

Powers of Freedom (1999) adopte une approche de l'analyse du pouvoir politique qui élargit les hypothèses de Michel Foucault sur la gouvernementalité. Nikolas Rose expose les principales caractéristiques de cette approche du pouvoir politique et analyse les rouages du pouvoir, des pouvoirs, sous le « libéralisme avancé ». Il analyse le rôle de l'expertise, la politique des chiffres, les technologies de gestion économique et les utilisations politiques de l'espace. Il met en lumière la relation de cette approche avec les théories contemporaines de la « société du risque » et de la « sociologie de la gouvernance ». Il affirme que la liberté n'est pas le contraire du gouvernement, mais l'une de ses inventions clés et l'une de ses ressources les plus importantes. Dans la société libérale avancée dans laquelle, paraît-il, nous « vivons », les stratégies et les techniques de gouvernementalité sont régulées par les idéaux de liberté (signe très révélateur, le mot lui-même est dans quasiment toutes les publicités), auxquels le slogan d'« autonomie » (empowerment) – « autonomie » des personnes en tant que consommateurs, en tant que sujets de pratiques d'organisation du soi, en tant qu'acteurs politiques – est associé de plus en plus étroitement à mesure que l'interdépendance des citoyens, leur assujettissement mutuel, intérieur et extérieur, s'accroît dans un réseau (net) de plus en plus serré de règles, de normes, de lois, de protocoles. Il n'y a là rien de contradictoire. Plus les mailles se resserreront, plus le mot de liberté sera sur toutes les bouches (et dans toutes les têtes), par une sorte de compensation qui, au fond, n'en est guère une, tant il est évident que les « peuples démocratiques », pour citer de Tocqueville, sont autant peu faits pour la liberté qu'ils sont obsédés par l'égalité, dans sa forme inférieure : « Il y a en effet une passion mâle et légitime pour l'égalité qui excite les hommes à vouloir être tous forts et estimés. Cette passion tend à élever les petits au rang des grands ; mais il se rencontre aussi dans le cœur humain un goût dépravé pour l'égalité, qui porte les faibles à vouloir attirer les forts à leur niveau, et qui réduit les hommes à préférer l'égalité dans la servitude à l'inégalité dans la liberté. » (a) « A mesure que les conditions s'égalisent [par le bas] chez un peuple, les individus paraissent plus petits et la société semble plus grande [...] et l'on n'aperçoit plus que la vaste et magnifique image du peuple lui-même [...] [Les individus] accordent assez volontiers que le pouvoir qui représente la société possède beaucoup plus de lumière et de sagesse qu'aucun des hommes qui le composent, et que son devoir, aussi bien que son droit, est de prendre chaque citoyen par la main et de le conduire » (b) et, désormais, de lui enseigner à se moucher, de l'instruire à se laver les mains, etc. (il existe aujourd'hui des sociétés de conseil qui, entre autres services, proposent aux entreprises d'enseigner à leurs salariés à monter les escaliers). Les vues pénétrantes de Tocqueville sur les fondements psychologiques des agrégats démocratiques ont beau ne pas informer la réflexion de l'auteur, il ne s'en montre pas moins perspicace dans la détection, la description et l'analyse des techniques (supra-, para-, infra-)gouvernementales de « conduite des conduites » (c) par le biais de simulacres de liberté bien propres à flatter les vanités de ceux qui sont à « conduire ». Ces « techniques de soi » (d) sont toutes axées sur ce que ces relais clés de la gouvernementalité que sont dans le réseau

social les experts, diplômés pour les inculquer, décorent des termes, intraduisibles en bon français autrement que par des expressions obscènes, de « développement de soi », « développement personnel », « réalisation de soi », etc.

Dans le chapitre de Powers of Freedom traduit ci-dessous, il n'en manque (en fait, il y est fait deux fois allusion en passant) qu'une : la confession (e). Il y manque également la précision importante que ces « techniques de soi » dérivent en grande partie de ces « exercices spirituels » de mystiques, abrahamiques ou non, dont le but, panthéiste, est l'anéantissement du moi et qui, adaptés au siècle, produisent l'effet exactement inverse : individuellement, une dilatation hypertrophique de l'égo et, collectivement, la fusion de chaque égo dans une gigantesque et méphitique égrégore et une psychologisation à outrance presque palpable du milieu, qui évoquerait presque, si l'air conditionné et les sucrettes avaient existé à l'époque, les scènes les plus frénétiquement malsaines des Possédés ou des Frères Karamazov. Il s'agit donc de tout sauf d'une Thérapeutique, titre de l'avant-dernière section de Freedom, dans laquelle transparaît un optimisme malheureux à l'égard de la « liberté » gouvernementalisée qui se précise dans la section suivante, la dernière du chapitre, qui, pour cette raison précise, ne trouvera pas place ici.

* * *

Au cours des deux dernières décennies, la valeur de la liberté est devenue le principe de nombreux rêves et projets politiques. Nous vivons un moment historique où « le monde libre » a triomphé de ses adversaires totalitaires, le « libre marché » de l'économie planifiée et du plan, l'individu authentique épris de liberté du sujet collectif loyal de la morale traditionnelle et de l'éthique communiste. La liberté – sa présence ou son absence dans certaines sociétés, la lutte pour l'atteindre, les conditions de son existence – semble être le fondement de la politique actuelle. Mais la liberté n'est pas seulement la pierre de touche de la politique libérale contemporaine. À mesure que les grands rêves de trouver des moyens alternatifs d'organiser l'activité économique, les structures politiques et les arrangements familiaux et sexuels perdent de leur attrait, une éthique de la liberté semble aussi imprégner l'imagination de nos penseurs politiques les plus radicaux : la recherche d'une nouvelle politique de la liberté, la tentative de délimitation et de construction de pratiques de liberté, l'idée que nous devrions aspirer à un style de vie caractérisé par une certaine façon de travailler sur nous-mêmes au nom de la liberté.

En ce début de XXI^e siècle, l'éthique de la liberté en est venue à sous-tendre nos conceptions de la manière dont nous devrions être gouvernés, dont nos pratiques quotidiennes devraient être organisées et dont nous devrions nous comprendre et comprendre la situation difficile dans laquelle nous sommes. Bien sûr, nous sommes conscients de la violence qui, dans notre histoire récente, a été perpétrée au

nom de la liberté : le langage de la liberté a servi de piètre justification aux campagnes sanglantes et aux guerres secrètes menées par les États-Unis en Amérique centrale dans les années 1980 ; la rhétorique de la liberté a légitimé le recours à toutes les mesures nécessaires pour détruire les forces syndicales qui étaient considérées comme une menace à la liberté de la libre entreprise. On pourrait multiplier ces exemples de crimes perpétrés sous la bannière de la liberté. Comme l'a souligné Wendy Brown, au cours de cette période, le mot de « liberté », quel que soit le sens que lui donne le libéralisme, est tombé dans le discrédit (1). Les idéaux des années 1960 de liberté éthique, sexuelle et personnelle ont été qualifiés de narcissisme infantile de la « génération 'moi, je' » pour avoir introduit un relativisme moral nuisible à une bonne société. La célébration de la liberté en tant qu'authenticité et expression de soi dans l'éducation des enfants, dans la pédagogie, dans la littérature et l'art aurait érodé les fondements de la stabilité sociale, du bon ordre, de la civilité, des valeurs familiales et de l'éthique du travail. Pourtant, en dépit des différends sur ses définitions et des débats sur la priorité relative de la liberté sur d'autres objectifs politiques, on s'accorde à penser que l'homme et la femme sont des êtres qui, dans leur nature, sont effectivement, potentiellement, idéalement, enclins à la liberté et donc qu'ils doivent être gouvernés et doivent se gouverner eux-mêmes en tant que tels.

C'est précisément à cause de la puissance de la politique et de l'éthique de la liberté qu'il est nécessaire de la diagnostiquer. Peut-on adopter une attitude « intempestive » à l'égard de la liberté ? Peut-on considérer la valeur de la liberté elle-même comme quelque chose de ce monde, formée d'une multitude d'accidents et d'imprévus, de grandes stratégies de pouvoir et de contrôle, d'accès naïfs d'humanitarisme et de bienveillance, d'interventions philanthropiques d'une grande élévation morale, de milliers de mesquineries et de petites manœuvres ? Pourrait-on considérer la naissance de la liberté comme une réalisation du gouvernement ? Dans ce cas, que signifierait la contestation du gouvernement au nom de liberté ?

L'idée même d'être gouverné par notre liberté semble paradoxale. La liberté apparaît, presque par définition, comme l'antithèse du gouvernement : la liberté s'entend de l'acte de se libérer de la servitude ou de l'esclavage, du droit de l'individu d'agir à sa guise, sans contrainte d'origine externe, du pouvoir de faire ce qu'il veut. La politique actuelle, dans la mesure où elle est définie et délimitée par les valeurs du libéralisme, est structurée par l'opposition entre la liberté et le gouvernement. Comme le souligne Barry Hindess, le libéralisme « est généralement compris comme une doctrine ou une idéologie politique visant à la maximisation de la liberté individuelle et, en particulier, à la défense de cette liberté contre l'État » (2). C'est parce que cette dialectique est au centre d'une grande partie de la politique de notre époque que le problème de la liberté est au cœur des analyses contemporaines de la gouvernementalité. Mais la force critique de ces enquêtes ne résulte pas du paradoxe connu qui veut que, pour rendre les humains libres, il a fallu les soumettre à toutes sortes de contraintes, de la soumission à l'autorité de leurs parents et à la discipline scolaire en passant par les réglementations en matière d'hygiène alimentaire, d'assainissement et d'activités criminelles. La liberté est un artefact du gouvernement, mais elle n'est pas pour autant une illusion.

Le problème de la liberté est au cœur de la généalogie des systèmes de gouvernement contemporains, parce qu'il s'agit d'un thème structurant du gouvernement contemporain lui-même. Prenons, par exemple, un passage d'un texte récent de Francis Fukuyama. Dans *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, il écrit : « Un État libéral est en fin de compte un État limité, dont l'activité gouvernementale est strictement délimitée par une sphère de liberté individuelle. Pour que la société ne devienne pas anarchique ou, quoiqu'il en soit, ingouvernable, elle doit être capable de s'autogouverner à tous les niveaux d'organisation infra-étatiques. En dernière analyse, un tel système ne dépend pas seulement de la loi, mais aussi de la retenue des individus. S'ils ne sont pas tolérants et respectueux les uns envers autres, ou ne respectent pas les règles qu'ils se sont fixés, ils auront besoin d'un État fort et coercitif pour se maintenir dans le droit chemin. S'ils ne peuvent pas s'unir à des fins communes, ils auront besoin d'un État intrusif pour leur donner l'organisation qu'ils ne peuvent pas se donner eux-mêmes (3). »

Seule une certaine forme de liberté – une certaine façon de comprendre et d'exercer la liberté, de nous rapporter à nous-mêmes, individuellement et collectivement, en tant que sujets de liberté – est compatible avec les arts libéraux de gouverner. Et ce genre de liberté a une histoire. Nous pouvons historiciser ce que nous prenons pour la liberté et au nom de quoi nous sommes gouvernés. Nous pouvons retracer les relations entre l'histoire de cette éthique de la liberté et l'histoire du gouvernement. Nous pouvons analyser les pratiques qui ont donné naissance à la liberté. Et nous pouvons commencer à comprendre la liberté non pas simplement comme un idéal abstrait, mais comme un élément matériel, technique, pratique, gouvernemental.

La liberté

Au cours des trois dernières décennies du XXe siècle, ce sont les théoriciens et philosophes politiques de « droite », en particulier les « néolibéraux », qui ont fourni la thématique la plus puissante du projet de liberté. Le plus cohérent de ces penseurs était Friedrich von Hayek. Voici un passage de *Droit, Législation et Liberté*, dans lequel il tente de faire revivre les principes qui, pour la pensée libérale, servent de fondement à l'ordre politique d'une société libre. Il est extrait de la fin du troisième livre, *L'Ordre politique d'un peuple libre* : « Le seul principe moral qui ait jamais rendu possible la croissance d'une civilisation avancée est le principe de la liberté individuelle... Aucun principe de conduite collective contraignant pour l'individu ne peut exister dans une société d'hommes libres. Ce que nous avons pu réaliser, nous le devons à la garantie pour les individus de pouvoir se créer un domaine protégé... dans le cadre duquel ils peuvent utiliser leurs capacités à leurs propres fins. Le socialisme est dépourvu de tout principe de conduite individuelle et rêve d'un état de choses qu'aucune action morale d'individus libres ne peut réaliser... Nous devrions en savoir assez pour éviter de détruire notre civilisation en laissant une

autorité quelconque diriger et donc étouffer le processus spontané de l'interaction des individus. Pour l'éviter, nous devons nous défaire de l'illusion que nous pouvons délibérément créer 'l'avenir de l'humanité', comme l'a récemment dit l'orgueil caractéristique d'un sociologue socialiste (4). »

La réflexion néolibérale de Hayek sur le rôle de la liberté dans le progrès de la civilisation est sans concession. Elle ne constitue cependant qu'un pôle d'un champ d'argumentation politique reliant les radicaux de droite aux libéraux traditionnels, aux défenseurs des libertés civiles et aux socialistes européens modernes. Chacun d'eux, à sa manière, essaie de fonder les impératifs du gouvernement sur les capacités d'autorégulation d'êtres humains libres, de citoyens libres, de sujets libres. Des luttes pour renverser le communisme à l'Est jusqu'aux remises en cause de l'État-providence et du contrôle public de l'industrie dans les sociétés industrielles avancées de l'Ouest, les rêves de liberté se retournent contre les fantasmes de planification rationnelle et globale de l'activité économique et d'amélioration sociale délibérée par le biais de réformes éducatives et sociales visant à façonner « l'avenir de l'humanité ». Corrélativement, les notions de liberté, jointes à la célébration des pouvoirs de l'individu, de l'autonomie et du choix, sous-tendent des tentatives de définition et de construction de nouvelles formes de mécanismes sociaux. La richesse des nations, la productivité des entreprises, l'efficacité des services de santé et d'aide sociale – tout cela et bien plus encore doit être garanti par la protection et le renforcement de la liberté du citoyen – qu'il s'agisse d'un client avisé, d'un individu entreprenant, d'un sujet de droit ou d'un être humain autonome.

L'exigence de liberté est sans aucun doute une arme puissante pour dire « Non au pouvoir ». Mais si nous regardons toutes ces nations de l'ancien bloc soviétique qui tentent de se transformer en sociétés de liberté, nous pouvons peut-être mesurer une partie de l'espace qui sépare la liberté en tant qu'idéal, tel qu'il s'exprime dans les luttes contre des régimes de pouvoir particuliers et la liberté en tant que mode d'organisation et de régulation : la liberté est ici une manière d'administrer une population qui dépend des capacités d'individus libres (5). Ainsi, la constitution d'une « société libre » semble nécessiter l'introduction de toute une série de nouveaux dispositifs : des recensements pour fournir des informations démographiques sur les individus qui composent la nation, des sondages d'opinion pour déterminer la volonté du peuple libre. La construction d'un « marché libre » semble impliquer toutes sortes d'interventions de comptables, de conseillers en gestion, de juristes, de spécialistes en matière de relations industrielles et d'experts en marketing, afin d'établir les conditions dans lesquelles les « lois de l'offre et de la demande » peuvent se concrétiser, d'implanter les modes de calcul et de gestion qui feront que les acteurs économiques penseront, compteront et se comporteront comme des acteurs compétitifs, à la recherche du profit, de convertir les travailleurs en employés motivés qui s'efforceront librement de donner le meilleur d'eux-mêmes sur le lieu de travail et de transformer les personnes en des consommateurs capables de choisir entre les produits. De plus, les sujets auparavant non libres de ces sociétés ne peuvent pas être simplement « libérés » – ils doivent être rendus libres dans le cadre d'un processus qui implique la transformation des pratiques éducatives en vue d'inculquer certaines attitudes et valeurs propres à l'entreprise, des changements dans les émissions de télévision

(feuilletons, jeux, etc.) dans le but d'inoculer le désir de créer des richesses et d'entreprendre ainsi que l'intervention de conseillers matrimoniaux et d'une foule d'autres psychothérapeutes aux fins de résoudre les difficultés qui surviennent lorsque la vie personnelle devient une question de liberté de choix.

Je pense qu'il est donc possible de distinguer différentes formules de liberté dans notre histoire récente. En particulier, je pense que nous pouvons distinguer la liberté comme formule de résistance de la liberté comme formule de pouvoir. Ou plutôt, pour être plus prudent, la liberté telle qu'elle se déploie dans la contestation et la liberté telle qu'elle s'instancie dans le gouvernement. Je voudrais suggérer quelques façons de comprendre la liberté dans ce second sens : la liberté telle qu'elle s'articule dans les normes et les principes d'après lesquels nous organisons notre expérience du monde et de nous-mêmes ; la liberté telle qu'elle se réalise dans certaines manières d'exercer le pouvoir sur les autres ; la liberté telle qu'elle s'articule dans certaines des logiques de nos pratiques. Une généalogie de la liberté prise dans ce sens examinerait les différentes manières dont les relations entre pouvoir et liberté ont été établies. Ces enquêtes critiques ne seraient pas des critiques de la liberté. Elles n'essayeraient pas de faire apparaître la liberté comme une imposture, ni de décrier la liberté que nous pensons avoir au nom d'une liberté à venir qui serait plus réelle. Pour paraphraser Michel Foucault, une telle généalogie demanderait comment nous en sommes arrivés à nous définir et à agir envers nous-mêmes en fonction d'une certaine notion de la liberté. Il s'agirait d'examiner la manière dont ce que nous considérons comme étant la liberté a été historiquement constitué, les pratiques qui la soutiennent et les techniques, les stratégies et les relations de pouvoir qui constituent ce que nous appelons une société libre. Elle tenterait aussi de calculer les coûts ainsi que les bénéfices de l'organisation de nos relations avec nous-mêmes du point de vue de la liberté.

L'histoire de la liberté

Les idéaux et les pratiques de la liberté ont une longue histoire. La plupart des autorités s'accordent à dire que, pendant la plus grande partie de l'histoire de l'humanité et dans la plus grande partie du monde non occidental avant qu'il ne soit entré en communication avec l'Occident, d'autres valeurs que la liberté régnaient : la gloire, l'honneur, la puissance, le nationalisme, la grandeur impériale, la loyauté filiale, l'hédonisme, la foi, l'abnégation (6). Les sociologues, en particulier ceux de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle, soutenaient que la liberté est devenue un idéal pour tous et non plus seulement pour certains groupes privilégiés dans les sociétés européenne et américaine, à l'époque où, en raison des profondes transformations qu'elle subirent, l'individualisme moderne y prit naissance. Selon eux, la liberté individuelle découla en partie du caractère particulier que revêtirent les relations économiques en régime capitaliste. Le marché dépend de et produit un mode de vie économique fondé sur une certaine liberté – de production, de consommation -, tout en ne reliant les personnes qu'en tant qu'acheteurs et vendeurs de marchandises isolées : une liberté formelle, achetée, pour la plupart, au

prix d'un véritable esclavage économique. Cette individuation économique était liée à une fragmentation et à une pluralisation plus générales des valeurs sociales et des modes de vie. Zygmunt Bauman affirme que l'hétérogénéité et la désorganisation des pouvoirs sociaux, la diversité des sources d'autorité donnent à une grande partie de la population l'impression d'être privée de point d'orientation précis, d'être libre de se comporter selon son plaisir, de pouvoir faire ses choix seule et d'agir à sa guise : « la liberté de l'individu moderne naît... de l'incertitude ; d'une certaine 'sous-détermination' de la réalité extérieure, du caractère intrinsèquement conflictuel des 'pressions sociales' (7). » Les individus sont contraints de se recroqueviller dans leur intériorité et s'accrochent pour se reconforter à la croyance en leur singularité, élaborant ainsi une vie intérieure encore plus complexe. Ainsi, la dialectique fondamentale de la société moderne – l'individualisation maximale et la « liberté » maximale – ne se développe qu'au prix d'une fragmentation maximale, d'une incertitude maximale, d'une séparation maximale de l'individu de ses congénères.

La liberté moderne implique certainement une nouvelle manière de problématiser la conduite humaine et a des conséquences profondément ambiguës pour ses sujets. Mais les modes d'organisation de la réalité en fonction de la liberté n'ont pas été les conséquences inattendues des changements dans les relations sociales et économiques ; il a fallu les inventer : « l'homme ne s'est pas développé dans la liberté... La liberté est un produit de la civilisation... La liberté a été rendue possible par l'évolution progressive de la discipline de la civilisation, qui est en même temps la discipline de la liberté (8). »

Ce n'est pas Michel Foucault qui a écrit ces lignes sur la discipline de la liberté dont dépend toute civilisation. C'est Friedrich von Hayek, dans l'épilogue du livre que j'ai cité plus haut. C'est Hayek, le néolibéral, pour qui toutes les conceptions « positives » de la justice sociale, tous les efforts pour définir et produire rationnellement le « bon citoyen » découlent de la « superstition des Lumières » selon laquelle l'emploi de la raison peu améliorer les affaires humaines. Hayek attribue de manière caractéristique l'inculcation de la discipline de la liberté non pas à une conception humaine consciente, mais au processus de sélection naturelle des groupes humains – en d'autres termes, à la tradition. Mais un examen de notre histoire révèle que les disciplines de la liberté, les disciplines de la civilisation, ont été abordées plus directement. Autrement dit, la liberté est un élément central du gouvernement. Les stratégies et les techniques d'autorité ont été régies par des idéaux de liberté – des idéaux sociaux, libéraux, individuels – ou ont cherché à produire la liberté. Ceux qui administrent la vie, dans les prisons, les asiles, les usines et autres, ont essayé de concilier l'obligation de gérer les personnes qui s'y trouvent avec l'exigence que ces personnes ne soient pas des esclaves, mais qu'elles soient libres. Nous avons agi sur nous-mêmes, ou d'autres ont agi sur nous, pour nous rendre libres. La liberté a été un objectif du gouvernement, la liberté a été un instrument ou un moyen de gouvernement, la liberté a inspiré l'invention de nombreuses technologies de gouvernement.

C'est le fait que la liberté soit cette arme à double tranchant qui dérangeait Isaïe Berlin (9). Il critiqua les penseurs libéraux du XIXe siècle pour n'avoir pas réussi à distinguer la « liberté négative » – en vertu de laquelle il fallait laisser les individus ou les groupes à eux-mêmes pour qu'ils puissent faire ce qu'ils voulaient sans ingérence – de la « liberté positive » – en vertu de laquelle les autorités cherchaient à « rendre les gens libres », à les contraindre, au nom de la justice, de la rationalité ou de la santé publique, à devenir plus sages, plus sains, plus vertueux qu'ils ne l'étaient, afin de leur permettre de prendre conscience de ce qu'était leur liberté et de l'exercer.

Au nom de la liberté positive, soutenait Berlin, toutes sortes de despotisme – de l'enseignement obligatoire et de la santé publique à l'institution de l'ordre moral – s'avèrent identiques à la liberté. D'où ce paradoxe apparent : que les débats libéraux du XIXe siècle sur les limites du pouvoir, les doctrines constitutionnelles du gouvernement limité, les principes libéraux de la liberté des sujets de droit, s'accompagnèrent de stratégies qui visaient, non seulement à comprendre la nature du marché, de la sphère publique et de l'individu, mais aussi à y intervenir pour leur permettre de bien supporter les exigences qui leur étaient imposées. Ce n'est pas seulement qu'une multitude de mesures juridiques et administratives durent être prises pour établir les conditions d'un « marché libre ». C'est aussi que, même dans ce que Polanyi appelle « la période héroïque du laissez-faire », une série d'inventions administratives sembla nécessaire au façonnement et à la protection des libertés mêmes dont devait dépendre le gouvernement libéral : de la construction de prisons et d'asiles et de la réglementation des heures et des conditions de travail aux interventions médicales imposées par la loi sur la réforme sanitaire et la vaccination obligatoire (10).

Il est vrai que ceux qui, au XIXe siècle, célébrèrent la liberté firent aussi construire des prisons (11). Mais ce lien entre la liberté et la discipline ne fut pas le résultat d'une confusion philosophique, comme le laisse entendre Berlin. Il ne démontre pas non plus que, comme le suggèrent les critiques marxistes, la prison était l'ignoble vérité de l'idéologie de la liberté. Au contraire, les réflexions philosophiques sur la liberté, à l'époque comme aujourd'hui, ont toujours liées à l'invention de certaines manières d'essayer de gouverner les personnes conformément à la notion de liberté. Si la valeur de l'individualité servait à critiquer certains aspects de l'exercice du pouvoir, elle était aussi ce que certaines stratégies de pouvoir cherchaient à produire. L'importance du libéralisme n'est pas qu'il ait été le premier à reconnaître, définir ou défendre la liberté comme un droit appartenant à tous les citoyens, mais réside dans le fait qu'il a été le premier à lier systématiquement l'art de gouverner à la pratique de la liberté. Dès lors, pour citer John Rajchman, les individus « doivent être prêts à mettre du leur pour maintenir les systèmes qui les définissent et les délimitent ; ils doivent jouer leur rôle dans un 'jeu' dont ils considèrent l'intelligibilité et les limites comme allant de soi (12). Pour qu'un gouvernement libéral soit possible, il faut que les individus en viennent à se reconnaître et à agir sur eux-mêmes en tant que personnes à la fois libres et responsables, à la fois faites pour la liberté et membres de la société. Le caractère transparent et risqué des modes de gouvernement libéraux, tant dans l'ordre de leurs rationalités que dans celui des technologies que le libéralisme a inventées pour gouverner, réside dans

l'inéluctable contrepartie que ce que les individus sont tenus de donner, ils peuvent aussi refuser de le donner.

La liberté comme discipline

Au milieu du XIXe siècle, Pierre-Joseph Proudhon exprima ainsi son point de vue sur la relation entre le gouvernement et la liberté : « Être gouverné, c'est être gardé à vue, inspecté, espionné, dirigé, légiféré, réglementé, parqué, endoctriné, prêché, contrôlé, estimé, apprécié, censuré, commandé, par des êtres qui n'ont ni titre ni la science, ni la vertu... Être gouverné, c'est être, à chaque opération, à chaque transaction, à chaque mouvement, noté, enregistré, recensé, tarifé, timbré, toisé, coté, cotisé, patenté, licencié, autorisé, apostillé, admonesté, empêché, réformé, redressé, corrigé. C'est, sous prétexte d'utilité publique, et au nom de l'intérêt général, être mis à contribution, exercé, rançonné, exploité, monopolisé, concussionné, pressuré, mystifié, volé ; puis, à la moindre résistance, au premier mot de plainte, réprimé, amendé, vilipendé, vexé, traqué, houspillé, assommé, désarmé, garrotté, emprisonné, fusillé, mitraillé, jugé, condamné, déporté, sacrifié, vendu, trahi, et pour comble, joué, berné, outragé, déshonoré (13). »

Pour Proudhon, le gouvernement était l'antithèse de la liberté. Mon point de vue est différent. Le tour de force des arts libéraux de gouverner a été d'être le premier à gouverner en rendant les gens libres. Les gens devaient être « libérés » dans les domaines du marché, de la société civile, de la famille : ils ont été placés en dehors du champ d'action légitime des autorités politiques, mais toujours dans les limites de la loi. Pourtant, la « libération » de ces domaines s'est accompagnée de l'invention de toute une série de tentatives visant à y façonner et gérer les comportements de manière souhaitable. D'une part, les activités « publiques » des citoyens libres devaient être régies par les codes de la civilité, de la raison et de l'ordre. D'autre part, il fallait civiliser le comportement privé des citoyens libres en les dotant de langages et de techniques de compréhension de soi et de maîtrise de soi. La liberté a été ainsi inextricablement imbriquée à une norme de civilité ; dès lors, même lorsque la liberté est pratiquée comme une résistance calculée à la civilité, son exercice implique d'extrapoler, de parodier ou d'inverser ses valeurs.

Il va de soi que le gouvernement libéral du XIXe siècle n'a pas plus été une réalisation de la philosophie de Locke, de Hume, de Mill, etc. que les programmes et la politique du Royaume-Uni et des États-Unis dans les années 1980 n'ont été une réalisation des écrits de Hayek ou Friedman. Le libéralisme se rapporte plutôt à un certain style de gouvernement, à certaines manières de problématiser le pouvoir politique, à certains présupposés sur les sujets et les objets du pouvoir, à certains types de critiques des stratégies du pouvoir. Foucault lui-même a suggéré que le libéralisme ne devrait être considéré ni

comme une période historique ni comme une véritable doctrine sur la manière de gouverner. Le libéralisme désigne au contraire une certaine éthique de gouvernement, qui cherche à éviter le double danger de trop gouverner et, par conséquent, de fausser ou même d'empêcher le fonctionnement des lois naturelles qui sont à l'œuvre dans les zones – familles, marchés, société, autonomie et responsabilité personnelles – dont dépend le bon gouvernement – et de trop peu gouverner et donc de ne pas établir les conditions de civilité, d'ordre, de productivité et de bien-être national qui rendent possible un gouvernement limité.

En ce qui concerne le marché, le libéralisme économique classique du XIXe siècle proscrivait les interventions politiques directes dans les mécanismes économiques de production et d'échange (14). Mais cela ne signifiait pas que les styles de gouvernement libéraux négligeaient le domaine économique. Tout au contraire, ils ont joué un rôle clé dans l'établissement des conditions dans lesquelles les lois de l'économie politique ont pu fonctionner au mieux. Il ne s'agissait pas d'une intervention directe sur le lieu de travail ; il s'agissait d'établir un marché libre du travail et de supprimer tout ce qui pouvait entraver ou fausser la liberté du travailleur de s'engager dans des activités de production par le biais du contrat salarial. Comme l'a souligné à plusieurs reprises Marx, le travailleur devait être libéré de la terre par la suppression des droits de longue date qui lui permettaient dans une plus ou moins grande mesure d'assurer par lui-même l'ensemble de ses besoins et devait en être libéré pour être exploité sur le marché du travail par le biais de sanctions punitives contre les jeux de hasard, le vagabondage et tout autre activité qui lui aurait fourni des moyens de subsistance légitimes autres que le travail salarié. Simultanément, le travailleur devait être individualisé : libéré des liens collectifs par des lois contre les associations et l'action collective. Une fois le travailleur individualisé et le salariat généralisé, les contraintes monotones du marché du travail se combineraient avec l'organisation disciplinaire du temps, de l'espace et de l'activité à l'usine, à la filature et à la mine pour produire des manières de vivre et des modes d'individualité qui feraient qu'une main d'œuvre docile et utilisable se présenterait sur le lieu de travail « de son plein gré ». L'exemple typique nous en est donné par l'Angleterre, sous la forme de la New Poor Law de 1834. Edwin Chadwick a fourni sa justification explicite à cette réforme du système d'aide aux pauvres. Mary Poovey souligne que la nouvelle loi sur les pauvres a été conçue pour établir un dispositif permettant de recueillir des informations sur le coût de la pauvreté et ce que Chadwick appelait « un nouveau mécanisme », qui mettrait en œuvre un « principe uniforme d'administration » par le biais de la structure même de la workhouse et de la règle de la « moindre éligibilité » : « l'objectif ultime de ce mécanisme élaboré n'était pas de priver les pauvres de leur agence (agency), mais de s'assurer qu'ils agiraient librement, c'est-à-dire selon les lois du marché. La nouvelle loi sur les pauvres a obligé les pauvres à se discipliner pour pouvoir passer de l'état d'agrégat déshérité et déshumanisé à l'état d'agence libre – c'est-à-dire auto-disciplinée . Le succès des nouvelles lois sur les pauvres a été dû au fait qu'elles ont fait naître chez les pauvres la crainte que toutes [leurs] libertés seraient abrogées s'ils reconnaissaient avoir besoin d'aide (15). »

Ce n'était que l'une des nombreuses expériences motivées par la croyance que le pouvoir politique doit être exercé sous la forme d'un gouvernement. Comme nous le verrons au chapitre 3, nombre de ces expériences sur la conduite des gouvernés ont d'abord été faites dans les colonies, où les rapports entre discipline et liberté étaient au mieux atténués et souvent inexistants. W. L. Burn observe que l'Irlande du XIXe siècle formait « un laboratoire social... Les Anglais les plus traditionnels étaient prêts à faire en Irlande des expériences qu'ils n'étaient pas disposés à envisager ou à tolérer chez eux » (16). Ainsi, écrit Oliver MacDonagh, développant une affirmation qu'il a faite pour la première fois dans les années 1950, l'Angleterre du XIXe siècle a connu une « révolution gouvernementale » (17). Peu doutent de la profondeur de cette transformation du cadre et des mécanismes de l'exercice du pouvoir politique. Les historiens débattent des « origines » de cette révolution, du rôle respectif qu'y ont joué les idées politiques, l'opportunisme politique et l'esprit d'entreprise ; de mon point de vue, ce ne sont pas les origines ou les causes qui sont intéressantes ici, mais les connexions : non pas le pourquoi, mais le comment. De ce point de vue, nous disposons aujourd'hui d'un grand nombre d'excellents récits de l'invention et de la diffusion des assemblages disciplinaires du XIXe siècle : la prison, la workhouse et l'asile de fous en tant qu'appareils de remodelage du caractère de ces citoyens qui ne remplissaient pas leur part du contrat de civilité (18). Mais la civilité a également été instituée au moyen de stratégies qui tentaient de construire une liberté bien régulée en créant des pratiques relatives à la normalité, à la rationalité et à la sensibilité. Ces pratiques étaient régies par la liberté dans la mesure où elles cherchaient à inventer les conditions dans lesquelles les sujets eux-mêmes assumeraient les responsabilités qui constituaient leurs libertés. Les individus devaient être dotés d'un pouvoir moral qui façonnerait leur vie dans un espace d'action qui était nécessairement indéterminé. Ces pratiques de gouvernement étaient donc inéluctablement liées à certaines conceptions de ce qui constituait et façonait les sujets de ce pouvoir moral, qu'il s'agisse d'un calcul des plaisirs et des peines (19) qui guidait tous les choix ou d'un caractère moral hérité qui était à la fois le produit et le fondement d'un mode de vie. La ville, la famille et l'école étaient peut-être les lieux où la question de la liberté était la plus problématisée et technologisée. Chacun de ces lieux peut être vu comme une sorte de « machine » à assembler la civilisation.

Le gouvernement de la liberté peut d'abord être analysé à la lumière de l'invention de technologies d'espaces et de regards, de la naissance de projets calculés d'utilisation de l'espace pour régir la conduite d'individus en liberté. Nous pouvons le constater dans la multitude des programmes de gestion de l'espace urbain qui virent le jour au cours du XIXe siècle (20). La pensée du XIXe siècle fut hantée par le spectre de la foule, de la masse, de l'émeute, de la multiplication de forces de rébellion que pouvait faire naître la concentration de personnes dans l'espace (21). Il ne s'agissait pas là de l'exercice de la liberté mais de son antithèse : la plus grande menace à un ordre public de liberté. Un ensemble de mesures furent mises en œuvre pour utiliser l'espace contre l'espace, pour transformer les agrégations humaines dangereuses et insalubres qu'étaient les villes en des topographies bien ordonnées destinées au maintien de la moralité et de la santé publique. Ce fut à cette époque que l'on commença à rêver de villes « libérales » saines où les formes spatiales – bâtiments, rues, espaces publics, etc. – qui avaient encouragé l'agglomération des masses hors du regard de la civilisation seraient reconstruites par

l'urbanisme afin de produire la santé, le bonheur et la civilité. Toute une série d'inventions diverses étaient censées rendre l'espace visible et enfermer chaque individu « libre » dans un jeu de regards normatifs. Les forces de police patrouillaient, cartographiaient, inspectaient, supervisaient et connaissaient le caractère moral de chaque quartier de la ville, opérant non pas tant par la terreur et la certitude de l'arrestation que par la mise en place d'une grille de normes sur l'espace urbain et la régulation des comportements selon la division du normal et du pathologique. Ce travail était lié à celui des médecins, qui tentaient de faire de la ville un dispositif multiforme de lutte contre la maladie et de protection de la santé. Réforme des maisons d'habitation et des institutions publiques, organisation des boulevards et des rues, des jardins et des places publiques, des égouts et des réseaux d'eau courante, de l'éclairage public et des trottoirs selon un plan déterminé – il ne s'agissait pas seulement d'une « architecture civilisée », mais d'une utilisation calculée de l'architecture au service d'une liberté bien réglementée. Le maintien de la paix publique ne devait pas être assuré par un code exhaustif de lois et de prescriptions somptuaires, mais par l'orientation de la conduite des individus libres vers la civilité.

D'autres espaces de liberté bien réglementés vinrent s'y ajouter : musées, expositions et grands magasins qui, comme l'a affirmé Tony Bennett, pratiquaient une pédagogie de la civilité à la fois explicite et implicite (22). Leur conception visait explicitement à discipliner et à réglementer la conduite des masses qu'ils attiraient. Ils affichaient souvent des instructions concernant la tenue vestimentaire, la conduite, la propreté, le maintien et les dangers de l'alcool. Et, dans ces lieux, non seulement les individus étaient scrutés par les gardes et les préposés, mais encore ils se surveillaient les uns les autres, les repères spatiaux et visuels leur fournissant les moyens de s'auto-éduquer. Toutes ces technologies topographiques de la civilisation permettaient de gouverner les personnes, non pas en les assujettissant à des devoirs, mais en jetant une toile de visibilité, de codes publics et d'humiliations intimes sur leur propre conduite : nous pourrions qualifier tout ceci de gouvernement par l'administration calculée de la honte.

La honte était nécessairement provoquée par l'angoisse que donnaient à l'individu son propre comportement extérieur et l'injonction de prendre soin de lui-même au nom de la manifestation publique de la moralité. Ces stratégies gouvernent d'autant plus efficacement que chaque individu doit jouer son rôle dans les jeux de civilité. Pourtant, elles produisent simultanément de nouvelles divisions spatiales et topographiques entre ceux qui sont à l'intérieur et ceux qui sont à l'extérieur de la civilité et elles sont liées à tout un ensemble de nouvelles inventions pour discipliner ceux dont les transgressions sont maintenant considérées comme un affront aux règles de la bonne conduite et des convenances.

L'espace public est évidemment une valeur clé de la pensée libérale. Il en va de même de la famille privée, qui est célébrée comme le fondement et le contrepoids essentiels du gouvernement. Mais, simultanément, peut-être à partir du XVIII^e siècle et par des voies différentes pour les riches et pour les pauvres, toute une gamme de technologies furent inventées pour permettre à la famille de s'acquitter

de ses responsabilités publiques sans détruire l'autorité qui était la sienne dans la sphère privée (23). Tout au long du XIXe siècle, diverses stratégies visèrent à médicaliser la famille aisée et à façonner les relations domestiques des pauvres pour faire de leurs familles des familles privées et morales. Ces manœuvres furent entreprises par des médecins et des philanthropes, dans le cadre de programmes de logements modèles, de campagnes féministes visant à encourager le mariage et à contraindre les pères à accepter leurs responsabilités domestiques et ainsi de suite. Elles cherchèrent à mettre en valeur tout ce qui pouvait garantir que la famille soit un espace d'investissement des passions individuelles, tout en veillant à ce que ces passions soient satisfaites d'une manière qui accroît le bien public.

Le gouvernement de la liberté peut être analysé dans ce cas comme le déploiement de technologies de responsabilisation. Le foyer devait être transformé en un espace domestique purifié et moralisé. Il devait se charger de la formation morale de ses enfants. Il devait domestiquer et familialiser les passions dangereuses des adultes, en les arrachant à leurs vices notoires et publics, le palais du Gin et la salle de jeu, en leur imposant une obligation de responsabilité les uns envers les autres, envers le foyer et envers les enfants et en leur inculquant le désir d'améliorer leur condition. Dès lors, la famille joue un rôle clé dans des stratégies de gouvernement par la liberté. Elle établit un lien entre les objectifs publics de santé et d'ordre dans le corps social et le désir de santé et de bien-être des individus. Une éthique « privée » de la santé et de la moralité peut ainsi s'articuler autour d'une éthique « publique » de l'ordre social et de l'hygiène publique, sans pour autant détruire l'autonomie de la famille et, en fait, en promettant de l'améliorer.

Cette stratégie libérale de gouvernement par l'inculcation et la formation de la responsabilité « privée » attribue un rôle clé aux experts. En effet, ce sont les experts – d'abord les médecins, puis une foule d'autres – qui peuvent indiquer aux gens les manières les plus souhaitables de gérer leurs affaires privées, les plus souhaitables non pas parce qu'elles sont imposées par un code moral dicté par Dieu ou le Prince, mais parce qu'elles sont rationnelles et vraies. Ce sont les experts qui peuvent nous dire comment nous devrions nous conduire, en employant, non pas des formules éthérées et vaporeuses, mais un ensemble de termes techniques propres à nous expliquer comment prendre soin de notre corps, prendre soin d'autrui – les enfants, les vieux – et gérer nos routines. La notion de normalité, l'invention de la norme est la clé de voûte de ce mécanisme (24). Dans le discours populaire, au milieu du XIXe siècle, le terme « normal » était devenu d'usage courant pour décrire ce qui est régulier, habituel, typique, ordinaire, conventionnel. Mais c'est le physiologiste français Broussais qui, en 1828, fit de l'idée de « l'état normal » d'un organisme ou d'un organe la condition de l'identification et de l'explication de la pathologie comme une anomalie : « normalité » avait déjà ici à la fois le sens d'état habituel et celui d'état souhaitable. Au moment de la publication de son *Système de politique positive* (1851-1854), Auguste Comte avait « élevé la conception nosologique de Broussais » au rang d'axiome applicable aussi bien aux phénomènes biologiques, moraux et sociaux : chacun avait son état normal et les états pathologiques n'étaient pas radicalement différents de l'état normal, ils étaient régis par les mêmes lois et ne différaient que par l'intensité (25). Dès lors, le petit mot de « normal » exprima

l'ambiguïté entre l'ontologique et l'empirique, entre la moyenne et le souhaitable, entre ce qui, simplement, est et ce que nous devons nous efforcer d'atteindre.

Il ne s'agissait pas ici d'une simple question de sémantique ; les statisticiens sociaux du XIXe siècle et du début du XXe siècle donnèrent un sens technique à la notion de norme : il était possible d'établir des normes pour les populations, d'individualiser les personnes en comparant leurs caractéristiques – taille, poids, circonférence du crâne et plus tard intelligence et valeur morale – avec celles de l'ensemble de la population. La capacité d'identifier, de mesurer, d'inculquer et de réguler par l'idée de norme devient une technique clé de gouvernement. Georges Canguilhem a affirmé qu'il existait une distinction fondamentale entre les normes sociales – normes technologiques, économiques, juridiques – et les normes organiques. « Entre 1759, date d'apparition du mot « normal » et 1834, date d'apparition du mot « normalisé », explique-t-il, une classe normative a conquis le pouvoir d'identifier – bel exemple d'illusion idéologique – la fonction des normes sociales avec l'usage qu'elle-même faisait de celles dont elle déterminait le contenu (26). »

Il serait erroné d'attribuer le progrès de la normalisation à l'idéologie d'une classe. C'est dans les nouvelles institutions de gouvernement, dans les écoles, les prisons, les workhouses, les asiles d'aliénés et autres – toutes ces institutions où les individus devaient être gouvernés comme des citoyens, ramenés à la citoyenneté, réformés en raison de leurs manquements à la citoyenneté – que des normes de conduite furent élaborées pour définir simultanément les capacités et les compétences de l'individu normal et individualiser le mécréant comme quelqu'un qui s'est écarté de ces normes et qui pourrait, dans certaines circonstances, y être ramené. Dès lors, la norme serait la dignité sociale, la moyenne statistique, ce qui est sain du point de vue scientifique et le désir personnel. La normalité était naturelle, mais ceux qui voulaient être civilisés devaient accéder à la normalité en travaillant sur eux-mêmes, en contrôlant leurs impulsions dans leur conduite et leurs habitudes quotidiennes, en inculquant des normes de conduite à leurs enfants, sous la direction d'autres personnes. Beaucoup aspireraient à ce rôle d'experts en matière de conduite : les autorités religieuses et les philanthropes seraient bientôt accompagnés par toutes sortes de réformateurs, de sauveurs d'enfants, de militants pour la pureté sociale ; ils seraient ensuite rejoints, mais jamais supplantés, par ceux qui prétendent fonder sur l'objectivité les normes et les codes de conduite qu'ils édictent : les prolifères experts scientifiques de l'ordre moral. Dans ce processus, les individus libres deviennent gouvernables – de différentes façons et avec des conséquences variables – en tant que sujets normaux. Être libre, dans ce sens moderne, c'est à être à la fois attaché à un système politique où certains modes civilisés de conduite de l'existence sont identifiés comme normaux et lié à ces « ingénieurs de l'âme humaine » qui définissent la norme et enseignent aux individus les manières de vivre qui leur permettront d'accéder à la normalité.

L'école joua un rôle très important dans l'élaboration des normes de liberté. Ian Hunter et James Donald ont montré comment l'invention de l'école fut liée à ces préoccupations de produire une liberté bien

régulée (27). La scolarisation des classes laborieuses fut évidemment en partie une question de sécurité : il fallait prévenir le danger social qu'elles représentaient, mâter et surveiller les masses urbaines de jeunes. Mais l'enfant devait être discipliné non pas uniquement par la surveillance, les punitions et l'apprentissage du catéchisme, mais aussi par un dispositif d'individualisation et de normalisation. La conception de la salle de classe, la structuration des leçons, l'attention portée à la ponctualité et à l'obéissance permettaient de régler, d'observer, de juger et d'évaluer la conduite de chaque enfant. L'enfant normal devait être produit par ce régime de surveillance et de jugement selon des normes de comportement scientifique et moral. Les individus normaux étaient ceux qui étaient jugés et se jugeaient eux-mêmes par rapport à une norme sociale (28).

L'école cherchait aussi à transformer la relation de l'individu libre à son existence : c'était une technologie de la rationalité. Par exemple, aux États-Unis, un lien explicite fut établi entre la démocratie et l'arithmétique, en particulier la décimalisation (29), Thomas Jefferson déclara en 1790 que l'arithmétique faciliterait le calcul à « toute une multitude de personnes, qui seraient ainsi capables d'évaluer avec une précision mathématique ce qu'elles auraient l'occasion d'acheter, de vendre ou de mesurer, chose que le système de numération actuel, compliqué et difficile, ne permet pas à la plupart de faire ». La décimalisation, affirma-t-il, démocratiserait le commerce. Et George Washington, dans une lettre à Nicolas Pike, auteur de l'un des premiers textes d'arithmétique élémentaire à avoir été publié dans la république des États-Unis, fit l'éloge de l'enseignement des mathématiques, car il « habitue l'esprit à la méthode et à la logique » et est « particulièrement digne d'être rationnels » (30). Les mathématiques disciplinaient l'esprit ; elles pouvaient jouer leur rôle dans la formation du citoyen rationnel, qui avait de la prévoyance et dont la relation à la vie était fondée sur le calcul. L'arithmétique était donc un des éléments d'une technologie morale dont l'objectif était la production d'une certaine forme de subjectivité civilisée.

Ces technologies s'accompagnèrent d'une infiltration plus subtile des sentiments moraux de l'enfant : une technologie de la sensibilité. Elle trouvait son fondement dans les textes de Rousseau, Goethe et Schiller : l'éducation ne devait pas se limiter à la formation du citoyen normal, ni à celle du citoyen rationnel ; elle avait aussi pour vocation de former le citoyen à la sensibilité. Cet objectif devait être atteint par l'établissement d'une nouvelle relation pastorale entre l'enseignant et l'élève. Comme l'a dit Ian Hunter, le manuel d'instruction pour l'école populaire du XIXe siècle, publié pour la première fois par David Stow en 1836, mettait l'accent sur le rôle de la pédagogie dans l'intensification de la vie intérieure de l'enfant (31). Ce n'était pas un rêve abstrait, mais un projet technologique. Il nécessitait une connaissance particulière, détaillée et continue, non seulement des caractéristiques générales de la vie intérieure des enfants, mais aussi du monde intérieur spécifique de chaque enfant à gouverner. Mieux l'enseignant connaissait chaque enfant, plus il lui était facile de le guider. La cour de récréation fut inventée comme un espace dans lequel l'enseignant devait établir une relation de sympathie et de confiance avec l'élève, observer la « vraie vie des enfants », être témoin de leurs méfaits, découvrir leur véritable caractère et leurs véritables dispositions. De retour dans la salle de classe, les événements qui

s'étaient produits dans la cour de récréation étaient utilisés dans les cours d'instruction morale : non seulement pour montrer à l'enfant qu'il était toujours observé – par Dieu si ce n'est pas par le maître – mais pour lui permettre de découvrir l'« œil vigilant » de sa conscience. Des matières comme l'anglais devaient être introduites dans le programme d'études et non pas pour les raisons purement « esthétiques » si chères à ceux qui défendent aujourd'hui l'« éducation libérale », mais parce qu'elles aideraient l'enfant à prendre conscience de ces états intérieurs et lui fourniraient un langage pour en parler et des critères pour les juger : en bref, elles créeraient de nouvelles sensibilités civilisées.

Ces technologies cherchaient à inculquer des techniques qui permettraient aux individus à la fois de s'exercer sur eux-mêmes en tant qu'individus libres et de s'intégrer dans un système politique civilisé par le biais de la liberté et des modes de son exercice. On rêvait de pouvoir produire des individus qui n'avaient pas besoin d'être gouvernés par d'autres, qui se gouverneraient eux-mêmes par l'introspection, la prévoyance, le calcul, le jugement et selon certaines normes morales. Chez ces individus idéaux, l'objectif social du bon citoyen se fondrait dans l'aspiration personnelle à une vie civilisée : ce serait l'état appelé liberté.

La liberté en tant que solidarité

Vers la fin du XIXe siècle, des critiques, y compris des sociologues, affirmèrent que les projets de normalisation, de rationalisation et de « pastoralisation » du libéralisme du XIXe siècle étaient insuffisants (32). Ils étaient impuissants face aux forces de fragmentation sociale et d'individualisation dont les enquêtes sociales elles-mêmes semblaient documenter l'action dans la société moderne : hausse de la criminalité, mécontentement de la jeunesse, suicides – autant de manifestations de l'aliénation de l'individu dans les conditions d'alors. De plus, les critiques soulignèrent les conséquences inquiétantes de l'état des affaires économiques, que n'avaient pas amélioré les contraintes rudimentaires imposées aux pouvoirs des patrons – les effets des conditions de travail dans les usines sur la santé, les effets des bas salaires et de l'emploi irrégulier – ainsi que les dangers d'agitation que ces effets exacerbaient en encourageant le développement du syndicalisme et du militantisme ouvriers. Les formules gouvernementales du libéralisme du XIXe siècle, fondées sur les codes théoriques de l'économie politique, n'avaient pas encore trouvé les moyens d'atténuer ces conséquences néfastes de la vie économique tout en préservant l'intimité de l'entreprise privée.

A ces difficultés apparentes furent apportées un certain nombre de réponses précises au cours des premières décennies du XXe siècle (33). Il va de soi que certaines firent valoir que les libertés fictives du capitalisme devaient être rejetées au nom d'une collectivisation totale de la vie sociale et économique, bien que même les forces communistes, socialistes et sociales-démocrates aient proclamé leur

allégeance à une autre forme, plus vraie, de liberté. D'autres forces, même celles qui étaient considérées comme collectivistes, cherchèrent, de différentes manières, à concilier les obligations de la liberté avec les exigences de la socialité. Alors que de nombreux radicaux au XIXe siècle avaient tenté de retrouver une communauté perdue, une *Gemeinschaft* qui permettrait à chacun de ses membres de recouvrer une harmonie naturelle, la tranquillité et une véritable estime de soi, ces forces essayèrent de réinventer gouvernementalement la communauté. Leur but était de fait en sorte que les liens de solidarité puissent être rendus techniques, c'est-à-dire qu'ils se prêtent à une technique. Diverses formules concurrentes furent proposées, qui avaient cependant en commun le souhait de corriger les conséquences dangereuses de l'industrialisation et de l'urbanisation pour la société et de recréer une solidarité sociale. La famille « privée » des classes laborieuses, libre de ses amarres traditionnelles, devait être rattachée à une communauté de diverses manières. Les programmes de logements sociaux cherchaient à créer ce que le rapport Tudor Walters de 1918 devait appeler « communautés sociales saines » (34). Des mouvements tel que celui qui faisait la promotion de l'hygiène mentale s'efforcèrent d'installer différents types de travailleurs sociaux – assistants sociaux, agents de probation, visiteurs médicaux – qui serviraient de liens entre les institutions publiques – écoles, tribunaux, hôpitaux, asiles – et la vie familiale. Toutes les activités banales de la vie quotidienne – l'alimentation, l'habillement et la garde des enfants, l'usage de la cuisine et de la salle de bains, les rituels de la toilette et du brossage des dents – devaient être observées, décrites et jugées par des experts en fonction de leurs coûts sociaux et de leurs conséquences sociales. Elles seraient transformées en normes, qui pourraient ensuite être diffusées dans les foyers. Ces normes de vie n'étaient pas des moralités arbitraires, mais des découvertes scientifiques : les suivre, c'était à la fois respecter le savoir, se faire plaisir et assumer ses responsabilités sociales. Le citoyen normal devait être le citoyen social, le citoyen adapté à la société, dont les plaisirs et les aspirations devaient être réalisés dans la société.

Les défis posés à la liberté de l'économie de marché par les connaissances économiques étaient sans doute encore plus controversées. Opposés aux socialistes, qui affirmaient la nécessité d'une socialisation complète de l'appareil productif, des libéraux tels que John Maynard Keynes et William Beveridge soutenaient qu'il était à la fois possible et nécessaire d'agir sur la machine économique pour accroître la richesse et le bien-être de la nation et que, ce faisant, on ne détruirait pas l'économie de marché, mais, tout au contraire, on la mettrait à l'abri de ces forces économiques et politiques qui la menaçaient (35). Des propositions de bourses de travail à celles de travaux publics contra-cycliques, de la gestion des taux de change aux tentatives de modification du niveau global de la demande, les économistes tentèrent d'élaborer des programmes politiques et des mesures qui créeraient les conditions dans lesquelles le marché prospérerait, sans pour autant détruire la liberté essentielle des agents économiques – patrons, investisseurs – de gérer leurs affaires financières selon leurs propres choix et au mieux de leurs intérêts privés.

Les experts estompèrent également les limites du lieu de travail : les lignes qui établissaient la confidentialité des événements au sein de l'usine, de la mine ou des docks et l'inviolabilité du contrat

salarial entre l'employeur et l'employé (36). Ils affirmaient que le travail serait plus productif et moins perturbé par l'inefficacité, les accidents et les grèves, s'il était organisé en fonction d'une connaissance scientifique du travailleur. Pour les partisans de ces nouvelles interventions sur le milieu de travail, il semblait que le travail lui-même pouvait être une réponse à la fragmentation et à l'isolement social. Les individus apparaissaient désormais comme des créatures sociales qui attendaient du travail qu'il leur apporte des satisfactions sociales autant que des récompenses financières. Le travailleur satisfait était le travailleur productif. De C. S. Myers à Elton Mayo, les experts imagineraient toutes sortes de techniques par lesquelles le travail, tout en conservant son caractère essentiellement privé, pourrait répondre aux exigences sociales qui lui étaient imposées. Cela revenait à une socialisation progressive de l'univers privé du lieu de travail.

Pour les besoins de l'époque, l'innovation technologique centrale fut l'assurance sociale. « Si je devais résumer l'avenir immédiat de la politique démocratique en un seul mot, dit Winston Churchill en 1909, je dirais 'assurance'... parce que je suis convaincu que, par des sacrifices qui sont incroyablement petits, qui sont tous à la portée du plus pauvre des hommes qui ont un travail régulier, les familles peuvent être protégées contre les catastrophes qui autrement les détruiraient pour toujours » (37). Bien entendu, l'assurance elle-même n'était pas nouvelle. Comme l'a souligné Pat O'Malley, en Grande-Bretagne, malgré leur méfiance à l'égard des combinaisons, les gouvernements successifs soutinrent le développement des sociétés mutualistes en fournissant des assurances principalement aux artisans, assurances dont on pensait qu'elles favoriseraient des habitudes de frugalité et de diligence (38). La prudence allait permettre d'instrumentaliser les aspirations à la sécurité qui existaient dans ce secteur de la société et procurerait donc des avantages d'ordre à la fois caractérolgique et financier à l'État. Au fur et à mesure que se développa l'assurance-vie industrielle et commerciale, qui n'était pas axée sur les artisans, mais sur les sections les plus pauvres des classes ouvrières, le prudentialisme prit une forme assez différente : il devint une technologie morale visant à faire prendre aux pauvres des habitudes d'épargne. En raison des nombreuses critiques, politiques, techniques et morales, qu'ils essuyèrent, ces dispositifs prudentiels laissèrent place à des stratégies d'assurance sociale dans la première moitié du XXe siècle.

Jacques Donzelot et François Ewald ont analysé certaines des caractéristiques de ces nouvelles stratégies sociales d'assurance (39). Deux de leurs aspects sont particulièrement importants pour la question de la liberté. Premièrement, les stratégies d'assurance accrurent le despotisme de la vie économique au nom d'un droit à la sécurité économique socialement garanti et attaché à chaque citoyen. Elles eurent donc pour effet d'adoucir et de dissiper l'antagonisme qui existait entre l'employé et le patron au sein de l'entreprise au sujet des accidents du travail, des maladies professionnelles et des licenciements et, du même coup, de réduire les risques d'une action politique visant directement le milieu de travail. Simultanément, l'assurance sociale atténua les frontières entre la machine familiale, la machine économique et la machine politique. Celles-ci s'inscrivirent dans un champ complexe de droits, dans lequel les droits de la famille devaient être garantis, non seulement par l'action économique

individuelle, mais aussi par la fourniture sociale de pensions et de prestations. Le risque inhérent à un système industriel fondé sur la propriété privée, le contrat de travail et la recherche du profit devait être atténué par des dispositifs sociaux qui permettraient à ce système de faire face à ses propres conséquences.

Deuxièmement, l'assurance domestiqua le destin en le soumettant à un calcul social du risque. La liberté de l'individu ou de la famille de gérer ses affaires sans la menace d'une catastrophe fut rendue possible par l'assujettissement de l'insécurité à la solidarité et aux lois des grands nombres. Ce faisant, le citoyen libre fut enfermé dans un réseau de solidarités et d'interdépendances sociales – entre les vies individuelles, entre tous les individus de la population, entre les générations. Dans le même temps, l'assurance accorda une nouvelle légitimité et une nouvelle pérennité aux dispositifs politiques qui supervisaient le versement des prestations et en assuraient la continuité. Ainsi, la cohésion sociale fut renforcée, les dangers de la fragmentation réduits et la menace d'une remise en cause radicale de l'ordre politique éloignée.

L'assurance était un mode de gouvernement à mi-chemin entre le socialisme et le libéralisme, un pacte de responsabilité sociale et individuelle. De Lloyd George à Beveridge, la tâche pour ceux qui conçurent les systèmes d'assurance fut de trouver des moyens de combiner la sécurité et la responsabilité. Il fallait se prémunir contre les risques individuels et collectifs causés par un système économique fondé sur le contrat de travail privé et par les dangers inhérents à la production pour le profit. Pourtant, en même temps, les individus ne doivent pas être déchargés de la responsabilité personnelle qui leur incombe de trouver un emploi afin de subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille. D'où l'importance de questions telles que celle du système contributif, qui exige de l'individu qu'il effectue des versements réguliers et spécifiques au fonds plutôt qu'il ne semble fournir une assurance sociale par le biais de la fiscalité générale ; d'où aussi la conception minutieuse de la fiction convaincante qu'il y avait une relation directe entre les versements de chaque personne au fonds et les prestations qu'elle recevait.

Au cours du XXe siècle, l'assurance devait être intégrée à d'autres technologies qui fonctionnaient selon le même schéma de collectivisation et d'individualisation des responsabilités. La plus importante, du moins au Royaume-Uni, fut sans doute la radiodiffusion publique (40). Lord Reith ne fut pas le seul à voir la radiodiffusion explicitement comme un « intégrateur de la démocratie », dans lequel l'éther formerait le médium invisible qui unirait l'humble petit fermier des hauts plateaux et l'habitant des métropoles en une seule communauté de citoyens. Le message civilisateur des services publics de radiodiffusion était à la fois universaliste – il s'adressait à tous – et individualisant – il s'adressait à chacun en tant qu'individu dans son propre foyer, parlait de ses propres problèmes, en diffusant des conseils et des directives sur les tâches domestiques et la gestion du ménage, l'éducation des enfants et la maternité – en jouant son rôle dans l'installation des petites routines de la citoyenneté sociale et de la civilité dans chaque « famille privée », en implantant les obligations « sociales » dans l'âme de chaque citoyen libre.

C'est d'ailleurs sur le propre média de Reith, la BBC, que l'on peut trouver cette description du gouvernement dans l'un de ces textes mineurs qui n'en sont pas moins révélateurs. En 1944, le pédopsychiatre Donald Winnicott donna une conférence radiophonique intitulée « Soutien aux parents normaux », dans laquelle il déclara ce qui suit : « En Angleterre, l'État s'efforce de laisser les parents libres de choisir, d'accepter ou de refuser ce que l'État leur offre... Il reconnaît qu'une bonne mère sait mieux que personne ce qui est bon pour son enfant, à condition qu'elle soit informée des faits et sensibilisée aux besoins [relatifs à l'éducation des enfants]... L'État a eu la sagesse d'adopter une politique d'éducation des parents qui n'est pas fondée sur la contrainte. L'étape suivante est l'éducation de ceux qui administrent les services publics. . . Tout ce qui ne soutient pas spécifiquement l'idée que les parents sont des personnes responsables sera nuisible à long terme au fondement même de la société (41). »

Les particuliers se virent simultanément assigner leurs devoirs sociaux, reconnaître leurs droits, être assurés de leurs capacités naturelles et expliqués qu'ils devaient être éduqués par des experts afin d'assumer leur liberté de manière responsable dans le contexte de la société.

La liberté en tant qu'autonomie

Au milieu du XXe siècle, la liberté – les stratégies et les tactiques qui cherchaient à réaliser la liberté en tant que mode d'existence fonctionnel – avait apparemment pris une forme inévitablement « sociale ». Désormais, la liberté serait trouvée dans la société ou ne se trouverait pas du tout. Le rapport de William Beveridge sur l'Assurance Sociale et les Services Connexes (Social Insurance and Allied Services), publié en 1942, est parfois considéré comme le document fondateur de l'État-providence britannique. Sans doute faudrait-il plutôt y voir une codification de toutes ces stratégies de gouvernement du citoyen social inventées au cours du XXe siècle, codification qui n'apparut pas à l'aube, mais au crépuscule, du social. Au cours des cinquante dernières années, nous avons en effet été témoins d'une série de remises en cause de cet état social. Je les examinerai en détail au chapitre 4. La plupart font partie de ce qu'Albert Hirschman appelle « la rhétorique de la réaction » (42). Elles décrivent les effets pervers des tentatives bien intentionnées pour recréer la communauté, garantir l'égalité et maximiser la liberté : la destruction des communautés, l'absence de redistribution des richesses, l'augmentation du paternalisme et de l'ingérence des autorités et des experts. Elles prétendent que ces tentatives sont de toute façon futiles, car elles ne comprennent pas les véritables processus – les relations de production, le marché – qui influent sur le bien-être social. Et elles font valoir que les activités de l'état social mettent en péril les choses mêmes qu'il cherche à défendre – la démocratie, la liberté, la croissance économique.

Si ces remises en cause ont eu un tel impact, c'est en partie parce qu'elles ont été portées par tous les partis politiques. L'aspect économique y eut certainement une grande part : les exigences étaient la redynamisation des relations de marché en tant que guide de la prise de décision et de la prise de risques économiques et le démantèlement de dispositifs qui entravaient la liberté de choix économique individuel au nom de la prétention des experts à savoir ce qui est bon pour la société. Il serait cependant erroné de considérer ces critiques comme une simple résurgence d'un vieux scepticisme du libre marché à l'égard des pouvoirs du gouvernement ou comme une simple idéologie économique à peine déguisée. En particulier, elles sont fondées sur l'émergence d'une nouvelle façon de comprendre et d'agir sur les êtres humains en tant que personnes assujetties à la liberté (subjects of freedom). Je qualifie de « libérales avancées » ces stratégies de gouvernement des individus autonomes par leur liberté. De différentes manières, le problème de la liberté est désormais compris comme la capacité d'un individu autonome de se forger une identité en donnant un sens à sa vie quotidienne. La liberté est synonyme d'autonomie, de capacité de réaliser ses propres aspirations dans le siècle, de s'épanouir par ses propres efforts, de déterminer le cours de sa propre existence par des actes de choix (acts of choice).

Il ne fait aucun doute que l'on peut trouver les conditions de l'évolution des conceptions du moi et des régimes éthiques qui y sont associés dans la philosophie, la littérature et l'esthétique ainsi que dans les pratiques interprétatives fluctuantes des sciences humaines (43). Ici, cependant, ce qui nous intéresse est moins l'« idée de moi » que l'évolution des relations que les gens entretiennent avec eux-mêmes, le type de personnes que nous nous considérons être à des moments précis, dans des lieux et des contextes particuliers ainsi que la façon dont les divers présupposés sur la nature des êtres humains s'incarnent dans les technologies qui permettront aux gens d'être gouvernés et de se gouverner eux-mêmes. D'une manière générale, deux groupes de technologies interdépendantes ont pris forme dans cet espace au cours de ce siècle. Il y a les technologies de la consommation, qui se sont intéressées aux relations entre les personnes et les produits. Et il y a les technologies psychologiques, qui s'intéressent aux soins de l'âme. Elles sont interdépendantes parce que, d'une part, les technologies de consommation ont eu recours à des connaissances et à des techniques psychologiques – enquêtes d'attitudes, psychodynamique – pour déterminer les raisons qui sous-tendent l'acte de consommation selon les secteurs, les âges, les sexes, les types de personnalité et pour ajuster et segmenter les ventes en conséquence et, d'autre part, les connaissances psychologiques et les experts en psychologie ont diffusé leurs explications et leurs techniques par le biais des technologies de consommation et toute une variété de types de thérapies et de conseils psychosociaux utilisent désormais les mécanismes du marché pour accroître la demande et la lier à l'offre. Elles sont en outre interdépendantes en raison du fait qu'elles conçoivent l'être humain du point de vue de l'identité, de l'autonomie et du désir de se réaliser par le choix.

La consommation

Comment les pratiques personnelles de consommation peuvent-elles être liées au problème politique du gouvernement de la conduite ? Bien sûr, la relation des humains et des biens est une « construction sociale » et, à différentes époques, les êtres humains ont utilisé des objets de diverses façons pour représenter, afficher, rehausser et distinguer leur moi par rapport aux autres. L'émergence d'un marché de masse pour les produits manufacturés aux XVIIIe et XIXe siècles fut liée au fait que les individus commençaient à utiliser les marchandises pour s'identifier et se différencier. Mais les technologies de la consommation de masse, telles qu'elles prirent forme au cours du XXe siècle, établirent une nouvelle relation entre la sphère du moi et le monde des marchandises. Pour la première fois, ce pouvoir des marchandises de façonner les identités fut utilisé de manière calculée, selon des rationalités élaborées et établies, non pas par des politiciens, mais par des vendeurs, des spécialistes en matière d'études de marché, des concepteurs et des publicitaires, qui fondèrent de plus en plus leurs calculs sur des conceptions psychologiques de l'homme et de ses désirs.

Dans la seconde moitié du XXe siècle, de nombreux fabricants et publicitaires avaient acquis la conviction que la meilleure façon de promouvoir la consommation de leurs produits était d'adopter des stratégies de commercialisation qui jouaient sur des aspects de la personnalité humaine qui n'étaient pas rationnels, mais que la psychologie pouvait rendre intelligibles et applicables (44).

Les techniques psychologiques et socio-psychologiques – enquêtes d'attitudes, sondages d'opinion – divisèrent la population par âge, sexe et statut, en groupes aux goûts, aux faiblesses et aux aspirations différents. Les recherches sur la motivation et les études approfondies sur la consommation cherchèrent à identifier les angoisses et les attachements spécifiques de ces différents groupes de consommateurs, afin de mettre en lumière les désirs non rationnels et les caractéristiques émotionnelles de la consommation. Les publicités essayèrent de transmettre le sentiment de satisfaction individuelle que procure l'achat ou l'utilisation d'un produit. Par la suite, une image moins comportementale ou psychodynamique de la personne fut mise en avant, organisée par de nouvelles techniques de recherche qui segmentaient les consommateurs par types de mode de vie et les produits en fonction de leur attrait pour les différents segments du marché. Les publicités cherchèrent désormais à établir un lien entre les produits et les satisfactions individuelles placées dans une matrice de styles de vie et d'activités sociales et présentèrent la consommation comme un moyen de situer un individu dans un certain mode de vie. Les images qu'elles montraient identifiaient les personnes par le biais des produits qu'elles achetaient : les produits semblaient expliquer ceux qui les achetaient, avoir le pouvoir de transformer les acheteurs en certains types de personnes vivant un certain type de vie. Les technologies de la consommation, ainsi que d'autres formes narratives comme les feuilletons télévisés, établissent non seulement un « habitat public d'images » d'identification (45), mais aussi une pluralité de pédagogies pour mener une vie à la fois agréable et respectable, à la fois personnellement unique et socialement normale. Elles offrent aux individus de nouvelles façons de narrativiser leur vie, une

nouvelle éthique et de nouvelles techniques de vie qui n'opposent pas la satisfaction personnelle et la civilité – comme dans les codes éthiques des sectes puritaines que Weber considérait si importantes dans les débuts du capitalisme – mais les alignent dans un mélange vertueux de bonheur et de profit. Du fait qu'ils adhèrent à ces formules, bien que de manière créative et innovante, les individus jouent leur propre rôle dans les jeux de la civilisation en se façonnant un style de vie par des actes de choix dans le monde des produits.

Au cours de la seconde moitié du XXe siècle, des présupposés similaires sur l'ipséité informèrent des techniques de gouvernement des conduites qui vont bien au-delà des méthodes d'achat et de vente de biens de consommation. Le mariage et d'autres arrangements domestiques sont maintenant représentés et réglementés non plus comme des obligations et des soumissions à une norme morale, mais comme des choix de mode de vie faits par des personnes autonomes désireuses de s'épanouir et d'atteindre le bonheur personnel. Le fait d'avoir ou ne pas avoir d'enfants n'est plus une question de destin ou de nature ; il est aussi représenté comme une question de choix de mode de vie et régi par des relations volontaires entre de futurs parents et des médecins entreprenants (46). Les corps sains et les foyers hygiéniques sont peut-être encore des objectifs politiques, mais ils n'exigent plus que les bureaucraties étatiques nous inspectent et nous enseignent les habitudes alimentaires, les règles d'hygiène personnelle, les règles d'hygiène dentaire et autres (47). Les nouveaux modes de régulation de la santé s'adressent aux individus en partant du principe qu'ils veulent être en bonne santé et les enjoignent de rechercher librement les modes de vie les plus susceptibles de favoriser leur propre santé.

Les experts enseignent comment être en bonne santé, les publicitaires imaginent les actions et les satisfactions appropriées et les entrepreneurs développent ce marché de la santé. Les particuliers se voient désormais offrir une identité de consommateurs – se voient offrir une image et un ensemble de relations pratiques à soi et aux autres. En vertu de leur identité de consommateurs titulaires de droits, ils entretiennent une relation différente avec les experts et établissent leurs propres formes de « contre-expertise », non seulement en ce qui concerne les aliments et les boissons et autres « consommables », mais aussi par rapport à des domaines éminemment « sociaux » – santé, éducation, logement, assurances, etc.

Grâce à la transformation de tous ces présupposés institutionnels, les individus modernes ne sont pas seulement « libres de choisir », mais obligés d'être libres, de comprendre et de vivre leur vie comme une succession de choix. Ils doivent interpréter leur passé et rêver leur avenir comme le résultat de choix faits ou de choix à faire. Leurs choix sont eux-mêmes considérés comme des réalisations des attributs de la personne qui les fait – des expressions de sa personnalité – et se répercutent sur la personne qui les a faits. Au fur et à mesure que ces mécanismes de régulation par le désir, la consommation et le marché – la civilisation par l'identification – étendent leur emprise sur des secteurs de plus en plus larges de la population, les anciens mécanismes bureaucratiques et gouvernementaux d'autoformation et

d'autorégulation s'effacent et peuvent commencer à être démantelés et recentrés sur les personnes marginalisées qui, par mauvaise volonté, incompetence ou malchance, se trouvent à l'extérieur de ces réseaux de « consommation de la civilité ». Les normes de conduite des civilisés sont désormais diffusées par des experts indépendants, non plus les agents attirés d'un code social d'instructions moralisatrices enjointes par des supérieurs, mais des professionnels soucieux de soulager les problèmes, les angoisses et les incertitudes engendrées par les conditions apparemment si complexes de notre présent. Ils mettent en œuvre un régime du moi dans lequel on pense que la compétence d'une personne dépend de l'exercice continu de la liberté et où l'on est encouragé à comprendre sa vie, réellement ou potentiellement, non pas comme un destin ou un statut social, mais en fonction de son succès ou de son échec à acquérir les compétences et à faire les choix nécessaires pour s'actualiser.

Plus cette nouvelle éthique de la conduite de soi se dissémine dans diverses problématiques et pratiques, plus les relations de l'expertise et de la politique se transforment. La personnification de l'expertise dans les bureaucraties centralisées est critiquée pour être impersonnelle, humiliante pour ceux qui en sont les destinataires, contraignante et encline à imposer des valeurs arbitraires. Une nouvelle relation de l'individu à l'expertise est établie, fondée, non pas sur les appareils bureaucratiques de l'État-providence, les obligations sociales et l'inculcation de normes établies de manière autoritaire, mais sur les mécanismes du marché et les impératifs de l'épanouissement personnel.

Abraam de Swaan a proposé le terme « proto-professionnel » pour décrire la façon dont les profanes sont devenus experts dans l'art de redéfinir leurs problèmes quotidiens comme des « problèmes susceptibles d'être traités par telle ou telle profession » (48). Ces proto-professionnels organisent déjà leur vie de tous les jours selon les postures et les vocabulaires de base élaborés par des professionnels. C'est pourquoi ils collaborent volontiers avec des professionnels pour choisir leur mode de vie et résoudre leurs dilemmes – soit indirectement, via les médias de masse, soit directement, par des rencontres thérapeutiques. Dans ces secteurs proto-professionnels, le moi lui-même est devenu le lieu de la demande de socialisation et de développement personnel. Les techniques disciplinaires et les injonctions moralisatrices en matière de santé, d'hygiène et de civilité ne sont plus nécessaires (49) ; le projet de citoyenneté responsable s'est fondu dans les projets des individus pour eux-mêmes. Ce qui était au départ une norme sociale a fini par se transformer en un désir personnel. Les individus agissent sur eux-mêmes et sur leur famille en fonction des langages, des valeurs et des techniques que les professionnels mettent à leur disposition, que les appareils des médias de masse diffusent ou que les angoissés recherchent par le biais du marché. Ainsi, de manière très significative, il est devenu possible de gouverner sans gouverner la société – de gouverner par le biais des angoisses et des aspirations « responsabilisées » et « éduquées » des individus et leurs familles.

Il serait évidemment erroné de penser que toutes les procédures relatives au gouvernement de la conduite ont aujourd'hui pris cette forme. Au contraire, les stratégies de conduite de la conduite

s'articulent autour de deux axes distincts. Pour la majorité, l'expertise opérait, non pas par le biais de la planification sociale, du paternalisme et de la bureaucratie, mais selon une logique de choix, en transformant la façon dont les individus se pensent, en inculquant des désirs d'épanouissement personnel que l'expertise elle-même peut guider et en prétendant pouvoir apaiser les angoisses générées par les réalités de la vie, lorsqu'elles ne sont pas à la hauteur de leur image. Pourtant, une minorité reste en dehors de ce régime de civilité. Il s'agit sans aucun doute des « suspects habituels » – le parent isolé, le mineur délinquant, celui qui fait l'école buissonnière, le toxicomane, le sans-abri, l'alcoolique – mais leurs problèmes sont représentés d'une nouvelle manière et se prêtent donc à de nouveaux modes d'intervention. La « sous-classe urbaine » devient une nouvelle façon de codifier cette population socialement problématique et hétérogène d'anti-citoyens – amalgame de pathologie culturelle et de faiblesse personnelle qui est racialisé d'une manière particulière, spatialisée dans la topographie de la ville, moralisée par son assimilation à la promiscuité sexuelle et à la « mère célibataire », criminalisée en raison de sa propension à la drogue et à l'illégalité. C'est également dans ce territoire marginal que sont consignés les anciens détenus psychiatriques et ceux qui ont été expulsés des maisons de correction qui caractérisaient le gouvernement social, dans l'espace imaginaire de la « communauté ».

Sur ce territoire des marginalisés, l'expertise est intégrée de manière ambivalente à des technologies de gouvernement qui sont de plus en plus punitives. Les marginalisés, qui sont exclus du régime du choix et ne sont pas englobés dans une politique sociale de solidarité, sont confiés à un éventail de nouveaux organismes para-gouvernementaux – organismes caritatifs, associations soutenues par des subventions et des fondations. Un nouveau territoire s'ouvre « en marge » – bureaux de conseil, groupes d'experts offrant des services à des groupes à problèmes spécifiques, centres de jour et haltes-accueil, maisons d'accueil (concept houses) et foyers d'accueil privés, ainsi qu'une multitude d'organisations « à but lucratif » qui reçoivent des fonds de sources publiques et privées. Sur ce terrain nouveau et difficile, privés de la légitimité conférée par les logiques de l'assistanat, indifférents aux connotations paternalistes de la philanthropie et de la charité, soucieux de faire du bien aux autres tout en établissant un plan de carrière, les experts s'efforcent de gouverner leurs clients selon le nouveau régime d'autonomie et de choix, puisant dans un fourre-tout de techniques dérivées de systèmes explicatifs aussi différents que la psychanalyse et le comportementalisme pour tenter d'implanter en eux les capacités à l'auto-détermination et à la maîtrise de soi.

Simultanément, de nouvelles possibilités s'ouvrent pour la mise en œuvre des aspirations morales et des vocations sociales des « laïcs », si décriées dans les dispositifs spécialisés de gouvernement social. Les travailleurs profanes n'ont plus tendance à être inspirés les motifs religieux qui alimentaient autrefois les associations de bienfaisance. Dotés de compétences en matière de conseil et d'éthique psychothérapeutique, d'une politique radicale des droits et de l'autonomisation (empowerment) ou d'un engagement issu de l'expérience personnelle, les « volontaires » en viennent à jouer un rôle clé dans la prolifération des agences qui opèrent en marge, en établissant des relations avec les personnes

en détresse qui ne sont plus médiatisées par une bureaucratie tutélaire (bureaucracy of care) complexe. Ce n'est pas être critique que de constater que ces travailleurs à l'œuvre dans le monde crépusculaire des marginalisés déploient très souvent des logiques de normalisation, de compétences sociales, d'estime de soi et ainsi de suite afin d'« autonomiser » leurs clients, tout en contestant la politique qui a fait de ces logiques les principes organisateurs de la politique « sociale ». Elle est plutôt révélatrice de la complexité éthique de notre politique contemporaine de la vie.

Thérapeutique

C'est dans ce contexte que nous pouvons situer l'émergence d'un deuxième groupe de technologies de gouvernement du soi autonome : celles qui sont associées aux connaissances « psy » des individus et des groupes humains et des déterminants de la conduite humaine. L'importance de la psychologie dans les modes de gouvernement libéraux évolués réside dans l'élaboration d'un savoir-faire pour l'individu autonome en quête de réalisation de soi. Au XIXe siècle, l'expertise psychologique produisit un savoir-faire pour l'individu normal ; dans la première moitié du XXe siècle, elle produisit un savoir-faire pour la personne sociale. Aujourd'hui, les psychologues élaborent des techniques émotionnelles et interpersonnelles complexes d'organisation des pratiques de la vie quotidienne selon l'éthique de l'autonomie. Ce savoir-faire a été diffusé par deux voies interdépendantes. La première voie consiste à remodeler les pratiques de ceux qui exercent leur autorité sur les autres – travailleurs sociaux, gestionnaires, enseignants, infirmières – de manière à ce qu'ils exercent leurs pouvoirs afin de nourrir et de diriger ces aspirations individuelles de la manière la plus appropriée et la plus productive. On assiste ici à l'élaboration, dans une pléthore de manuels d'auto-apprentissage, de cours de formation et d'activités de conseil, d'un nouvel ensemble de technologies relationnelles qui semblent donner à l'autorité professionnelle un caractère presque thérapeutique. La deuxième voie est exploitée par ce que l'on peut appeler les psychothérapies de la normalité, qui promulguent de nouvelles façons de planifier la vie et d'aborder les situations difficiles et diffusent de nouvelles procédures pour se comprendre et agir sur soi, afin de surmonter les insatisfactions, de se réaliser pleinement, d'accéder au bonheur et à l'autonomie.

Nous pouvons qualifier cet ensemble de technologies de « thérapeutique », étant entendu que « thérapie » doit être compris ici dans le sens le plus large, à savoir comme une certaine rationalité permettant de penser l'expérience d'une manière qui la rende utilisable et apte à subir des transformations (50). Le territoire psychothérapeutique est constitué de toutes ces pratiques par lesquelles la personne problématise son existence en fonction d'une interprétation de ses significations et de ses déterminants psychologiques et psychodynamiques interne, agit sur ses dilemmes en fonction des interprétations psychologiques de leurs implications et intervient sur soi (seule ou avec l'aide d'autres personnes) selon des normes psychologiques et techniques – par l'examen de soi, la problématisation de soi, l'autosurveillance et la transformation de soi. Les rencontres dans une diversité

de lieux qui étaient auparavant régis par leurs propres codes et valeurs prennent aujourd'hui une forme largement thérapeutique – non seulement la visite du client chez le conseiller, la rencontre du patient avec le médecin dans le cabinet de consultation ou dans le service de l'hôpital psychiatrique, mais aussi l'entretien du travailleur avec le chef du personnel, la visite du parent endetté au Citizens Advice Bureau, la consultation avec l'avocat au sujet du divorce et de la garde des enfants. Plus fondamentalement, peut-être, un certain nombre de dimensions de l'expérience ont été transformées selon les principes psychothérapeutiques et la vie quotidienne est devenu l'objet d'une sorte de raison clinique. Les circonstances quotidiennes, comme l'endettement, le mariage et le divorce, le changement d'emploi, la naissance d'un enfant et bien d'autres encore sont devenues des événements qui nécessitent de faire face et de s'adapter, des espaces dans lesquels agissent les forces psychologiques du déni, de la répression, du manque de compétences psychosociales, des scénarios dont le déroulement dépend du niveau d'amour-propre, des affaires dont les conséquences psychologiques – névrose, stress – sont aussi importantes que leurs suites pratiques, des occasions pour pratiquer l'interprétation, le diagnostic, la confession, la psychologie et la rééducation. Le travail est devenu une zone qui est autant psychologique qu'économique (51). Nous ne sommes plus seulement des corps productifs ou improductifs, ni même des travailleurs normaux ou inadaptés. Nous sommes des « personnes au travail » et nous apportons au travail toutes nos peurs, nos émotions et nos désirs, notre sexualité et notre pathologie. L'activité de travail s'est transformée en une question de réalisation de soi, dans laquelle le rendement financier est moins important que l'identité conférée à l'employé. Les interactions quotidiennes ont été « névrosées » : notre milieu culturel est devenu saturé de récits psychologiques de relations, des plus intenses aux plus banales, entre amants, collègues de travail, amis.

L'attention portée aux biographies, aux personnalités et aux détails de la vie des célébrités et des personnes moins célèbres, dans la presse, à la télévision et au cinéma, a donné naissance à une nouvelle culture du soi. La confession a dépassé le cadre du cabinet de consultation et fait désormais partie de la texture de l'expérience quotidienne, où il s'agit aujourd'hui davantage de témoigner de souffrances endurées que de donner voix à une culpabilité intérieure. Dans toutes ces rencontres entre deux ou plusieurs personnes, dans les relations amoureuses et sexuelles, dans la famille, dans les « relations humaines » de groupe et de travail, nous découvrons des blessures et des offenses cachées qui contrarient le désir de reconnaissance, d'identité, d'estime de soi et d'accomplissement personnel. Même dans « la thérapeutique de la finitude humaine » nous trouvons cette éthique de l'épanouissement personnel par les relations. Le chagrin, la frustration, la déception, les maladies bénignes ou incurables, voire la mort elle-même, font désormais l'objet d'un examen biographique intense et d'un déballage public, de récits personnels détaillés sur l'adaptation, la souffrance, la lutte, la survie, la mort et bien plus encore. Les expériences de finitude sont ainsi devenues des événements lourds de possibilités pathologiques et pourtant riches en potentialités thérapeutiques. Notre culture a-t-elle jamais considérée ces questions comme un sujet tabou, comme on le prétend généralement ? Il est certain que, aujourd'hui, la finitude a trouvé sa voix ; elle est positivement bavarde. Naturellement, elle est le domaine de ceux qui, comme les psychologues du deuil, se concentrent autour d'événements qui vont de la maladie d'un enfant à l'expérience d'un accident d'avion ou d'une autre catastrophe, en

passant par le diagnostic d'une maladie incurable. Mais, au-delà de l'expérience, dans le discours populaire, chaque « événement de vie » est devenu plus que le simple lieu d'une tragédie personnelle potentielle : il est devenu l'occasion légitime d'informer le public, de décrire les effets de tout sur tout, des fonctions corporelles et de la sexualité aux sentiments d'espoir et de désespoir, non seulement l'objet légitime d'une thérapie, mais aussi, avec ou sans l'aide d'experts, le lieu d'opportunités cachées de développement personnel.

Nous voyons ici que le thème sociologique familier de la monopolisation professionnelle ne permet pas de comprendre le rôle des professionnels de la psychologie. Il doit plutôt être compris comme une disposition généreuse à mettre des connaissances spécialisées au service d'autrui. Actuellement, la clé des transformations opérées par l'analyse de la conduite humaine réside dans la façon dont certaines personnes bien informées – juristes, médecins, psychologues, criminologues, etc. ont « librement » prêté leur vocabulaire d'explication, leurs procédures de jugement et leurs techniques de remédiation à d'autres – agents de probation, assistants sociaux, enseignants, gestionnaires, infirmiers, parents, individus –, à condition que ces « petits ingénieurs de la conduite humaine » – y compris leurs propres patients – pensent et agissent un peu comme des experts. Grâce à de telles alliances – plutôt que par l'exclusivité et la monopolisation – les connaissances spécialisées sur la subjectivité ont proliféré dans notre expérience à une échelle « moléculaire ». La relation entre les connaissances spécialisées et leurs sujets – clients, patients ou consommateurs – n'est pas (seulement) une relation de domination, mais de subjectivation, de « fabrication » de personnes dont les relations à elles-mêmes sont configurées dans une grille de normes et de savoirs. Les désirs, les affects et les pratiques corporelles des personnes sont liés à des manières « techniques » (expert) de comprendre l'expérience, des codes d'évaluation, des normes de conduite. Les personnes deviennent des sujets par cela même qu'elles sont liées par des relations corporelles et affectives à certaines vérités et autorités. La généalogie de l'expertise n'est pas l'histoire d'un développement régulier de choses imposées « d'en haut » à une population plus ou moins turbulente, docile ou réfractaire. L'expertise a été déployée au service de diverses stratégies de contrôle, mais elle entre aussi dans les passions des individus et des populations et façonne les valeurs et les exigences d'innombrables contestations « d'en bas ». Les relations d'expertise impliquent donc une certaine réversibilité. Ce qui est d'abord une norme implantée « d'en haut », telle que l'obligation universelle de savoir lire, écrire ou compter, ou l'adoption de modèles de conduite appropriés dans l'éducation des enfants, peut être « repris » sous la forme d'une demande que les citoyens, les consommateurs, les survivants font aux autorités au nom de leurs droits, leur autonomie, leur liberté.

La prolifération des systèmes thérapeutiques et des praticiens a souvent été considéré comme le signe et l'effet de changements culturels plus généraux – un indice du narcissisme de notre époque ou du déclin de la religion (52). La territorialisation de la psychothérapie a cependant une relation plus productive avec les modes contemporains de gouvernement. La technologie des psychothérapies met la régulation de la subjectivité en conformité avec les nouvelles rationalités de gouvernement des individus selon la liberté, l'autonomie et le choix : à travers les régimes thérapeutiques, toutes sortes de

problèmes sociaux, de la délinquance à la mésentente conjugale, peuvent être gérés de façons nouvelles et de nouvelles relations peuvent être établies entre le gouvernement des autres et le gouvernement de soi. À une époque où l'individu ne doit pas être soumis à des codes de moralité par des autorités religieuses, politiques ou judiciaires, nous ne disposons pas d'autres moyens autorisés de juger les conduites que ceux qui sont fondés sur une connaissance scientifique de soi. D'une part, la psychothérapie fournit aux individus de nouvelles justifications et de nouvelles procédures pour vivre leur vie selon un régime de choix et pour se gouverner dans un environnement qui offre une pluralité de modes de vie possibles et dans lequel le destin individuel est reformulé comme le résultat d'actes de choix personnels. D'autre part, la psychothérapie élabore une éthique qui permet de définir la voie du bonheur, ou du moins la victoire sur le malheur, par des connaissances apparemment rationnelles de la subjectivité et de façonner le mode de vie selon des procédures justifiées rationnellement par des normes psychologiques de santé et de bonheur. L'individu doit adopter une nouvelle relation à soi-même dans la vie quotidienne, dans laquelle le moi lui-même doit être un objet de connaissance et l'autonomie doit être atteinte par une entreprise continue de développement personnel par la mise en application d'une connaissance rationnelle et d'une technique. Vivre en tant qu'individu autonome, c'est avoir appris ces techniques sophistiquées de compréhension de soi et de pratique sur soi. Ainsi, la norme de l'autonomie produit un examen de soi, une insatisfaction de soi et une auto-évaluation intenses et continues selon les vocabulaires et les interprétations de l'expertise. En nous efforçant de vivre notre vie autonome, de découvrir qui nous sommes vraiment, de réaliser nos potentiels et de façonner nos styles de vie, nous sommes liés au projet de notre propre identité et liés d'une nouvelle façon aux pédagogies de l'expertise.

Nikolas Rose, *Powers of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, Chap. « Freedom », traduit de l'anglais par B. K.

(a) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 12e éd., revue, corrigée, t. 1, Pagnerre, Paris, 1848, p. 84.

(b) Id., op. cit., 5e éd., revue, corrigée, Livre Troisième, Pagnerre, Paris, 1848, p. 259-60 ; ce « pouvoir qui représente la société » n'est plus aujourd'hui uniquement l'État, qui, dans cette fonction, est relayé, selon le principe de récursivité qui préside entre autres à la confection de la matriochka et à l'écriture d'algorithmes, par ces innombrables associations dans lesquelles Bernays (<https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2017/09/13/de-la-propagande-en-democratie/>) et, avant lui, de Tocqueville voyaient le fondement de la vie démocratique.

(c) La clef de voûte de ce que Foucault appelle la « gouvernementalité libérale » est la « conduite des conduites » d'individus censés être et même forcés d'être libres d'agir (selon leurs intérêts). Il s'oppose dans un certain sens au pouvoir disciplinaire qui l'a précédé (voir Christian Laval, *Ce que Foucault a appris de Bentham*. In *Revue d'études benthamiennes* [En ligne], 8 | 2011, En ligne depuis le 01 mai

2011, consulté le 30 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/etudes-benthamiennes/259> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudes-benthamiennes.259>

(d) « Les techniques de soi sont des techniques qui permettent aux individus d'effectuer, seuls ou avec d'autres, un certain nombre d'opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d'être ; de se transformer afin d'atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immortalité » (Jean-Claude Bourguignon, *Techniques de soi*. In Christine Delory-Momberger, *Vocabulaire des histoires de vie et de la recherche biographique*, Éditions Erès, 2019).

(e) *La télé-réalité au confessionnal* (Éditions du Moment, 2015) aurait tout aussi bien pu être intitulé *Du confessionnal à la télé-réalité*.

(1) W. Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton, 1995, p. 9–10.

(2) B. Hindess, *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*, Blackwell, Oxford, 1996, p. 65.

(3) F. Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Penguin, Londres, 1996, p. 357–8.

(4) F. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, t. 3, *The Political Order of a Free People*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1979 [éd. dr : *Droit, législation, Liberté*, 3 vols., PUF, Paris, 1979]. Les écrits de Hayek sur ces questions en anglais commence avec *The Road to Serfdom* (1944).

(5) Foucault avait quelque chose de semblable à l'esprit quand il a remarqué – bien que dans une formulation plutôt ambiguë – que l'acte par lequel un peuple colonisé se libère de son colonisateur n'est pas en soi suffisant pour établir les pratiques de liberté nécessaires pour définir des formes acceptables d'existence individuelle et collective (M. Foucault, *The ethics of the concern for self as a practice of freedom*, in P. Rabinow [éd.], *Michel Foucault, Ethics: Subjectivity and Truth*, New Press, New York, 1997, p. 281–301).

(6) D'autres valeurs que la liberté, comme la gloire, l'honneur, la puissance, la loyauté filiale, la pietas, l'abnégation, régnaient dans la plus grande partie du monde dit « occidental » avant que l'Orient n'entre philosophiquement en communication avec lui (voir <https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2020/12/01/la-prehistoire-de-la-philosophie-presocratique-dans-un-contexte-orientalisant/>). [N.D.E.]

(7) Z. Bauman, *Freedom*, Open University Press, Milton Keynes, 1988, p. 41. Bauman aborde avec fruit un grand nombre des questions que je soulève dans ce chapitre. Pour une histoire culturelle éclairante de la liberté, voir O. Patterson, *Freedom*, vol. 1, *Freedom in the Making of Western Culture*, I. B. Tauris, Londres, 1991.

(8) F. Hayek, op. cit., p. 195-6.

(9) Berlin l'a souligné dans la conférence « Two concepts of liberty » qu'il a donnée en 1958 (in *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford [1958] 1969, p. 118–72).

(10) K. Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston, 1957, p. 141.

(11) Foucault fait ce commentaire dans *Surveiller et punir*.

(12) J. Rajchman, *Truth and Eros: Foucault, Lacan and the Question of Ethics*, Routledge, New York, 1991, p. 101.

(13) L'attaque de Proudhon, dans son *Épilogue à Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, vise tous ceux qui prétendent qu'il y a quelque chose de bon dans le gouvernement, y compris

les démocrates, les socialistes et les prolétaires. Voir aussi G. Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 272.

(14) Il existait évidemment divers projets utopiques et socialistes, tels ceux de Charles Fourier et Robert Owen, dans lesquels l'idée de civilité communautaire impliquait une transformation de l'organisation du travail.

(15) M. Poovey, *Making a Social Body*, University of Chicago Press, Chicago, 1995, p. 106-11. Il existe une littérature abondante sur la réforme des Poor Laws, mais la représentation qu'en donne Poovey me semble jeté une lumière très instructive sur les questions qui me concernent ici.

(16) O. MacDonagh, *Ireland: The Union and Its Aftermath*, Londres, 1977, p. 34 ; il cite W. L. Burn, *Free trade in land: an aspect of the Irish Question*. In *Transactions of the Royal Historical Society*, 4e série, [61–74], p. 68. Parmi les expériences menées en Irlande dans la première moitié du XIX^e siècle on trouve une administration politique centralisée, une force de police unifiée, des magistrats rémunérés, des dispensaires publics, des hôpitaux subventionnés par l'État, un réseau unifié et réglementé d'asiles d'aliénés et un enseignement primaire d'État ; mais la politique économique avait tendance à aller dans l'autre sens. C'est ainsi que la mise en œuvre de la

loi sur les pauvres fut exportée d'Angleterre, tout comme le soutien aux classes de propriétaires

terriens. L'argument de MacDonagh est repris dans la thèse de doctorat d'Alison Smith (1997) sur *The government of military conduct* (Le gouvernement de la conduite militaire). Merci à Barry Hindess pour cette référence.

(17) MacDonagh a soutenu que cette situation fut due à toute une série de problèmes sociaux intolérables qui exigeaient une amélioration et que, une fois commencée, l'expansion du gouvernement acquit sa dynamique propre : ce processus pourrait être caractérisé par un modèle – mise en évidence du mal, réponse législative inadéquate ; nomination d'experts en raison d'une inquiétude accrue ; demandes de renforcement de la législation et d'amélioration des mécanismes de la part des experts ; demandes d'extension du champ d'action du gouvernement de la part des experts ; les experts

s'attribuent un rôle actif dans le gouvernement (O. MacDonagh, *The nineteenth-century revolution in government*. In *Historical Journal* 1, 1958 [p. 52–67]). L'argument de MacDonagh est examiné dans l'introduction de Roy MacLeod à *Government and Expertise* (R. MacLeod [éd.], *Government and Expertise: Specialists, Administrators and Professionals, 1860–1919*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988). D'autres ont soutenu que cette thèse ignorait le rôle clé des idées, en particulier celles de Bentham et l'utilitarisme, dans l'expansion du gouvernement (par ex. S. Finer, *The transmission of Benthamite ideas*, in G. Sutherland [éd.], *Studies in the Growth of Nineteenth-Century Government*, p. 11–32, Rowman and Littlefield, Totowa, NJ, 1972). MacDonagh a ensuite fait une synthèse qui attribue un rôle aux facteurs « théoriques » ainsi qu'aux facteurs « politiques » et « techniques » (O. MacDonagh, *Early Victorian Government, 1830–1870*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1977). Voir, pour une discussion utile à ce débat du point de vue d'Edwin Chadwick, M. Poovey, op. cit., ch. 5 et 6.

(18) Il n'est sans doute pas inopportun de signaler à ceux qui ne sont pas familiers de l'argumentation foucauldienne qu'elle tient bien compte du fait que la prison, la workhouse et l'asile de fous, « en tant qu'appareils de remodelage du caractère de ces citoyens qui ne remplissaient pas leur part du contrat de civilité », ont servi de laboratoire à des techniques de conduite de la conduite qui seraient appliquées plus tard, en dehors de ces lieux, aux personnes « normales » ; d'abord à/par l'école (loi de Ferry sur l'enseignement primaire obligatoire), soit à/par l'usine (taylorisme ; voir <https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2020/07/01/frequences-soniques-infrasoniques-et-ultrasoniques/>). [N.D.E.]

(19) Voir, <https://elementsdeducationraciale.wordpress.com/2020/11/25/une-genealogie-de-la-police-1/>, en ce qui concerne les théories philosophiques de Bentham. [N.D.E.]

(20) Paul Rabinow (*French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*, MIT Press, Cambridge, MA, 1989) offre une excellente analyse de ces questions dans *French Modern*.

(21) Le texte de référence à cet égard est Gustave Le Bon, *Psychologie des foules* (1895). On trouve de bons comptes-rendus de ces discussions dans S. Moscovici, *L'Âge des foules*, Éditions Complee, 1985 et J. Van Ginneken, *Crowds, Psychology and Politics 1871–1899*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

(22) T. Bennett, *The exhibitionary complex*. In *New Formations*, 4, 1988 [p. 73–103] ; voir aussi id., *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics*, Routledge, Londres, 1995.

(23) La meilleure analyse à cet égard reste l'étude révolutionnaire de Jacques Donzelot intitulée *La Police des familles*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1977. Voir également M. Valverde, *The Age of Light, Soap and Water*, Toronto, 1991 ; j'ai abordé certaines de ces questions dans N. Rose, op. cit. et id., *Beyond the public/private division: law, power and the family*. In *Journal of Law and Society*, 14, 1, 1987 [p. 61–76]. .

(24) Pour la généalogie de l'émergence des normes au XIXe siècle, la meilleure discussion reste M. Foucault, op. cit.. Voir également l'exposé de I. Hacking dans *The Taming of Chance*, Cambridge

University Press, Cambridge, 1990, p. 160-9 et mon propre examen dans N. Rose, *The Psychological Complex* ...

(25) Georges Canguilhem a fourni la meilleure analyse de ces évolutions dans les sciences de la vie dans *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris, 1966, p. 17. I., Hacking, op. cit., fournit une bonne introduction à ces questions.

(26) G. Canguilhem, op. cit., p 151.

(27) I. Hunter, *Culture and Government: The Emergence of Literary Education*, Macmillan, Londres, 1988 ; J. Donald, *Sentimental Education: Schooling, Popular Culture and the Regulation of Liberty*, Verso, Londres, 1992.

(28) M. Foucault, op. cit. ; N. Rose, op. cit.

(29) Je reviens sur ces questions au chapitre 6.

(30) T. Jefferson, *Second State of the Report of Weights and Measures*, avril-mai 1790, in Julian P. Boyd (éd.), *The Papers of Thomas Jefferson*, vol. XVI, p. 628–48, Princeton University Press, Princeton, [1790] 1961, p. 631 et G. Washington (1788), cité dans P. Cline-Cohen, *ACalculating People: The Spread of Numeracy in Early America*, University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 128, 132.

(31) I. Hunter, op. cit.

(32) Une fois de plus, c'est Jacques Donzelot (*L'invention du social*, Vrin, Paris, 1984) qui en a fait l'analyse la plus pénétrante. Je reviens sur ces questions de manière plus détaillée au chapitre 3.

(33) Je les examine plus en détail au chapitre 3.

(34) Le rapport Tudor Walters de 1918 est examiné dans M. Swenarton, *Homes Fit for Heroes*, Heinemann, Londres, 1981.

(35) Keith Middlemas (*Politics in Industrial Society: The Experience of the British System Since 1911*, Deutsch, Londres, 1979) offre un bon aperçu de cette période. Jose Harris (*William Beveridge: A biography*, Clarendon Press, Oxford, 1977) est la meilleure source sur Beveridge. Une introduction utile au Keynésianisme se trouve dans J. Tomlinson, *Problems of British Economic Policy 1870–1945*, Methuen, Londres, 1981.

(36) J'examine plus en détail ces arguments et stratégies dans N. Rose, *Governing the Soul...*, 2e partie.

(37) W. Churchill (1909), cité dans T. Marshall, *Social Policy*, 2e éd., Hutchinson, Londres, 1975, p. 66.

(38) P. O'Malley, *The prudential man cometh: life insurance, liberalism and the government of thrift*, communication présentée à la Réunion Annuelle de la Law and Society Association, Toronto, juin 1995.

(39) Donzelot 1984, 1991 ; F. Ewald, *L'État providence*, Grasset, Paris, 1991 ; id., *Insurance and risk*, in G. Burchell, Gordon and Miller, 1991 [p. 197– 210]. Voir également les enquêtes de Pat O'Malley, op. cit., sur le prudentialisme.

(40) Le rôle gouvernemental civilisateur de la radiodiffusion publique au Royaume-Uni a été examiné par James Donald (*Sentimental Education: Schooling, Popular Culture and the Regulation of Liberty*, Verso, Londres, 1992). Thomas Osborne et moi-même examinons certains des débats liés à la formation de l'« opinion publique » aux Etats-Unis dans T. Osborne et N. Rose, à paraître.

(41) Cet exposé a été réimprimé sous le titre de *Support for normal parents*, in D. W. Winnicott, *The Child, the Family and the Outside World*, p. 173–6, Penguin, Harmondsworth [1944] 1964.

(42) A. O. Hirschman, *The Rhetoric of Reaction*, Belknap Harvard, Cambridge, MA, 1991.

(43) Il existe une littérature abondante sur « l'histoire du moi ». L'histoire complète de l'idée du soi de Charles Taylor est une source cruciale (C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989). Les sociologues ont tendance à adopter un modèle linéaire plutôt pauvre en matière de tradition, de modernité et de détraditionnalisation (par exemple, les articles rassemblés dans P. Heelas, S. Lash, S. Et P. Morris (éds.), *Detraditionalization*, Blackwell, Oxford, 1996). Je critique ce modèle dans ma propre contribution à ce volume et dans N. Rose, *Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood*, Cambridge University Press, New York, 1996.

(44) S. Ewen, *Captains of Consciousness*, Basic Books. New York, 1988 ; id., *All Consuming Images*, Basic Books, New York, 1988 ; W. Leiss, S. Kline, S. Jhally, *Social Communication in Advertising*, Methuen, Londres, 1986 ; cf. Z. Bauman, op. cit.

(45) En psychologie, le concept d'image d'identification correspond à un ou plusieurs modèles auxquels une personne désire s'identifier. [N.D.E.]

(46) M. Strathern, *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

(47) On mesurera à quel point l'actualité a donné tort à l'auteur sur ce point. Il devrait être évident que la ligne de la gouvernementalité « néo-pastorale » est de lâcher la bride au troupeau, mais qu'elle sait puiser dans certaines circonstances dans l'arsenal sécuritaire et punitif qu'elle a hérité du despotisme oriental (Thibault Le Texier, Foucault, le pouvoir et l'entreprise : pour une théorie de la gouvernementalité managériale. In *Revue de philosophie économique*, 2011/2, vol. 12, p. 53 -85) [N.D.E.]

(48) A. de Swaan, *The Management of Normality*, Routledge. Londres, 1990, p. 14.

(49) Voir supra, note 48. [N.D.E.]

(50) Il devrait être bien évident que cette psychologisation, désormais effrénée, du travail est lié à et ne concerne quasiment que les professions du tertiaire, dans lesquels les femmes sont de plus en plus

surreprésentée et où, en raison du traitement informatique de quasiment toutes les tâches et de la centralisation de celles-ci, les salariés ont beaucoup de « temps libre » pour s'observer et se surveiller les uns les autres, tout en papotant.

(51) Les deux paragraphes suivants s'appuient sur des matériaux examinés de manière beaucoup plus détaillée dans N. Rose, *Governing the Soul...*

(52) P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, Chatto and Windus, Londres, 1966 ; cf. A. MacIntyre *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Duckworth. Londres, 1981 ; A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Polity, Cambridge University Press, Cambridge, 1991 ; id., *The Third Way*, Polity, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.