

Y. 084104973

1"19"FOU

Michel Foucault

AVERTISSEMENT

« Il faut défendre la société »

Cours au Collège de France
(1975-1976)

*Édition établie, dans le cadre
de l'Association pour le Centre Michel Foucault,
sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana,
par Mauro Bertani et Alessandro Fontana*

194
FOU
If

L'enseignement au Collège de France obéit à des règles particulières. Les professeurs ont l'obligation de délivrer 26 heures d'enseignement par an (la moitié au maximum pouvant être dispensée sous forme de séminaires). Ils doivent exposer chaque année une recherche originale, les contraignant à renouveler chaque fois le contenu de leur enseignement. L'assistance aux cours et aux séminaires est entièrement

HAUTES ÉTUDES

GALLIMARD
SEUIL

286681



COURS DU 17 MARS 1976

Du pouvoir de souveraineté au pouvoir sur la vie. – Faire vivre et laisser mourir. – De l'homme-corps à l'homme-espèce : naissance du bio-pouvoir. – Champs d'application du bio-pouvoir. – La population. – De la mort, et de celle de Franco en particulier. – Articulations de la discipline et de la régulation : la cité ouvrière, la sexualité, la norme. – Bio-pouvoir et racisme. – Fonctions et domaines d'application du racisme. – Le nazisme. – Le socialisme.

Il faut donc essayer de terminer, de boucler un peu ce que j'ai dit cette année. J'avais essayé un petit peu de poser le problème de la guerre, envisagée comme grille d'intelligibilité des processus historiques. Il m'avait semblé que cette guerre avait été conçue, initialement et pratiquement pendant tout le XVIII^e siècle encore, comme guerre des races. C'était un peu cette histoire de la guerre des races que j'avais voulu reconstituer. Et j'ai essayé, la dernière fois, de vous montrer comment la notion même de guerre avait été finalement éliminée de l'analyse historique par le principe de l'universalité nationale.* Je voudrais maintenant vous montrer comment le thème de la race va, non pas disparaître, mais être repris dans tout autre chose qui est le racisme d'État. Et alors, c'est la naissance du racisme d'État que je voudrais un petit peu vous raconter aujourd'hui, vous mettre en situation au moins.

Il me semble qu'un des phénomènes fondamentaux du XIX^e siècle a été, est ce qu'on pourrait appeler la prise en compte de la vie par le pouvoir : si vous voulez, une prise de pouvoir sur l'homme en tant qu'être vivant, une sorte d'étatisation du biologique, ou du moins une certaine pente qui conduit à ce qu'on pourrait appeler l'étatisation du biologique. Je crois que, pour comprendre ce qui s'est passé, on peut se référer à ce qu'était la théorie classique de la souveraineté, qui finalement

* Manuscrit, la phrase se poursuit ; après « nationale » : « à l'époque de la Révolution ».

nous a servi de fond, de tableau à toutes ces analyses sur la guerre, les races, etc. Dans la théorie classique de la souveraineté, vous savez que le droit de vie et de mort était un de ses attributs fondamentaux. Or, le droit de vie et de mort est un droit qui est étrange, étrange déjà au niveau théorique ; en effet, qu'est-ce que c'est qu'avoir droit de vie et de mort ? En un sens, dire que le souverain a droit de vie et de mort signifie, au fond, qu'il peut faire mourir et laisser vivre ; en tout cas, que la vie et la mort ne sont pas de ces phénomènes naturels, immédiats, en quelque sorte originaires ou radicaux, qui tomberaient hors du champ du pouvoir politique. Quand on pousse un peu plus et, si vous voulez, jusqu'au paradoxe, cela veut dire au fond que, vis-à-vis du pouvoir, le sujet n'est, de plein droit, ni vivant ni mort. Il est, du point de vue de la vie et de la mort, neutre, et c'est simplement du fait du souverain que le sujet a droit à être vivant ou a droit, éventuellement, à être mort. En tout cas, la vie et la mort des sujets ne deviennent des droits que par l'effet de la volonté souveraine. Voilà, si vous voulez, le paradoxe théorique. Paradoxe théorique qui doit se compléter évidemment par une sorte de déséquilibre pratique. Que veut dire, de fait, le droit de vie et de mort ? Non pas, bien entendu, que le souverain peut faire vivre comme il peut faire mourir. Le droit de vie et de mort ne s'exerce que d'une façon déséquilibrée, et toujours du côté de la mort. L'effet du pouvoir souverain sur la vie ne s'exerce qu'à partir du moment où le souverain peut tuer. C'est finalement le droit de tuer qui détient effectivement en lui l'essence même de ce droit de vie et de mort : c'est au moment où le souverain peut tuer, qu'il exerce son droit sur la vie. C'est essentiellement un droit de glaive. Il n'y a donc pas de symétrie réelle, dans ce droit de vie et de mort. Ce n'est pas le droit de faire mourir ou de faire vivre. Ce n'est pas non plus le droit de laisser vivre et de laisser mourir. C'est le droit de faire mourir ou de laisser vivre. Ce qui, bien entendu, introduit une dissymétrie éclatante.

Et je crois que, justement, une des plus massives transformations du droit politique au XIX^e siècle a consisté, je ne dis pas exactement à substituer, mais à compléter, ce vieux droit de souveraineté – faire mourir ou laisser vivre – par un autre droit nouveau, qui ne va pas effacer le premier, mais qui va le pénétrer, le traverser, le modifier, et qui va être un droit, ou plutôt un pouvoir exactement inverse : pouvoir de « faire » vivre et de « laisser » mourir. Le droit de souveraineté, c'est donc celui de faire mourir ou de laisser vivre. Et puis, c'est ce nouveau droit qui s'installe : le droit de faire vivre et de laisser mourir.

Cette transformation, bien sûr, ne s'est pas faite d'un coup. On peut

la suivre dans la théorie du droit (mais là je serai extraordinairement rapide). Déjà, vous voyez, chez les juristes du XVII^e et surtout du XVIII^e siècle, posée cette question à propos du droit de vie et de mort. Lorsque les juristes disent : quand on contracte, au niveau du contrat social, c'est-à-dire lorsque les individus se réunissent pour constituer un souverain, pour déléguer à un souverain un pouvoir absolu sur eux, pourquoi le font-ils ? Ils le font parce qu'ils sont pressés par le danger ou par le besoin. Ils le font, par conséquent, pour protéger leur vie. C'est pour pouvoir vivre qu'ils constituent un souverain. Et dans cette mesure-là, la vie peut-elle effectivement entrer dans les droits du souverain ? Est-ce que ce n'est pas la vie qui est fondatrice du droit du souverain, et est-ce que le souverain peut réclamer effectivement à ses sujets le droit d'exercer sur eux le pouvoir de vie et de mort, c'est-à-dire le pouvoir tout simplement de les tuer ? La vie ne doit-elle pas être hors contrat, dans la mesure où c'est elle qui a été le motif premier, initial et fondamental du contrat ? Tout ceci est une discussion de philosophie politique qu'on peut laisser de côté, mais qui montre bien comment le problème de la vie commence à se problématiser dans le champ de la pensée politique, de l'analyse du pouvoir politique. En fait, là où je voudrais suivre la transformation, c'est au niveau non pas de la théorie politique mais, bien plutôt, au niveau des mécanismes, des techniques, des technologies de pouvoir. Alors, là, on retombe sur des choses familières : c'est que, au XVII^e et au XVIII^e siècle, on a vu apparaître des techniques de pouvoir qui étaient essentiellement centrées sur le corps, sur le corps individuel. C'étaient toutes ces procédures par lesquelles on assurait la distribution spatiale des corps individuels (leur séparation, leur alignement, leur mise en série et en surveillance) et l'organisation, autour de ces corps individuels, de tout un champ de visibilité. C'étaient aussi ces techniques par lesquelles on prenait en charge ces corps, on essayait de majorer leur force utile par l'exercice, le dressage, etc. C'étaient également des techniques de rationalisation et d'économie stricte d'un pouvoir qui devait s'exercer, de la manière la moins coûteuse possible, par tout un système de surveillance, de hiérarchies, d'inspections, d'écritures, de rapports : toute cette technologie qu'on peut appeler technologie disciplinaire du travail. Elle se met en place dès la fin du XVII^e et au cours du XVIII^e siècle¹.

Or, pendant la seconde moitié du XVIII^e siècle, je crois que l'on voit apparaître quelque chose de nouveau, qui est une autre technologie de pouvoir, non disciplinaire cette fois. Une technologie de pouvoir qui n'exclut pas la première, qui n'exclut pas la technique disciplinaire,

mais qui l'emboîte, qui l'intègre, qui la modifie partiellement et qui, surtout, va l'utiliser en s'implantant en quelque sorte en elle, et s'incruster effectivement grâce à cette technique disciplinaire préalable. Cette nouvelle technique ne supprime pas la technique disciplinaire tout simplement parce qu'elle est d'un autre niveau, elle est à une autre échelle, elle a une autre surface portante, et elle s'aide de tout autres instruments.

Ce à quoi s'applique cette nouvelle technique de pouvoir non disciplinaire, c'est – à la différence de la discipline, qui, elle, s'adresse au corps – la vie des hommes, ou encore, si vous voulez, elle s'adresse non pas à l'homme-corps, mais à l'homme vivant, à l'homme être vivant ; à la limite, si vous voulez, à l'homme-espèce. Plus précisément, je dirais ceci : la discipline essaie de régir la multiplicité des hommes en tant que cette multiplicité peut et doit se résoudre en corps individuels à surveiller, à dresser, à utiliser, éventuellement à punir. Et puis la nouvelle technologie qui se met en place s'adresse à la multiplicité des hommes, mais non pas en tant qu'ils se résument en des corps, mais en tant qu'elle forme, au contraire, une masse globale, affectée de processus d'ensemble qui sont propres à la vie, et qui sont des processus comme la naissance, la mort, la production, la maladie, etc. Donc, après une première prise de pouvoir sur le corps qui s'est faite sur le mode de l'individualisation, on a une seconde prise de pouvoir qui, elle, n'est pas individualisante mais qui est massifiante, si vous voulez, qui se fait en direction non pas de l'homme-corps, mais de l'homme-espèce. Après l'anatomo-politique du corps humain, mise en place au cours du XVIII^e siècle, on voit apparaître, à la fin de ce même siècle, quelque chose qui n'est plus une anatomo-politique du corps humain, mais que j'appellerais une « biopolitique » de l'espèce humaine.

De quoi s'agit-il dans cette nouvelle technologie du pouvoir, dans cette biopolitique, dans ce bio-pouvoir qui est en train de s'installer ? Je vous le disais en deux mots tout à l'heure : il s'agit d'un ensemble de processus comme la proportion des naissances et des décès, le taux de reproduction, la fécondité d'une population, etc. Ce sont ces processus-là de natalité, de mortalité, de longévité qui, justement dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, en liaison avec tout un tas de problèmes économiques et politiques (sur lesquels je ne reviens pas maintenant), ont constitué, je crois, les premiers objets de savoir et les premières cibles de contrôle de cette biopolitique. C'est à ce moment-là, en tout cas, que l'on met en œuvre la mesure statistique de ces phénomènes avec les premières démographies. C'est l'observation des procédés, plus ou moins

spontanés, ou plus ou moins concertés, qui étaient mis effectivement en œuvre dans la population quant à la natalité ; bref, si vous voulez, le repérage des phénomènes de contrôle des naissances tels qu'ils étaient pratiqués au XVIII^e siècle. Cela a été aussi l'esquisse d'une politique nataliste ou, en tout cas, de schémas d'intervention dans ces phénomènes globaux de la natalité. Dans cette biopolitique, il ne s'agit pas simplement du problème de la fécondité. Il s'agit aussi du problème de la morbidité, non plus simplement, comme cela avait été le cas jusque-là, au niveau de ces fameuses épidémies dont le danger avait tellement hanté les pouvoirs politiques depuis le fond du Moyen Âge (ces fameuses épidémies qui étaient des drames temporaires de la mort multipliée, de la mort devenue imminente pour tous). Ce n'est pas des épidémies qu'il s'agit à ce moment-là, mais de quelque chose d'autre, à la fin du XVIII^e siècle : en gros, de ce qu'on pourrait appeler les endémies, c'est-à-dire la forme, la nature, l'extension, la durée, l'intensité des maladies régnantes dans une population. Maladies plus ou moins difficiles à extirper, et qui ne sont pas envisagées comme les épidémies, à titre de causes de mort plus fréquente, mais comme des facteurs permanents – et c'est comme cela qu'on les traite – de soustraction des forces, diminution du temps de travail, baisse d'énergies, coûts économiques, tant à cause du manque à produire que des soins qu'elles peuvent coûter. Bref, la maladie comme phénomène de population : non plus comme la mort qui s'abat brutalement sur la vie – c'est l'épidémie – mais comme la mort permanente, qui glisse dans la vie, la ronge perpétuellement, la diminue et l'affaiblit.

■ Ce sont ces phénomènes-là qu'on commence à prendre en compte à la fin du XVIII^e siècle et qui amènent la mise en place d'une médecine qui va avoir, maintenant, la fonction majeure de l'hygiène publique, avec des organismes de coordination des soins médicaux, de centralisation de l'information, de normalisation du savoir, et qui prend aussi l'allure de campagne d'apprentissage de l'hygiène et de médicalisation de la population. Donc, problèmes de la reproduction, de la natalité, problème de la morbidité aussi. L'autre champ d'intervention de la biopolitique va être tout un ensemble de phénomènes dont les uns sont universels et dont les autres sont accidentels, mais qui d'une part ne sont jamais entièrement compressibles, même s'ils sont accidentels, et qui entraînent aussi des conséquences analogues d'incapacité, de mise hors circuit des individus, de neutralisation, etc. Ce sera le problème très important, dès le début du XIX^e siècle (au moment de l'industrialisation), de la vieillesse, de l'individu qui tombe, par conséquent, hors du

champ de capacité, d'activité. Et d'autre part les accidents, les infirmités, les anomalies diverses. Et c'est par rapport à ces phénomènes-là que cette biopolitique va mettre en place non seulement des institutions d'assistance (qui existaient, elles, depuis très longtemps), mais des mécanismes beaucoup plus subtils, économiquement beaucoup plus rationnels que la grosse assistance, à la fois massive et lacunaire, qui était essentiellement rattachée à l'Église. On va avoir des mécanismes plus subtils, plus rationnels, d'assurance, d'épargne individuelle et collective, de sécurité, etc.²

Enfin, dernier domaine (j'énumère les principaux, en tout cas ceux qui sont apparus à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e; il y en aura bien d'autres après) : prise en compte des relations entre l'espèce humaine, les êtres humains en tant qu'espèce, en tant qu'êtres vivants, et puis leur milieu, leur milieu d'existence – que ce soient les effets bruts du milieu géographique, climatique, hydrographique : les problèmes, par exemple, des marécages, des épidémies liées à l'existence des marécages pendant toute la première moitié du XIX^e siècle. Et, également, le problème de ce milieu, en tant que ce n'est pas un milieu naturel et qu'il a des effets de retour sur la population ; un milieu qui a été créé par elle. Ce sera, essentiellement, le problème de la ville. Je vous signale là, simplement, quelques-uns des points à partir desquels s'est constituée cette biopolitique, quelques-unes de ses pratiques et les premiers de ses domaines à la fois d'intervention, de savoir et de pouvoir : c'est sur la natalité, sur la morbidité, sur les incapacités biologiques diverses, sur les effets du milieu, c'est sur tout cela que la biopolitique va prélever son savoir et définir le champ d'intervention de son pouvoir.

Or, dans tout cela, je crois qu'il y a un certain nombre de choses qui sont importantes. La première serait celle-ci : l'apparition d'un élément – j'allais dire d'un personnage – nouveau, qu'au fond ni la théorie du droit ni la pratique disciplinaire ne connaissent. La théorie du droit, au fond, ne connaissait que l'individu et la société : l'individu contractant et le corps social qui avait été constitué par le contrat volontaire ou implicite des individus. Les disciplines, elles, avaient affaire pratiquement à l'individu et à son corps. Ce à quoi on a affaire dans cette nouvelle technologie de pouvoir, ce n'est pas exactement la société (ou, enfin, le corps social tel que le définissent les juristes) ; ce n'est pas non plus l'individu-corps. C'est un nouveau corps : corps multiple, corps à nombre de têtes, sinon infini, du moins pas nécessairement dénombrable. C'est la notion de « population ». La biopolitique a affaire à la

population, et la population comme problème politique, comme problème à la fois scientifique et politique, comme problème biologique et comme problème de pouvoir, je crois qu'elle apparaît à ce moment-là.

Deuxièmement, ce qui est important aussi – en dehors de l'apparition même de cet élément qu'est la population – c'est la nature des phénomènes qui sont pris en considération. Vous voyez que ce sont des phénomènes collectifs, qui n'apparaissent avec leurs effets économiques et politiques, qui ne deviennent pertinents, qu'au niveau même de la masse. Ce sont des phénomènes qui sont aléatoires et imprévisibles, si on les prend donc en eux-mêmes, individuellement, mais qui présentent, au niveau collectif, des constantes qu'il est facile, ou en tout cas possible, d'établir. Et enfin, ce sont des phénomènes qui se déroulent essentiellement dans la durée, qui doivent être pris dans une certaine limite de temps plus ou moins longue ; ce sont des phénomènes de série. Ce à quoi va s'adresser la biopolitique, ce sont, en somme, les événements aléatoires qui se produisent dans une population prise dans sa durée.

À partir de là – troisième chose, je crois, importante – cette technologie de pouvoir, cette biopolitique, va mettre en place des mécanismes qui ont un certain nombre de fonctions très différentes des fonctions qui étaient celles des mécanismes disciplinaires. Dans les mécanismes mis en place par la biopolitique, il va s'agir d'abord, bien sûr, de prévisions, d'estimations statistiques, de mesures globales ; il va s'agir, également, non pas de modifier tel phénomène en particulier, non pas tellement tel individu en tant qu'il est un individu, mais, essentiellement, d'intervenir au niveau de ce que sont les déterminations de ces phénomènes généraux, de ces phénomènes dans ce qu'ils ont de global. Il va falloir modifier, baisser la morbidité ; il va falloir allonger la vie ; il va falloir stimuler la natalité. Et il s'agit surtout d'établir des mécanismes régulateurs qui, dans cette population globale avec son champ aléatoire, vont pouvoir fixer un équilibre, maintenir une moyenne, établir une sorte d'homéostasie, assurer des compensations ; bref, d'installer des mécanismes de sécurité autour de cet aléatoire qui est inhérent à une population d'êtres vivants, d'optimiser, si vous voulez, un état de vie : mécanismes, vous le voyez, comme les mécanismes disciplinaires, destinés en somme à maximaliser des forces et à les extraire, mais qui passent par des chemins entièrement différents. Car il ne s'agit pas là, à la différence des disciplines, d'un dressage individuel qui s'opérerait par un travail sur le corps lui-même. Il ne s'agit absolument pas de se brancher sur un corps individuel, comme le fait la discipline. Il ne

s'agit, par conséquent, pas du tout de prendre l'individu au niveau du détail, mais, au contraire, par des mécanismes globaux, d'agir de telle manière qu'on obtienne des états globaux d'équilibration, de régularité ; bref, de prendre en compte la vie, les processus biologiques de l'homme-espèce, et d'assurer sur eux non pas une discipline, mais une régularisation³.

En deçà, donc, de ce grand pouvoir absolu, dramatique, sombre qu'était le pouvoir de la souveraineté, et qui consistait à pouvoir faire mourir, voilà qu'apparaît maintenant, avec cette technologie du bio-pouvoir, cette technologie du pouvoir sur « la » population en tant que telle, sur l'homme en tant qu'être vivant, un pouvoir continu, savant, qui est le pouvoir de « faire vivre ». La souveraineté faisait mourir et laissait vivre. Et voilà que maintenant apparaît un pouvoir que j'appellerai de régularisation, qui consiste, au contraire, à faire vivre et à laisser mourir.

Je crois que la manifestation de ce pouvoir apparaît concrètement dans cette fameuse disqualification progressive de la mort, sur laquelle les sociologues et les historiens sont revenus si souvent. Tout le monde sait, surtout depuis un certain nombre d'études récentes, que la grande ritualisation publique de la mort a disparu, ou en tout cas s'est effacée, progressivement, depuis la fin du XVIII^e siècle, et jusqu'à maintenant. Au point que maintenant la mort – cessant d'être une de ces cérémonies éclatantes à laquelle les individus, la famille, le groupe, presque la société tout entière, participaient – est devenue, au contraire, ce qu'on cache ; elle est devenue la chose la plus privée et la plus honteuse (et, à la limite, c'est moins le sexe que la mort qui est aujourd'hui l'objet du tabou). Or, je crois que la raison pour laquelle, en effet, la mort est devenue ainsi cette chose qu'on cache, n'est pas dans une sorte de déplacement de l'angoisse ou de modification des mécanismes répressifs. Elle est dans une transformation des technologies de pouvoir. Ce qui donnait autrefois (et ceci jusqu'à la fin du XVIII^e siècle) son éclat à la mort, ce qui lui imposait sa si haute ritualisation, c'était d'être la manifestation d'un passage d'un pouvoir à un autre. La mort, c'était le moment où l'on passait d'un pouvoir, qui était celui du souverain d'ici-bas, à cet autre pouvoir, qui était celui du souverain de l'au-delà. On passait d'une instance de jugement à une autre, on passait d'un droit civil ou public, de vie et de mort, à un droit qui était celui de la vie éternelle ou de la damnation éternelle. Passage d'un pouvoir à un autre. La mort, c'était également une transmission du pouvoir du mourant, pouvoir qui se transmettait à ceux qui survivaient : dernières paroles, dernières recom-

mandations, volontés ultimes, testaments, etc. C'étaient tous ces phénomènes de pouvoir qui étaient ainsi ritualisés.

Or, maintenant que le pouvoir est de moins en moins le droit de faire mourir, et de plus en plus le droit d'intervenir pour faire vivre, et sur la manière de vivre, et sur le « comment » de la vie, à partir du moment donc où le pouvoir intervient surtout à ce niveau-là pour majorer la vie, pour en contrôler les accidents, les aléas, les déficiences, du coup la mort, comme terme de la vie, est évidemment le terme, la limite, le bout du pouvoir. Elle est du côté extérieur, par rapport au pouvoir : elle est ce qui tombe hors de ses prises, et sur quoi le pouvoir n'aura prise qu'en général, globalement, statistiquement. Ce sur quoi le pouvoir a prise ce n'est pas la mort, c'est la mortalité. Et dans cette mesure-là, il est bien normal que la mort, maintenant, retombe du côté du privé et de ce qu'il y a de plus privé. Alors que, dans le droit de souveraineté, la mort était le point où éclatait, de la façon la plus manifeste, l'absolu pouvoir du souverain, la mort va être, au contraire, maintenant, le moment où l'individu échappe à tout pouvoir, retombe sur lui-même et se replie, en quelque sorte, sur sa part la plus privée. Le pouvoir ne connaît plus la mort. Au sens strict, le pouvoir laisse tomber la mort.

Pour symboliser tout cela, prenons, si vous voulez, la mort de Franco, qui est un événement tout de même très, très intéressant par les valeurs symboliques qu'il fait jouer, puisque mourait celui qui avait exercé le droit souverain de vie et de mort avec la sauvagerie que vous connaissez, le plus sanglant de tous les dictateurs, qui avait fait régner absolument, pendant quarante ans, le droit souverain de vie et de mort et qui, au moment où lui-même va mourir, entre dans cette espèce de nouveau champ du pouvoir sur la vie qui consiste non seulement à aménager la vie, non seulement à faire vivre, mais finalement à faire vivre l'individu au-delà même de sa mort. Et, par un pouvoir qui n'est pas simplement prouesse scientifique, mais exerce effectivement de ce bio-pouvoir politique qui a été mis en place au XIX^e siècle, on fait tellement bien vivre les gens qu'on arrive à les faire vivre au moment même où ils devraient, biologiquement, être morts depuis longtemps. C'est ainsi que celui qui avait exercé le pouvoir absolu de vie et de mort sur des centaines de milliers de gens, celui-là est tombé sous le coup d'un pouvoir qui aménageait si bien la vie, qui regardait si peu la mort, qu'il ne s'était même pas aperçu qu'il était déjà mort et qu'on le faisait vivre après sa mort. Je crois que le choc entre ces deux systèmes de pouvoir, celui de la souveraineté sur la mort et celui de la régularisation de la vie, se trouve symbolisé dans ce petit et joyeux événement.

Je voudrais maintenant reprendre la comparaison entre la technologie régularisatrice de la vie et la technologie disciplinaire du corps dont je vous parlais tout à l'heure. On a donc, depuis le XVIII^e siècle (ou en tout cas depuis la fin du XVIII^e siècle), deux technologies de pouvoir qui sont mises en place avec un certain décalage chronologique, et qui sont superposées. Une technique qui donc est disciplinaire : elle est centrée sur le corps, elle produit des effets individualisants, elle manipule le corps comme foyer de forces qu'il faut à la fois rendre utiles et dociles. Et, d'un autre côté, on a une technologie qui, elle, est centrée non pas sur le corps, mais sur la vie ; une technologie qui regroupe les effets de masse propres à une population, qui cherche à contrôler la série des événements hasardeux qui peuvent se produire dans une masse vivante ; une technologie qui cherche à en contrôler (éventuellement à en modifier) la probabilité, en tout cas à en compenser les effets. C'est une technologie qui vise donc, non pas par le dressage individuel, mais par l'équilibre global, à quelque chose comme une homéostasie : la sécurité de l'ensemble par rapport à ses dangers internes. Donc, une technologie de dressage opposée, ou distincte d'une technologie de sécurité ; une technologie disciplinaire qui se distingue d'une technologie assurancielle ou régularisatrice ; une technologie qui est bien, dans les deux cas, technologie du corps, mais dans un cas, il s'agit d'une technologie où le corps est individualisé comme organisme doué de capacités, et dans l'autre d'une technologie où les corps sont replacés dans les processus biologiques d'ensemble.

On pourrait dire ceci : tout s'est passé comme si le pouvoir, qui avait comme modalité, comme schéma organisateur, la souveraineté, s'était trouvé inopérant pour régir le corps économique et politique d'une société en voie, à la fois, d'explosion démographique et d'industrialisation. Si bien qu'à la vieille mécanique du pouvoir de souveraineté beaucoup trop de choses échappaient, à la fois par en bas et par en haut, au niveau du détail et au niveau de la masse. C'est pour rattraper le détail qu'une première accommodation a eu lieu : accommodation des mécanismes de pouvoir sur le corps individuel, avec surveillance et dressage – cela a été la discipline. Bien sûr, cela a été l'accommodation la plus facile, la plus commode à réaliser. C'est pourquoi elle s'est réalisée le plus tôt – dès le XVII^e, début du XVIII^e siècle – à un niveau local, dans des formes intuitives, empiriques, fractionnées, et dans le cadre limité d'institutions comme l'école, l'hôpital, la caserne, l'atelier, etc. Et puis vous avez ensuite, à la fin du XVIII^e siècle, une seconde accommodation, sur les phénomènes globaux, sur les phénomènes de population, avec

les processus biologiques ou bio-sociologiques des masses humaines. Accommodation beaucoup plus difficile car, bien entendu, elle impliquait des organes complexes de coordination et de centralisation.

On a donc deux séries : la série corps - organisme - discipline - institutions ; et la série population - processus biologiques - mécanismes régularisateurs* - État. Un ensemble organique institutionnel : l'organo-discipline de l'institution si vous voulez, et d'un autre côté, un ensemble biologique et étatique : la bio-régulation par l'État. Je ne veux pas faire jouer dans l'absolu cette opposition entre État et institution, parce que les disciplines tendent, de fait, toujours à déborder le cadre institutionnel et local où elles sont prises. Et puis, elles prennent facilement une dimension étatique dans certains appareils comme la police, par exemple, qui est à la fois un appareil de discipline et un appareil d'État (ce qui prouve que la discipline n'est pas toujours institutionnelle). Et de la même façon, ces grandes régulations globales qui ont proliféré au long du XIX^e siècle on les trouve, bien sûr, au niveau étatique, mais au-dessous aussi du niveau étatique, avec toute une série d'institutions sous-étatiques, comme les institutions médicales, les caisses de secours, les assurances, etc. C'est la première remarque que je voudrais faire.

D'autre part, ces deux ensembles de mécanismes, l'un disciplinaire, l'autre régularisateur, ne sont pas de même niveau. Ce qui leur permet, précisément, de ne pas s'exclure et de pouvoir s'articuler l'un sur l'autre. On peut même dire que, dans la plupart des cas, les mécanismes disciplinaires de pouvoir et les mécanismes régularisateurs de pouvoir, les mécanismes disciplinaires sur le corps et les mécanismes régularisateurs sur la population, sont articulés l'un sur l'autre. Un ou deux exemples : prenez, si vous voulez, le problème de la ville, ou plus précisément cette disposition spatiale, réfléchie, concertée que constitue la ville-modèle, la ville artificielle, la ville de réalité utopique, telle qu'on l'a non seulement rêvée, mais constituée effectivement au XIX^e siècle. Prenez quelque chose comme la cité ouvrière. La cité ouvrière, telle qu'elle existe au XIX^e siècle, qu'est-ce que c'est ? On voit très bien comment elle articule, en quelque sorte à la perpendiculaire, des mécanismes disciplinaires de contrôle sur le corps, sur les corps, par son quadrillage, par le découpage même de la cité, par la localisation des familles (chacune dans une maison) et des individus (chacun dans une pièce). Découpage, mise en visibilité des individus, normalisation des

* Manuscrit, à la place de « régularisateurs » : « assuranciers ».

conduites, sorte de contrôle policier spontané qui s'exerce ainsi par la disposition spatiale même de la ville : toute une série de mécanismes disciplinaires qu'il est facile de retrouver dans la cité ouvrière. Et puis vous avez toute une série de mécanismes qui sont, au contraire, des mécanismes régularisateurs, qui portent sur la population en tant que telle, et qui permettent, qui induisent des conduites d'épargne, par exemple, qui sont liées à l'habitat, à la location de l'habitat et éventuellement à son achat. Des systèmes d'assurance-maladie ou d'assurance-vieillesse ; des règles d'hygiène qui assurent la longévité optimale de la population ; des pressions que l'organisation même de la ville fait jouer sur la sexualité, donc sur la procréation ; les pressions qu'on exerce sur l'hygiène des familles ; les soins apportés aux enfants ; la scolarité, etc. Donc, vous avez [des] mécanismes disciplinaires et [des] mécanismes régularisateurs.

Prenez un tout autre domaine – enfin tout autre, pas entièrement – ; prenez, dans un autre axe, quelque chose comme la sexualité. Au fond, pourquoi la sexualité est-elle devenue, au XIX^e siècle, un champ dont l'importance stratégique a été capitale ? Je crois que si la sexualité a été importante, c'est pour tout un tas de raisons, mais en particulier il y a eu celles-ci : d'un côté, la sexualité, en tant que conduite exactement corporelle, relève d'un contrôle disciplinaire, individualisant, en forme de surveillance permanente (et les fameux contrôles, par exemple, de la masturbation qui ont été exercés sur les enfants depuis la fin du XVIII^e siècle jusqu'au XX^e siècle, et ceci dans le milieu familial, dans le milieu scolaire, etc., représentent exactement ce côté de contrôle disciplinaire de la sexualité) ; et puis, d'un autre côté, la sexualité s'inscrit et prend effet, par ses effets procréateurs, dans des processus biologiques larges qui concernent non plus le corps de l'individu mais cet élément, cette unité multiple que constitue la population. La sexualité, elle est exactement au carrefour du corps et de la population. Donc, elle relève de la discipline, mais elle relève aussi de la régularisation.

L'extrême valorisation médicale de la sexualité au XIX^e siècle a, je crois, son principe dans cette position privilégiée de la sexualité entre organisme et population, entre corps et phénomènes globaux. De là aussi l'idée médicale selon laquelle la sexualité, quand elle est indisciplinée et irrégulière, a toujours deux ordres d'effets : l'un sur le corps, sur le corps indiscipliné qui est immédiatement sanctionné par toutes les maladies individuelles que le débauché sexuel s'attire sur lui-même. Un enfant qui se masturbe trop sera malade toute sa vie : sanction disciplinaire au niveau du corps. Mais, en même temps, une sexualité débau-

chée, pervertie, etc., a des effets au niveau de la population, puisque celui qui a été débauché sexuellement est censé avoir une hérédité, une descendance qui va être perturbée elle aussi, et ceci pendant des générations et des générations, à la septième génération, et à la septième de la septième. C'est la théorie de la dégénérescence⁴ : la sexualité, en tant qu'elle est au foyer de maladies individuelles et étant donné qu'elle est, d'autre part, au noyau de la dégénérescence, représente exactement ce point d'articulation du disciplinaire et du régularisateur, du corps et de la population. Et vous comprenez alors, dans ces conditions, pourquoi et comment un savoir technique comme la médecine, ou plutôt l'ensemble constitué par médecine et hygiène, va être au XIX^e siècle un élément, non pas le plus important, mais dont l'importance sera considérable par le lien qu'il établit entre les prises scientifiques sur les processus biologiques et organiques (c'est-à-dire sur la population et sur le corps) et en même temps, dans la mesure où la médecine va être une technique politique d'intervention, avec des effets de pouvoir propres. La médecine, c'est un savoir-pouvoir qui porte à la fois sur le corps et sur la population, sur l'organisme et sur les processus biologiques, et qui va donc avoir des effets disciplinaires et des effets régularisateurs.

D'une façon plus générale encore, on peut dire que l'élément qui va circuler du disciplinaire au régularisateur, qui va s'appliquer, de la même façon, au corps et à la population, qui permet à la fois de contrôler l'ordre disciplinaire du corps et les événements aléatoires d'une multiplicité biologique, cet élément qui circule de l'un à l'autre c'est la « norme ». La norme, c'est ce qui peut aussi bien s'appliquer à un corps que l'on veut discipliner, qu'à une population que l'on veut régulariser. La société de normalisation n'est donc pas, dans ces conditions, une sorte de société disciplinaire généralisée dont les institutions disciplinaires auraient essaimé et finalement recouvert tout l'espace – ce n'est, je crois, qu'une première interprétation, et insuffisante, de l'idée de société de normalisation. La société de normalisation, c'est une société où se croisent, selon une articulation orthogonale, la norme de la discipline et la norme de la régulation. Dire que le pouvoir, au XIX^e siècle, a pris possession de la vie, dire du moins que le pouvoir, au XIX^e siècle, a pris la vie en charge, c'est dire qu'il est arrivé à couvrir toute la surface qui s'étend de l'organique au biologique, du corps à la population, par le double jeu des technologies de discipline d'une part, et des technologies de régulation de l'autre.

Nous sommes donc dans un pouvoir qui a pris en charge et le corps

et la vie, ou qui a pris, si vous voulez, la vie en général en charge, avec le pôle du côté du corps et le pôle du côté de la population. Bio-pouvoir, par conséquent, dont on peut repérer aussitôt les paradoxes qui apparaissent à la limite même de son exercice. Paradoxes qui apparaissent d'un côté avec le pouvoir atomique, qui n'est pas simplement le pouvoir de tuer, selon les droits qui sont donnés à tout souverain, des millions et des centaines de millions d'hommes (après tout, ceci est traditionnel). Mais ce qui fait que le pouvoir atomique est, pour le fonctionnement du pouvoir politique actuel, une sorte de paradoxe difficile à contourner, sinon tout à fait incontournable, c'est que, dans le pouvoir de fabriquer et d'utiliser la bombe atomique, on a la mise en jeu d'un pouvoir de souveraineté qui tue, mais, également, d'un pouvoir qui est celui de tuer la vie elle-même. De sorte que, dans ce pouvoir atomique, le pouvoir qui s'exerce, s'exerce de telle façon qu'il est capable de supprimer la vie. Et de se supprimer, par conséquent, comme pouvoir d'assurer la vie. Ou il est souverain, et il utilise la bombe atomique, mais du coup il ne peut être pouvoir, bio-pouvoir, pouvoir d'assurer la vie comme il l'est depuis le XIX^e siècle. Ou à l'autre limite, vous avez l'excès, au contraire, non plus du droit souverain sur le bio-pouvoir, mais l'excès du bio-pouvoir sur le droit souverain. Cet excès du bio-pouvoir apparaît lorsque la possibilité est techniquement et politiquement donnée à l'homme, non seulement d'aménager la vie, mais de faire proliférer la vie, de fabriquer du vivant, de fabriquer du monstre, de fabriquer – à la limite – des virus incontrôlables et universellement destructeurs. Extension formidable du bio-pouvoir qui, à l'opposition de ce que je disais tout à l'heure pour le pouvoir atomique, va déborder toute la souveraineté humaine.

Excusez-moi pour ces longs parcours à propos du bio-pouvoir, mais je crois que c'est sur ce fond-là que l'on peut retrouver le problème que j'avais essayé de poser.

Alors, dans cette technologie de pouvoir qui a pour objet et pour objectif la vie (et qui me paraît être un des traits fondamentaux de la technologie du pouvoir depuis le XIX^e siècle), comment va s'exercer le droit de tuer et la fonction du meurtre, s'il est vrai que le pouvoir de souveraineté recule de plus en plus et qu'au contraire avance de plus en plus le bio-pouvoir disciplinaire ou régulateur ? Comment un pouvoir comme celui-là peut-il tuer, s'il est vrai qu'il s'agit essentiellement de majorer la vie, d'en prolonger la durée, d'en multiplier les chances, d'en détourner les accidents, ou bien d'en compenser les déficits ? Comment, dans ces conditions, est-il possible, pour un pouvoir politique, de tuer, de réclamer la mort, de demander la mort, de faire tuer, de donner

l'ordre de tuer, d'exposer à la mort non seulement ses ennemis mais même ses propres citoyens ? Comment peut-il laisser mourir, ce pouvoir qui a essentiellement pour objectif de faire vivre ? Comment exercer le pouvoir de la mort, comment exercer la fonction de la mort, dans un système politique centré sur le bio-pouvoir ?

C'est là, je crois, qu'intervient le racisme. Je ne veux pas dire du tout que le racisme a été inventé à cette époque. Il existait depuis bien longtemps. Mais je crois qu'il fonctionnait ailleurs. Ce qui a inscrit le racisme dans les mécanismes de l'État, c'est bien l'émergence de ce bio-pouvoir. C'est à ce moment-là que le racisme s'est inscrit comme mécanisme fondamental du pouvoir, tel qu'il s'exerce dans les États modernes, et qui fait qu'il n'y a guère de fonctionnement moderne de l'État qui, à un certain moment, à une certaine limite, et dans certaines conditions, ne passe par le racisme.

En effet, qu'est-ce que le racisme ? C'est, d'abord, le moyen d'introduire enfin, dans ce domaine de la vie que le pouvoir a pris en charge, une coupure : la coupure entre ce qui doit vivre et ce qui doit mourir. Dans le *continuum* biologique de l'espèce humaine, l'apparition des races, la distinction des races, la hiérarchie des races, la qualification de certaines races comme bonnes et d'autres, au contraire, comme inférieures, tout ceci va être une manière de fragmenter ce champ du biologique que le pouvoir a pris en charge ; une manière de décaler, à l'intérieur de la population, des groupes les uns par rapport aux autres. Bref, d'établir une césure qui sera de type biologique à l'intérieur d'un domaine qui se donne comme étant précisément un domaine biologique. Cela va permettre au pouvoir de traiter une population comme un mélange de races ou, plus exactement, de traiter l'espèce, de subdiviser l'espèce qu'il a prise en charge en sous-groupes qui seront, précisément, des races. C'est là la première fonction du racisme, de fragmenter, de faire des césures à l'intérieur de ce *continuum* biologique auquel s'adresse le bio-pouvoir.

D'un autre côté, le racisme aura sa seconde fonction : il aura pour rôle de permettre d'établir une relation positive, si vous voulez, du type : « plus tu tueras, plus tu feras mourir », ou « plus tu laisseras mourir, et plus, de ce fait même, toi tu vivras ». Je dirais que cette relation (« si tu veux vivre, il faut que tu fasses mourir, il faut que tu puisses tuer ») après tout ce n'est pas le racisme, ni l'État moderne, qui l'ont inventée. C'est la relation guerrière : « pour vivre, il faut bien que tu massacres tes ennemis ». Mais le racisme fait justement fonctionner, fait jouer cette relation de type guerrier – « si tu veux vivre, il faut que

l'autre meure » – d'une manière qui est toute nouvelle, et qui est précisément compatible avec l'exercice du bio-pouvoir. D'une part, en effet, le racisme va permettre d'établir, entre ma vie à moi et la mort de l'autre, une relation qui n'est pas une relation militaire et guerrière d'affrontement, mais une relation de type biologique : « plus les espèces inférieures tendront à disparaître, plus les individus anormaux seront éliminés, moins il y aura de dégénérés par rapport à l'espèce, plus moi – non pas en tant qu'individu mais en tant qu'espèce – je vivrai, je serai fort, je serai vigoureux, je pourrai proliférer ». La mort de l'autre, ce n'est pas simplement ma vie, dans la mesure où ce serait ma sécurité personnelle ; la mort de l'autre, la mort de la mauvaise race, de la race inférieure (ou du dégénéré, ou de l'anormal), c'est ce qui va rendre la vie en général plus saine ; plus saine et plus pure.

Rapport, donc, non pas militaire, guerrier ou politique, mais rapport biologique. Et si ce mécanisme peut jouer, c'est que les ennemis qu'il s'agit de supprimer, ce ne sont pas les adversaires au sens politique du terme ; ce sont les dangers, externes ou internes, par rapport à la population et pour la population. Autrement dit, la mise à mort, l'impératif de mort, n'est recevable, dans le système de bio-pouvoir, que s'il tend non pas à la victoire sur les adversaires politiques, mais à l'élimination du danger biologique et au renforcement, directement lié à cette élimination, de l'espèce elle-même ou de la race. La race, le racisme, c'est la condition d'acceptabilité de la mise à mort dans une société de normalisation. Là où vous avez une société de normalisation, là où vous avez un pouvoir qui est, au moins sur toute sa surface, et en première instance, en première ligne, un bio-pouvoir, eh bien le racisme est indispensable comme condition pour pouvoir mettre quelqu'un à mort, pour pouvoir mettre les autres à mort. La fonction meurtrière de l'État ne peut être assurée, dès lors que l'État fonctionne sur le mode du bio-pouvoir, que par le racisme.

Vous comprenez, par conséquent, l'importance – j'allais dire l'importance vitale – du racisme dans l'exercice d'un tel pouvoir : c'est la condition sous laquelle on peut exercer le droit de tuer. Si le pouvoir de normalisation veut exercer le vieux droit souverain de tuer, il faut qu'il passe par le racisme. Et si, inversement, un pouvoir de souveraineté, c'est-à-dire un pouvoir qui a droit de vie et de mort, veut fonctionner avec les instruments, avec les mécanismes, avec la technologie de la normalisation, il faut qu'il passe lui aussi par le racisme. Bien entendu, par mise à mort je n'entends pas simplement le meurtre direct, mais aussi tout ce qui peut être meurtre indirect : le fait d'exposer à la mort,

de multiplier pour certains le risque de mort ou, tout simplement, la mort politique, l'expulsion, le rejet, etc.

À partir de là, je crois qu'on peut comprendre un certain nombre de choses. On peut comprendre, d'abord, le lien qui s'est rapidement – j'allais dire immédiatement – noué entre la théorie biologique du XIX^e siècle et le discours du pouvoir. Au fond l'évolutionnisme, entendu en un sens large – c'est-à-dire non pas tellement la théorie de Darwin elle-même que l'ensemble, le paquet de ses notions (comme : hiérarchie des espèces sur l'arbre commun de l'évolution, lutte pour la vie entre les espèces, sélection qui élimine les moins adaptés) –, est devenu, tout naturellement, en quelques années au XIX^e siècle, non pas simplement une manière de transcrire en termes biologiques le discours politique, non pas simplement une manière de cacher un discours politique sous un vêtement scientifique, mais vraiment une manière de penser les rapports de la colonisation, la nécessité des guerres, la criminalité, les phénomènes de la folie et de la maladie mentale, l'histoire des sociétés avec leurs différentes classes, etc. Autrement dit, chaque fois qu'il y a eu affrontement, mise à mort, lutte, risque de mort, c'est dans la forme de l'évolutionnisme que l'on a été contraint, littéralement, de les penser.

Et on peut comprendre aussi pourquoi le racisme se développe dans ces sociétés modernes qui fonctionnent sur le mode du bio-pouvoir ; on comprend pourquoi le racisme va éclater en un certain nombre de points privilégiés, qui sont précisément les points où le droit à la mort est nécessairement requis. Le racisme va se développer *primo* avec la colonisation, c'est-à-dire avec le génocide colonisateur. Quand il va falloir tuer des gens, tuer des populations, tuer des civilisations, comment pourra-t-on le faire si l'on fonctionne sur le mode du bio-pouvoir ? À travers les thèmes de l'évolutionnisme, par un racisme.

La guerre. Comment peut-on non seulement faire la guerre à ses adversaires, mais exposer ses propres citoyens à la guerre, les faire tuer par millions (comme cela s'est passé justement depuis le XIX^e siècle, depuis la seconde moitié du XIX^e siècle) sinon, précisément, en activant le thème du racisme ? Dans la guerre, il va s'agir de deux choses, désormais : détruire non pas simplement l'adversaire politique, mais la race adverse, cette [sorte] de danger biologique que représentent, pour la race que nous sommes, ceux d'en face. Bien sûr, ce n'est là, en quelque sorte, qu'une extrapolation biologique du thème de l'ennemi politique. Mais, plus encore, la guerre – ceci est absolument nouveau – va apparaître, à la fin du XIX^e siècle, comme une manière non pas simplement de renforcer sa propre race en éliminant la race adverse (selon les thèmes

de la sélection et de la lutte pour la vie), mais également de régénérer sa propre race. Plus nombreux seront ceux qui meurent parmi nous, plus la race à laquelle nous appartenons sera pure.

Vous avez là, en tout cas, un racisme de la guerre, nouveau à la fin du XIX^e siècle, et qui était, je crois, nécessité par le fait qu'un bio-pouvoir, quand il voulait faire la guerre, comment pouvait-il articuler et la volonté de détruire l'adversaire et le risque qu'il prenait de tuer ceux-là mêmes dont il devait, par définition, protéger, aménager, multiplier la vie ? On pourrait dire la même chose à propos de la criminalité. Si la criminalité a été pensée en termes de racisme, c'est également à partir du moment où il fallait rendre possible, dans un mécanisme de bio-pouvoir, la mise à mort d'un criminel ou sa mise à l'écart. Même chose pour la folie, même chose pour les anomalies diverses.

En gros, le racisme, je crois, assure la fonction de mort dans l'économie du bio-pouvoir, selon le principe que la mort des autres, c'est le renforcement biologique de soi-même en tant que l'on est membre d'une race ou d'une population, en tant que l'on est élément dans une pluralité unitaire et vivante. Vous voyez que nous sommes là, au fond, très loin d'un racisme qui serait, simplement et traditionnellement, mépris ou haine des races les unes pour les autres. Nous sommes très loin aussi d'un racisme qui serait une sorte d'opération idéologique par laquelle les États, ou une classe, essaieraient de détourner vers un adversaire mythique des hostilités qui seraient tournées vers [eux] ou qui travailleraient le corps social. Je crois que c'est beaucoup plus profond qu'une vieille tradition, beaucoup plus profond qu'une nouvelle idéologie, c'est autre chose. La spécificité du racisme moderne, ce qui fait sa spécificité, n'est pas lié à des mentalités, à des idéologies, aux mensonges du pouvoir. C'est lié à la technique du pouvoir, à la technologie du pouvoir. C'est lié à ceci, qui nous place, au plus loin de la guerre des races et de cette intelligibilité de l'histoire, dans un mécanisme qui permet au bio-pouvoir de s'exercer. Donc, le racisme est lié au fonctionnement d'un État qui est obligé de se servir de la race, de l'élimination des races et de la purification de la race, pour exercer son pouvoir souverain. La juxtaposition, ou plutôt le fonctionnement, à travers le bio-pouvoir, du vieux pouvoir souverain du droit de mort implique le fonctionnement, la mise en place et l'activation du racisme. Et c'est là, je crois, qu'effectivement il s'enracine.

Vous comprenez alors, dans ces conditions, comment et pourquoi les États les plus meurtriers sont, en même temps, forcément les plus racistes. Bien sûr, là il faut prendre l'exemple du nazisme. Après tout, le

nazisme c'est bien en effet le développement jusqu'au paroxysme des mécanismes de pouvoir nouveaux qui avaient été mis en place depuis le XVIII^e siècle. Pas d'État plus disciplinaire, bien sûr, que le régime nazi ; pas d'État, non plus, où les régulations biologiques soient reprises en compte d'une manière plus serrée et plus insistante. Pouvoir disciplinaire, bio-pouvoir : tout ceci a parcouru, soutenu à bout de bras la société nazie (prise en charge du biologique, de la procréation, de l'hérédité ; prise en charge aussi de la maladie, des accidents). Pas de société à la fois plus disciplinaire et plus assurancielle que celle qui avait été mise en place, ou en tout cas projetée, par les nazis. Le contrôle des aléas propres aux processus biologiques était un des objectifs immédiats du régime.

Mais en même temps qu'on avait cette société universellement assurancielle, universellement sécurisante, universellement régulatrice et disciplinaire, à travers cette société, déchaînement le plus complet du pouvoir meurtrier, c'est-à-dire de ce vieux pouvoir souverain de tuer. Ce pouvoir de tuer, qui traverse tout le corps social de la société nazie, se manifeste, d'abord, parce que le pouvoir de tuer, le pouvoir de vie et de mort est donné non pas simplement à l'État, mais à toute une série d'individus, à une quantité considérable de gens (que ce soient les SA, les SS, etc.). À la limite même, tout le monde a droit de vie et de mort sur son voisin, dans l'État nazi, ne serait-ce que par la conduite de dénonciation, qui permet effectivement de supprimer, ou de faire supprimer, celui qui est à côté de vous.

Donc, déchaînement du pouvoir meurtrier et du pouvoir souverain à travers tout le corps social. Également, par le fait que la guerre est explicitement posée comme un objectif politique – et pas simplement au fond, comme un objectif politique pour obtenir un certain nombre de moyens, mais comme une sorte de phase ultime et décisive de tous les processus politiques –, la politique doit aboutir à la guerre, et la guerre doit être la phase finale et décisive qui va couronner l'ensemble. Par conséquent, ce n'est pas simplement la destruction des autres races qui est l'objectif du régime nazi. La destruction des autres races est l'une des faces du projet, l'autre face étant d'exposer sa propre race au danger absolu et universel de la mort. Le risque de mourir, l'exposition à la destruction totale, est un des principes inscrits parmi les devoirs fondamentaux de l'obéissance nazie, et parmi les objectifs essentiels de la politique. Il faut que l'on arrive à un point tel que la population tout entière soit exposée à la mort. Seule cette exposition universelle de toute la population à la mort pourra effectivement la constituer comme

race supérieure et la régénérer définitivement face aux races qui auront été totalement exterminées ou qui seront définitivement asservies.

On a donc dans la société nazie cette chose tout de même extraordinaire : c'est une société qui a absolument généralisé le bio-pouvoir, mais qui a, en même temps, généralisé le droit souverain de tuer. Les deux mécanismes, celui classique, archaïque, qui donnait à l'État droit de vie et de mort sur ses citoyens, et le nouveau mécanisme organisé autour de la discipline, de la régulation, bref le nouveau mécanisme de bio-pouvoir, se trouvent exactement coïncider. De sorte qu'on peut dire ceci : l'État nazi a rendu absolument coextensifs le champ d'une vie qu'il aménage, protège, garantit, cultive biologiquement, et, en même temps, le droit souverain de tuer quiconque – non seulement les autres, mais les siens propres. Il y a eu, chez les nazis, une coïncidence d'un bio-pouvoir généralisé avec une dictature à la fois absolue et retransmise à travers tout le corps social par cette formidable démultiplication du droit de tuer et de l'exposition à la mort. On a un État absolument raciste, un État absolument meurtrier et un État absolument suicidaire. État raciste, État meurtrier, État suicidaire. Cela se superpose nécessairement et a abouti, bien sûr, à la fois à la « solution finale » (par laquelle on a voulu éliminer, à travers les Juifs, toutes les autres races dont les Juifs étaient à la fois le symbole et la manifestation) des années 1942-1943 et puis au télégramme 71 par lequel, en avril 1945, Hitler donnait ordre de détruire les conditions de vie du peuple allemand lui-même⁵.

Solution finale pour les autres races, suicide absolu de la race [allemande]. C'est à cela que menait cette mécanique inscrite dans le fonctionnement de l'État moderne. Seul, bien sûr, le nazisme a poussé jusqu'au paroxysme le jeu entre le droit souverain de tuer et les mécanismes du bio-pouvoir. Mais ce jeu est inscrit effectivement dans le fonctionnement de tous les États. De tous les États modernes, de tous les États capitalistes ? Eh bien, pas sûr. Je crois que justement – mais ce serait là une autre démonstration – l'État socialiste, le socialisme, est tout aussi marqué de racisme que le fonctionnement de l'État moderne, de l'État capitaliste. En face du racisme d'État, qui s'est formé dans les conditions dont je vous ai parlé, s'est constitué un social-racisme qui n'a pas attendu la formation des États socialistes pour apparaître. Le socialisme a été, d'entrée de jeu, au XIX^e siècle, un racisme. Et que ce soit Fourier⁶, au début du siècle, ou que ce soient les anarchistes à la fin du siècle, en passant par toutes les formes de socialisme, vous y voyez toujours une composante de racisme.

Là, il m'est très difficile d'en parler. En parler comme cela, c'est

pratiquer l'affirmation massue. Vous le démontrer, cela impliquerait (ce que je voulais faire) une autre batterie de cours à la fin. En tout cas, je voudrais simplement dire ceci : d'une façon générale, il me semble – là, c'est un peu un libre propos – que le socialisme, tant qu'il ne pose pas, en première instance, les problèmes économiques ou juridiques du type de propriété ou du mode de production – dans la mesure où, par conséquent, le problème de la mécanique du pouvoir, des mécanismes de pouvoir, n'est pas posé et analysé par lui –, [le socialisme, donc,] ne peut pas manquer de réaffecter, de réinvestir ces mêmes mécanismes de pouvoir que l'on a vus se constituer à travers l'État capitaliste ou l'État industriel. En tout cas, une chose est certaine : c'est que le thème du bio-pouvoir, développé à la fin du XVIII^e et pendant tout le XIX^e siècle, non seulement n'a pas été critiqué par le socialisme mais, en fait, a été repris par lui, développé, réimplanté, modifié sur certains points, mais absolument pas réexaminé dans ses bases et dans ses modes de fonctionnement. L'idée, finalement, que la société ou l'État, ou ce qui doit se substituer à l'État, a essentiellement pour fonction de prendre en charge la vie, de la ménager, de la multiplier, d'en compenser les aléas, d'en parcourir et délimiter les chances et les possibilités biologiques, il me semble que ceci a été repris tel quel par le socialisme. Avec les conséquences que cela a, dès lors que l'on se trouve dans un État socialiste qui doit exercer le droit de tuer ou le droit d'éliminer, ou le droit de disqualifier. Et c'est ainsi que, tout naturellement, vous allez retrouver le racisme – non pas le racisme proprement ethnique, mais le racisme de type évolutionniste, le racisme biologique – fonctionnant à plein dans les États socialistes (type Union soviétique), à propos des malades mentaux, des criminels, des adversaires politiques, etc. Voilà pour l'État.

Ce qui me paraît intéressant aussi, et qui m'a fait longtemps problème, c'est que, encore une fois, ce n'est pas simplement au niveau de l'État socialiste que l'on retrouve ce même fonctionnement du racisme, mais aussi dans les différentes formes d'analyse ou de projet socialiste, tout au long du XIX^e siècle et, me semble-t-il, autour de ceci : chaque fois qu'un socialisme a, au fond, insisté surtout sur la transformation des conditions économiques comme principe de transformation et de passage de l'État capitaliste à l'État socialiste (autrement dit, chaque fois qu'il a cherché le principe de la transformation au niveau des processus économiques), il n'a pas eu besoin, immédiatement au moins, de racisme. En revanche, à tous les moments où le socialisme a été obligé d'insister sur le problème de la lutte, de la lutte contre l'ennemi, de l'élimination de l'adversaire à l'intérieur même de la société capitaliste ;

lorsqu'il s'est agi, par conséquent, de penser l'affrontement physique avec l'adversaire de classe dans la société capitaliste, le racisme a resurgi, parce qu'il a été la seule manière, pour une pensée socialiste qui était tout de même très liée aux thèmes du bio-pouvoir, de penser la raison de tuer l'adversaire. Quand il s'agit simplement de l'éliminer économiquement, de lui faire perdre ses privilèges, on n'a pas besoin de racisme. Mais, dès qu'il s'agit de penser que l'on va se trouver en tête à tête avec lui, et qu'il va falloir se battre physiquement avec lui, risquer sa propre vie et chercher à le tuer, lui, il a fallu du racisme.

Par conséquent, chaque fois que vous avez ces socialismes, des formes de socialisme, des moments de socialisme qui accentuent ce problème de la lutte, vous avez le racisme. C'est ainsi que les formes de socialisme les plus racistes, cela a été, bien sûr, le blanquisme, cela a été la Commune et cela a été l'anarchie, beaucoup plus que la social-démocratie, beaucoup plus que la Seconde Internationale, et beaucoup plus que le marxisme lui-même. Le racisme socialiste n'a été liquidé, en Europe, qu'à la fin du XIX^e siècle, d'une part par la domination d'une social-démocratie (et, il faut bien le dire, d'un réformisme lié à cette social-démocratie), et d'autre part, par un certain nombre de processus comme l'affaire Dreyfus en France. Mais, avant l'affaire Dreyfus, tous les socialistes, enfin les socialistes dans leur extrême majorité, étaient fondamentalement racistes. Et je crois qu'ils étaient racistes dans la mesure où (et je terminerai là-dessus) il n'ont pas réestimé – ou ils ont admis, si vous voulez, comme allant de soi – ces mécanismes de bio-pouvoir que le développement de la société et de l'État, depuis le XVIII^e siècle, avait mis en place. Comment peut-on faire fonctionner un bio-pouvoir et en même temps exercer les droits de la guerre, les droits du meurtre et de la fonction de la mort, sinon en passant par le racisme ? C'était là le problème, et je crois que c'est toujours cela le problème.

*

NOTES

1. Sur la question de la technologie disciplinaire, voir *Surveiller et Punir*, *op. cit.*
2. Sur toutes ces questions, voir le Cours au Collège de France, année 1973-1974 : *Le Pouvoir psychiatrique*, à paraître.
3. M. Foucault reviendra sur tous ces mécanismes surtout dans les Cours au Collège de France, année 1977-1978 : *Sécurité, Territoire et Population* et 1978-1979 : *Naissance de la biopolitique*, à paraître.

4. M. Foucault se réfère ici à la théorie, élaborée en France, au milieu du XIX^e siècle, par des aliénistes, et en particulier par B.-A. Morel (*Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris, 1857 ; *Traité des maladies mentales*, Paris, 1870), par V. Magnan (*Leçons cliniques sur les maladies mentales*, Paris, 1893) et par M. Legrain & V. Magnan (*Les Dégénérés, état mental et syndromes épisodiques*, Paris, 1895). Cette théorie de la dégénérescence, fondée sur le principe de la transmissibilité de la tare dite « héréditaire », a été le noyau du savoir médical sur la folie et l'anormalité dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Très tôt prise en charge par la médecine légale, elle a eu des effets considérables sur les doctrines et les pratiques eugéniques, et n'a pas manqué d'influencer toute une littérature, toute une criminologie et toute une anthropologie.

5. Hitler, dès le 19 mars, avait pris des dispositions pour la destruction de l'infrastructure logistique et des équipements industriels de l'Allemagne. Ces dispositions sont énoncées dans deux décrets du 30 mars et du 7 avril. Sur ces décrets, cf. A. Speer, *Erinnerungen*, Berlin, Propyläen-Verlag, 1969 (trad. fr. : *Au cœur du Troisième Reich*, Paris, Fayard, 1971). Foucault a certainement lu l'ouvrage de J. Fest, *Hitler*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien, Verlag Ullstein, 1973 (trad. fr. Paris, Gallimard, 1973).

6. De Ch. Fourier, voir surtout à ce propos : *Théorie des Quatre Mouvements et des Destinées générales*, Leipzig [Lyon], 1808 ; *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*, Paris, 1829 ; *La Fausse Industrie morcelée, répugnante, mensongère*, Paris, 1836, 2 vol.

* Publié dans l'Annuaire du Collège de France, 76^e année, *Mémoire des conférences de pensée*, années 1975-1976, 1976, p. 361-366. Repas dans *Œuvres et Essais*, 1984-1985, éd. par D. Deleuze & F. Guattari, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard/« Bibliothèque des sciences humaines », 1984, 4 vol., vol. III, n° 187, p. 124-130.