

**Conditions de possibilité de la construction d'une
appartenance collective: le vivre-ensemble comme
expérimentation éthique et politique**

Nathalie Hof

► **To cite this version:**

Nathalie Hof. Conditions de possibilité de la construction d'une appartenance collective: le vivre-ensemble comme expérimentation éthique et politique. Philosophie. 2015. dumas-01223424

HAL Id: dumas-01223424

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01223424>

Submitted on 2 Nov 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université Paris 1 Panthéon – Sorbonne

UFR 10 de Philosophie

MASTER 2 Philosophie et Société

**Conditions de possibilité de la construction d'une
appartenance collective :**

**le vivre-ensemble comme expérimentation éthique et
politique**

Mémoire présenté sous la direction de

Jean-François Kervégan

Par Nathalie Hof

Année académique 2014/2015

Introduction

Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans des conditions choisies par eux, mais dans des conditions toujours déjà données et héritées du passé.¹

Cette déclaration de Marx dans le *18 Brumaire de Louis Bonaparte* semble poser le paradoxe suivant : les hommes seraient acteurs de leur histoire dans la mesure où ils seraient héritiers d'un passé qu'ils n'ont pas choisi. Autrement dit, les hommes seraient producteurs dans la mesure où ils seraient reproducteurs. Etre producteur semble renvoyer à l'idée d'invention, de création. Or, si je suis le produit d'un monde - d'un « nous » - qui me précède, comment puis-je en même temps l'inaugurer ? Quel est dès lors le rapport des « je » au « nous » et du « nous » au « je » ? Qu'est-ce que cela signifie que de vivre-ensemble ? Est-ce partager une histoire commune qui, en créant des similarités et un terrain d'entente immédiat, produirait un sentiment d'appartenance collective et un désir de contribuer au jeu social qui m'est donné ? Construire un « nous », cela signifie-t-il naître dans ce « nous » que je m'occuperai de reproduire et de produire simultanément ? L'idée de commun, d'appartenance collective semble être assimilée à celle d'identité et d'unité, que celle-ci se fasse au niveau d'un groupe social ou au niveau de la communauté politique. Or, si les premières étapes de la socialisation d'un enfant consistent d'abord à faire l'apprentissage des règles du « nous » qui lui donne naissance, quels espaces de jeu lui sont alors permis ? Que signifie être acteur au sein d'une nous ? Agir selon les règles qui me sont données par le jeu ou inaugurer ce « nous » et un nouveau champ de relations ? Cela pose

¹ Marx cité par BALIBAR, Etienne, in « Trois concepts de la politique : Émancipation, transformation, civilité », *La crainte des masses, Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1996, p. 26.

la question de la liberté et des processus de subjectivation individuels et collectifs au sein d'un vivre-ensemble : si je suis constitué par l'appartenance collective qui me comprends, parle-t-on d'objectivation ou de subjectivation ? Dans quelle mesure mes actes sont-ils miens au sein d'un vivre-ensemble ? J'aimerais m'interroger sur les manières dont les hommes sont capables d'inaugurer de nouvelles manières d'être ensemble au sein même des rapports de pouvoir qui constituent leur vie. Sur la manière dont est construite la réalité sociale et les formes d'appartenance qui l'animent. Construction peut signifier opération de transformation, de transfiguration du monde et des relations instituées : les penser autres que ce qu'elles ne sont. Est-ce que le fait de penser tout ce qui existe est à même de remplir tous les espaces possibles ? A quoi les hommes peuvent-ils « jouer » au sein de ces espaces, et comment y inventer des « jeux » ?

A l'heure où la mondialisation rend poreuse les frontières étatiques, la question de savoir ce que cela signifie qu'« être-ensemble », que de vouloir appartenir au même groupe d'hommes apparaît comme actuelle, urgente, et même vitale. Elle conduit à s'interroger sur la manière dont s'articule social et politique, subjectivité individuelle et subjectivité collective, vivre-ensemble et organisation politique. Le vivre-ensemble peut être défini comme la manière dont s'organise les relations sociales au sein d'un « nous » et comment la cohésion des « je » y est assurée. Il donne un visage à la société et au lien social. D'où cette interrogation : Nous sont-ils donnés, et auquel cas ils seraient la base de la construction du « je » qui s'emploierait à les reproduire ou faut-il rejeter toute question de genèse, de causalité et de modèle pour penser une co-construction du « je » et du « nous » ? Nos relations se forment-elles dans des communautés déjà définies ? Quel rapport

établir au sein d'un « nous » entre des personnes ou des groupes différents : sur quelle base établir un terrain d'entente ? Un vivre-ensemble consiste à unifier une pluralité d'hommes, certes, mais sur quel mode et selon quelles modalités peut-on aujourd'hui l'envisager ? Produire un monde commun, est-ce s'associer à ceux qui nous ressemblent, chercher à trouver un terrain d'entente permettant d'aller au-delà de nos différences - qui les surplomberait en les laissant intact - ou prendre en compte ces différences en tant que différences ? Faut-il reproduire des schémas anciens (prendre modèle) ? Les relations peuvent-elles émerger, subsister, exister sans qu'aucun passé commun ne vienne les porter ? Il y a-t-il possibilité ontologique et possibilité pratique d'inaugurer de nouvelles relations ? La question devient dès lors : quels sont les leviers actuels d'une possible transformation, d'un changement social ?

Comment est-il possible que de nouveaux « nous » surgissent dans l'actualité, qu'un mode de vie soit institué lors même que le comportement et les choix des individus semblent être déterminés par les formes des appartenances collectives dans lesquelles ils s'inscrivent ? C'est-à-dire quelles sont les conditions de possibilité d'une critique de l'existant et quelle(s) forme(s) prend-t-elle ? Critiquer signifiant, non pas simplement mettre au jour les mécanismes de pouvoir qui nous traversent, mais aussi en rendre possible la transformation. L'acte critique semble donc immanent à celui de l'élaboration d'une subjectivité collective nouvelle.

Il s'agit, non pas de penser l'élaboration d'un vivre-ensemble en s'interrogeant sur les réponses normatives que l'on peut apporter au défi des

différences qui composent le tissu social que de s'interroger sur ce que cela signifie ontologiquement et pratiquement que d'être ensemble : quelles sont les conditions d'une communauté d'hommes et peut-on seulement poser des conditions sans que celles-ci ne soient excluantes ? D'où trois étapes qui s'articulent pour déboucher sur une tentative de définition, ou du moins de problématisation du terme « commun ». Ces trois niveaux de réflexion sont les suivants : la mise au jour du fonctionnement de l'espace social comme créateur de différences et de subjectivités différenciées et différenciantes nous permettra de penser les conditions de leur critique et la forme que celle-ci peut prendre. Ce second moment nous permettra d'exprimer le lien étroit entre critique et construction d'une appartenance collective : si la production d'une appartenance collective est possible sans fondement, cela ne peut se manifester que comme une critique violente et simultanée de l'existant, c'est-à-dire par l'élaboration d'une vie radicalement autre à la fois éthique et politique. Nous nous demanderons alors si ce modèle d'une vie autre peut être un mode de vie politique durable et si l'extension simultanée des personnes exclues du vivre ensemble et des formes de commun au sein d'un monde qui se globalise ne nécessite pas toutefois de repenser nos cadres politiques à l'aune de ce commun.

1. Habitus, pouvoir et liberté : des sujets engagés dans des appartenances collectives qui les construisent

Il faut se garder de sous-estimer la pression ou l'oppression, continues et souvent inaperçues, de l'ordre ordinaire des choses, les conditionnements imposés par les conditions matérielles d'existence, par les sourdes injonctions et la « violence inerte » (comme dit Sartre) des structures économiques et sociales et des mécanismes à travers lesquels elles se reproduisent.²

Dans ce premier moment, j'aimerais explorer la manière dont notre socialisation, c'est-à-dire le processus d'apprentissage et d'incorporation des normes, valeurs de la/les société(s) et champs sociaux où nous grandissons et vivons, contribue à former nos identités et ce faisant, le prisme au travers duquel on entre en contact avec les autres. Comment est produite la réalité sociale et comment s'y constitue les subjectivités individuelles et collectives qui lui donnent vie ? Dans quelle mesure la production de relations sociales est tributaire de la reproduction de celles préexistantes ? Comment se constitue un « sujet » et comment appréhende-t-il spontanément la forme du « nous » ? Il s'agit dès lors, non seulement de chercher à comprendre en quoi consiste cette pression ou oppression dont parle Pierre Bourdieu dans ses *Méditations pascaliennes*, mais aussi de mesurer le rapport que celles-ci entretiennent avec la liberté pour perdurer et constituer des sujets.

² BOURDIEU, Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Ed. du Seuil, 2003, p. 204.

1.1. A la base de nos relations, les conditions objectives d'existence dans lesquelles nous naissons et nous sommes socialisés

Comment se structure et fonctionne l'« ordre ordinaire des choses » ? En quoi les déterminations et rapports de pouvoirs qui l'innervent conduisent les individus à se construire de telle manière et à produire tels types de relations ? En d'autres termes, en quoi la socialisation dans un espace différencié et différenciant contribue à agir de manière déterminé et déterminante ? Je recourrai pour cela aux travaux sociologiques de Pierre Bourdieu. Les concepts clés de la pensée de Pierre Bourdieu, à savoir champ et habitus nous semblent essentiels pour comprendre, comment le social se fait corps. Nous serons ainsi amené à définir ces notions.

1.1.1. L'espace social, un espace relationnel différencié et différenciant

A notre naissance, nous arrivons dans un monde qui nous semble donné. Nous en apprenons l'histoire, le fonctionnement, mais aussi les codes sociaux, les comportements à adopter dans telle situation ou face à celui d'autres individus. En bref, il semblerait que nous apprenons à reproduire les modes de vie des microcosmes et autres formes d'appartenance collective dans lesquels nous vivons. Comment se construisent ces groupes sociaux et quels rapports entretiennent-ils entre eux ? Ceux-ci semblent plus se caractériser par leur capacité à générer un espace social différencié et différenciant : un espace où le commun se ferait sur la base de nos ressemblances. Celui-ci est constitué de

champs, c'est-à-dire de microcosmes sociaux aux mode de vie propres, eux-mêmes subdivisés en positions :

On peut considérer le « monde social moderne comme produit d'un long processus de différenciation : se décompose donc en une multitude de microcosmes, les champs : chacun possède des enjeux, des objets et des intérêts spécifiques (champ littéraire, scientifique, politique, universitaire, juridique, des entreprises, religieux, journalistiques). Ces parties de l'espace social sont relativement autonomes, c'est-à-dire libres d'établir leurs propres règles (...). Le processus de différenciation du monde social qui conduit à l'existence de champs autonomes concerne à la fois l'être et le connaître : en se différenciant, le monde social produit la différenciation des modes de connaissance du monde ; à chacun des champs correspond un point de vue fondamental sur le monde qui crée son objet propre et trouve en lui-même le principe de compréhension et d'explication convenant à cet objet.³

Plusieurs idées se dégagent de cet extrait des *Méditations pascalien* de Bourdieu : les champs, tout comme les agents y occupant chacun une position précise⁴, se différencient entre eux par une distribution inégale des différents types de capital (économique et culturel avant tout, mais aussi social) et se distinguent par le caractère exclusif et excluant du lieu où il (champs/agent) se trouve. À un champ, son point de vue, qui donne lieu à une certaine manière de se représenter l'espace social et à certains types de réactions face à une situation s'y produisant⁵. Le point de vue et le sens pratique de l'agent est à son tour avant tout déterminé par le champ où il se trouve, par les propriétés de la position qu'il y occupe et le niveau de reconnaissance qu'on lui y accorde. On tend à se définir et à se forger

³ *Id.*, pp. 142-143.

⁴ Mais toujours remise en jeu. Nous y reviendrons.

⁵ Voir *Id.*, p. 264 : « au double sens de positions dans la structure de la distribution du capital (économique, informationnel, social) et des pouvoirs correspondants mais aussi de réactions pratiques à cet espace ou de représentations de cet espace, produites à partir de ces points à travers des habitus structurés, et informées doublement, par la structure de l'espace et par la structure des schèmes de perception qui lui sont appliqués. ».

une certaine constitution du monde en fonction de la position que l'on occupe au sein d'un champ. Cette analyse de l'espace social moderne consiste en une étude approfondie de son fonctionnement contemporain doublée de son analyse historique. et qui permet donc d'appréhender la manière dont se constituent et s'entretiennent les rapports sociaux. Les positions au sein de cet espace, si déterminées qu'elles soient, ne sont en aucun cas des essences : elles n'existent que parce qu'elles sont prises dans des systèmes de relations qui donnent à chacune une certaine fonction⁶. Cette manière d'appréhender le réel a une conséquence ontologique, à savoir une conception relationnelle du réel : « ce qui existe dans le monde social, ce sont des relations »⁷ ; des relations entre des acteurs - des individus, des institutions - occupant différentes positions et non des groupes constitués⁸. Le travail de Bourdieu, en tant que sociologue, consiste donc à observer le fonctionnement de l'espace social, pour construire et « isoler des ensembles (relativement) homogènes d'individus caractérisés par des ensembles de propriétés statistiquement et sociologiquement liées entre elles à des degrés divers, ou si l'on préfère des groupes séparés par des systèmes de différences. »⁹. Il met au jour les (fortes) probabilités que peuvent avoir des individus à se constituer comme groupes du fait de leurs ressemblances. Interagir avec une autre personne ne signifie donc pas tant établir une relation inter-personnelle qu'une

⁶ Voir BOURDIEU, Pierre, *Sens Pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1980, p. 11 : il s'agit de « caractériser tout élément par les relations qui l'unissent aux autres en un système et dont il tire son sens et sa fonction ».

⁷ BOURDIEU, Pierre, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 72.

⁸ « ce qui existe [...] ce ne sont pas des groupes constitués comme on le croit, mais cette réalité invisible, [...] qui pourtant est le principe de la plupart de nos conduites, que j'appelle l'espace social. [...] pour manifester cet espace, on est obligé de rendre visibles les choses qui occupent cet espace, c'est-à-dire les individus, des institutions, etc., mais ce qui existe vraiment c'est l'espace », in BOURDIEU, Pierre, *Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner. Entretien avec Antoine Spire*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 2002, p. 12.

⁹ *Id.*, p. 291.

relation entre deux positions, entre deux « produits » du monde social.¹⁰ Plus on est proche dans l'espace social et plus on a des chances de se rencontrer dans l'espace physique et dans l'espace symbolique car nos pratiques, nos choix, nos convictions, nos comportements, nos connaissances entrent en convergence. Un enfant du 16^{me} arrondissement de Paris aura peu de chance de se retrouver assis côte à côte avec un enfant de Seine-Saint-Denis sur les bancs de l'école ou de le rencontrer lors de ses activités extra-scolaires. Deux points de vues éloignés dans l'espace social ont ainsi moins de possibilité de se croiser dans l'espace physique. Et même quand ils se croisent, la proximité physique amoindrit-elle pour autant la distance sociale ? Les sociétés sont ainsi constituées de champs différents dans lesquels des individus occupent des positions exclusives et excluantes qui contribuent à former le point de vue et les représentations qu'ils portent sur le monde et les modes de vie correspondants :

Chaque agent a une connaissance pratique, corporelle de sa position dans l'espace social, un « sens of one's place », comme dit Goffman, un sens de sa place (actuelle et potentielle), converti en un sens du placement qui commande son expérience de la place occupée, définie absolument et surtout relationnellement, comme rang (« tenir son rang »), et s'y tenir (« rester à sa place », etc.). La connaissance pratique que procure ce sens de la position prend la forme de l'émotion (...). C'est elle qui oriente les interventions dans les luttes symboliques de l'existence quotidienne qui contribuent à la construction du monde social (...)¹¹

Cette connaissance par corps porte un nom : l'habitus. Et le sens de sa place, le sens pratique.

¹⁰ Voir BOURDIEU, Pierre, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 250 : il y a un « rapport de soumission souvent insurmontable qui unit tous les agents sociaux, quoi qu'ils en aient, au monde social dont ils sont, pour le meilleur et pour le pire, les produits. ».

¹¹ *Id.*, p. 266.

1.1.2. L'« habitus » comme seconde nature : une « connaissance par corps »¹² du monde social

Les agents sociaux reçoivent en héritage et en fonction de leur éducation des visions du monde qui s'incarnent en *habitus*. Celui-ci correspond à ce moment où « la logique spécifique d'un champ s'institue à l'état incorporé » et dote ainsi l'individu « d'un sens du jeu [...] »¹³. C'est sur le « corps » que Bourdieu va être amené à focaliser ses analyses dans la mesure où il constitue la mémoire du social. En tant que social incorporé, il dote le monde de sens et me dote de schèmes pratiques au prisme et au moyen desquels je vais établir mes rapports aux autres¹⁴. L'*habitus* est donc l'incarnation de l'agent réel : il se sédimente dans les corps sous la forme de « dispositions » ou « schèmes pratiques » qui correspondent à la manière d'être requise par la dynamique propre à un champ et que l'on acquiert par apprentissage - notamment au travers de l'éducation, c'est la socialisation primaire de l'enfant - ou suite à une pratique régulière - selon la trajectoire sociale d'un individu devenu adulte et qui correspond à la socialisation secondaire. Ce qui constitue l'*habitus* et les règles du jeu propre à un champ apparaissent aux yeux de l'agent comme naturels, bien qu'il soit un fondement sans fondement véritable. Il constitue à ce titre l'arrière-plan impensé des pratiques de l'agent, de son rapport au monde et aux autres, et de son mode de vie. Le mode de vie serait une manière d'agir propre à un *habitus* déterminé par le champ dans lequel il évolue en fonction de son statut social, de sa classe sociale

¹² *Id.*, p. 196.

¹³ *Id.*, p. 23.

¹⁴ *Id.*, p. 254 : « Les structures cognitives ne sont pas des formes de la conscience mais des dispositions du corps, des schèmes pratiques (...). ».

d'appartenance et/ou de naissance, de son capital (culturel, économique, social) - avec un « privilège inévitable »¹⁵ des expériences premières. L'individu trouve donc la forme de sa subjectivité dans le collectif : il en est le produit¹⁶. L'idée de l'individu créateur, capable d'inaugurer de manière inédite un nouveau mode de vie, de nouvelles manières d'être à soi et aux autres semble être dès lors d'emblée battue en brèche. L'individu agit bien plutôt grâce au sens pratique que lui dote son habitus et qui va l'incliner à s'investir dans certains domaines et à donner de la couleur à telle ou telle relation : en effet, selon l'habitus de l'agent et sa position dans l'espace social, tel comportement pourra être perçu comme de circonstance, vulgaire ou hautain. Ce sens du jeu adapté à un champ peut ainsi créer une incompréhension entre deux individus aux habitus différents. Exercé dans un environnement autre que celui qui l'a vu naître, ce sens peut donner lieu à un certain décalage, une dysharmonie entre l'habitus de l'individu et les critères du champ : « chaque classe de positions correspond une classe d'habitus (ou de goûts) produits par les conditionnements sociaux associés à la condition correspondante et, par l'intermédiaire de ces habitus et de leur capacités génératives, un ensemble systématique de biens et de propriétés, unis entre eux par une affinité de style. »¹⁷. Ce qui fait de l'habitus un moteur déterminant dans nos relations sociales, c'est que les différences de capital économique et culturel correspondent à des différences symboliques qui elles-mêmes forment un ensemble de signes distinctifs¹⁸. Il semblerait donc que ce sont plus nos relations

¹⁵ BOURDIEU, Pierre et WACQUANT, Loïc, *Réponses : pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992, pp. 106-107.

¹⁶ « la singularité du « moi » se forgeant dans et par les rapports sociaux. », in BOURDIEU, Pierre, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 194.

¹⁷ BOURDIEU Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p. 23.

¹⁸ Rouler en Mercedes, faire du yoga, avoir un chien etc. : toutes ces pratiques et possessions de biens sont porteurs d'un sens social et ne signifient pas la même chose selon la société et le champ.

qui nous façonnent que nous qui les façonnons, qu'il y ait toujours un certain « nous » qui précède le « je ». Peut-on dès lors trouver un terrain d'entente avec quelqu'un quand rien ne nous prédispose à partager quelque chose en commun ?

1.1.3. L'habitus, générateur de reproduction sociale est d' « affinités électives »

L'habitus est donc facteur d'inertie de l'espace social : les habitus constituent en effet l'espace des dispositions qui, fruit de l'espace des positions sociales que sont les champs, contribuent à les reproduire en y amenant les prises de positions correspondantes. L'habitus, en tant que « principe non choisi de tous les 'choix' »¹⁹, favorise la mise en place de stratégies d'évitement de situations contraires aux structures intériorisées : ce sont des « structures structurées » qui tendent à devenir « structurantes », c'est-à-dire à conduire à la recherche inconsciente de la part des individus à vouloir reproduire ces structures et à ne chercher que les situations et les relations qui y sont conformes : Bourdieu souligne bien dans *Le sens pratique* que l'individu favorise les expériences conformes à son habitus et qui vont tendre à le renforcer, comme un moyen de défense contre le changement. Les différents habitus marquent des différences, génèrent des « pratiques distinctes et distinctives »²⁰. La manière dont l'individu se réfère au monde semble ainsi faciliter certains types de relation et en compliquer d'autres. Certaines relations apparaissent comme possibles, normales, voire même même valorisées car les règles de ces relations sont déjà données et

¹⁹ Pierre BOURDIEU, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 102.

²⁰ Pierre BOURDIEU, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, op. cit., p. 23.

sont reconnues au sein des « nous » qui les ont constitué comme telles : la nature de ces relations est par là même partiellement déterminée. Si l'on a donc inconsciemment et naturellement tendance à entrer en relation avec des personnes relativement proches dans l'espace social, c'est parce qu'on dispose d'emblée d'un langage commun, d'expériences communes, d'intérêts, de valeurs et de codes sociaux compatibles. En bref, la relation a d'emblée une « prétention à exister »²¹. Ainsi, dans *La Distinction*, Bourdieu consacre un chapitre à la dynamique des champs, et donc à la manière dont ils se transforment et se reproduisent : parmi les quatre grandes catégories qu'il distingue se trouve la manière dont nous choisissons nos partenaires de vie et construisons nos relations. Il y met en avant l'idée que nos relations s'établissent avant tout sur la base de nos ressemblances :

le sens social trouve ses repères dans le système de signes indéfiniment redondants les uns par rapport aux autres dont chaque corps est porteur, vêtement, prononciation, maintien, démarche, manières, et qui, inconsciemment enregistrés, sont au fondement des « antipathies » ou des « sympathies » (...) Le goût est ce qui apparie et apparente des choses et des personnes qui vont bien ensemble, qui se conviennent mutuellement.²²

Ces « affinités électives » - ou d'habitus - prennent sous la plume de Bourdieu le nom d'endogamie de classe ou encore de « sens immédiat des compatibilités et des incompatibilités sociales »²³ :

ce repérage de l'habitus par l'habitus est au principe des affinités immédiates qui orientent les rencontres sociales, décourageant les

²¹ *Id.*, p. 27.

²² BOURDIEU, Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Ed. de Minuit, 1979, pp. 267-268.

²³ *Id.*, p. 268.

relations socialement discordantes, encourageant les relations assorties, sans que ces opérations aient jamais à se formuler autrement que dans le langage socialement innocent de la sympathie ou de l'antipathie.²⁴

Il y donc a un certain confort à s'associer à ceux qui nous ressemblent et qui manient les règles et codes des mêmes champs dans la mesure où ils disposent du même sens du jeu et donnent à leur existence une signification proche de la nôtre. Ni la relation, ni l'individu ne peuvent profondément changer dans ce contexte²⁵. L'« admission » d'un « je » dans un « nous » semble être dépendante de critères institutionnels et de critères sociaux dont l'acquisition se fait souvent dès le plus jeune âge. Il y a là un caractère performatif des structures sociales dans la mesure où leur reproduction contribuent à les faire exister. Nos dispositions nous renvoient à notre tendance au conformisme et à la recherche de situations et environnements qui nous sont familiers, c'est-à-dire conforme à nos habitus, et qui tendent à leur tour à renforcer nos dispositions :

Le modèle (théorique ndlr.) définit donc des distances qui sont prédictives de rencontres, de sympathies ou même de désirs : concrètement, cela signifie que les gens qui se situent dans le haut de l'espace ont peu de chances de se marier avec des gens qui sont situés vers le bas, d'abord parce qu'ils ont peu de chances de les rencontrer physiquement (...) ; ensuite, parce que s'ils les rencontrent en passant, à l'occasion et comme par accident, ils ne s'entendront pas, ils ne se comprendront pas vraiment et ils ne se plairont pas mutuellement. Au contraire, la proximité dans l'espace social prédispose au rapprochement : les gens inscrits dans un secteur restreint de l'espace seront à la fois plus proches (par leurs propriétés et leurs dispositions,

²⁴ *Id.*, p. 270.

²⁵ Bourdieu est également très explicite sur ce sujet dans *Le Sens Pratique*, lorsqu'il écrit : « (...) dans l'interaction entre deux agents ou groupes d'agents dotés des mêmes habitus (soit A et B), tout se passe comme si les actions de chacun d'eux (soit a1 pour A) s'organisaient par rapport aux réactions qu'elles appellent de la part de tout agent doté du même habitus (soit b1 réaction de B à a1) ; par suite, elles impliquent objectivement l'anticipation de la réaction que ces réactions appellent à leur tour (soit a2, réaction à b1). », in BOURDIEU Pierre, *Le Sens Pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1980, p. 103.

leurs goûts) et plus enclins à se rapprocher ; plus faciles aussi à rapprocher, à mobiliser²⁶.

Bourdieu passe ici de relations affectives à des rapports de classes, de l'échelon individuel à l'échelon politique. L'analyse de ces premières permet de comprendre que ce qui permet de rassembler et de mobiliser, à savoir la conscience d'avoir un destin commun et de partager un intérêt ou un objectif précis. Ce champ social de relations, s'il influe le champ politique et se laisse influencer par lui, lui semble pourtant relativement autonome : on entrerait en relation avec ceux qui nous ressemblent socialement et la gestion des différences au sein de la communauté politique serait avant tout de l'ordre de ceux que l'ont élu comme représentant.

Si Bourdieu reconnaît bien que cette incorporation du social à la base de nos relations est le produit d'une histoire, elle mérite qu'on l'énonce. Dans l'entretien réalisé en 1975 « Pouvoir et corps »²⁷, Foucault analyse le moment où le corps et l'individu en tant que forces productives sont devenus objets et enjeux de pouvoir. On se situe ici à un autre niveau que l'analyse bourdieusienne de l'agent et l'un l'autre viennent se compléter : en effet, chez Bourdieu, ce sont nos rapports au sein de l'espace social, dans nos interactions avec les autres et les codes sociaux qui en résultent qui contribuent à former nos habitus et à produire des conditions favorables à la reproduction des conditions de production de ces habitus. Foucault fait cependant un pas en avant : il montre non seulement

²⁶ BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, op. cit., p. 26. Ainsi que BOURDIEU, Pierre, *Réponses*, Paris, Seuil, 1992, p. 109 : « la plupart des gens sont statistiquement voués à rencontrer des circonstances accordées avec celles qui ont originellement façonné leur habitus, donc à avoir des expériences qui viendront renforcer leurs dispositions ».

²⁷ FOUCAULT, Michel, « Pouvoir et corps », in *Dits et Ecrits*, tome II, Paris, Gallimard, 1994, texte n°157, pp. 754-760.

comment cet espace social est traversé par des rapports de pouvoir mais aussi comment est-ce qu'il est devenu enjeu « conscient » de pouvoir, comment il s'est retrouvé au coeur des considérations d'un certain mode de gouvernement, comment il s'est retrouvé au coeur d'une surenchère de pouvoirs et comment est-ce que cette surenchère a contribué à former les codes sociaux en vigueur.

1.2. La production de « sujets » comme enjeu politique

Pourquoi, au cours de l'histoire, l'espace social a pris telle forme et non pas une autre, pourquoi y a-t-on produit certains types de différenciations et non pas d'autres ? Si on s'assemble à ceux qui nous ressemblent, c'est parce qu'on a été conduit à produire ces ressemblances. Il s'agit non pas tant de savoir comment on devient des individus, que de chercher à comprendre comment on a vient à se penser comme « sujets » de telle ou telle relation et non pas d'autres. Dans quelle mesure nos vies sont-elles devenues enjeux de pouvoir et comment se produisent, dans ce cadre, nos subjectivités individuelles et collectives ? Il s'agit de dégager ici les conditions historiques d'émergence de nos subjectivités, c'est-à-dire d'en faire l'archéologie.

1.2.1. De la raison d'Etat à la biopolitique : la mise en place de la « norme » comme gestion des populations

Au cours d'une interview pour le magazine « La Quinzaine littéraire », Foucault affirmait :

Entre chaque point d'un corps social, entre un homme et une femme, dans une famille, entre un maître et son élève, entre celui qui sait et celui qui ne sait pas, passent des relations de pouvoir qui ne sont pas la projection pure et simple du grand pouvoir souverain sur les individus ; elles sont plutôt le sol mobile et concret sur lequel il vient s'ancrer, les conditions de possibilité pour qu'il puisse fonctionner. (...) Pour que l'Etat fonctionne comme il fonctionne, il faut qu'il y ait de l'homme à la femme ou de l'adulte à l'enfant des rapports de domination bien spécifiques, qui ont leur configuration propre et leur relative autonomie.²⁸

Une idée majeure semble ressortir de cet extrait : un corps social est traversé, et même constitué, par des relations de pouvoir pour assurer le fonctionnement de l'Etat, c'est-à-dire une certaine organisation politique et juridique. On est donc tenté de se demander : dans quelles mesure est-ce que les relations tissées au sein d'un corps social sont modelées de telle sorte que l'Etat, « corrélatif d'une certaine manière de gouverner »²⁹, puisse fonctionner ? Comment est-ce que nos vies et la production de nos subjectivités sont devenues des enjeux de pouvoir modelés par les régimes de vérité dominants de rationalités gouvernementales données ? Que s'est-il passé au niveau même du gouvernement, de la manière de gouverner pour que des pouvoirs viennent s'immiscer dans la vie des hommes et des femmes ? Pour répondre à ces

²⁸ FOUCAULT Michel, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » (1977), in *Dits et Ecrits*, tome III, texte n°197, Paris, Gallimard, 1994, p. 232.

²⁹ FOUCAULT, Michel, « Leçon du 10 janvier 1979 », *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Gallimard, 2004, p. 7.

questions, Foucault entreprend dans les années 1970 une histoire - une archéologie - des « arts de gouverner ». Ce qui intéresse Foucault dans cette enquête - et qui nous intéressera dans la suite de notre réflexion, c'est son versant généalogique : c'est-à-dire la manière dont se constituent, à l'aune de cette histoire et de cet héritage, les subjectivités et relations de pouvoir dans nos sociétés actuelles. C'est notamment dans son Cours au Collège de France *Naissance de la biopolitique*, que Foucault effectue cette histoire afin de comprendre comment s'est opéré, à la charnière du XVIIème et XVIIIème siècle, un changement de rationalité politique donnant lieu à un investissement progressif des corps des individus - disciplines - puis de la vie - biopolitique - toute entière par le pouvoir : on est passé, à partir des débuts de l'industrialisation, du gouvernement de la raison d'Etat - mis en place au XVIème - au « libéralisme ». La raison d'Etat consistait en un pouvoir illimité sur les individus et leurs comportements avec comme principe de limitation externe, le droit : la préoccupation majeure du gouvernant était la conquête et la conservation du pouvoir et des richesses par la guerre et les prélèvements. Le libéralisme repose sur la conception d'un pouvoir essentiellement préoccupé par la question de son autolimitation afin d'optimiser l'accomplissement de ses objectifs et d'évaluer les meilleurs moyens et stratégies à mettre en oeuvre pour y parvenir : la prospérité de l'Etat, c'est-à-dire son enrichissement et sa puissance, et sa capacité à se maintenir dans un état de concurrence avec les autres puissances étrangères. Cela, non plus par des conquêtes, mais grâce à des individus, puis une population, producteurs de richesses³⁰. La préoccupation première du libéralisme est donc

³⁰ « Elle se propose comme objectif l'enrichissement de l'Etat. elle se propose pour objectif la croissance simultanée, corrélative et convenablement ajustée de la population d'une part et des subsistances de l'autre. (...) elle se propose justement le maintien d'un certain équilibre entre les Etats pour que précisément la concurrence puisse avoir lieu. » (*Id.*, p. 16).

économique et c'est pour répondre à ces nouvelles exigences économiques de production industrielle qu'elle se double d'une préoccupation politique. La question de l'exercice du pouvoir se double ainsi d'un savoir spécifique, l'économie politique qui, en tant que principe d'autolimitation, d'organisation et de distributions des pouvoirs au sein d'une société³¹, prend la forme de l'interrogation suivante : « comment ne pas trop gouverner ? »³². D'où l'apparition dans cette forme de savoir, du langage médical et de la question de la norme : « La question du droit est : a-t-il bien fait telle chose, est-ce lui qui l'a faite, avait-il des circonstances atténuantes, comment va-t-on le punir ? C'est tout. Avec la question : est-il normal, anormal, avait-il des pulsions agressives ?, vous voyez le juridique qui sort du juridique, qui entre dans le médical. »³³. Ce passage de la question du droit, avec comme instrument de régulation externe du pouvoir, la loi, à celle la norme, instrument de régulation interne correspond au moment où la subjectivité ne peut plus être considérée, même de manière minimale, en dehors des préoccupations de pouvoir. En effet, dans un régime fondé sur le droit, chacun était clivé entre une partie soumise au gouvernement et une partie libre. Mais dès lors que les hommes sont envisagés comme forces de travail capables d'optimiser la production³⁴ : leur vie se transformant en richesse, il faut s'occuper de leur santé et de leur bien-être. D'où cette question de la norme et cette entrée dans le champ médical au sein de la problématique gouvernementale : Comment

³¹ ou « régulation interne de la rationalité gouvernementale », *Id.*, p. 12. et « toute méthode de gouvernement susceptible d'assurer la prospérité d'une nation. (...) une sorte de réflexion générale sur l'organisation, la distribution et la limitation des pouvoirs dans une société. », *Id.*, p. 15.

³² *Id.*, p. 15.

³³ FOUCAULT, Michel, «Le pouvoir, une bête magnifique» (1977), *Dits et Ecrits*, tome III, Paris, Gallimard, 1994, texte n°212, p. 378.

³⁴ Cf. FOUCAULT, Michel, « Leçon du 14 janvier 1976 », *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France 1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.

organiser dans ce cadre les relations entre individus - membres d'une société envisagée comme corps - le mieux possible ? L'exercice du pouvoir va prendre deux formes : le gouvernement par individualisation, ce sont les disciplines (fin XVIIIème, début XIXème) et mesures de contrôle³⁵, et le gouvernement de ces individus constitués en « populations », c'est la biopolitique³⁶. La rationalité politique des populations qui sous-tend cet exercice gestionnaire du pouvoir se nomme la gouvernementalité. Contrôler les individus un à un coûte cher : en traitant la population comme un corps à soigner avec comme règle, la norme, qui fixe le « normal » et le « pathologique » de ce corps - entendons, ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas - on inscrit cette règle à l'intérieur même des corps, par le biais de biopouvoirs - les « pouvoirs sur la vie »³⁷, c'est-à-dire des institutions, des procédures, d'analyses et appareils spécifiques de gouvernement qui s'ancrent dans tout le temps de la vie jusque dans les comportements quotidiens, les habitudes, les modes et hygiène de vie. Ces techniques de gouvernement permettent non seulement de répondre aux objectifs d'une forme de gouvernement donné, mais pour ce faire s'efforcent d'orienter les relations qu'entretiennent les sujets entre eux et de susciter en l'individu le désir de se conformer aux normes prescrites, de se transformer dans la droite ligne de ces procédures. On le voit, les normes se transforment en fonction des objectifs de production et de ce qui constitue, à une époque donnée, les sources de la productivité. Et on ne cesse de mesurer les comportements des individus au

³⁵ Où l'on s'occupe des individus un à un. Voir FOUCAULT, Michel, *Surveiller et Punir, Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

³⁶ La bio-politique va ainsi « représenter une sorte de grande médecine sociale qui va s'appliquer aux populations pour en gouverner la vie afin de les rendre plus productives. » (FOUCAULT, Michel, « La vérité et les formes juridiques » (1974), in *Dits et Ecrits II*, texte n°139, Paris, Gallimard, 1994)

³⁷ REVEL, Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Fayard, 2010, p. 322.

prisme de ces normes. C'est une incorporation des signes du pouvoir : on guide les conduites plus qu'on ne les contraint. Ce qui intéresse Foucault, ce n'est donc pas tant d'avoir une vue globalisante de la rationalité politique qu'est l'Etat, mais d'en analyser les pratiques, les activités, techniques et stratégies de pouvoir. Bref, ce qui le constitue matériellement, à même les procédures d'exercice du pouvoir.

1.2.2. Les rapports de pouvoir comme élaboration d'un certain rapport à soi et aux autres

La pensée médicale distingue le normal et l'anormal ; elle se donne, elle cherche aussi à se donner des moyens de correction qui ne sont pas exactement des moyens de punition, mais des moyens de transformation de l'individu, toute une technologie du comportement de l'être humain qui est liée à cela...³⁸

Cet investissement dans les corps par le pouvoir a pris la forme d'un quadrillage tendant à étendre son champ d'action dans la vie entière des hommes et des femmes³⁹. Notre rapport à la norme est toujours un rapport d'intériorité : en effet, on ne peut se situer en dehors de la norme, on peut juste en être plus ou moins éloigné, c'est-à-dire être plus ou moins anormal. La norme devient donc visible à travers tous les corps et les comportements, que ceux-ci la renvoient positivement ou négativement. Réfléchir sur la pratique du gouvernement, sur les stratégies mises en place pour la mettre en oeuvre, c'est donc aussi vouloir rendre compte de ses effets sur la population et sur la vie des personnes. Comment est-ce

³⁸ FOUCAULT, Michel, «Le pouvoir, une bête magnifique», *op. cit.*, p. 374.

³⁹ C'est « une nouvelle économie de pouvoir dont le principe est que l'on doit à la fois faire croître les forces assujetties et la force et l'efficacité de ce qui les assujettit. », FOUCAULT, Michel, « Cours du 17 mars 1976 », in *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, *op. cit.*, p. 32.

que ces pouvoirs non seulement s'exercent sur, mais transforment leur vie, leurs comportements, leurs choix de vie, leur rapport au monde, à soi, aux autres, en bref, comment est-ce qu'ils leur montrent un certain modèle de vérité à travers une série de discours traversant cette pratique gouvernementale. Ou encore : comment, à partir d'une certaine rationalité gouvernementale, des micro-pouvoirs et archipels de pouvoirs ont pu émerger et contribuer à donner naissance à des catégories de population et à des schèmes perceptifs normatifs façonnant les relations entre les individus ? La mise au point historique que nous venons d'effectuer quant aux conditions d'émergence de la biopolitique et de la forme de rationalité de gouvernement qui lui a donné naissance nous permet de comprendre, comment fonctionnent les relations de pouvoir dans un tel contexte, dans quelle mesure mes affinités peuvent être considérées comme des enjeux biopolitiques et quels sont les conséquences d'une telle forme d'exercice de pouvoir dans mes relations avec autrui. Le propre des rapports de pouvoir est de constituer, à travers un certain savoir, un certain type de population. Ce savoir définit la frontière entre le normal et l'anormal dans tous les champs de la vie : par exemple entre la folie et la santé, une sexualité saine et une sexualité déviante, le bon élève et le mauvais élève, le moral et l'immoral etc.. Il se décline en noms classificatoires, souvent binaires : fou/sain, hétérosexuel/homosexuel, homme/femme, vieux/jeune, etc. qui contribuent à façonner une grille de compréhension du réel et forment les mailles d'un quadrillage social qui n'a de force qu'en tant qu'il devient le cadre à travers lequel les individus construisent et perçoivent leur vie. L'individu se confond avec les pouvoirs qui le traversent. Ils produisent une certaine vérité sur le corps, sur la sexualité, sur la santé, sur le plaisir et sur tout ce qui engage un rapport à soi et aux autres. Comme la norme est englobante,

l'individu est amené à se définir, se situer, se nommer, à agir et à percevoir en fonction d'elle et donc à l'intérioriser. Le pouvoir est relationnel, multiple, pluriel ; on pourrait dire avec Foucault, capillaire : il « n'y a (...) pas un foyer unique d'où sortiraient comme par émanation toutes ces relations de pouvoir, mais un enchevêtrement de relations de pouvoir »⁴⁰. Le pouvoir n'est pas quelque chose que l'on possède : ce n'est pas quelque chose qu'un Etat posséderait par exemple et qu'il diffuserait dans l'ensemble de la société. Il consiste en relations, c'est-à-dire en pratiques, en actions exercées par des hommes sur d'autres hommes. Tout ce qui nous semble extra-juridique, personnel, intime et qui constitue notre quotidien révèle des déterminations sociales pesant sur les individus, sur la manière dont ils se conçoivent les uns les autres et donc sur leurs relations réciproques : la relation d'une femme à un homme, d'un homme à un homme, d'un enfant à un vieillard, etc. Ainsi, l'appartenance raciale, le sexe, le genre sont des constructions qui n'ont de sens qu'au sein de relations de pouvoir. Celles-ci leur donne un statut, les nomment, les assignent à une ou des places selon une certaine configuration de ces rapports. Comprendre comment fonctionne ces rapports permet de comprendre comment fonctionne et est formée une société donnée : quels sont les pouvoirs qui l'innervent, qui façonnent et modèlent son tissu de relations inter-personnelles.

⁴⁰FOUCAULT, Michel, «Le pouvoir, une bête magnifique», *op. cit.*, p. 379.

1. 3. Liberté et production de subjectivités au sein des rapports de pouvoir

Dans un tel cadre, la marge de manoeuvre pour initier des pratiques et modes de vie inédits remettant en cause les relations de domination préétablies semble relativement étroite. Pourtant, si les rapports de pouvoir constituent les individus par incorporation du social et extension à tous les champs de la vie, cela ne signifie pas pour autant qu'ils contraignent les individus. C'est parce qu'ils ne viennent jamais sans liberté, sans une part toujours ouverte de renégociation, en bref parce qu'ils constituent des « sujets » - à la fois assujettis et acteurs - qu'ils sont efficaces. Ces rapports apparaissent donc comme producteurs : ils produisent des subjectivités qui ne se contentent pas de reproduire ce qu'elles ont appris.

1.3.1. Une liberté sous contrôle ?

Si le tissu social, en prenant la forme d'un quadrillage, semble exclure l'idée de liberté, c'est pourtant sur celle-ci qu'il repose. En effet, tant l'analyse de l'espace social et de ses différenciations chez Bourdieu que celle de Foucault sur les rapports de pouvoir ne sont à appréhender dans le cadre d'une opposition binaire entre déterminisme et liberté. Ainsi, le fonctionnement des espaces sociaux n'est pas mécanique et les actions des agents ne correspondent pas à une simple reproduction de schèmes pratiques, ce qu'une lecture trop rapide de l'habitus bourdieusien peut laisser penser :

L'habitus est [...] un produit des conditionnements mais en lui faisant subir une transformation ; c'est une espèce de machine transformatrice

qui fait que nous « reproduisons » les conditions sociales de notre propre production, mais d'une façon relativement imprévisible, d'une façon telle qu'on ne peut pas passer simplement et mécaniquement de la connaissance des conditions de production à la connaissance des produits.⁴¹

L'individu est confronté tous les jours à une infinité de situations et de choix auxquels il doit faire face avec un nombre limité de schèmes générateurs : on est rarement - on pourrait même dire jamais - confronté aux conditions exactes de production de notre habitus⁴². Il y a donc une nécessaire adaptation, un ajustement, voire une transformation durable, de celui-ci face à des situations nouvelles, imprévues. De même chez Foucault, les relations de pouvoir ne sont pas saturées sous peine d'être réduites à des rapports de domination. Plutôt que de contraindre les individus par la force, ce qui demanderait un déploiement coûteux de dispositifs, ceux mis en place dans le cadre d'une biopolitique canalisent la liberté des individus en essayant d'établir l'équilibre optimum entre productivité et possibilité de résistance. Les relations de pouvoir consistent donc en actions sur les actions d'hommes libres et en celles de ces hommes les uns sur les autres. Pouvoir n'est donc pas toujours synonyme de répression, ni liberté de libération dans la mesure où nous sommes acteurs dans ces relations de pouvoir qui se matérialisent dans l'espace social relationnel sous forme de différenciations sociales : nous sommes tour à tour dominants et dominés selon la position que l'on y occupe. Il convient dès lors de distinguer entre différents niveaux de pouvoir et de ne pas se limiter aux techniques de gouvernement : « les relations

⁴¹ BOURDIEU, Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1980, pp. 134-135.

⁴² L'habitus « est un ensemble systématique de principes simples et partiellement substituables à partir desquels peut être inventée une infinité de solutions [...] » in *Id.*, p.135.

stratégiques, les techniques de gouvernement et les états de domination »⁴³. Les relations stratégiques sont comparables au jeu social entre habitus au sein des champs et dans l'espace social : elles consistent en un jeu entre des libertés occupant une position au sein de ces espaces⁴⁴. Cette position n'a de signification qu'au sein d'un système de positions impliquées dans des relations de pouvoir. Dans ces relations, chacun est, relativement à une autre position, soit dominant, soit dominé. Les relations stratégiques consistent à exercer sa liberté au sein de ce système en essayant, soit « de déterminer les conduites des autres »⁴⁵, soit à ne pas se laisser déterminer par celles des autres. Ces relations sont donc toujours mues par les actions d'hommes libres. Les techniques de gouvernement se situent à la charnière entre les deux autres niveaux, rendant possible des relations stratégiques entre des libertés ou au contraire conduisant à des états de domination excluant toute liberté et donc toutes relations de pouvoir. La construction de subjectivités individuelles et collectives ne semble dès lors pas concevable en dehors de relations de pouvoir sans que cela exclu la possibilité d'une part de « jeu », d'improvisation. Mais il ne semble pas y avoir de transgression, subversion brutale possible, celle-ci est toujours tributaire des limites du poids de cette incorporation, comme le montre le cas de l'habitus :

Les ajustements qui sont sans cesse imposés par les nécessités de l'adaptation à des situations nouvelles et imprévues, peuvent déterminer des transformations durables de l'habitus, mais qui

⁴³ FOUCAULT, Michel, « L'éthique de soi comme pratique de liberté », *op. cit.*

⁴⁴ Ce à quoi il faut ajouter : ce jeu s'est vu donner ses règles initiales par les techniques de gouvernement.

⁴⁵ « les uns essayent de déterminer les conduites des autres, à quoi les autres répondent en essayant de ne pas laisser déterminer leur conduite ou en essayant de déterminer en retour la conduite des autres », FOUCAULT, Michel, « Les mailles du pouvoir » (1982), *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, n°325.

demeurent dans certaines limites : parce que l'habitus définit la perception de la situation qui le détermine⁴⁶.

Bien que puissamment générateur, l'habitus ne semble donc pas pouvoir s'étendre au-delà de ses propres limites, ne semble pas permettre de produire sans modèles, de créer quelque chose d'absolument inédit. Pour Bourdieu, cela relève du mythe, c'est le résultat d'une pauvreté et d'une faiblesse théorique qui masquerait la complexité du fonctionnement du tissu social pour se donner des allures radicales et révolutionnaires : ces pensées ne seraient « qu'une manifestation parmi d'autres de cette « impatience des limites », dont parlait Claudel, qui ne prédispose guère à entrer dans la compréhension réaliste et attentive (sans être pour autant résignée) des contraintes sociales. »⁴⁷.

1.3.2. Régime de vérité et production de subjectivité

Cela tient à une certaine conception de l'individu. L'individu n'est pas une substance primitive irréductible et nue sur laquelle le pouvoir viendrait s'appliquer mais un effet des rapports de pouvoir qui ne les reproduit que dans la mesure où il les a fait siens.

En réalité, ce qui fait qu'un corps, des gestes, des discours, des désirs sont identifiés et constitués comme individus, c'est précisément cela l'un des effets premiers du pouvoir. C'est-à-dire que l'individu n'est pas le vis-à-vis du pouvoir : il en est, je crois, l'un des effets premiers.

⁴⁶ BOURDIEU, Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1980, p. 135. Ainsi que dans les *Méditations pascaliennes*, *op. cit.* : « Les habitus changent sans cesse en fonction des nouvelles expériences. Les dispositions sont soumises à une sorte de révision permanente, mais qui n'est jamais radicale, du fait qu'elle s'opère à partir des prémisses instituées dans l'état antérieur. » (p. 231).

⁴⁷ BOURDIEU, Pierre, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 258.

L'individu est un effet du pouvoir et il est en même temps, dans la mesure même où il en est un effet, le relais : le pouvoir transite par l'individu qu'il a constitué.⁴⁸

Si l'individu est un tel effet, c'est parce que ces relations de pouvoirs prétendent dire la vérité sur nous-mêmes : elles façonnent un certain type de vérité à travers toute une série de discours. Ce rapport entre savoir et pouvoir consiste en va et vient entre pratiques de pouvoir et élaboration de savoir : ce savoir s'incarne dans des pratiques et dispositifs qui façonne en retour du savoir jusqu'à l'élaboration d'un certain régime de vérité ou nexus « savoir-pouvoir ». La vérité n'existe que dans cette incarnation du savoir. Créer des catégories, c'est bien créer une forme de vérité en modelant la réalité. Dire qu'il n'y a que deux sexes, qu'à tel diagnostic correspond telle maladie mentale etc., c'est contribuer à former cette réalité. Ce qui ne veut pas dire que cela corresponde à une quelconque vérité absolue, mais qu'elle incite les individus à se référer à ce régime de vérité et à ajuster et mesurer leurs comportements et pratiques par rapport à lui. Ce n'est que dans cette mesure que l'on peut comprendre en quoi les relations de pouvoir concourent à former notre rapport à nous-mêmes et aux autres. En effet, un manuel scolaire qui décrit l'anatomie humaine, énonce les règles d'hygiène, ou parcourt et analyse l'histoire, fait aussi l'histoire dans la mesure où, au moment où il énonce une certaine vérité, il incite les enfants en cours d'apprentissage à développer certains comportements, à considérer cette histoire comme leur histoire et à les faire perdurer. Ils ne sont pas contraints à appliquer ces règles, mais en étant amenés à les considérer comme normales, et donc naturelles, c'est-à-dire à se construire au travers d'un certain nid « savoir-pouvoir » ils les

⁴⁸ FOUCAULT, Michel, « Cours du 14 janvier 1976 », *Il faut défendre la société, op. cit.*, p. 27.

accompliront, dans la plupart des cas, de leur plein gré. C'est au sein de ce nid que des « je » et des « nous » sont produits et se produisent. L'évaluation des régimes de vérité en vigueur à un moment donné a donc une importance capitale car on ne peut saisir - pour les transformer - les rapports de pouvoir à l'oeuvre dans le social et qui structurent les « nous » sans passer par cette étape de l'analyse. Ces régimes sont les étalons de mesure, les clés des processus de subjectivation individuels et collectifs :

A partir du moment où la pratique pénale substitue à la question : qu'as-tu fait ? la question : qui es-tu ? -, à partir de ce moment-là, vous voyez bien que la fonction juridictionnelle du pénal est en train de se transformer ou est doublée par, ou éventuellement est minée par, la question de la vérité. (...) Ce qui a une importance politique actuelle, c'est de bien déterminer quel est le régime de vérité qui est instauré à un moment donné (...). L'analyse historique peut avoir une portée politique. Ce n'est pas l'histoire du vrai, ce n'est pas l'histoire du faux, c'est l'histoire de la vérité qui a politiquement son importance.⁴⁹

C'est cette notion de vérité qui permet de faire le lien entre pouvoir et processus de subjectivation et de comprendre dans quelle mesure, le pouvoir n'est pas contraignant mais incorporé et productif. Un tel processus ne va pas sans un certain apprentissage et un apprentissage sans un certain savoir qui prétend dire la vérité. Et cette vérité se manifeste dans la norme et dans des comportements, manières d'être et manières de vivre qui l'incarnent. Construire un certain savoir sur la sexualité, c'est amener les individus à se percevoir à travers ce savoir et les normes qu'il met en place. C'est à partir de cette compréhension de la production de subjectivités et de régime de vérité que l'on peut appréhender la manière dont se constitue une expérience et plus précisément une expérience collective : des

⁴⁹ FOUCAULT, Michel, « Leçon du 17 janvier 1979 », *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France 1978-1979, op.cit.*, p. 36-38.

normes règlent et orientent les comportements des individus - processus d'assujettissement - qui, dans le même temps contribuent à l'initiation de modes de vie pour et par des « sujets » - processus de subjectivation, le tout porté par un certain savoir. Dans « Polémique, politique et problématisations », Foucault énonce « les trois éléments fondamentaux de toute expérience : un jeu de vérité, des relations de pouvoir, des formes de rapport à soi et aux autres. »⁵⁰. Le régime de vérité à l'oeuvre dans une certaine rationalité de gouvernement trouve sa matérialité dans les pratiques sociales construites par des mécanismes de pouvoir et c'est à travers ces pratiques que je vais entrer en interaction avec les autres et donc non seulement construire le rapport que j'entretiens avec eux, mais aussi celui que j'entretiens avec moi-même. La force du pouvoir réside dans le savoir auquel il est lié et qu'il produit. Il est producteur de valeurs, de pratiques, de modes de pensée, de désirs et à travers elles, de subjectivités individuelles et collectives, de « je » dans des « nous ». Si leviers de transformation, de torsion des « nous » il y a, ce sont sur ces régimes de vérité qu'ils devront porter car transformer cette vérité, c'est toucher à la rationalité gouvernementale dans ses convictions. Mais à leur tour, ces régimes de vérité ne peuvent être transformés que par une torsion des pratiques et donc des formes de rapport à soi

⁵⁰ FOUCAULT, Michel, « Polémique, politique et problématisations » (1984), *Dits et Ecrits*, tome IV, texte n°342, p. 596. C'est d'ailleurs à cet égard que Foucault s'est intéressé de près aux champs d'expérience que sont la psychiatrie, la délinquance et la sexualité. Donner exemple sexualité : « Petit à petit, on est arrivé à considérer que c'était la chose la plus importante pour l'existence humaine. On en est arrivé à se dire que si on comprend la sexualité d'un individu, en gros, on a compris l'essentiel de ce qu'il est, de ce qu'est sa vie, son existence, son destin. » in FOUCAULT, Michel, « Le pouvoir, une bête magnifique », *op. cit.*, p. 380.

et aux autres. Derrière toute pratique, se trouve un certain rapport à la vérité⁵¹. La question devient alors, comment déplacer ces régimes de vérité ?

Ces relations de pouvoirs semblent ainsi constituer le fondement de subjectivités communes. Un groupe fonctionnerait par la reconduction des relations de pouvoir qui le traversent. La forme du « nous » semble donc toujours porter son empreinte dans les « je ». Un individu s'incorpore la communauté et le sujet agit toujours en fonction de celle-ci à travers lequel il est appréhende le monde et le commun. Le commun semble donc se situer dans le partage d'une expérience similaire du monde : l'habitus et les rapports de pouvoir qui me constituent établissent des ressemblances, des concordances et des dissonances sociales. Si chaque individu porte en lui la forme d'un « nous », d'une société, comment penser une forme de commun constitué de personnes aux positions et points de vue radicalement différents ? Or, on voit que l'on se déplace avec Foucault de la question de l'assujettissement sous l'injonction d'un nid « savoir-pouvoir » à celle de la production de subjectivités, de la constitution d'expériences et donc des pratiques de résistance. Dans la mesure où cette production est tributaire de relations de pouvoir, elle revêt un caractère hautement politique, voire critique. Foucault n'a donc pas en vue la mise au jour des déterminations sociales, mais cherche des points d'appui, au coeur même des

⁵¹ L'histoire du droit, de nos relations etc. est donc à coupler avec une histoire de la vérité. Cette histoire du vrai, c'est « la généalogie de régimes véridictionnels, c'est-à-dire l'analyse de la constitution d'un certain droit de la vérité à partir d'une situation de droit, le rapport droit et vérité trouvant sa manifestation privilégiée dans le discours, le discours où se formule le droit et où se formule ce qui peut être vrai ou faux ; le régime de véridiction, en effet, n'étant pas une certaine loi de la vérité, (mais) l'ensemble des règles qui permettent, à propos d'un discours donné de fixer quels sont les énoncés qui pourront être caractérisés comme vrais ou faux. » in FOUCAULT, « Leçon du 17 janvier 1979 » *Naissance de la biopolitique*, op. cit. p. 37.

relations de pouvoir, pour une pratique critique et l'élaboration d'espaces de « jeu » au sens de latitude au sein du jeu social. L'analyse des rapports de pouvoir n'a donc pas d'autre objectif que de penser leur transformation.

2. Une co-construction du « je » et du « nous » : espace commun de subjectivation

Notre « vivre-ensemble » tend à nous apparaître comme donné et il semblerait difficile de penser que l'on puisse construire une nouvelle manière de l'appréhender sans la fonder sur celles qui la précèdent, c'est-à-dire sans lui faire prendre son ancrage dans les rapports de pouvoir qui ont contribué et contribuent à tisser nos subjectivités. Qu'est-ce alors qui fait alors, qu'à un moment donné, un certain « modèle » qui semblait aller de soi, cesse de faire évidence ? Qu'est-ce qui nous permet d'accéder à ce moment critique où l'on prend conscience que les conditions objectives qui sont les nôtres relèvent d'un certain arbitraire sur lequel je peux agir ? Peut-on, dans ce cadre, construire un « nous » faisant abstractions des relations de pouvoir qui nous ont constitué ? Si l'on considère donc que le « nous » est toujours inclus dans le « je », créer un « nous » inédit apparaît comme un acte particulièrement violent, voire même impossible, puisqu'elle suppose de la part de ces « je » de renoncer à leur identité. Comment est-il possible que les formes d'appartenance collectives qui nous constituent deviennent problématique, lors même qu'en tant que partie prenante de nos subjectivités, elles semblent s'imposer à nous comme des évidences ? Peut-on réformer de manière brutale nos identités ?

2.1. Événement et déprise critique du « nous »

Avant de se demander si un tel « nous » est possible, il convient donc de s'interroger sur la possibilité d'une déprise critique des individus quant à leur conditions objectives d'existence. Quelles sont les conditions d'émergence du désir de construire un « nous » inédit, c'est-à-dire de voir des individus différents inaugurer la construction d'une nouvelle forme de commun ?

2.1.1. Une possibilité historique

Si l'habitus correspond à l'impensé au principe de toutes nos actions, à quelles conditions peut-il devenir pensable ? Qu'est-ce qui fait que je puisse être amené à remettre en question une part des conditions objectives d'existence qui me constituent ? Il semblerait que cela soit le cas lors de périodes de crises. Les changements plus ou moins brutaux de ces conditions fragilisent en effet le tissu social en ébranlant les individus dans les certitudes qui constituaient leur vie. Une crise se manifeste au sein d'un « nous » lorsque l'individu ne trouve plus dans l'espace social les repères lui permettant de reproduire ce qui lui est connu ou de faire face à une situation avec les schèmes perceptifs que lui confèrent son habitus. Lorsque les dispositions des individus ne correspondent plus à leurs positions, ils ne possèdent plus leur part de jeu au sein du jeu social⁵². Dans ses

⁵² « Dans les situations de crise ou de changement brutal, (...) les agents ont souvent peine à tenir ensemble les dispositions associées À des états ou à des étapes différents et certains d'entre eux, souvent ceux qui, précisément, étaient mes lieux adaptés à l'état antérieur du jeu, ont peine à s'ajuster au nouvel ordre établi : leurs dispositions deviennent dysfonctionnelles et les efforts qu'ils peuvent faire pour les perpétuer contribuent à les enfoncer plus profondément dans l'échec. » in BOURDIEU, Pierre, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p, 232.

Méditations cartésiennes, Bourdieu distingue, à l'occasion d'une analyse du sens pratique et du travail politique, entre « l'action proprement politique de légitimation » et « l'action politique de mobilisation subversive »⁵³. « L'action proprement politique de légitimation » consiste en une lutte à la fois politique et symbolique pour la reconnaissance de ses intérêts au sein du monde social. C'est la revendication d'y faire valoir *son* point de vue, qui est celui d'un « nous » constitué et cristallisé en intérêts bien précis. Le but est de transformer ou de faire maintenir l'ordre des choses en y laissant l'empreinte de sa voix. Ces luttes concourent à modifier les rapports de pouvoir qui contribuent à produire et reproduire le monde social sans pour autant questionner la forme du « nous » de manière radicale. Elles reposent toujours sur « l'adhésion originaire au monde tel qu'il est »⁵⁴. « L'action politique de mobilisation subversive » en revanche, est celle qui remet en question cette adhésion originaire :

L'action politique de mobilisation subversive vise à libérer la force potentielle de refus qui est neutralisée par la méconnaissance en opérant, à la faveur d'une crise un dévoilement critique de la violence fondatrice qui est occultée par l'accord entre l'ordre des choses et l'ordre des corps.⁵⁵

Mais alors que pour Bourdieu, c'est l'intellectuel qui permet de développer tout le potentiel subversif qu'une crise peut engendrer en terme de travail politique, il nous semble que le rôle de l'intellectuel ne doit pas y être surévalué. On peut donner comme exemple la crise économique de 2007-2008, née aux Etats-Unis suite à la crise financière de 2008. En 2011 s'est propagé dans plusieurs villes

⁵³ *Id.*, p. 267.

⁵⁴ *Id.*, p. 270.

⁵⁵ *Id.* pp. 267-271.

autour du monde - Madrid, New York, Athènes ou encore Tel-Aviv - le mouvement des « Indignés », né à Madrid, qui, en « s'indignant » des causes et des conséquences de cette crise et des mesures prises par les gouvernement pour la contrer, exprima son refus de vivre dans des sociétés où les politiques ne parvenaient pas à assurer le bien-être des populations et à résorber les inégalités. Ce refus s'est exprimé par le désir de vouloir reprendre en main cette politique et de ne plus la laisser à des professionnels de la politique : c'est-à-dire à initier un mouvement politique qui ne repose pas sur la relative autonomie du champ politique. Ce mouvement prend dès la forme d'une démocratie directe : occupation de places, d'assemblées locales et d'actions sur Internet. <http://wearethe99percent> est une de ces initiatives apparues sur la toile suite à l'occupation du Zuccotti Square à Manhattan, le 17 septembre 2011⁵⁶. Ce site à l'origine américaine permet notamment à toute personne de publier anonymement un témoignage sur les problèmes personnels qu'elle rencontre suite à la crise. La revue Sciences Humaines a publié en 2013 dans un article intitulé « Indignés : les nouvelles formes de protestation » un de ses témoignages :

Ma femme et moi avons perdu nos emplois il y a plus d'un an, pour cause de restrictions budgétaires dans l'organisme qui nous employait. J'ai passé six entretiens et envoyé plus de deux cents curriculum vitae l'année passée, mais aucun poste en vue. Nous avons une excellente côte de crédit et n'avons jamais contracté de dettes autres que des prêts étudiants ou hypothécaires. Bref, nous avons "joué le jeu". Maintenant nous sommes sur le fil du rasoir, avec comme seule option des dettes interminables et le dénuement. Nous sommes les 99 %.⁵⁷

⁵⁶ Aux Etats-Unis, le mouvement d'indignation se crée en septembre 2011 par l'occupation de Zuccotti Square à Manhattan et prend le nom de « Occupy » ou « Nous sommes les 99% »

⁵⁷ CANONNE Justine, « Indignés : les nouvelles formes de protestation », in revue *Sciences Humaines*, n°235, mars 2012

« Nous sommes les 99% » fait référence au slogan du mouvement américain : les Indignés seraient « les 99 % qui n'ont rien, pendant que les 1 % restants ont tout »⁵⁸. Ce qui est intéressant dans cet extrait, c'est cette référence au « jeu » : l'homme résume en quelques lignes les stratégies que lui et sa femme ont déployé au cours de leur vie pour vivre une vie correspondant à leurs attentes et à celles de la société, pour se constituer une position qui leur était confortable dans le jeu social qui leur était donné. Pourtant, la crise de 2008 et ses conséquences ont révélé que quelque chose ne fonctionnait pas dans ce jeu, que l'extension de l'économie et de la sphère marchande à tous les domaines de la vie dans les sociétés libérales ne pouvait constituer un modèle de société. La crise permet donc de déceler les travers de la logique d'un jeu, ici que les décisions politiques sont plus tributaires de l'économie que du bien-être des populations. Cette « prise de conscience » de l'arbitraire du jeu et de la nécessité d'un changement n'est donc pas tant une décision prise par un ou des sujets que quelque chose que ceux-ci éprouvent dans leur corps même. Celui qui permet d'instaurer un moment critique, dans ce cadre, n'est pas tant l'intellectuel venant apporter aux individus des pistes de réflexion et éclairer leurs conditions objectives d'existence et les rapports de domination qui les sous-tendent, que des périodes de doute qui les conduiraient à ne plus voir certains pans de leur réalité comme des évidences mais comme des constructions qui ont révélé leurs failles. On ne peut s'empêcher de penser ici à ce que dit Rancière lors d'un entretien avec la revue *Dissonance*. Dans cette interview, Rancière s'interroge : « Qu'est-ce que c'est « être un maître » ? Être un maître, ce n'est pas d'abord transmettre ce qu'on a dans sa tête. Être un maître, c'est obliger un autre à exercer lui-même sa propre intelligence. (...)

⁵⁸ *Ibid.*

L'idée de Jacotot⁵⁹ est que l'émancipation précède toujours l'apprentissage. L'émancipation, c'est la décision simplement qu'on est un égal. À la base de tout apprentissage intellectuel, il y a la décision qu'on est un égal, qu'on peut savoir puisque on est un égal. L'essentiel est la prise de conscience de l'égalité de toutes les intelligences. »⁶⁰. Le maître dont parle Rancière, dans notre présente analyse, ce n'est pas l'intellectuel, mais c'est un ou plusieurs événements historiques qui, en nous faisant perdre confiance en ce qui dirigeait nos vies, nous amènent à vouloir les reprendre en main. Et c'est ce moment critique - faisant figure de moment d'ébranlement - qui permet d'instaurer un véritable dialogue avec l'intellectuel : non plus le dialogue entre un homme qui saurait et un autre qui ne saurait pas, mais entre deux, trois, plusieurs intelligences qui porterait des regards différents sur une situation et pour laquelle celui de l'intellectuel apporterait un outillage conceptuel fructueux. Ce qui donne de la force aux idées de l'intellectuel, c'est aussi le contexte dans lequel elles s'inscrivent ou sont lues. Ceci nous semble ainsi dépasser le problème que pointe Bourdieu et duquel il ne parvient jamais à se sortir quand il essaie de penser les conditions de possibilité d'une émancipation ou de l'émergence d'un moment, d'une conscience critique : dans ses *Méditations pascaliennes*, il postule la nécessité de « professionnels du travail d'explication »⁶¹ qui se ferait les portes-paroles des dominés ne disposant pas du capital nécessaire à l'élaboration d'une pensée critique. Bourdieu présuppose ainsi que les habitus et les champs constituent des contraintes telles

⁵⁹ Jacotot est la figure principale de l'ouvrage *Le maître ignorant, cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* de Rancière. Professeur au début du XIXème siècle en France, il se distingua pour sa méthode pédagogique atypique.

⁶⁰ RANCIERE, Jacques, (Entretien avec), " Dissonance" N°1 : « Beyond Empire », 2004.

⁶¹ BOURDIEU, Pierre, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 271. Ce à quoi il ajoute : « Le travail symbolique nécessaire pour s'arracher à l'évidence silencieuse de la doxa et pour énoncer et dénoncer l'arbitraire qu'elle dissimule suppose des instruments d'expression et de critique qui, comme les autres formes de capital, sont inégalement distribués. »

que même à l'occasion de conjectures historiques les personnes ne puissent pas développer une intelligence propre de leur situation et capable de saisir le « jeu » - intervalle - possible dans les conditions objectives d'existence.

2.1.2. attitude de modernité et actualité : une problématisation du « nous »

Ce sont donc les périodes de crises, d'instabilité qui favorisent l'instauration d'une relation critique à l'égard des normes instituées. Pourquoi ? Parce qu'elles mettent au jour le caractère problématique et contingent des conditions qui structurent notre présent et avec elles, les pratiques, stratégies et dispositifs qui l'accompagnent. En quoi consiste une telle déprise critique ? Celle-ci semble résider dans une attitude de modernité qui n'est pas à penser comme une préconisation historique mais comme une certaine manière de se positionner vis-à-vis de l'actualité. Cette attitude, Foucault la pense à partir de l'Aufklärung kantienne, et plus particulièrement de l'opuscule de Kant *Qu'est-ce que les Lumières ?*, tout en transformant son sens : la question critique ne porte dès lors plus - comme c'était le cas chez Kant - sur les limites non-franchissables de la connaissance mais sur la manière dont on peut franchir ce qui, dans la pratique, nous est donné comme arbitraire. Dans son texte de 1984, *Qu'est-ce que les Lumières ?*⁶², Foucault affirme que pour transformer le monde, il faut, non seulement construire l'histoire qui l'a jusqu'alors constitué, mais aussi pouvoir en saisir les lignes de fuite afin de penser la possibilité de son dépassement. Foucault

⁶² FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que les Lumières? » (1984), *Dits Ecrits*, Tome IV, *op. cit.*, texte n°339.

distingue quatre grandes caractéristique de l'attitude de modernité qu'il empreinte à Baudelaire mais qu'il détourne : attention à la spécificité de cette actualité et son « héroïsation »; mais ce, non pas dans un rapport d'adulation mais par une position en biais qui consiste à « l'imaginer autrement qu'il n'est » ; cette position consiste ainsi en un « *ethos* » et en un acharnement à vouloir s'inventer soi-même. Loin d'y voir une attitude de dandy, Foucault y voit une « attitude expérimentale » où l'invention de soi-même dans cette position en biais induite par une haute conscience de ce qui constitue l'actualité est toujours simultanément une problématisation du « nous » : quelle est mon actualité - c'est-à-dire la forme actuelle du « nous », et quel sens lui donner ? Comment, en créant un jeu dans les « nous » qui nous constituent, nous pouvons nous inventer nous-mêmes ? Cette attitude de modernité correspond donc à un moment critique où ce qui nous objective devient objet de subjectivation, il constitue un « point de contact, de frottement, éventuellement de conflit, entre le système des règles et le jeu des irrégularités. »⁶³. Elle fait du monde un objet malléable et de nos subjectivités individuelles et collectives des objets de pratique à la jonction des règles et du jeu avec leur contingence. Ce positionnement en biais fait que cette attitude se rapporte au présent pour le transformer, et que de ce fait, elle est toujours tournée vers le futur, et se situe toujours dans la jonction entre le présent et le futur. Elle contribue à l'élaboration d'une pratique où le retour permanent sur les conditions de possibilité du « je » et du « nous » concoure au processus de construction collective : que nous arrive-t-il, comment agir au regard de ce que nous sommes et de ce que nous ne voulons plus être aujourd'hui ? Plus que dans l'émergence d'un problème, cette déprise critique est aussi celle d'un possible, d'une différence et

⁶³ FOUCAULT, Michel, « Sur la sellette» (1975), *Dits Ecrits*, Tome II, *op. cit.*, texte n°152, p. 723.

de son expérimentation : on pourrait prolonger en disant qu'elle est celle d'un événement. C'est ce surgissement de l'incertain - comme crise - dans l'actualité qui, en nous conduisant à nous placer vis-à-vis de la forme du « nous » qui nous constitue d'une manière inédite et qui ne correspond en rien à celles occupées avant qui nous fait prendre conscience de ses règles, de ses conventions.

Inventer de nouvelles manières d'être-ensemble semble donc passer par une rupture événementielle qui, par l'adoption d'une certaine attitude à l'égard de l'actualité, ouvrirait la possibilité d'élaborer de nouvelles pratiques et donc de réinventer les rapports à soi et aux autres. On entre ici dans le champ de l'éthique. Pourtant, il semble que l'on puisse effectuer un pas supplémentaire : si ce rapport en biais vis-à-vis de l'actualité introduit un espace de « jeu » entre ce qui me produit et l'introduction d'une différence possible, l'invention de nouvelles relations ne semble pouvoir se faire que par le creusage de cette différence au sein du présent. Si l'attitude de modernité permet aux individus d'entrer dans le champ de l'éthique, de problématiser le « nous », adopter une posture cynisme semble permettre de l'exercer.

2.2. Le geste cynique : « programme vide »⁶⁴ d'une critique des appartenances collectives existantes par l'élaboration d'une vie radicalement autre

Pour penser la création d'un « nous », il nous semble qu'il faille réinstaurer le geste cynique, tel que le développe Foucault dans son dernier cours au Collège de France *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, sur un mode collectif en tant que posture éthique et politique : le cynique, c'est celui qui, dans son geste de critique des formes existantes, élabore un monde de vie radicalement autre. Après avoir expliqué en quoi consiste cette posture cynique et en quoi elle engage aussi le « nous », nous verrons comment nous pouvons aujourd'hui la penser pour mettre en branle un processus de subjectivation collective.

2.2.1. La posture cynique ou le scandale comme courage de la vérité

La lecture que fait Foucault du cynisme ancien dans son dernier cours au Collège de France *Le courage de la vérité*⁶⁵ nous permet de comprendre en quoi des postures individuelles et collectives qui, en apparence, ne semblent qu'incarner un refus des rapports de pouvoir, s'acharnent en fait à les transformer

⁶⁴ Cf. « Le programme doit être vide. Il faut creuser pour montrer comment les choses ont été historiquement contingentes, pour telle ou telle raison intelligible mais non nécessaire. Il faut faire apparaître l'intelligible sur le fond de vacuité et nier une nécessité, et penser que ce qui existe est loin de remplir tous les espaces possibles. Faire un vrai défi incontournable de la question : à quoi peut-on jouer, et comment inventer un jeu ? », in FOUCAULT, Michel, « De l'amitié comme mode de vie » (1981), *Dits et Ecrits*, tome IV, *op. cit.*, texte n°293.

⁶⁵ FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France 1984*, Paris, Seuil/Gallimard, 2009.

en instaurant des processus de subjectivation collective. A partir de janvier 1981 et son Cours *Subjectivité et vérité*, Foucault ouvre un nouveau champ de problématisation : il analyse désormais, non plus tant le couple de notions savoir-pouvoir que celui de vérité-sujet (ou modes de véridiction - modes de subjectivation), et ce, au moyen d'une archéologie des systèmes de pensée antiques. C'est dans le cadre de ce « trip gréco-latin » qu'il s'intéresse au cynisme ancien. Deux de ses caractéristiques principales nous semblent essentiels pour comprendre les enjeux. Premièrement, ce cynisme se démarquait par la quasi-absence de traces écrites. Et pour cause, il consistait en une pratique, guidée par un unique principe de vie hérité de Diogène, représentant de l'école cynique dans l'Antiquité : « change, altère la valeur de la monnaie »⁶⁶ (*parakharattein to nomisma*), c'est-à-dire « transforme les valeurs ». Foucault donne une certaine interprétation étymologique de cette formule⁶⁷ qui permet de concevoir le cynisme comme une attitude générant dans ses actes une transformation des conventions et des règles. La monnaie, *nomisma*, a la même racine étymologique que la loi, *nomos*. Et « altérer » peut signifier, non seulement « dévaluer », mais aussi « transformer » une valeur. Le principe cynique serait donc un appel à réévaluer la loi, la coutume, la règle : les ébranler pour les remplacer par d'autres. Et la forme de la vie cynique fait que les deux gestes - celui d'ébranler et celui de remplacer - ne sont pas successifs mais simultanés : l'un co-implique toujours l'autre. Deuxièmement, cette vie possède quatre facettes qui subvertissent la compréhension de la vraie vie dans la philosophie grecque⁶⁸ : la vie non

⁶⁶ FOUCAULT, Michel, « Leçon du 7 mars 1984 - Deuxième heure », *op. cit.*, p. 209.

⁶⁷ Voir *Ibid.*

⁶⁸ Voir FOUCAULT, Michel, « Leçon du 14 mars 1984 - Première heure », *op. cit.*, pp. 224-225.

dissimulée qui n'a rien à cacher prend la forme scandaleuse et éhontée de la « vie d'impudeur »⁶⁹, la vie indépendante devient une vie de pauvreté, la vie droite, obéissante à la loi, devient la vie animale, et la vie souveraine devient « vie de chien de garde »⁷⁰, c'est-à-dire combattive. Ces deux grands aspects du cynisme font passer du *logos* au *bios* l'application des principes de la vraie vie : il s'agit non plus de *dire-vrai*, mais de *vivre-vrai*. La vie devient le terrain de la philosophie : vie et philosophie se confondent dans une pratique. C'est ce passage qui permet de saisir le caractère scandaleux de la vie cynique : on pense - et donc on transforme - le monde par la forme que l'on donne à sa vie. Et cette forme, c'est celle de la vie autre

la vie, pour être vraiment la vie de vérité, ne doit-elle pas être une vie autre, une vie radicalement et paradoxalement autre ? Radicalement autre, car en rupture totale et sur tous les points avec les formes traditionnelles d'existence⁷¹.

Cette vie autre est scandaleuse, car en incarnant une vérité autre que celle en vigueur, met à l'épreuve cette vérité. Et qui plus est, c'est au sein de la vie, du monde existant qu'elle se déploie. Le geste cynique, c'est l'émergence et « la matérialisation de la « différence possible » »⁷² au coeur de l'existant, c'est l'ébranlement de cet existant dans les certitudes qu'il avait pris pour fondement. L'éthique cynique ouvre à une certaine définition du souci de soi, non pas comme une éthique qui chercherait à dire la vérité sur soi et à trouver le fondement de son être, mais une éthique qui s'interroge, par la pratique, sur ce qu'est ce souci de

⁶⁹ *Id.*, p. 225.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Id.*, p. 226.

⁷² REVEL, Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Fayard, 2010, p. 298.

soi, c'est-à-dire qui fait de lui-même l'objet de sa pratique et qui se définit dans ce processus d'élaboration d'une vie vraie qui engage toujours simultanément un rapport à soi et aux autres. Le souci de soi est toujours un souci des autres et du monde. Ce qui intéresse Foucault dans cette « doctrine », ce n'est donc pas tant les techniques de soi qui la caractérisent que ses effets socio-politiques⁷³, c'est-à-dire sa capacité à ouvrir sur un monde, une vie autre, à imbriquer de manière simultanée éthique et politique. Le cynique, à l'instar de Diogène, c'est celui qui vit dans le dénuement sur la place publique en faisant fi de toutes les conventions sociales. En exposant un mode de vie radicalement différent aux yeux de tous, il fait de cette vie autre une arme politique : il dévoile par son mode de vie « la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires » dans ce « qui nous est donné comme universel, nécessaire (et) obligatoire. »⁷⁴. On pourrait y voir, pour reprendre les termes de la philosophe Judith Revel, « une biopolitique avant l'heure »⁷⁵ dans la mesure où c'est une éthique, une politique qui fait « de la vie, du *Bios*, le terrain de sa propre résistance. ». Foucault lui-même ne semble jamais très loin de faire ce pas en nommant - tout en ayant conscience de l'anachronisme - le quatrième aspect de la vie cynique - « la vie de chien de garde » - la « vie militante »⁷⁶

c'est une militance en milieu ouvert, en ce sens qu'elle prétend s'attaquer non pas simplement à tel ou tel vice ou défaut ou opinion que pourrait avoir tel ou tel individu, mais également aux conventions,

⁷³ Voir LORENZINI Daniele, REVEL Ariane, SFORZINI Arianna (sous la dir.), Michel Foucault. *Éthique et vérité* (1980-1984), Paris, Vrin, 2013, p 251

⁷⁴ FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *op.cit.*, p. 574.

⁷⁵ REVEL, Judith, *op cit.*, p. 298. « comment faire de son existence un scandale public. (...) Les cyniques montrent par leur propre mode de vie cette résistance critique et courageuse du dire-vrai à l'ordre institué du monde. » (pp. 296-297).

⁷⁶ FOUCAULT, Michel, « Leçon du 21 mars 1984 - Première heure », *op. cit.*, p. 261.

aux lois, aux institutions qui, elles-mêmes, reposent sur les vices, les défauts, les faiblesses, les opinions que le genre humain partage en général. C'est donc une militance qui prétend changer le monde, beaucoup plus qu'une militance qui chercherait simplement à fournir à ses adeptes les moyens de parvenir à une vie heureuse.⁷⁷

On observe dans ce passage le tournant que Foucault fait prendre à l'éthique à travers la tradition cynique : celle-ci n'a pas pour objectif la vie heureuse. Ou plutôt, elle situe la vie heureuse dans le « courage de la vérité » qui correspond au courage de rendre visible, par son style d'existence - sa conduite, ses gestes, ses vêtements, son langage - une vérité qui n'est pas celle de la vie des autres⁷⁸. Son comportement est en décalage avec celui que la société exige de ses membres. C'est parce que la vraie vie comme vie autre implique toute la communauté qu'elle est scandaleuse : elle questionne à la vue de tous la forme du « nous » et en affirme le déplacement possible. Et c'est cette visibilité qui convient d'être soulignée car elle contraint les autres membres de ce « nous » à se positionner par rapport à cette nouvelle vérité et donc à déplacer leur rapport à eux-mêmes et aux autres.

2.2.2. Le militantisme comme visage biopolitique du cynisme

Cette posture semble pouvoir permettre de penser l'élaboration d'un nouveau champ d'expérience collective contemporain. En effet, si la subjectivité est ce qui se modèle au contact d'un certain régime de vérité, altérer la valeur d'une vérité, incarner une vérité autre que celle associée aux rapports de pouvoir

⁷⁷ *Id.*, p. 262

⁷⁸ « En somme, le cynique fait de la vie, de l'existence, du bios, ce qu'on pourrait appeler une aléthurgie, une manifestation de la vérité. » in FOUCAULT, Michel, « Leçon du 29 février 1984 - Première heure », *op. cit.*, p. 159

existants, c'est déplacer le lieu de la subjectivité. C'est mettre en évidence le fait que la subjectivité n'est jamais ici, qu'elle est toujours ailleurs, c'est-à-dire en mouvement et que régime de vérité et processus de subjectivation se déplacent toujours ensemble dans un rapport de co-implication réciproque. Le cynisme nous permet de renouer ensemble éthique et politique et de donner une consistance à ce lien sous la forme d'un militantisme comme expérimentation *collective* et critique par la vie. Le militantisme qui parvient à changer le monde n'est pas celui qui vient avec un projet mais celui qui va pratiquer ce changement. Dans sa Leçon du 29 février 1984⁷⁹, Foucault met au jour les postérités politiques du cynisme. Il distingue trois formes de militantisme, de formes de vie révolutionnaires : la société secrète, le militantisme qui s'exercerait au sein des dispositifs et institutions prévues à cet effet afin de faire valoir sa voix au sein de l'espace social et politique - ce sont les syndicats, les partis politiques qui ont une vocation révolutionnaire - et enfin le

militantisme comme témoignage par la vie, sous la forme d'un style d'existence. Ce style d'existence propre au militantisme révolutionnaire, et assurant le témoignage par la vie, est en rupture, doit être en rupture avec les conventions, les habitudes, les valeurs de la société. Et il doit manifester directement, par sa forme visible, par sa pratique constante et son existence immédiate, la possibilité concrète et la valeur évidence d'une autre vie, une autre vie qui est la vraie vie.⁸⁰

On retrouve dans cette citation tout ce sur quoi Foucault a mis l'accent dans son analyse du cynisme : le scandale et la rupture avec les conventions par le style d'existence, la visibilité de ce mode de vie et l'idée d'altérer la monnaie, c'est-à-

⁷⁹ FOUCAULT, Michel, « Leçon du 29 février 1984 - Deuxième heure », *op. cit.*, pp. 163-176.

⁸⁰ *Id.*, p. 170.

dire ce geste de remplacement d'une vérité par une autre, et du dire par le faire. Le militant, c'est celui qui ne recourt pas à l'institution, mais qui se meut dans les failles des institutions, qui questionnent les relations de pouvoir de l'intérieur. Le militantisme serait donc un style d'existence. Mais il nous semble qu'il ne faille pas limiter uniquement cette forme pratique de critique de l'existant à ses cas extrêmes tel que le nihilisme ou le terrorisme. En effet, ces postures que Foucault place dans les postérités du cynisme ne nous semblent pas permettre d'accéder à ce qui fait pour nous tout l'intérêt du geste cynique, à savoir l'élaboration d'un style d'existence et l'ouverture de nouveaux champs de subjectivation collective. Le terroriste par exemple, qui se fait mourir au nom d'une vérité, en se tuant, rêve d'un monde autre mais se trompe sur les moyens d'y accéder : s'il incarne bien une vérité autre que celle du pouvoir et pose par son acte une question au coeur de l'espace politique international, il coupe court à toute réélaboration du « nous », à tout processus de subjectivation, puisqu'il en fait disparaître sa condition de possibilité première, à savoir, la vie. Le militant, c'est bien plutôt celui qui est « un inventeur de formes de vie autant qu'un critique de l'existant. »⁸¹ - pour reprendre les termes de Judith Revel commentant *Le Courage de la vérité* et la postérité politique du cynisme. Il subvertit les formes existantes de construction d'appartenances collectives en les ébranlant dans leurs habitudes, leurs normes, leurs rapports de pouvoir, mais en rélaborent d'autres dans le même geste. Nous avons vu que les rapports de pouvoir ne concernent pas seulement les institutions, mais sont aussi constitués de - et constituent - nos habitudes, nos comportements, relations intersubjectives et de tout ce qui fait partie de notre quotidien. De ce fait, l'espace social est politique dans son intégralité. Et si tout

⁸¹ REVEL, Judith, *op. cit.*, p. 301.

est politique ou matière à politique, tout engage toujours notre rapport aux autres. Ce qui ne signifie pas que, « parce que le politique est partout, alors il est nulle part » : il y a politique là où l'on travaille la teneur politique de sphères en apparence privées. Si je la néglige, je me laisse objectiver et je prends le risque de voir la relation de pouvoir se transformer en état de domination. Et donc de voir disparaître le champ politique. C'est là où il y a liberté que je peux être acteur au sein de ces rapports et donc que je peux participer à l'élaboration d'une manière d'être à soi et aux autres. Et dans cette mesure, il y a dissymétrie entre la liberté, entendue comme « puissance créative de la vie »⁸², et les biopouvoirs, pouvoirs sur la vie : la force des rapports de pouvoir, de guider les libertés, de modeler les subjectivités, est aussi sa plus grande faiblesse car elle produit, au sein même de son champ d'action, les conditions de possibilité de sa destruction. Elle donne en effet corps à une *biopolitique* comme résistance et création au coeur et au moyen de la vie même. Biopolitique n'est plus en effet ici à entendre, comme c'était le cas jusqu'à son cours *Naissance de la biopolitique* en 1979, simplement comme une nouvelle manière de gouverner, mais comme ce geste simultané de subjectivation et de désasujettissement. Mener une vie militante, une critique par la vie, c'est donc faire de la transformation de ces rapports de pouvoir, de faire du mouvement de déclassification, de construction de nouveaux type de relations le mouvement de sa vie même. Les processus de subjectivation sont donc toujours en soi des actes révolutionnaires car ils rendent incertaines la face du monde. Dans n'importe quel « nous », quel qu'il soit, la marge de liberté inhérente aux relations de pouvoir, permet toujours à l'individu de renégocier ces relations et de remanier la forme du « nous ». Le militant, c'est celui qui travaille ces relations

⁸² *Id.*, p. 311.

saturées en créant des espaces de subjectivation aux marges des rapports de pouvoir. Le problème n'est donc pas tant le fait d'être doté d'un certain habitus, d'une certaine place dans l'espace social et d'être traversé par des relations de pouvoir, que de considérer cet habitus comme nécessaire, cette place comme un point de vue reflétant une vérité absolue et de penser les relations de pouvoir comme des états de domination où la liberté consisterait en une libération et non en une pratique de la liberté. Cette conception rendrait impossible l'identification des états de domination et des relations de pouvoir effectives. C'est en croyant être un sujet que l'on arrête le processus de construction collective, que l'on arrête de participer à l'élaboration d'un vivre-ensemble et de faire partie d'un « nous ». Le militantisme peut donc être défini, non pas comme un simple refus de l'existant, mais comme créateur de nouvelles subjectivités et réalités, qui, dans son geste de création, décompose les relations de pouvoir préexistantes. C'est-à-dire rend concomitant les processus de désasujettissement et de subjectivation. C'est, il me semble, ce que l'on pourrait appeler un mode de vie comme expérimentation et pratique de la liberté.

2.3. le « mode de vie » : une expérimentation du commun comme co-construction du « je » et du « nous »

Ce geste cynique, cette posture du militant semble être celui que Foucault dessine, trois ans plus tôt, lors d'un entretien avec la revue *Gai Pied* en 1981⁸³. Pourquoi lire un texte antérieur avec les lunettes d'un texte postérieur ? Parce que,

⁸³ FOUCAULT, Michel, « De l'amitié comme mode de vie », *op. cit.*

dans cette interview, intitulée « De l'amitié comme mode de vie », il développe la notion de « mode de vie » indissociablement de celle « amitié ». Cette figure collective du geste cynique nous permettra ainsi de proposer une première définition concrète de la notion de « commun ». C'est dans le rapport étroit entre critique et construction que se manifeste l'élaboration d'un processus de subjectivation collective.

3.1.1. Le « mode de vie » comme expérimentation d'un « nous » autre

Qu'est-ce qu'un mode de vie ? Foucault le définit comme l'invention et l'élaboration de relations en biais des conditions objectives d'existence et ne reposant sur aucune catégorisation à l'oeuvre dans les rapports de pouvoirs telle que l'âge, le statut, le genre, l'origine, la nationalité ou encore le capital culturel et économique. L'amitié quant à elle est défini non pas tant comme un attachement et un sentiment d'affection entre deux ou plusieurs personnes du fait de leur ressemblance et points communs que comme un type de relation qui sème le trouble dans les celles instituées, qui introduit « l'amour là où il devrait y avoir la loi, la règle ou l'habitude. »⁸⁴. Le mode de vie est producteur d'amitié, c'est-à-dire de relations construites en commun : il déclassifie par l'invention de nouvelles relations⁸⁵. Il ne consiste pas pour autant en un type de relations en dehors de

⁸⁴ *Id.*, p. 164.

⁸⁵ Cf. Nous nous nourrissons aussi ici de la lecture de l'entretien de Michel Foucault avec D. Trombadori réalisé à Paris en 1978, paru sous le nom « Entretien avec Michel Foucault » dans les *Dits et Ecrits*, tome IV, texte n°281, Paris, Gallimard, 1994, pp. 41-95 : « (...) nous avons à produire quelque chose qui n'existe pas encore et dont nous ne pouvons savoir ce qu'il sera. Quant au mot 'produire', (...) c'est tout aussi bien la destruction de ce que nous sommes et la création d'une chose totalement autre, d'une totale innovation » (p. 74).

celles établies : l'amitié, c'est le « dehors » au sein même du « dedans », c'est le tracé de nouvelles lignes de force relationnelles en diagonale du quadrillage social. Pour comprendre cela, on peut reprendre l'exemple qui occupe le coeur du propos de Foucault et duquel découle cette conceptualisation du mode de vie, à savoir les relations homosexuelles dans les années 1970 et la manière dont elles ont subverti les relations de pouvoir. à la fin des années 1960, début des années 1970, suite aux mouvements pour une révolution sexuelle, il devient possible d'entretenir dans certains pays occidentaux des relations non procréatives et/ou en dehors d'un mariage hétérosexuel⁸⁶. Ce que Foucault voit dans ce moment historique, ce n'est pas la possibilité donnée à chacun de trouver la *vérité de son désir*, de son sexe et par exemple de se réaliser comme homosexuel. Mais une occasion historique d'inventer l'homosexualité, c'est-à-dire pour Foucault, d'inventer de nouvelles manières d'être ensemble, des relations autres que celles institutionnalisées. Pourquoi ? Parce que penser qu'avoir un mode de vie homosexuel, ce serait répondre à la question « qui suis-je ? », c'est placer l'homosexualité dans une case contenant une série de schémas, pratiques et comportements préconçus, parallèle au tissu social préexistant. On permettrait aux homosexuels d'être « enfin eux-mêmes », de pouvoir se réaliser, mais il ne faudrait surtout pas que cela vienne changer les relations des « autres ». Comme s'il y avait des relations homosexuelles d'un côté et celle des « autres » de l'autre, déjà construites et auxquelles il ne faudrait pas toucher. Cela reviendrait à annihiler d'avance tout ce qu'une relation peut avoir de subversif pour l'ordre établi, tout ce qu'elle peut apporter comme dynamisme au sein d'une société. Ces tentatives de différenciations au moyen de discours essentialisants ont en fait

⁸⁶ Nous avons conscience de simplifier le propos pour les besoins de l'argumentation.

vocation à rassurer pour couper court à cette possibilité. Pour Foucault, il faut plutôt questionner la cartographie de nos déterminations, non pas pour recréer des différences, mais pour expérimenter des relations qui ne soient pas tributaires de l'âge, de l'origine sociale ou du genre. Il n'y avait pas que des hommes se considérant gays dans les mouvements homosexuels américains des années 1970 mais aussi des hommes enthousiastes quant à cette idée d'invention. Foucault donne, dans une autre interview accordée en 1982 au magazine *The Advocate*, l'exemple plus précis de la « sous-culture S/M ». La manière dont il l'analyse est intéressante : il ne la voit pas comme une possibilité de créer une culture gay mais comme celle « de créer une nouvelle vie culturelle sous couvert de nos choix sexuels »⁸⁷. C'est-à-dire que les pratiques sado-masochistes créeraient, en érotisant certains objets et le corps dans son intégralité, de nouvelles formes de plaisir qui ne seraient pas forcément du plaisir sexuel. Elles constituent une forme d'exploration des relations de plaisir et rendent symboliquement fluides les rapports de pouvoir ainsi érotisés dans un jeu où les rôles ne sont pas fixes. La notion de « mode de vie » ne consiste pas à dire qu'« au fond », nous sommes tous pareils et que les moments d'incertitudes dans les relations établies ouvrent la possibilité « d'une grande fusion communautaire »⁸⁸. Cela n'aurait aucun sens car la forme de nos subjectivités s'inscrit dans un champ de relations. Cette notion consiste au contraire à élaborer, en partant de zéro, des relations, c'est-à-dire des moyens de communiquer entre deux personnes qui, par le fait d'une diversification arbitraire, mais établie historiquement, ne partagent rien en commun.

⁸⁷ « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité » (1982), *Dits et Ecrits*, tome IV, *op. cit.* n°358, p. 736.

⁸⁸ Michel FOUCAULT, « De l'amitié comme mode de vie », *op. cit.*, p. 166.

2.3.2. Le « nous » comme processus

Cette affirmation d'une co-construction du « je » et du « nous » a une conséquence directe sur sa forme : s'il n'y a pas de fondement à une appartenance collective, alors rien ne m'assure de sa consistance, des relations que j'entretiens avec les autres, si ce n'est la forme même de ce « nous » que je m'efforce de construire. Le « nous » n'est qu'un tissu de relations que je suis pourtant toujours tenu de réélaborer. Cette notion de « mode de vie » nous permet de comprendre qu'élaborer un « nous », ce n'est pas se reconnaître des présupposés communs ou trouver un terrain d'entente au-delà de nos différences ou encore faire des concessions du fait de ces différences : élaborer un « nous », c'est chercher à changer les termes de la relation pour construire du commun. On ne construit un « nous » qu'à la condition d'une transformation de nous-même dans ce travail d'élaboration commun. Ce processus d'expérimentation d'une appartenance collective consiste donc en une pratique de liberté orientée par un programme vide, et non pas en un processus de libération dont l'objectif final serait son intégration dans les institutions existantes. Un processus de libération peut être une condition de possibilité nécessaire pour élaborer un mode de vie, dans la mesure où il donne accès à des droits civiques et/ou humains, mais il ne constitue pas une condition suffisante. Cette libération, qui est rendue possible par une macro-politique - c'est-à-dire au niveau du gouvernement et des institutions - ne peut trouver sa consistance et sa stabilité qu'au travers d'une micro-politique, qui passe par un travail éthico-politique de nos relations et qui s'acharne à les

inventer. Se dessine alors un jeu de va-et-vient entre macro- et micro-politique où toute deux occupent une place essentielle dans l'articulation libération - pratique de liberté. Ce qui permet de continuer ce processus de libération, ce sont ces pratiques de liberté. S'en tenir aux droits acquis au début du processus de libération serait couper court à la dynamique instaurée et courir le risque de voir recréer des différences figeant les individus dans des identités définitives. Une pratique de liberté sous la forme d'un mode de vie ne consiste donc pas à abolir l'idée qu'entre des personnes, il pourrait y avoir des relations de pouvoir, mais à inventer des relations où le jeu serait toujours ouvert pour éviter au maximum les effets de domination⁸⁹. Cela nécessite me semble-t-il un travail d'auto-réflexion permanent sur la place occupée dans l'espace social déjà codifié afin de ne pas le reproduire au sein de ces nouvelles relations et sur l'acte même d'invention. Le travail d'invention en effet, n'a pas de fin : cela serait considérer que l'objectif est de créer un nouveau « nous » à l'identité fixe dans lequel se mouvrait des « je » aux identités tout aussi fixes. Expérimenter, c'est en effet reconnaître simultanément que ni nos relations, ni nous-mêmes ne sommes des identités fixes. On ne construit pas une appartenance collective à partir de notre subjectivité, mais dans un processus de co-construction du « je » et du « nous » : mon habitus ne se situe pas au fondement de mes déclarations et de mes actes dans l'expérimentation collective, il est ce qui est remis en question, la matière qui se transforme, dans la mesure où l'élaboration d'un mode de vie ébranle et remodèle les régimes de vérité qui lui confère sa validité et son caractère certain. Il ne nous semble pas

⁸⁹« je crois qu'il ne peut pas y avoir de société sans relations de pouvoir, si on les entend comme stratégies par lesquelles les individus essaient de conduire, de déterminer la conduite des autres. Le problème n'est donc pas d'essayer de les dissoudre dans l'utopie d'une communication parfaitement transparente, mais de se donner les règles de droit, les techniques de gestion et aussi la morale, l'éthos, la pratique de soi, qui permettront, dans ces jeux de pouvoir, de jouer avec le minimum possible de domination. » («L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» (*op. cit.*, p. 727.

utopique de penser qu'en dépit du poids des habitudes que l'habitus confère aux actes des individus, ces actes peuvent aller au-delà et ne pas porter sa marque comme un sceau irréductible. Et ce pour plusieurs raisons : l'événement qui en a montré la contingence dévoile le fait que cet habitus est construit et n'est donc pas quelque chose de naturel ; cet événement, plus ou moins datable, en introduisant une incertitude dans les relations instituées - pour le cas de la révolution sexuelle, l'hétérosexualité n'est plus vu comme le type de relations sexuelles exclusif par exemple - ébranle l'habitus constitué dans son caractère irréductible, il place donc les individus dans une certaine position qui les décentre et qui les conduit à retravailler ce qu'ils pensaient être acquis. Enfin, le mode de vie, en tant que construction, s'inscrit dans la durée. Il rend possible tout un processus de transformation de l'incorporation qui suit le rythme de celui de co-subjection du « je » et du « nous ». Ce rythme n'est pas un rythme linéaire qui répondrait à une logique précise : d'abord parce qu'il s'agit de reconnaître que le poids de l'habitude fait de ce travail un travail laborieux du fait de l'investissement que les personnes ont mise dans le jeu social⁹⁰, ensuite parce qu'il n'y a ni ligne, ni direction à ce processus, celle-ci étant toujours provisoire. Et en cela, il n'y a pas de critères à l'admission d'un « je » dans un « nous » : le « nous » est, dans sa dynamique même, inclusif.

⁹⁰ Voir le chapitre « quelques propriétés des champs » du livre *Questions de sociologie* de Pierre Bourdieu : « Un des facteurs qui met les différents jeux à l'abri des révolutions totales, de nature à détruire non seulement les dominants et la domination, mais le jeu lui-même, c'est précisément l'importance même de l'investissement, en temps, en efforts, etc., que suppose l'entrée dans le jeu et qui, comme les épreuves des rites de passage, contribue à rendre *impensable* pratiquement la destruction pure et simple du jeu » (« quelques propriétés des champs », in Pierre BOURDIEU, *Questions de sociologie, op. cit.*, p. 116).

2.3.3. Les Indignés, un exemple d'expérimentation collective comme « mode de vie »⁹¹

Le 15 mai 2011, environ 3 000 personnes manifestent dans les rues de Madrid pour exprimer leur indignation à l'encontre du gouvernement espagnol qu'elles jugent impuissant à résoudre la crise économique et sociale qui secoue le pays depuis 2008 : baisse des salaires, accroissement du taux de chômage ou encore gel des pensions sont dans leur ligne de mire. Un appel du mouvement *Juventud sin futuro* (« Jeunesse sans avenir ») et une diffusion des premiers moments de la manifestation sur les réseaux sociaux suffisent pour que le feu prenne : quelques jours plus tard, ce sont plusieurs milliers de personnes qui, rassemblées sur la place « Puerta del Sol », décident d'y camper. Une question se pose alors : qui sont les Indignés ? Jeunes et moins jeunes, étudiants, chômeurs, salariés, retraités, etc. leur seul point commun semble... d'être indignés. Et l'absence de leaders, de programme ou encore de partis affiliés ne semble aider à définir l'identité de ce sujet collectif. Peut-être est-ce justement parce que les Indignés ne sont pas un sujet collectif. Il est constitué d'individus et de groupes, appartenant pour certains à des organisations telles que *Democracia Real Ya*, *Juventud Sin Futuro* et *ATTAC España*. Leurs slogans n'affichaient d'ailleurs aucune revendication précise et renvoyaient à ce qu'ils faisaient effectivement, dans le moment même où ils les scandaient, c'est-à-dire camper sur la place et instaurer un mouvement de démocratie directe : « Yes we camp », « Otro mundo

⁹¹ Nos sources d'informations sur le mouvement des Indignés sont les suivantes : THIBAUD, Cécile, « Les «indignés» prennent la Puerta del Sol », http://www.liberation.fr/monde/2011/05/19/les-indignes-prennent-la-puerta-del-sol_736728, 19 mai 2011 ; CANONNE, Justine, « Indignés : les nouvelles formes de protestation », *op. cit.*

es possible », « Democracia real ya », « Que se vayan todos »⁹². En bref, le mouvement semblait auto-référenciel. Et pourtant ces personnes ne formaient pas un simple agrégat d'individus dont les différences empêcheraient la naissance d'une dynamique. Là où Platon n'y aurait vu qu'une foule bariolée, Foucault, un « nous » en formation, une posture critique, un processus à la fois éthique et politique. Leur identité est elle-même fluide et parler d'identité collective serait presque un abus de langage dans la mesure où ce qui les rassemble est un désir de constituer un espace autre, d'expérimenter. Non seulement ce « nous » n'a pas de fondement, mais veut faire de cette absence de fondement le « principe » dynamique duquel il tire sa force. D'où l'absence de leaders, de voix qui les représenterait et qui permettrait de créer une identification : les Indignés constituent dans ces premiers moments un réseau de relations non institutionnalisées, un laboratoire d'expérimentation pour un cadre politique à plus grande échelle. Les Indignés font de l'expérimentation directe et visible de nouvelles formes, de nouvelles manières d'être ensemble la matière même de leur programme. Ils questionnent et critiquent les formes actuelles par la pratique effective de ce qui pourrait être possible. On ne peut s'empêcher de repenser à la figure du cynique antique. A l'image du cynique, ils manifestent une posture inédite dans l'espace public pour l'ébranler : l'occupation de ce lieu manifeste un désir de ces personnes, qui n'ont ni habitus, ni champ commun, de se réapproprier et de transformer les codes qui régissent l'espace social, de reformuler les termes du commun. Ils performent la posture critique en plusieurs sens qui se nourrissent les uns des autres : en expérimentant de nouvelles

⁹² Nous traduisons : « Un autre monde est possible », « démocratie réelle maintenant », « Que tout le monde s'en aille ». CANNONE, Justine, *op. cit.*

manières d'être ensemble, en recréant un espace de démocratie directe aux yeux de tous, dans des démocraties représentatives où les sujets collectifs semblent aller de soi. Ils manifestent le fait que des espaces de « jeu » sont possibles au sein de nos sociétés. Plus que de revendiquer une déconstruction des catégories existantes, ils le font effectivement en expérimentant de nouvelles. Ils tentent d'élaborer et d'expérimenter une démocratie qui ne soit pas forcément parlementaire. Ils réfléchissent à la manière dont on pourrait instaurer de manière directe plus de démocratie. Et dans le même temps, ils construisent un mouvement qui ne repose pas sur un modèle passé mais sur le travail effectué ensemble, depuis la place publique jusqu'aux assemblées locales, en passant par sa prolifération sur le net. Ils manifestent en ce sens une haute conscience de l'actualité : dans quel monde suis-je et comment y créer des espaces de jeu, des espaces plus démocratiques ? Après l'euphorie des premiers jours, les indignés ont cherché à s'organiser. « Nous sommes dans la construction d'une forme d'intelligence collective » déclarait un indigne français⁹³, qui si elle n'a pas vocation de s'arrêter aux frontières - puisque les Indignés se sont propagés aux Etats-Unis sous le nom d' « Occupy Wall Street », en Israël, en Grèce, en France, en Allemagne -, reste toutefois soucieux du local. Ce qui se dessine, dans ce mouvement, c'est aussi une nouvelle manière de concevoir l'espace politique en accord avec ce nouveau tissage relationnel : un espace qui ne serait pas national, mais qui serait quelque part entre le local et le mondial. Ou peut-être dans la relation entre le local et le mondial. La définition que donne le commentateur

⁹³ Justine CANONNE, *op. cit.*

Martin Saar de l'éthique, à savoir « une organisation active des espaces libres »⁹⁴, semble ainsi faire corps avec celle que l'on pourrait donner de la politique : c'est-à-dire que l'éthique consiste en l'élaboration permanente de formes de liberté. En élaborant de nouvelles manières d'être ensemble, c'est-à-dire en retravaillant les relations de pouvoir au sein des sociétés, ils les mettent en question et révèlent leur caractère arbitraire.

Ce que l'on a dégagé de ces deux premiers moments, c'est, non seulement la manière dont se construit un « nous » inédit, mais aussi les conditions de possibilité de la construction d'un « nous » au cours de l'histoire. Une appartenance collective est un processus historique qui ne présuppose pas l'existence d'individus ou de groupes constitués comme fondements mais qui co-construit subjectivités individuelles et collectives. Si donc la construction d'une appartenance collective ne repose sur aucun fondement et résulte d'une co-construction du « je » et du « nous », cela signifie que le commun est une action, il est ce que nous produisons en agissant. Qu'est-ce qui donne à cette notion de commun aujourd'hui, un si grand intérêt ? Quel est l'enjeu actuel de la production du commun ? Dans quelle mesure, les transformations de la production et des stratégies de gouvernement conduisent à une transformation des appartenances collectives, des subjectivités individuelles et collectives à un niveau global ?

⁹⁴ Nous traduisons. „eine aktive Gestaltung der Freiräume“, SAAR, Martin, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjets nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 2007, p. 284.

3. (Co)produire sa position au sein de la communauté politique

La notion de « commun » semble donc pouvoir être définie comme expérimentation collective sans fondement et espace de pratiques de liberté. Or, cette élaboration de commun à travers la mise en relation de personnes différentes semble être devenue elle-même source de valeur économique et sujet d'investissement des rapports de pouvoir. Dans quelle mesure, le commun est devenu la préoccupation centrale du mode de gouvernement contemporain et en quoi cela conduit en un déplacement des formes de critique ? En quoi une critique de l'existant sous la forme de l'expérimentation collective peut-elle encore être valable dans ce cadre ?

3.1. Construire le commun ou la formation d'une appartenance collective dans un monde en réseau

3.1.1. Le commun comme réseau de subjectivités producteur de valeur économique

Penser les conditions de possibilités d'élaboration du commun semble plus que jamais nécessaire aujourd'hui dans la mesure où la création du commun est devenue l'objet de préoccupations des stratégies gouvernementales, le moteur de

la production économique et une source majeure de profits. Il semble que l'on puisse observer une transformation des pratiques gouvernementales et un changement au sein du paradigme biopolitique : l'essentiel ne semble plus tant consister dans le fait de savoir comment on fait de la vie des hommes et des femmes des enjeux de pouvoir, comment on construirait des classifications permettent de les guider en incitant certains comportements et en favorisant certains types de relations, mais dans celui de favoriser l'invention de nouveaux contacts, de relations et productions communes inédites, de coopérations, afin de faire du travail de subjectivation la source même de la productivité. Ce qui est productif, ce n'est plus tant les individus - que l'on discipline - ou les populations - que l'on contrôle et que l'on gère, mais les relations qu'ils entretiennent entre eux et leur capacité d'invention, de création : « créer de la valeur, aujourd'hui, c'est mettre en réseau les subjectivités et capter, détourner, s'approprier ce qu'elles font de ce commun qu'elles inaugurent. »⁹⁵. Et on a moins de chance de produire quelque chose de nouveau - c'est-à-dire d'être productif - en mettant en relation deux personnes qui se ressemblent, qu'en favorisant la réalisation de projets entre deux personnes aux points de vue et compétences différents qui, dans l'échange, produisent un nouveau langage, un nouveau savoir, et donc... des richesses. Le réseau permet de mobiliser de manière rapide des individus aux compétences diverses autour de projets, de faire et de défaire les groupes de travail au rythme de ceux-ci. Et leur multiplication maintient la vitalité du réseau. D'où la création de nouvelles manières de travailler comme le coworking. Littéralement *cotavail* ou *travail coopératif*, cette nouvelle forme d'organisation

⁹⁵ REVEL, Judith et NEGRI, Antonio, « Inventer le commun des hommes », *Multitudes* 4/ 2007 (n° 31), p. 5-10.

du travail horizontale consiste à associer espace de travail partagé et échanges. Initialement conçue pour rendre plus agréable les conditions de travail du nombre croissant d'indépendants, elle est de plus en plus appréciée des entreprises ou des entrepreneurs qui cherchent un lieu créatif et flexible pour développer leurs activités et réussir dans leur création d'entreprise. Au développement de ces lieux d'échange s'ajoute également le perfectionnement des moyens de communication et des nouvelles technologies afin de faire de la distance spatiale un détail secondaire : « Dans un monde dans lequel l'opération principale est l'établissement de connexions, il est donc normal de trouver une forte présence des nouvelles technologies de communication qui reposent sur *l'informatique (Internet, interfaces...)*. »⁹⁶ notent Luc Boltanski et Ève Chiapello dans leur ouvrage *Le nouvel esprit du capitalisme*. Dans cet ouvrage, ils font exploser, ou du moins dévoilent, les failles de l'habitus bourdieusien : être doté d'un certain capital économique et culturel ne suffisent plus à s'assurer un statut, une bonne place au sein de l'espace social. Ce qui est valorisé, c'est le capital de relations auquel est souvent associé un caractère sociable, un parcours atypique et un mode de vie mobile, voire nomade, signes d'une personne prête à se montrer flexible, adaptable et à disposer d'un flair pour l'originalité et l'imprévu. D'où la nécessité de maîtriser au moins deux, voire trois langues⁹⁷, de multiplier les expériences professionnelles, associatives et personnelles - stages, voyages, études et séjours à l'étranger, engagement dans une association, élaboration de projets., etc. :

⁹⁶ BOLTANSKI, Luc et CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2011, p. 191.

⁹⁷ On peut ainsi donner l'exemple des jeunes britanniques, que les parents incitent à apprendre le « python », c'est-à-dire une langue informatique langue, plutôt que le français : en effet, les jeunes britanniques parlant déjà l'anglais, langue dominante dans le réseau mondiale, ils sont donc incités à maîtriser directement la langue d'élaboration des réseaux informatiques. Voir ROSSI, Ben, « Python overtakes french most popular language taught primary schools », <http://www.information-age.com/it-management/skills-training-and-leadership/123460073/python-overtakes-french-most-popular-language-taught-primary-schools>, 27 août 2015

Dans un monde en réseau, où les connexion ont d'autant plus de chances d'être profitables qu'elles sont imprévisibles et plus lointaines, l'habitus de classe, sur lequel repose la convergence spontanée des goûts (Bourdieu, 1979) dans les ordres sociaux à dominante domestique, n'est plus un support suffisant de l'intuition, du flair (Erickson, 1996). Le grand est au contraire celui qui établit des liens entre des êtres, non seulement éloignés les uns des autres, situés dans des univers différents, mais aussi distants de son milieu d'origine et du cercle de ses relations immédiates. C'est la raison pour laquelle un capitalisme qui s'incorpore des justifications connexionnistes accepte, contrairement à l'ancienne société bourgeoise, ceux qui doivent à un parcours de vie relativement erratique, au moins dans la jeunesse, un capital d'expériences et une connaissance de plusieurs mondes leur confèrent une adaptabilité importante.⁹⁸

L'anti-conformisme devient le nouveau conformisme. En bref, l'objectif est de « produi(re) des producteurs »⁹⁹, de produire des subjectivités d'entrepreneurs, de créatifs, de nomades : des personnes qui savent se mettre en danger, se dépasser, casser les codes. Produire, cela ne signifie plus tant produire des biens matériels que des biens immatériels : produire de la communication, de l'information, de la coopération. La capacité à développer un réseau devient une compétence à part entière et considérée comme telle : Un exemple récent de la naissance de certaines normes dans la manière d'établir des relations a été donné il y a quelques temps par la décision prise par l'université d'Angers à l'égard d'un étudiant. Dans un article de la version web du journal *Le Monde*, intitulé « Pas de Twitter, pas de master ? », le journaliste Benoît Floc'h rapporte l'expérience d'un étudiant qui s'est vu refusé par l'université d'Angers l'entrée dans le master 2 «Marketing et Technologies de l'information et de la communication». Parmi les motifs fournis par l'institution : l'absence « de présence sur les réseaux sociaux (Twitter,

⁹⁸ BOLTANSKI, Luc et CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 190.

⁹⁹ *Id.*, p. 59.

Linkedin) »¹⁰⁰ qui serait un signe de manque de motivation compte tenu de la filière. Ce que l'on retient, c'est cette exigence d'adopter, en dehors de l'établissement, certains comportements sociaux désormais considérés comme des outils de travail nécessaires. Cet individu, connecté et créateur de nouvelles connexions, prend sous les plumes de Boltanski et de Chiapello la forme du *mailleur*. Le mailleur, c'est celui qui partage son capital de relations : il fait circuler l'information, connecte les personnes de son réseau et franchit et comble des « trous structureaux »¹⁰¹. Ils le distinguent du *faiseur* - qu'ils appellent aussi l'opportuniste ou le « petit » dans la cité : c'est celui qui cherche à se constituer un réseau mais qui, en ne le gardant que pour lui, afin d'en tirer le maximum de profit personnel, ne le rend pas productif sur le long terme et perd en employabilité¹⁰². La figure du mailleur se double de celle de l'artiste-manager ou du manager-artiste¹⁰³ : pour mener à bien leurs projets, l'entrepreneur doit se doter des qualités de l'artiste, mener « un mode de vie artiste », et l'artiste de celles de l'entrepreneur. Il s'agit soit de mettre ses qualités créatives au service de son entreprise, de son projet, soit de mettre sa capacité à créer du réseau, à établir des partenariats, à prendre contact avec diverses institutions, notamment pour trouver des fonds et se doter d'une certaine visibilité, au service de son art. On semble

¹⁰⁰ FLO'CH Benoît, « Pas de Twitter, pas de master ? », http://www.lemonde.fr/education/article/2015/07/10/pas-de-twitter-pas-de-master_4678372_1473685.html, 13 juillet 2015.

¹⁰¹ BOLTANSKI, Luc et CHIAPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 484

¹⁰² Voir op. cit., p. 488

¹⁰³ op. cit., pp. 438-439 : « Le néo-manager n'est-il pas, comme l'artiste, un créatif, un homme d'intuition, d'invention, de vision, de contacts, de rencontres de hasard, toujours en mouvement, passant de projet en projet, de monde en monde ? (...) Mais, à l'inverse, l'artiste, voire l'intellectuel ou le chercheur, n'est-il pas lui aussi, aujourd'hui, un homme de réseaux, à la recherche de producteurs, (...), la capacité à s'entendre avec des acteurs distants et multiples, occupant des positions très diverses (...). »

donc assister à une marchandisation du commun et à une mise au travail de tous les aspects de la vie.

3.1.2. l'Empire, un nouvel ordre capitaliste mondial producteur et consommateur de commun

Comment en est-on arrivé à cette mise au travail de l'inventivité propre à l'élaboration du commun ? La pensée d'Antonio Negri et de Michael Hardt nous permet de l'appréhender. Dans leur ouvrage *Empire*¹⁰⁴, les deux philosophes analysent l'ordre du monde contemporain comme étant celui de l'avènement d'un nouveau type de sociétés - les sociétés post-modernes - corrélatif des mutations du capitalisme ancrées dans ce qu'ils appellent l'Empire. Leur objectif est d'en penser le dépassement possible pour bâtir une nouvelle démocratie mondiale « *dans et contre l'Empire* »¹⁰⁵. Qu'est-ce que l'Empire ? L'Empire est défini comme le visage actuel de l'ordre mondial et qui tend à dessiner une nouvelle forme de souveraineté adaptée à et ayant pour mission de réguler les échanges mondiaux¹⁰⁶. L'accélération des échanges productifs, leur libéralisation au sein d'un marché mondial, la décentralisation de la production industrielle ainsi que l'affaiblissement des Etats-nations ne correspondraient pas à un affaiblissement du politique mais à une nouvelle manière de gouverner - globale - faisant fusionner

¹⁰⁴ NEGRI, Antonio et HARDT, Michael, *Empire*, Paris, Collection Fait et cause, 10-18, 2004.

¹⁰⁵ *Empire* serait à concevoir comme « une boîte à outils de concepts pour théoriser et agir à la fois *dans et contre l'Empire*. », *Id.*, p. 15.

¹⁰⁶ *Ibid.* « le sujet politique qui règle effectivement les échanges mondiaux ». Nous insistons sur cette idée de tendance. L'Empire est la forme actuelle que prend les rapports de pouvoir à l'échelle mondiale.

les champs politiques et économiques. L'Empire, comme défini dans la Préface de l'ouvrage, serait intrinsèquement englobant : dénué de frontières extérieures, tout en contenant de multiples en lui¹⁰⁷, il correspondrait à un nouvel ordre mondial qui aurait pour but la paix par la production d'un « ordre moral, normatif et institutionnel »¹⁰⁸. Cette forme de souveraineté est à l'image de son économie et du marché mondial : elle fonctionne en réseau. Son absence de centre et son organisation basée sur la coopération contribuent à former un équilibre plus ou moins (in)stable entre ses noeuds¹⁰⁹. Ces noeuds, qui constituent les lieux de connexion entre les différents acteurs, sont constitués par des forces monarchiques - le gouvernement des Etats-Unis -, aristocratiques - les Etats-nations dominants, les institutions internationales comme les Nations Unies, les institutions économiques supranationales et régionales (Banque mondiale, Fonds monétaires international, Organisation mondiale du commerce ou encore Banque centrale européenne), les grandes multinationales - et démocratiques - le travail biopolitique de la multitude¹¹⁰. Ce nouveau type de souveraineté en réseau rend possible le fonctionnement du marché mondial et le développement d'un modèle de production reposant sur un travail à dominante immatérielle. On observe une fusion croissante entre le travail fourni et le bien produit. Au sein de l'Empire, on ne produit plus seulement des biens matériels, mais aussi immatériels : le savoir, l'information et la communication sont le fruit d'un travail intellectuel, les métiers

¹⁰⁷ L'absence de frontières extérieures ne signifie pas en effet que les Etats-Nations, qui interagissent au sein de l'Empire, et leurs frontières sont devenues anodines et ne jouent pas un rôle important. L'Empire contient en lui une multiplicité de souverainetés.

¹⁰⁸ NEGRI, Antonio et HARDT, Michael, *Empire*, *op. cit.* p. 66.

¹⁰⁹ Voir NEGRI Antonio, « une politique postsocialiste dans l'Empire », *Traversées de l'Empire*, Paris, Editions de L'Herne, 2011, pp. 41-77. Le philosophe y rend compte du fonctionnement du réseau impérial.

¹¹⁰ Nous reviendrons sur ce terme et sa signification.

comme ceux du management et de services, d'un travail affectif¹¹¹. Les deux étant souvent liés, comme nous avons pu le voir avec la figure du manager-artiste. On a donc soi-même, en tant que sujet individuel ou collectif, une valeur nourrie de nos expériences, de notre capital de relations, de nos compétences et de notre attitude. Le travail devient biopolitique dans la mesure où il inclut la création de relations et de vie sociale et que celles-ci acquièrent une valeur marchande. Une des figures les plus emblématiques et extrêmes est celle de l'auto-entrepreneur : il est à lui-même une petite entreprise disposant d'un capital propre et vendant son travail et sa réputation et qui, en dehors de ses missions payées à la tâche, doit toujours partir à la quête de nouveaux partenariats, de nouveaux projets et de nouvelles rencontres. Il est un atome mouvant et concurrentiel prêt à créer des noeuds et des connexions sur le réseau ou à se greffer sur des déjà existants. Ce type de travail n'est pas quantitativement majoritaire - la production de biens matériels au sein d'usines est loin d'avoir disparue : c'est en terme qualitatif et non quantitatif qu'il est devenu dominant dans la mesure où, en permettant au marché mondial de fonctionner, il détermine les autres formes de travail et influe, en tant que producteur de sociabilité, sur la forme de la société. Par exemple, la production et la distribution de produits textiles décrite par Iris Marion Young dans son article « Responsibility and global justice : a social connection model »¹¹² repose sur une chaîne de production mondiale allant des Etats-Unis aux Philippines et engageant de multiples acteurs : la grande enseigne contacte un importateur américain qui se tourne vers un exportateur philippin s'occupant alors de trouver un entrepreneur

¹¹¹ Voir NEGRI, Antonio, *Traversées de l'Empire*, op. cit., p. 54 : « De prime abord, le travail immatériel peut être pensé sous deux formes principales, qui se confondent avec des pratiques de travail effectives. ... ».

¹¹² YOUNG, Iris, Marion, « Responsibility and global justice : a social connection model », *Social Philosophy & Policy*, Volume 23, Issue 01, January 2006, pp. 102-130.

philippin spécialisé dans le vêtement qui organise la production au sein de multiples usines employant des travailleurs en usine ou à domicile. Pour que le produit soit conçu et distribué s'y ajoutent les designers, travaillant en agences ou en auto-entrepreneurs, les agences de communication et de publicité, les photographes, les filiales du magasins, les employés, etc. Ce qui rend cette coopération productrice de richesses, c'est la complémentarité des acteurs et l'inégale position de certains d'entre eux au sein du réseau - dans le cas de la chaîne de production, les plus inégaux sont généralement ceux qui sont le plus éloignés spatialement, c'est-à-dire grande enseigne et travailleur à la chaîne. En cause, les différences de capital économique, de niveaux de vie des pays d'origine et des législations en vigueur. L'Empire a donc tout intérêt à se doter d'institutions favorisant les échanges de flux tout en conservant la structure des Etats-Nations, les barrières institutionnelles et les inégalités de niveaux de vie entre les pays afin de maintenir et de faire fructifier son économie en réseau. C'est dans ce contexte que le cadre territorial des équipes de travail et des réseaux productifs a considérablement changé puisqu'elles peuvent se construire entre des personnes qui ne se sont jamais vues et/ou qui vivent à des milliers de kilomètres de distance l'un de l'autre. Bien qu'il n'y ait en apparence pas de lieux déterminés, la plupart des flux se dirigent vers les métropoles : c'est là en effet que se concentrent les producteurs de biens immatériels, le capital, les institutions et autres centres de décision. Par opposition, les lieux et les personnes qui ne permettent pas de faire proliférer le réseau et/ou d'accroître le capital tendent à être exploités, écartés ou exclus : ce sont en quelque sorte des « points morts », là où la production et

l'extension du travail vivant semblent s'arrêter¹¹³. La répartition des espaces se fait selon une logique économique et de production. Cette description brosse le portrait de la post-modernité. Celle-ci est productrice à la fois de subjectivités hyper-connectées et d'autres qui, du fait des transformations structurelles induites par l'Empire - déclin du travail salarié, hausse du chômage, précarisation, accroissement des flux migratoires, se retrouvent exclues des formes de vivre-ensemble : sans-papiers, sans domiciles fixes, sans-travail. Les exigences de production en réseau qui forment cette post-modernité semblent ainsi reposer sur la mise de côté de certaines personnes et la nécessaire domination d'autres : exclusion de ceux qui n'ont pas eu l'opportunité ou les moyens d'entrer dans le réseau et/ou de s'y maintenir, exploitation de ceux qui soutiennent matériellement le réseau, comme les petites mains dans les usines délocalisées. En bref, ces structures ne semblent plus pouvoir construire des appartenances collectives qui soient inclusives. On semble être arrivé à ce stade paradoxal où le commun est partout et nul part à la fois et que Pierre Dardot et Christian Laval nomme dans leur ouvrage *Commun. Essai sur la révolution au XXIe*, la « tragédie du non-commun »¹¹⁴. On ne peut dès lors s'empêcher de se poser la même question que Negri et Hardt : « Dans ce passage de la modernité à la postmodernité, existe-t-il encore un lieu d'où l'on pourrait émettre une critique et bâtir une solution de rechange ? Ou bien, si nous sommes consignés au non-lieu de l'Empire, pouvons-nous construire un non-lieu puissant et le réaliser concrètement »¹¹⁵ ?

¹¹³ Ce n'est en fait pas la production de subjectivités qui s'arrête mais la capacité des entreprises à y trouver une source économique de profits.

¹¹⁴ DARDOT, Pierre, et LAVAL, Christian, *Commun, Essai sur la révolution au XXIe*, Paris, La Découverte, 2014, p. 14.

¹¹⁵ NEGRI, Antonio et HARDT, Michael, *Empire, op. cit.*, p. 261.

3.2. Inventer du commun : entre résistances micro-politiques et nouvelles formes de subjectivation

Ce changement a affecté à la fois les conditions mêmes de l'exploitation, les rapports de pouvoir, le paradigme du travail, la production de la valeur. Ce changement a aussi affecté les possibilités de résistance. Parce que ce changement, paradoxalement, a *aussi* réouvert et démultiplié les possibilités de résistance.¹¹⁶

3.2.1. Multiplication des possibilités de résistance au sein de l'Empire

Ce qui fait la force de l'Empire, c'est donc d'avoir fait de la production du commun la forme de travail créatrice de richesses¹¹⁷. A la base de l'économie mondiale se trouve l'invention de nouvelles idées, de nouvelles relations, de nouvelles formes de coopération, d'organisation, d'outils et de lieux de travail. L'Empire contribue donc à produire des subjectivités ouvertes et créatives et canalise leur production dans les circuits de production économique. Mais ce qui pourrait s'apparenter à une extension des rapports de pouvoir jusqu'à ce qui permettait d'en faire la critique ne rend pas seulement l'Empire d'autant plus fort, mais aussi plus faible. Car la critique et la résistance sont désormais totalement immanentes aux rapports de pouvoir. Le développement d'outils et de transports permettant de faciliter la mise en réseau, tel qu'Internet, Facebook, Twitter, vols low-cost, a fait que des champs sociaux et des personnes qui, autrefois, ne

¹¹⁶ NEGRI, Antonio et REVEL, Judith, *art. cit.*

¹¹⁷ « Aujourd'hui, des niveaux de communauté et de mise en commun coexistent partout : même pour écrire un article à l'ordinateur, il faut recourir à un savoir commun ou à Internet. Désormais, le langage est devenu la forme la plus avancée de la communauté [...]. » in NEGRI, Antonio, *Du retour. Abécédaire biopolitique*, Paris, Calmann-Levy, 2002, p. 46.

pouvaient communiquer du fait de leur éloignement spatial et de la relative lenteur des moyens de communication se retrouvent aujourd'hui à travailler ensemble. Face à la « menace » que peut représenter un tel brassage de population, on observe un accroissement des mesures de contrôle des individus - surveillance des métadonnées, puce RFID dans les cartes d'identité, caméras de surveillance dans les lieux publics etc. Si l'investissement de ces mesures tend à devenir de plus en plus fort, les moyens de résister ont eux aussi proliféré. Car en constituant les relations et les moyens de communication comme « problème », les biopouvoirs incitent les personnes à y élaborer de nouvelles formes de résistance. L'Empire a besoin pour fonctionner de favoriser émulation intellectuelle et comportements sociaux, de produire des personnalités créatives, atypiques, nomades, aux multiples talents, aux multiples mondes, qui défient les normes et les modes de vie « normaux ». Mais de la même manière qu'il ne semble plus y avoir de limite à la production économique, il ne peut plus y en avoir non plus à la production sociale dans la mesure où la première est désormais tributaire de la seconde : « les rapports sociaux investissent complètement les rapports de production, rendant impossible toute extériorité entre production sociale et production économique. »¹¹⁸. En bref, a besoin de produire des subjectivités qui défient les limites de l'espace, du temps¹¹⁹ et de la productivité¹²⁰ : des subjectivités individuelles et collectives qui n'ont pas de lieux bien précis et qui sont aussi fluides que l'Empire car elles produisent, créent et peuplent ses flux. Il n'y a donc jamais eu autant de « risques » d'amitiés possibles car on n'a jamais été autant

¹¹⁸ ¹¹⁸ NEGRI, Antonio et HARDT, Michael, *Empire, op. cit.*, p. 262.

¹¹⁹ Il s'agit d'être capable de faire preuve de réactivité et de s'adapter aux flux rapides de l'économie.

¹²⁰ car la production de biens immatériels est illimitée.

amené à devoir renégocier nos habits que dans les espaces - les métropoles notamment - où se concentrent les flux et donc le travail :

Aujourd'hui, les gens parlent plusieurs langues ou ont plusieurs niveaux de langage. Et il ne s'agit pas seulement de fils d'immigrés, mais de nos propres enfants, parce que la culture s'est entièrement métissée. Je trouve cela formidable, c'est une liberté totale de mélanger et d'hybrider, cela permet d'exprimer de nouveaux sentiments, des émotions différentes. Et cela construit de nouveaux sujets, des sujets sans frontières ni identités définitives.¹²¹

L'élaboration de subjectivités individuelles et collectives débordent désormais largement les frontières étatiques et se crée des horizons nouveaux. La mondialisation, en favorisant le métissage par l'ouverture de certains types de flux - pour certains biens et certaines personnes, partants et se dirigeants dans certaines directions mais non pas dans d'autres - et en accroissant le flux d'informations et de médiatisation a ainsi suscité des désirs qui s'étendent désormais à la planète toute entière¹²² et qui génèrent une multiplicité de résistances au niveau micro-politique, c'est-à-dire des déplacements des nouveaux processus de subjectivation au niveau des rapports rhizomatiques de pouvoir. Quelles sont dès lors ces luttes de résistances et quelles formes prennent-elles ?

¹²¹ NEGRI, Antonio, *Du retour, op cit.*, p. 71.

¹²² Les migrations de population pour des raisons économiques par exemple nous semblent notamment mues par le désir d'un monde et d'une vie meilleure dont dispose les individus qui émigrent. Un monde qui fait reposer son fonctionnement sur des flux transnationaux et qui fait naître dans ses discours l'idée d'un monde sans frontières « gouverné » par des pays et de pays ouverts et libres génère forcément des flux humains.

3.2.2. Formes en réseau des résistances micro-politiques contemporaines

Notre tâche politique, avancerons-nous, n'est pas simplement de résister à ces processus (ceux de globalisation de l'Empire ndlr.) mais de les réorganiser et de les réorienter vers de nouvelles fins. (...) Les luttes visant à contester et subvertir l'Empire, aussi bien que celles destinées à construire une réelle solution de remplacement, se dérouleront ainsi sur le terrain impérial lui-même - et de fait, des luttes nouvelles de ce genre ont déjà commencé à émerger.¹²³

« La mondialisation doit [donc] être confrontée à une contre-mondialisation »¹²⁴

biopolitique¹²⁵ qui reprend les formes de la mondialisation mais en lui ôtant sa tendance structurelle à produire des inégalités et des formes d'exclusion dans l'acte même de production de « commun ». La forme d'une résistance possible semble donc s'approcher soit de la forme rhizomatique¹²⁶ - c'est-à-dire être horizontale, démunie de centre, mouvante, voire impermanente, sans lieu ni identité fixe - soit d'une tentative d'impacter sur un ou plusieurs des noeuds des flux déjà existants. Une forme de résistance qui consisterait par exemple en le refus de la mondialisation par la constitution d'une communauté fermée n'aurait que peu d'effet critique sur l'ordre du monde dans la mesure où elle se développerait comme un monde parallèle dont l'existence ne conduirait pas à une possible transformation. Contrairement aux apparences, cet acte ne consiste pas en un refus du monde puisqu'il poserait comme principe celui de leur co-existence. Il s'agit plutôt de savoir ce que l'on fait, ici et maintenant dans l'actualité qui est la

¹²³ NEGRI, Antonio et HARDT, Michael, *Empire, op. cit.*, p. 20.

¹²⁴ *Id.*, p. 259.

¹²⁵ « C'est ce que nous appelons « biopolitique » : la résistance de la vie au pouvoir, à l'intérieur même d'un pouvoir qui a investi la vie. » in NEGRI, Antonio, *Du retour, op.cit.*, p. 89.

¹²⁶ Le concept philosophique de rhizome a été élaboré par DELEUZE Gilles et GUATTARI Felix. Voir DELEUZE Gilles, *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

nôtre. On peut ainsi distinguer différentes formes de lutte reposant sur cette notion de réseau. Il s'agit,

(1.) Soit d'élargir le réseau existant jusqu'aux zones qui en sont exclues. Cela inclut toutes les formes d'initiatives qui favorisent le lien social et contribuent à redonner une voix à ceux à qui on ne donne pas la possibilité de s'exprimer. On peut donner comme exemple le mouvement auto-géré des réfugiés « Oplatz » de Berlin qui consiste en un travail en commun entre réfugiés et bénévoles aux opinions politiques différentes : si les bénévoles les accompagnent dans leurs démarches administratives et leur donnent des leçons d'allemand, ils organisent également ensemble des moments de convivialité (« café des réfugiés »), des séances de sports, des groupes de théâtre et de poésie - toutes ces activités étant gratuites, mais aussi des meetings pour élaborer des modes d'action permettant d'atteindre leurs objectifs. Les personnes réfugiées écrivent également un site Internet tenu toutes les semaines, ainsi qu'une page Facebook et un compte Twitter.

(2.) Soit de constituer de nouvelles formes de réseau, de nouvelles plateformes d'échanges et de mutualisation des connaissances, des biens. Les formes et les exemples sont nombreux :

(2.a.) Ceux qui réfléchissent directement sur le réseau, les nouvelles technologies et la culture digitale : on y trouve certains hacking space, des espaces de coworking ou des hackers ou groupes de hackers se retrouvent

pour développement du matériel informatique libre, des logiciels libres¹²⁷ ou de nouveaux médias participatifs tel que Wikipédia.

(2.b.) Ceux qui cherchent à partager et échanger les ressources matérielles de chacun comme par exemple le Couchsurfing consistant à accueillir gratuitement chez soi un hôte de passage ou les échanges de services entre particuliers.

(2.c.) La création de plateformes critiques : nouveaux médias indépendants, festivals et projets artistiques.

(3.) Soit de détourner, exploiter et reprendre la forme du réseau pour dégager des espaces libres et créer des espaces d'expérimentation collective et d'élaboration de commun. On y retrouve par exemple les Indignés qui s'activent à élaborer des pratiques démocratiques de participation directe et sans leaders et donc à mettre en branle de nouveaux processus de subjectivation à la fois locaux accordant de la valeur et globaux. Cette participation se fait en effet au travers de groupes locaux et des réseaux Internet qui s'efforcent d'étendre le mouvement et de créer une synergie mondiale. Mais aussi les Zones À Défendre qui reposent sur le même principe du local/global. Ces formes de commun font sortir la temporalité et le travail immatériel des exigences de production pour leur faire prendre la temporalité propre à l'élaboration politique. On se situe entre la réappropriation d'espace (reterritorialisation du commun) et déplacement ou prolifération des espaces communs (déterritorialisation). Ces formes de résistance reposent sur le rapport entre noeuds (territoires) et réseau (déterritorialisation) et

¹²⁷ Libre signifie ici absence de propriétaire et accessibilité du code source. Le code source correspond à l'écriture (en langage de programmation) du logiciel. Son accessibilité permet à n'importe quel utilisateur de le modifier sans que cela soit illégal. Logiciel et hardware libres sont donc des biens communs que chacun peut transformer à sa manière.

ont pour ambition de créer de nouveaux espaces publics à la fois territorialisés et déterritorialisés.

Ces différentes formes de réseau, bien que diverses dans leurs formes, contribuent toutes à créer de nouveaux noeuds et flux, des nouvelles formes de synergie et incluant toute personne désireuse de participer et d'échanger. Il y a réseau à plusieurs niveaux : le micro-réseau, lorsque des personnes se rencontrent effectivement et contribuent à élaborer quelque chose de nouveau ; et le macro-réseau, qui est en quelque sorte la plateforme en perpétuelle transformation permettant les mises en commun ponctuelles et les rencontres entre de nouvelles personnes. Par exemple, une association de hackers qui se retrouvent dans un hacker space est un micro-réseau qui utilise un macro-réseau. Mais comme on peut s'imaginer que toutes les personnes de l'association n'ont pas forcément l'occasion de se retrouver ensemble dans le même espace ou ne participent pas tous au même projet, ceux de l'association qui se retrouvent sont ainsi en eux-mêmes un micro-réseau dans le macro-réseau qu'est l'association. En somme, ces réseaux offrent des possibilités infinies de mises en réseau, de réseaux en puissance et de porosité entre les réseaux. L'impression que ces initiatives prolifèrent de manière chaotique, sans coordination et parfois de manière conflictuelle ne signifie pas que, prises ensemble, elles ne fassent pas sens.

L'investissement par les rapports de pouvoir du commun a suscité un désir de commun, et donc de revendication de ce commun contre le pouvoir¹²⁸.

Il semble donc que l'on trouve dans ces résistances micropolitiques un premier niveau de constitution du commun. Leur critique de l'existant passe par la construction d'alternatives qui se réapproprie les outils et la forme rhizomatique de la production capitaliste actuelle, mais qui, en les libérant du temps de la production, dégage le commun de son statut de moyen au service d'une fin économique : ce qui est produit a dès lors, non pas une valeur marchande, mais une valeur politique. Le commun se prend lui-même comme sa propre fin - que cela passe par l'expérimentation d'un vivre-ensemble ou par l'élaboration de biens communs - et ne se présente jamais comme un résultat fini. Si résultat il y a, celui-ci est toujours ouvert, soumis à réappropriation - sur le modèle du logiciel libre par exemple. Peut-on dès lors, à partir de ces expérimentations collectives, penser une forme d'organisation politique et inventer « une nouvelle grammaire du politique »¹²⁹ qui permette de faire face aux enjeux actuels ? La forme du réseau peut-elle constituer le programme vide dont parle Foucault ? Une organisation politique peut-elle seulement se passer d'unité, de frontières et de stabilité ?

¹²⁸ C'est bien de la « nature » des rapports de pouvoir que de susciter le désir de ce qu'ils investissent en incitant les individus à y focaliser leur attention. On a ainsi ici le même « schéma » que ce qui s'est passé autour du corps dans les années 1960-70. C'est pourquoi nous nous sommes permis de pratiquement paraphraser Foucault afin de renforcer l'analogie : « tout cela est dans la ligne qui conduit au désir de son propre corps par un travail insistant, obstiné, méticuleux que le pouvoir a exercé sur le corps des enfants, des soldats, sur le corps en bonne santé. Mais, dès lors que le pouvoir a produit cet effet, dans la ligne même de ses conquêtes, émerge inévitablement la revendication de son corps contre le pouvoir [...] » in FOUCAULT, Michel, « Pouvoir et corps », *op. cit.*, pp. 1622-1623.

¹²⁹ Nous nous inspirons du titre de l'ouvrage de NEGRI, Antonio, *Fabrique de porcelaine (Pour une nouvelle grammaire du politique)*, Paris, éditions Stock. 2006.

3.2.3. Pour « une nouvelle grammaire du politique » ?

Il n'y a pas d'autre moyen pour élaborer des concepts que de travailler en commun.¹³⁰

Quelle peut être dès lors la forme du processus d'élaboration d'un vivre-ensemble ? C'est-à-dire, quelle forme peut-on imaginer pour le « nous » qui structure nos existences ? Si l'élaboration d'un vivre-ensemble réside dans la co-construction du « je » et du « nous », peut-il y avoir séparation entre les agents et la forme d'organisation politique ? Dans quelle mesure est-il seulement possible de penser un « nous » qui soit toujours fluide, mouvant ? Le problème central semble résider dans la question de savoir si le fait de fixer un ordre et un fondement au vivre-ensemble ne risque pas de couper court aux processus de subjectivation. L'ordre mondial tend à faire de ces processus de subjectivation, du commun, le principe dynamique de son ordre tout en cherchant à les gérer comme producteurs de valeur économique. C'est cette dynamique globale qui contribue aujourd'hui à faire de la revendication et de l'élaboration du commun le souci central des pratiques de liberté et qui nécessite de se demander ce que les hommes peuvent construire ensemble dès lors que la création du commun dépasse largement les frontières. Et si ce lien entre les hommes résidait justement dans une « gestion commune du commun »¹³¹, des multiplicités de formes que peut prendre ce commun ? Dans l'élaboration collective de nouvelles formes de vie commune ? Dans la mesure donc où je ne me subjective que dans la mesure où je me subjective avec les autres, un vivre-ensemble doit être inclusif et permettre à tous

¹³⁰ NEGRI, Antonio, *Empire, op. cit.*, p. 369

¹³¹ NEGRI, Antonio, REVEL, Judith, « Inventer le commun des hommes », *art. cit.*

d'être acteur de son élaboration, quelle que soit la forme originale que celui-ci puisse prendre. Autrement dit, le contenu social se donne sa forme politique et l'élaboration politique forme le social de manière simultanée. Le défi du vivre-ensemble n'est donc pas tant celui de la participation que de la construction collective : on participe dans la mesure où l'on construit¹³². Et c'est lorsque la construction ne correspond plus au tissu social, s'autonomise par rapport à lui jusqu'à ce qu'il lui apparaisse étranger que l'on ne participe plus. Cela a une conséquence : donner une forme à un « nous », cela ne signifie pas chercher à y intégrer quelqu'un en lui présentant la société comme une donnée dans laquelle il devrait se trouver une place selon les règles et valeurs établies. C'est bien plutôt l'inviter à « marcher ensemble » et prendre le risque d'être responsable d'autrui. Cette attitude semble correspondre à ce que l'on pourrait appeler l'amitié politique ou à ce que Negri appelle l'« hospitalité »¹³³. L'élaboration d'un « nous », et donc la politique, est un « travail vivant »¹³⁴, constituant, qui m'engage tout entier et qui produit de la pensée - l'élaboration de vérités - dans l'action, incarnée.¹³⁵ Une telle pensée commune ne consiste dès lors pas non plus dans l'idée d'un rapport

¹³² Cf. « on participe dans la mesure où l'on construit quelque chose en commun. », NEGRI, Antonio, *Du retour*, *op. cit.*, p. 135.

¹³³ « L'hospitalité, ce n'est pas seulement ouvrir les bras et dire à l'autre « viens », c'est également prendre son bras et dire « marchons ensemble. ». C'est cette circulation, cette mise en commun qui est formidable. » *Id.*, p. 140.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ « Agir, c'est former notre demain, si nous considérons la philo comme qc qui nous aide à vivre. Il y a un rapport essentiel entre la pensée et l'action : *l'Erlebnis*, (...) c'est l'expérience vécue : la réflexion sur l'expérience, l'expérience pour la réflexion, ou si vous voulez la réflexion pour la vie, vécue comme réfléchie, et qui passe à l'acte. Le seul critère de vérité, pour moi, c'est l'action, càd ce qui permet de toucher à la vérité. (...) Quand on agit, on dépasse la solitude parce que agir, c'est rechercher la vérité, et que la vérité est toujours commune. On ne sort de l'expérience solitaire que dans l'action. L'action n'est pas un mouvement musculaire ou un effort physique, mais la recherche du commun. (...) J'ai connu le militantisme et, pour moi, il n'y a pas de vérité en dehors du « commun », hors de ce qui peut appartenir à tous et se vérifier dans le langage, dans la coopération et dans le travail. Une vérité, c'est une action collective, des êtres qui militent ensemble et qui se transforment. Je vois l'action comme quelque chose qui constitue la communauté, qui produit la substance de notre dignité et de notre vie. » in NEGRI, Antonio, *Du retour*, *op. cit.* p. 45.

d'extériorité mutuelle entre les différences : il ne s'agit pas de s'affirmer chacun dans des identités différentes mais d'affirmer la possibilité d'être différent de l'identité à laquelle on est assignée ou à travers laquelle je me subjective dans les rapports de pouvoir. La différence n'est pas la manifestation d'une identité mais l'instauration d'un trouble dans les classifications qui introduisent toujours le risque d'une hiérarchie entre les personnes. Les relations entre les personnes sont toujours plus ou moins fluctuantes sous peine d'être réduites à des rapports de domination et c'est pourquoi on est toujours entre des identités et non pas assigné à une déterminée. L'élaboration d'un vivre-ensemble semble dès lors pouvoir faire tenir ensemble fluidité et points d'ancrage dans un geste simultané de reproduction et production. Antonio Negri donne à ce titre la formule éclairante de « conformisme ouvert »¹³⁶. Par cette expression, il entend la capacité qu'a un nous de produire « des règles de droit, des règles économiques, des règles de savoir-faire, des règles d'organisation »¹³⁷ et en même temps de faire du jeu, de l'invention, une action immanente à la règle ; c'est-à-dire d'intégrer continuellement la vie autre à l'existant, de faire de la critique par les pratiques de liberté le principe dynamique d'un « nous », de faire de l'éthique le lieu d'élaboration de la politique. Cette gestion commune du commun semble dès lors résider dans le travail collectif des formes existantes qui permet de toujours faire sien, dans la pratique, les processus d'assujettissement et d'identification qui traversent le tissu social afin de les tordre. Un tel travail commun présuppose la capacité de chacun à pouvoir développer une pensée critique vis-à-vis de sa position : contrairement à la posture bourdieusienne selon laquelle l'élaboration

¹³⁶ *Id.*, p. 120.

¹³⁷ *Ibid.*

d'une pensée critique des formes qui nous traversent est dépendante d'un certain habitus, l'expansion et l'hégémonie du travail immatériel, l'importance accordée à l'intellectuel dans les formes de travail et la prise de distance vis-à-vis de son habitus dans le cadre du travail en réseau permettent de rendre possible cette idée et de développer des postures et pensées critiques singulières. Dans un monde globalisé, les individus sont de plus en plus amenés à donner du sens à leurs pratiques en les confrontant avec celles des autres. Que cela se fasse par le biais de rencontres effectives ou d'informations - médias. C'est en cela que les formes de résistance au sein de l'Empire, de désordre dans l'ordre sont essentielles : elles permettent d'instaurer de nouvelles formes de critique, des espaces autres qui donnent au commun une temporalité qui lui est propre, transforment le sérieux de l'ordre du jeu et contribuent ainsi à inventer des formes singulières de commun.

Conclusion

Notre réflexion portait donc sur la manière dont se constitue un vivre-ensemble, un « nous » et sur les conditions de possibilités de cette constitution. Il semble donc que les conditions de possibilité d'une appartenance collective politique sont similaires à celles de l'élaboration du commun, c'est-à-dire que l'organisation politique, pour permettre de maintenir ouvert les processus de subjectivations collectives devait reposer, non pas sur des identités et des différences pensées comme telles, mais sur l'élaboration de « jeu » au sein du monde social. Le champ politique est dès lors apparu immanent à celui-ci. L'élaboration d'un « nous » consiste en une dynamique toujours ouverte de reproduction/production où les déterminations sociales et les rapports de pouvoir ne sont plus vus comme des freins aux processus de subjectivations individuelles et collectives mais le terrain au sein duquel, en adoptant une attitude en biais, connaissent un monde social et un monde politique fonctionnant sur le mode du multiple. Comment en est-on arrivé là ? Chaque personne est un point de vue sur le monde - du social fait corps - et, c'est ce point de vue qui influe la manière dont il va spontanément agir et élaborer des relations. Ces points de vue et ces relations ne se situent cependant pas en dehors des considérations et donc du champ politique : les individus et populations sont devenus des enjeux de pouvoir dans la mesure où ils sont producteurs et sources de valeur. Les rapports de pouvoir sont donc immanents au social, ils sont producteurs de subjectivités individuelles et collectives canalisées en fonction des objectifs du gouvernement en vigueur. C'est lorsqu'il y a incertitude - à la faveur d'une crise notamment, et donc « jeu » dans ce quadrillage social, que les hommes et les femmes peuvent devenir pleinement

acteurs de leur vie : non pas pour s'en libérer, mais pour y pratiquer une liberté qui se présente à la fois comme critique de l'existant et mode de vie. Il s'agit, en inaugurant de nouvelles relations, de tracer des diagonales dans les mailles fragilisées du pouvoir. L'élaboration de nouvelles relations intersubjectives - impliquant toujours des relations de pouvoir - est donc politique et l'expérimentation sociale s'inscrit toujours dans un double mouvement de construction éthique et politique des « je » et des « nous ». Elaborer un processus de subjectivation individuel/collectif ne semble dès lors possible que dans la forme de la « vie autre », c'est-à-dire dans l'élaboration de relations avec des personnes qui ne me ressemblent pas et où les règles du commun ne sont pas définies. La question qui s'est dégagée dans notre dernier moment, portait donc sur la manière dont, au prisme des transformations à l'oeuvre dans l'ordre mondial et de la multiplication des possibilités d'élaborer du commun, on était amené à penser aujourd'hui à repenser la forme des institutions politiques au niveau global. Nous avons donc tenté de voir dans quelle mesure une nouvelle grammaire du politique pouvait reposer sur les différentes modalités du commun afin de limiter au maximum la mise en place d'états de domination. Il semble dès lors que le nouvel enjeu réside dans la possibilité d'un ordre qui, s'il est constituant, multiple, dynamique et ouvert, peut associer stabilité et mobilité.

Bibliographie

1) Sources publiées

BALIBAR, Étienne, « Trois concepts de la politique : Émancipation, transformation, civilité », *La crainte des masses, Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1996

BOLTANSKI, Luc et CHIAPPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2011

BOURDIEU, Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Ed. de Minuit, 1979

BOURDIEU, Pierre, *Sens Pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1980

BOURDIEU, Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1980

BOURDIEU, Pierre, *Réponses*, Paris, Seuil, 1992

BOURDIEU, Pierre et WACQUANT, Loïc, *Réponses : pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992

BOURDIEU Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994

BOURDIEU, Pierre, *Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner. Entretien avec Antoine Spire*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 2002

BOURDIEU, Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Ed. du Seuil, 2003

CANONNE Justine, « Indignés : les nouvelles formes de protestation », in revue *Sciences Humaines*, n°235, mars 2012

DELEUZE Gilles et GUATTARI Felix. Voir DELEUZE Gilles, *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980

DARDOT, Pierre, et LAVAL, Christian, *Commun, Essai sur la révolution au XXIe*, Paris, La Découverte, 2014

FOUCAULT, Michel, *Dits et Ecrits*, tome II, Paris, Gallimard, 1994

- « La vérité et les formes juridiques » (1974), texte n°139
- « Sur la sellette » (1975), texte n°152
- « Pouvoir et corps » (1975), texte n°157

FOUCAULT Michel, *Dits et Ecrits*, tome III, Paris, Gallimard, 1994

- « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » (1977), texte n°197
- « Le pouvoir, une bête magnifique » (1977), texte n°212

FOUCAULT Michel, in *Dits et Ecrits*, tome IV, Paris, Gallimard, 1994

- « Entretien avec Michel Foucault » (1978), texte n°281
- « De l'amitié comme mode de vie » (1981), texte n°293
- « Les mailles du pouvoir » (1982), n° 315
- « Polémique, politique et problématisations » (1984), texte n°342
- « Qu'est-ce que les Lumières? » (1984), texte n°339
- « L'éthique de soi comme pratique de liberté » (1984), texte n°356
- « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité » (1982), n°358

FOUCAULT, Michel, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France 1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997

FOUCAULT, Michel, « Leçon du 10 janvier 1979 », *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Gallimard, 2004

FOUCAULT, Michel, *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France 1984*, Paris, Seuil/Gallimard, 2009

LORENZINI Daniele, REVEL Ariane, SFORZINI Arianna (sous la dir.), Michel Foucault. *Ethique et vérité (1980-1984)*, Paris, Vrin, 2013

NEGRI, Antonio, *Du retour. Abécédaire biopolitique*, Paris, Calmann-Levy, 2002

NEGRI, Antonio et HARDT, Michael, *Empire*, Paris, Collection Fait et cause, 10-18, 2004

NEGRI Antonio, « une politique postsocialiste dans l'Empire », *Traversées de l'Empire*, Paris, Editions de L'Herne, 2011

RANCIERE, Jacques, *Le maître ignorant, cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, 10/18, 2004

RANCIERE, Jacques, (Entretien avec), " *Dissonance*" N°1 : « Beyond Empire », 2004

REVEL, Judith et NEGRI, Antonio, « Inventer le commun des hommes », *Multitudes* 4/ 2007 (n° 31), p. 5-10.

REVEL, Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Fayard, 2010

SAAR, Martin, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjets nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 2007

YOUNG, Iris, Marion, « Responsibility and global justice : a social connection model », *Social Philosophy & Policy*, Volume 23, Issue 01, January 2006

2) Sources non publiées

FLO'CH Benoît, « Pas de Twitter, pas de master ? », http://www.lemonde.fr/education/article/2015/07/10/pas-de-twitter-pas-de-master_4678372_1473685.html, 13 juillet 2015.

ROSSI, Ben, « Python overtakes french most popular language taught primary schools », <http://www.information-age.com/it-management/skills-training-and-leadership/123460073/python-overtakes-french-most-popular-language-taught-primary-schools>, 27 août 2015

THIBAUD, Cécile, « Les «indignés» prennent la Puerta del Sol », http://www.liberation.fr/monde/2011/05/19/les-indignes-prennent-la-puerta-del-sol_736728, 19 mai 2011

| | |
|--|-----------|
| Introduction | 2 |
| 1. Habitus, pouvoir et liberté : des sujets engagés dans des appartenances collectives qui les construisent | 6 |
| 1.1. A la base de nos relations, les conditions objectives d'existence dans lesquelles nous naissons et nous sommes socialisés | 7 |
| 1.1.1. L'espace social, un espace relationnel différencié et différenciant | 7 |
| 1.1.2. L'« habitus » comme seconde nature : une « connaissance par corps » du monde social | 11 |
| 1.1.3. L'habitus, générateur de reproduction sociale est d' « affinités électives » | 13 |
| 1.2. La production de « sujets » comme enjeu politique | 17 |
| 1.2.1. De la raison d'Etat à la biopolitique : la mise en place de la « norme » comme gestion des populations | 18 |
| 1.2.2. Les rapports de pouvoir comme élaboration d'un certain rapport à soi et aux autres | 22 |
| 1.3. Liberté et production de subjectivités au sein des rapports de pouvoir | 25 |
| 1.3.1. Une liberté sous contrôle ? | 25 |
| 1.3.2. Régime de vérité et production de subjectivité | 28 |
| 2. Une co-construction du « je » et du « nous » : espace commun de subjectivation | 34 |
| 2.1. Evénement et déprise critique du « nous » | 35 |
| 2.1.1. Une possibilité historique | 35 |
| | 89 |

| | |
|---|-----------|
| 2.1.2. attitude de modernité et actualité : une problématisation du « nous » | 40 |
| 2.2. Le geste cynique : « programme vide » d'une critique des appartenances collectives existantes par l'élaboration d'une vie radicalement autre | 43 |
| 2.2.1. La posture cynique ou le scandale comme courage de la vérité | 43 |
| 2.2.2. Le militantisme comme visage biopolitique du cynisme | 47 |
| 2.3. le « mode de vie » : une expérimentation du commun comme co-construction du « je » et du « nous » | 51 |
| 2.3.1. Le « mode de vie » comme expérimentation d'un « nous » autre | 52 |
| 2.3.2. Le « nous » comme processus | 55 |
| 2.3.3. Les Indignés, un exemple d'expérimentation collective comme « mode de vie » | 58 |
| 3. (Co)produire sa position au sein de la communauté politique | 62 |
| 3.1. Construire le commun ou la formation d'une appartenance collective dans un monde en réseau | 62 |
| 3.1.1. Le commun comme réseau de subjectivités producteur de valeur économique | 62 |
| 3.1.2. l'Empire, un nouvel ordre capitaliste mondial producteur et consommateur de commun | 67 |
| 3.2. Inventer du commun : entre résistances micro-politiques et nouvelles formes de subjectivation | 72 |

| | |
|--|-----------|
| 3.2.1. Multiplication des possibilités de résistance au sein de l'Empire | 72 |
| 3.2.2. Forme en réseau des résistances micro-politiques contemporaines | 75 |
| 3.2.3. Pour « une nouvelle grammaire du politique » ? | 80 |
| Conclusion | 84 |
| Bibliographie | 85 |
| Sommaire | 89 |