boulainvilliers à propos de l'histoire de France. Le schéma cette fois est plus complexe. Les textes de Boulainvilliers expriment en effet les efforts de la noblesse française pour faire valoir leurs prérogatives face à un monarque absolu qui construit l'unité de la France en détruisant progressivement les libertés des aristocrates et en s'appuyant sur un tiers-état pour assurer l'administration des choses publiques. La leçon d'histoire de Boulainvilliers consiste d'abord à rappeler au roi que les nobles sont, comme lui, issus d'une lignée de guerriers germains conquérants – les nobles sont fondamentalement

les égaux du roi – mais aussi à dénoncer l’alliance stratégique du roi avec les populations soumises, contre la noblesse. L’intérêt de Foucault pour ces textes de Boulainvilliers réside dans le fait qu’il ne s’agit pas, pour Boulainvilliers, comme pour les historiens anglais, de réhabiliter un droit primitif (celui du peuple saxon) par-delà les accidents malheureux de l’histoire (l’invasion normande). Il s’agit plutôt de proclamer la légitimité d’un droit de la force (celui des guerriers venus de Germanie pour soumettre le peuple Gaulois), et de poser le problème des conditions de sa réactivation : comment faire pour que les plus forts retrouvent leur place et leurs droits ? Quelles institutions doivent-ils mettre en place, quelles connaissances juridiques doivent-ils approfondir, quelles histoires doivent-ils raconter, quelles places doivent-ils occuper dans la société ? L’intérêt de ces textes d’historiens pour Foucault réside dans le fait qu’ils dénoncent l’illusion de la paix publique, l’illusion de l’universalité du droit, l’illusion de l’ordre social. Le jeu politique n’est pas celui de la paix, mais celui de la guerre. **Le droit public, c’est une stratégie de domination. Ces jeux de la domination et ces luttes sont le moteur de l’histoire. Renversement de l’aphorisme de Clausewitz : la guerre, c’est la politique continuée par d’autres moyens. Cette idée d’une guerre civile perpétuelle, on la retrouvera dans la doctrine communiste de la lutte des classes. Elle permet par exemple à Lénine de construire l’idée d’une guerre civile européenne ou mondiale : au-delà des solidarités nationales, il s’agit précisément de construire l’alliance transnationale d’un prolétariat mondial pour lutter contre une bourgeoisie dont les intérêts sont aussi mondiaux. L’État pour Foucault n’est pas compris comme ce qui mettrait fin à la guerre primitive. La paix publique n’est qu’un moment stratégique dans l’histoire d’une guerre civile continue qui comprend des retraites tactiques et des promesses de renversement.**

17Mais l’État peut aussi faire preuve de violence en déclenchant une guerre biologique contre ses populations. On a présenté auparavant la distinction entre le pouvoir de souveraineté et le pouvoir disciplinaire. Cette opposition cependant débordait largement le cadre étatique. Foucault oppose plus précisément un État dans sa fonction souveraine et un État dans sa fonction biopolitique (je préfère parler de fonctions, même si Foucault a tendance parfois à parler de deux formes d’État qui se succèdent historiquement). **La différence entre ces deux fonctions étatiques tient dans la formule suivante : l’État souverain « fait mourir et laisse vivre », et l’État biopolitique : « fait vivre et laisse mourir ». Quand l’État souverain prend pour objet la vie de ses sujets, c’est seulement sous le signe de la destruction : pour les condamner à mort ou pour les envoyer mourir à la guerre. Autrement, il les laisse vivre dans le cadre d’un ordre public et juridique qu’il se contente de garantir. L’apparition d’une biopolitique pour Foucault, c’est le moment où l’État considère que la vie de ses populations est son problème, et par exemple il met en œuvre des politiques actives de santé ou de natalité. L’État, dans ces nouvelles fonctions, semble vouloir montrer ses capacités de sollicitude plutôt que de violence. Et pourtant**

Foucault montre que cette fonction biopolitique de l'État (« faire vivre ») sera à l'origine des violences de masse du xx^e siècle (génocides, exterminations, massacres). Car c'est au nom d'une intensification de la vie de son peuple que l'État nazi va discriminer un certain nombre de « races ». La destruction des juifs d'Europe par les nazis peut se comprendre chez Foucault comme une inflexion paradoxale du projet biopolitique : l'État biopolitique, pour protéger et perfectionner la vie de ses populations, extermine des races dont il considère que leur existence fait diminuer la pureté et l'intensité vitale de son peuple.

18 Je voudrais signaler une dernière manière, chez Foucault, de faire apparaître une violence d'État. On la trouve dans le cours de 1978 au Collège de France intitulé *Sécurité, territoire et population*. On a l'habitude de dire que Foucault, entre 1976 et 1978 abandonne le modèle de la guerre pour celui de la gouvernementalité. Mais ce passage, pour notre problème, ne constitue pas une rupture, mais une inflexion. En effet, en 1976 il s'agissait simplement de dire que l'État instaure bien la paix, mais une paix fragile, précaire, illusoire : la paix des vainqueurs du jour. Or les vaincus n'ont pas capitulé. En 1978, il s'agit de comprendre autre chose : comment ce que Foucault appelle la gouvernementalité de la raison d'État introduit une logique de violence en tant que principe même de son action ? Il faut d'abord comprendre la pertinence de l'idée de gouvernementalité. Foucault invente ce concept de gouvernementalité afin de pouvoir comprendre l'État comme une construction historiquement déterminée. Il y aurait une gouvernementalité de la cité dans l'Antiquité grecque, une gouvernementalité de l'Empire dans l'Antiquité romaine et le Moyen Âge chrétien, une gouvernementalité de l'État à l'âge moderne. Mais le concept de gouvernementalité déborde le cadre politique, Foucault parle ainsi d'une gouvernementalité pastorale qui suppose une relation purement individuelle. La gouvernementalité consiste en un art de conduire les hommes et les choses. Or apparaît au xviii^e siècle une gouvernementalité « de la raison d'État », c'est-à-dire que les dirigeants vont ordonner leurs actions à une rationalité spécifique. On peut gouverner en s'inspirant d'un modèle naturel, familial ou divin : gouverner en bon père, en roi juste, ou encore en respectant les droits naturels des individus ou les hiérarchies naturelles. Le xviii^e siècle invente le gouvernement selon l'État, c'est-à-dire un gouvernement qui s'attache à faire exister l'État, qui s'appuie sur des nécessités liées à l'affirmation de l'État, qui calcule des intérêts qui sont des intérêts d'État, sans considération morale, religieuse ou juridique. **Gouverner selon l'État, c'est affirmer un régime de nécessités indifférent à la morale, à la religion et au droit. La « raison d'État », le « coup d'État » ce sont les concepts qui établissent cette primauté. L'État peut donc être défini comme une certaine unité politique (constituée par un territoire, une administration centralisée, une population et des richesses naturelles) dont l'existence est soutenue par une certaine gouvernementalité. Le renforcement indéfini de l'État est obtenu par une gouvernementalité qui calcule froidement les intérêts.** L'idée de Foucault, c'est donc, non pas de fonder

philosophiquement comment l'État devrait gouverner, mais de décrire comment historiquement on s'est mis à gouverner au xviii^e siècle à partir de la prise en compte systématique de cette nécessité spécifique qu'on appelle l'État. **Or gouverner selon l'État, c'est un perpétuel va-et-vient entre le respect d'un ordre légal dont on se porte garant, et, afin de renforcer cet État, l'adoption de mesures et la prise de décisions au mépris de tout droit. L'ultime justification c'est l'intérêt de l'État. Dès lors Foucault affirme que la violence est au cœur de l'État puisqu'il existe selon un régime de nécessité dont l'affirmation suppose la transgression des valeurs morales, des dispositions légales, des prescriptions naturelles.** De certaines décisions (quand un fils met en prison sa propre mère, quand un roi catholique fait alliance avec des Princes protestants contre l'Espagne catholique, quand un roi réprime dans le sang un peuple désarmé), on pourra dire : c'est immoral, c'est contraire à la religion, ce n'est pas naturel. Oui, mais c'est conforme à l'intérêt d'État. Je cite ici Foucault dans la leçon du 15 mars 1978 : « la violence de l'État, ce n'est rien d'autre que la manifestation irruptive, en quelque sorte, de sa propre raison ».

19 Pour conclure, on rappellera que les travaux de Foucault ne proposent ni une anthropologie, ni une psychologie, ni une sociologie, ni une morale de la violence. Il ne s'agit jamais de ramener la violence à un déterminant premier, quel qu'il soit (par exemple : négativité fondamentale, agressivité naturelle, domination et frustration sociales, finitude originelle). Foucault d'autre part refuse toute assimilation entre le pouvoir et la violence, parce que pour lui le pouvoir est un jeu relationnel. La violence, c'est précisément ce moment où, dans un jeu de pouvoir déterminé, l'asymétrie est trop forte et qu'il n'y a plus de réciprocité possible.

Frédéric Gros est Professeur des Universités à l'Institut des Études Politiques, Paris.