

Identité et revendication face à la bio-politique : analyse de la singularité et de l'identité à travers les écrits de Foucault, Deleuze et Agamben

Maxime Quéré

▶ **To cite this version:**

Maxime Quéré. Identité et revendication face à la bio-politique : analyse de la singularité et de l'identité à travers les écrits de Foucault, Deleuze et Agamben. Sciences de l'Homme et Société. 2020. dumas-03009340

HAL Id: dumas-03009340

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03009340

Submitted on 17 Nov 2020

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

UNIVERSITÉ DE BRETAGNE OCCIDENTALE

Faculté des Lettres et Sciences humaines

Mémoire pour le diplôme de Master I

Mention « Civilisations, Cultures et Sociétés »

Option « Philosophie »

Identité et revendication face à la bio-politique

Analyse de la singularité et de l'identité à travers les écrits de Foucault, Deleuze et Agamben

Présenté en soutenance par Maxime QUÉRÉ

Vendredi 25 septembre 2020

Directeur de recherche : M. David JOUSSET (MCU de philosophie, HDR, faculté des Lettres et Sciences humaines, Université de Bretagne Occidentale à Brest)

Année universitaire : 2019-2020

Remerciements

À M. David Jousset pour ses nombreux conseils avisés, son suivi régulier et ses encouragements sans lesquels je n'aurais sans doute pas pu finir ce mémoire.

À ma camarade Marlène Cueff pour son travail de relecture et ses conseils concernant la rédaction de ce mémoire.

À Semyon Tanguy-André pour m'avoir donné des renseignements sur la notion de cryptobiose et conseillé la lecture d'Eduardo Viveiros de Castro.

Sommaire

Introduction 4

I. Michel Foucault et l'impossible sortie de la bio-politique 11

A. Bio-pouvoir et libération 11

1. L'identité au cœur du bio-pouvoir 11

2. La libération et les pratiques de liberté 18

B. La création de subjectivité : une résistance temporaire créatrice d'identité 27

1. Résistance face à la bio-politique et subjectivation 27

2. Une entreprise de création d'identité 37

II. Deleuze : une émancipation asubjective mais une résistance aporétique 44

A. Subjectivation et émancipation : une reprise de Foucault par Deleuze 44

1. La subjectivation deleuzienne 44

2. Émancipation et résistance 53

B. Une résistance aporétique 60

1. Devenir-mineur et machine de guerre 60

2. Subjectivité, identité, singularité : une résistance ? 66

III. Agamben : la non-revendication identitaire 73

A. La bio-politique chez Agamben 74

1. Bio-politique et « vie » 74

2. Forme-de-vie et identité 78

B. La forme-de-vie de la singularité quelconque 87

1. L'être qui vient 87

2. La non-revendication identitaire comme résistance ultime ? 92

Conclusion 98

Bibliographie et webographie 102

Introduction

« Qui sommes-nous ? » voilà une question qui ne cesse de nous hanter personnellement, mais cette interrogation hante possiblement la totalité de l'humanité. Que ce soit dans l'art (notamment à travers le cinéma avec par exemple Ingmar Bergman dans son film *Persona* (1966) – la fusion vampirique de l'identité d'Alma dans l'identité d'Elizabeth suggérée par le scénario, mais aussi par divers plans, dont les célèbres plans de fusion d'une partie du visage d'Alma et d'Elizabeth[1] - ou encore la littérature avec Marguerite Duras et *Le ravissement de Lol. V. Stein* – La vie de Lola Valérie Stein nous est presque totalement inconnue et tout le roman repose sur des suppositions du personnage de Jacques Hold dont nous avons très peu d'informations[2]), la philosophie ou tout simplement dans nos introspections, nous cherchons tous à déceler qui nous sommes. Pourtant, à cette question, nous serions tentées de mettre en avant une identité appliquée à notre existence en tant que sujet. L'identité serait « l'égalité réflexive à soi-même et la permanence de celle-ci dans le temps[3] » selon les termes d'Olivier Clain pour désigner l'identité culturelle comprise ici comme identité subjective. Si cette définition très classique semble critiquable (la première question qui nous vient à l'esprit serait : pourquoi la permanence dans le temps d'une égalité réflexive ? Une identité mouvante dans le temps n'est-elle pas envisageable ? Ne serait-il pas possible d'envisager une multiplicité d'identités constituées dans un même individu ? Et là nous

[1] Une des multiples interprétations de *Persona* renvoie au concept de *persona* chez Carl Jung. Simplement, la *persona* correspond au masque qui nous définit dans le monde extérieur. Ce masque projeté peut devenir notre identité si notre moi s'identifie à ce rôle social. Or, ceci n'est qu'un masque projeté et non le véritable moi ; un masque nous enfermant dans un rôle à jouer. Ce même mot, *persona*, désigne originellement les masques utilisés dans le théâtre antique. Dans ce film de Bergman, Elizabeth Vogler décide de se taire en pleine répétition d'un passage d'*Électre* de Sophocle ou d'Euripide. Par ce même mouvement, Elizabeth brise sa *persona* comprise comme masque des pièces de théâtre antique, mais aussi cesse de s'identifier au masque social qu'elle projette. Elle comprend toute la fausseté qui l'entoure et qu'elle renvoie malgré elle dans le monde. Alma, jeune infirmière en admiration devant Elizabeth, récupère la *persona* d'Elizabeth (le masque d'Elizabteh) par un processus de fusion d'identité illustré par différents plans et effets cinématographiques. Ce film de Bergman mérite évidemment plus qu'une simple note, mais la littérature cinématographique abonde d'interprétations plus détaillées.

[2] Lola Valérie Stein semble n'être qu'un songe, une présence fantomatique. Le narrateur, Jacques Hold, tente de reconstituer l'identité de Lol V. Stein, mais cette identité n'est qu'une suite de souvenirs ou d'hypothèses. Cette reconstitution d'identité ne se base alors sur aucun élément fiable. Finalement, cette reconstitution de l'identité de Lol semble surtout interroger l'existence même de Lola. Là où les personnages fictifs d'une histoire fictive, que sont par exemple Jacques Hold, Tatiana Karl ou encore Michael Richardson, semblent réels dans l'imaginaire que constitue ce livre, Lol est aussi fictive (voire plus) que le récit proposé par Marguerite Duras.

[3] CLAIN, Olivier. *Les notions philosophiques universelles : Identité*. Vol. 1. Paris : Presses Universitaires de France, 1990, p. 1211.

pensons forcément aux hétéronymes de Fernando Pessoa ; mais nous n'avons pas pour intérêt de pousser plus loin la critique de cette définition). Néanmoins, d'un point de vue pratique, Olivier Clain a raison, il est vrai qu'une simple carte plastique remplie de quelques technologies et d'éléments nous caractérisant (nom, prénom(s), sexe, date de naissance, lieu de naissance, taille, signature, adresse de résidence et photo d'identité) permet officiellement de nous identifier, et ceci d'une façon permanente (ou quasi permanente compte tenu du fait qu'il faut renouveler cette carte). En perdant cette carte en plastique, l'individu perd par la même occasion une preuve de son identité aux yeux des diverses institutions administratives exigeant ce document[4]. Une preuve de son identité, car cette carte pourra à tout moment être refaite à partir d'autres documents. Face à la perte d'une identité, il est toujours possible de la retrouver par une enquête, de la soupçonner, de la présumer ; de nos jours l'identité d'un individu ne peut être annihilée. Cette identification d'un individu au travers d'une carte d'identité est en phase de se développer grâce aux dispositifs biométriques. En France, il est annoncé qu'en 2021 apparaîtront de nouvelles cartes d'identité : des cartes d'identité biométriques. Ces cartes d'identité intégreront une puce électronique stockant obligatoirement deux empreintes digitales et une photo d'identité[5]. Néanmoins, si d'autres pays européens ont déjà sauté le pas en adoptant ces dispositifs biométriques aucune information concernant le cas de la France ne semble certaine. D'un point de vue cybernétique, nous, en tant que sujet, serions de simples émetteurs d'informations permettant une identification avec une vérification de l'identité par un système de rétroaction (ou *feedback*). Notre identité ou ce que nous considérons comme étant notre identité n'est alors qu'un paquet d'informations nous caractérisant. Par conséquent, l'être humain et sa vie (ou si nous voulons son *bios* compris littéralement comme vie ou existence, nous reviendrons plus tard sur cette définition) seraient-ils prosaïquement réifiés comme simples informations ? Oui, c'est par exemple le cas avec les passeports biométriques[6]. Sécurité et confort sont les

[4] Il est possible de rétorquer qu'en France la carte d'identité n'est pas obligatoire. Certes, elle n'est pas obligatoire, mais ne pas en posséder une ne permet en aucun cas de passer des examens ou concours, de s'inscrire à Pôle emploi, de voyager à l'étranger, d'effectuer des opérations bancaires, s'inscrire sur les listes électorales et voter aux élections, etc. Il est alors difficile de vivre sans carte d'identité à moins de choisir l'autarcie totale.

[5] THALES. *Les nouvelles cartes nationales d'identité (mai 2020)* [en ligne]. [s. d.]. [Consulté le 12 août 2020]. Disponible à l'adresse : https://www.thalesgroup.com/fr/europe/france/dis/gouvernement/identite/tendance-des-cartes-electroniques-en-2016.

[6] Les passeports biométriques sont déjà présents en France contrairement à la carte d'identité biométrique.

deux mots utilisés par le groupe français Thales[7] (une société spécialisée entre autres dans l'aérospatiale, la défense, la sécurité et le transport terrestre) pour justifier l'utilisation des systèmes biométriques (deux mots que nous retrouvons dans l'acronyme SONCAS dont tout bon commercial connaît : Sécurité, Orgueil, Nouveauté, Confort, Argent, Sympathie ; la méthode SONCAS permet au commercial de traiter les principales objections du client afin de trouver les besoins et motivations d'achat de celui-ci). Le mot « confort » pourrait surtout être résumé au mot « pratique » et dans le cadre de ce mémoire un débat sur le pratique et le confort dans notre société capitaliste/occidentale ne nous intéresse pas. Concentrons-nous alors sur l'aspect sécuritaire ; terme très en vogue pour justifier une mise en place d'un état d'urgence (une forme d'état d'exception) après différents attentats, une mise en place d'un système de traitement automatisé de données à caractère personnel[8] ou encore durant et après une pandémie quelconque où la médecine semble se substituer à la politique gouvernementale[9]. Appliquée à la vie/existence, la sécurité reviendrait à une biosécurité[10]. Une biosécurité nécessaire à la gestion de la population. Loin de faire une généalogie de la biosécurité, nous comprenons tout de suite que Michel Foucault et son concept de bio-politique[11] se cachent derrière ce terme. Pour notre propre sécurité, l'État décidera

[7] THALES. *La biométrie au service de l'identification (2020)* [en ligne]. [s. d.]. [Consulté le 7 juin 2020]. Disponible à l'adresse : https://www.thalesgroup.com/fr/europe/france/dis/gouvernement/inspiration/biometrie.

[8] *Décret n° 2020-151 du 20 février 2020 portant autorisation d'un traitement automatisé de données à caractère personnel dénommé « application mobile de prise de notes » (GendNotes)* [en ligne]. 20 février 2020. [Consulté le 7 juin 2020]. Disponible à l'adresse : https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000041615919&categorieLien=id.

[9] AGAMBEN, Giorgio. Biosécurité et politique - Giorgio Agamben. Dans : *lundimatin* [en ligne]. 24 mai 2020. [Consulté le 7 juin 2020]. Disponible à l'adresse : https://lundi.am/999-Biosecurite-et-politique. La position radicale d'Agamben lui pousse à des exagérations. Lorsqu'il déclare dans cet article sur un ton prophétique que la « distanciation sociale » deviendra le modèle politique qui nous attend, il n'est clairement pas certain que ce soit le cas. Et à l'heure où ce mémoire est rédigé, le confinement est fini et nous pouvons déjà observer un relâchement par rapport à cette distanciation sociale. Effectivement, cette distanciation sociale pourra bientôt revenir (et le port du masque semble déjà ancré dans notre quotidien), mais Agamben semble trop pessimiste en se basant sur un unique exemple. Proposer une critique d'Agamben concernant ses diverses prises de position concernant le COVID-19 n'a pas sa place dans ce mémoire. Ce n'est pas le sujet du mémoire et cela prendrait énormément de temps à vérifier chaque information. Nathan François propose un bon aperçu dans son article « Agamben pandémique, quand le faux devient un moment du vrai » Dans : *Club de Mediapart* [en ligne]. [s. d.]. [Consulté le 12 août 2020]. Disponible à l'adresse : https://blogs.mediapart.fr/nathan-francois/blog/300420/agamben-pandemique-quand-le-faux-devient-un-moment-du-vrai. Néanmoins, il faudra garder à l'esprit pour le reste du mémoire qu'Agamben dans son extrême radicalité interprète les faits d'une façon à les faire coïncider avec son système de pensée. Nous n'irons pas jusqu'à affirmer qu'Agamben fait preuve de malhonnêteté intellectuelle, mais que ses déclarations sont à prendre avec précaution.

[10] J'emprunte le terme de biosécurité à Frédéric Gros qui dédie le dernier chapitre de son essai *Le principe sécurité*. Paris : Gallimard, 2012. à cette forme particulière de sécurité contemporaine.

[11] J'utiliserai durant tout ce mémoire de l'orthographe bio-politique ainsi que de bio-pouvoir ; orthographe que nous retrouvons dans le chapitre V de *Histoire de la sexualité I La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976. Les

d'appliquer des lois liberticides dans le but d'éviter la contagion d'une épidémie devenue pandémie, pour notre propre sécurité l'État appliquera un état d'urgence et modifiera la loi en vigueur, pour notre propre sécurité l'État autorise la collecte d'informations personnelles au travers d'une application mobile par un gendarme (informations qui finiront dans une base de données, l'identité de l'individu réifié à quelques lignes de codes informatiques). En reprenant Frédéric Gros dans son analyse de la garantie de sécurité par l'État, ces décisions étatiques auront pour objectif la préservation de l'ordre public. Finalement, nous comprenons que ces décisions ne sont pas prises pour notre sécurité, mais pour assurer la sécurité de l'État concerné. C'est en cela que la sécurité, uniquement dans ce cas présent, peut être définie comme « Assurer la sécurité, ce n'est plus garantir les droits des individus, mais préserver le gouvernement contre les tentatives de déstabilisation. L'ordre est ce qui doit être maintenu, conservé, sauvé.[12] » d'où les possibles manquements de l'État au respect de la liberté et des droits de sa population ; l'État doit se maintenir contre toutes tentatives de déstabilisation internes (par exemple les dissidences politiques : les nombreux cas de blessés voire de morts lors des manifestations des Gilets Jaunes sont très illustratifs) ou externes (l'exemple du COVID-19 et le confinement quasiment généralisé d'une population en l'espace de 5 jours). Si nous changeons de conception de la sécurité en passant à la biosécurité, l'État reste toujours garant de cette forme de sécurité. En effet, l'État aura pour rôle de protéger le vivant, de le contrôler et de le réguler[13]. Les technologies biométriques d'identification servent à ce contrôle du vivant par l'État. Dans son célèbre « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle »[14], Deleuze entrevoyait déjà ce qui devient aujourd'hui la norme dans notre société : « Les individus sont devenus des « dividuels », et les masses, des échantillons, des données, des marchés ou des « banques » ». Les individus sont découpés en « dividuels » (par exemple, la carte électronique que Deleuze reprend à Guattari en fin de texte), divisés par différents contrôlats. Les masses ne constituent plus que banque de données, un recoupage d'informations numérisées. Il est alors indéniable que l'expansion du numérique aide à celle de la société de contrôle. Si la thèse de l'universalisation de la société de contrôle semble difficile à prouver par la disparité de la présence du numérique dans certains États (nous

orthographes « biopolitique » et « biopouvoir » semblent plus correctes et plus utilisées, mais je préfère me tenir à l'orthographe foucaldienne.

[12] GROS, Frédéric. *Le principe sécurité*. Paris : Gallimard, 2012, p. 150.

[13] *Ibid*., p. 174.

[14] DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris : Les éditions de Minuit, 2003, p. 240.

pouvons prendre le cas de certaines zones africaines où le développement du numérique semble difficile : le Sahel ou encore la Corne de l'Afrique - Djibouti, Érythrée, Éthiopie, Somalie), les pays développés semblent suivre la voie d'une société de contrôle. Dans le cas de la France, pouvons-nous échapper à cette société de contrôle ? Si la France est en retard dans le domaine du numérique par rapport à d'autres pays comme la Chine, la Corée du Sud voire le Danemark ou la République tchèque[15], il semble que nous plongions malgré nous vers une société de contrôle[16]. La bio-politique et la société de contrôle semblent être aujourd'hui le paradigme de chaque pays développé. Mais en quoi une étude sur l'identité et la singularité pourrait-elle nous donner des pistes de réflexion face à cette double tendance (bio-politique et société de contrôle) ? L'identité ne pourrait-elle pas se présenter comme problématique pour la bio-politique ? Question paradoxale, mais qui mérite par cela même une plus ample réflexion sur ce sujet. L'identité d'un individu quelconque se résume, grossièrement, à une somme de caractéristiques physiques et subjectives ainsi que d'informations personnelles le rendant unique aux yeux de l'État et des différentes institutions étatiques, mais aussi aux yeux de son entourage social. Chaque individu est unique, c'est le principe de l'ipséité. Dans le cadre de ce mémoire, il est tout d'abord nécessaire de se questionner sur le rapport entre l'identité et le paradigme politique actuel qui n'est autre que celui de la bio-politique. Si l'identité s'avère être un élément nécessaire à nous-mêmes en tant que sujet, mais aussi à l'État et aux différentes institutions étatiques afin de nous gérer, en quoi l'identité peut-elle présenter une forme de résistance face à la bio-politique dans la mesure où cette identité est paradoxalement produite par nous-mêmes et la bio-politique ? En envisageant une impossible sortie de la bio-politique, ne faudrait-il pas s'engager vers des pratiques de subjectivation paradoxalement créatrice de nouvelles identités non captées par la bio-politique afin d'échapper à celle-ci ? Ces pratiques de subjectivation par leur opposition à l'unicité identitaire de la bio-politique ne permettraient-elles pas une resingularisation de l'homme ? Une resingularisation synonyme de différence que la bio-politique ne pourrait accepter. L'être singulier non identifiable se présenterait comme un véritable défi pour la bio-politique. Néanmoins, l'aspiration du sujet à s'identifier et celle de la bio-politique à hyper-personnaliser

[15] EIB. *Who is prepared for the new digital age? Evidence from the EIB Investment Survey* [en ligne]. [s. d.], p. 13. Disponible à l'adresse : https://www.eib.org/attachments/efs/eibis_2019_report_on_digitalisation_en.pdf.

[16] Il est même possible que la France soit déjà une société de contrôle, mais pour justifier ceci il faudrait une étude très précise des différents contrôlats et de leur fonctionnement dans la société française. Néanmoins, il est indéniable que la société de contrôle prend le pas sur la société disciplinaire dépassée par le numérique.

le contrôle de la vie singulière ne suggère-t-elle pas une recherche sur la non-revendication identitaire comme possible solution radicale de résistance face à la bio-politique ? L'homme singulier pourrait-il ne pas revendiquer d'identité tout en gardant ses singularités au sein de la bio-politique et par là se présenter comme résistance ultime ?

Afin de répondre à ces différentes problématiques, nous allons nous pencher sur trois auteurs précis qui sont Michel Foucault, Gilles Deleuze et Giorgio Agamben. Étudier trois auteurs pour un mémoire de master est possiblement trop ambitieux, compte tenu de la complexité et vastitude de leurs pensées. Néanmoins, ces trois approches totalement différentes et à la fois similaires affichent une ligne de continuité concernant la question de l'identité et de la singularité et c'est que nous allons tenter de mettre en avant dans ce travail.

Dans un premier temps, nous nous intéresserons à Michel Foucault afin d'introduire le thème de la bio-politique et son lien avec les notions d'identité et de singularité. La recherche d'une possible résistance à la bio-politique étant l'objet de ce mémoire, nous tenterons ensuite de travailler le processus de création de subjectivité. Pour ce faire, nous nous focaliserons sur les écrits de Foucault s'intéressant à la bio-politique et à l'identité – *Histoire de la sexualité I La volonté de savoir* et différents articles présents dans *Dits et écrits volume II* qui concerneront plus la création de subjectivité.

Deleuze par sa reprise de Foucault se présente tout naturellement comme la référence incontestable par laquelle nous devons passer. Ici il s'agira avant tout de recontextualiser la reprise de Foucault dans le contexte deleuzien. La résistance à la bio-politique à travers l'identité et la singularité sera toujours le thème qui nous guidera, mais Deleuze par son système de pensée unique permettra une autre approche de notre problématique. Une approche bouleversante composée de lignes, d'une physique déroutante et d'un vocabulaire spécifique qui permettra une possible réponse à notre problématique. Le corpus sera ici constitué par différents articles de *Dialogues*, *Pourparlers* ainsi que des extraits de *Mille Plateaux* et de diverses autres interventions.

Pour finir, nous tenterons de dépasser notre problématique initiale au travers de la recherche de Giorgio Agamben. Agamben par sa pensée permet de donner une possible réponse à notre problématique. L'objectif premier sera tout d'abord de recontextualiser la bio-politique chez Agamben puis de travailler sa pensée jusqu'à l'aporie afin de tenter un

dépassement par la notion de non-revendication identitaire. Cette dernière approche de notre problématique permet un accès au monde contemporain et une mise en avant des limites de notre solution proposée. Nous restreindrons le corpus de Giorgio Agamben à son essai *La communauté qui vient* et à différentes parties de *L'usage des corps*, *Le pouvoir souverain et la vie nue* et l'article « Identité sans personne » présent dans le recueil *Nudités*.

I. Michel Foucault et l'impossible sortie de la bio-politique

Interroger la notion d'identité au cœur de la bio-politique nécessite une reprise de ce paradigme politique afin de mettre en avant notre problématique. Poser le cadre du raisonnement permettra une meilleure compréhension du nœud qui lie bio-politique, identité et singularité. Pour cela, il est nécessaire de présenter succinctement la conception foucaldienne du bio-pouvoir ainsi que son origine étant donné qu'un lien se joue entre cette forme de pouvoir et la subjectivation de l'homme en individu. Si l'homme devient individu garde-t-il son identité ? ses singularités ? L'individu ne deviendrait-il pas un homme sans singularités, mais uniquement dépositaire de caractéristiques ? La conception foucaldienne du bio-pouvoir, par les interstices de liberté qu'elle laisse, ne permet-elle pas une résistance de l'individu au travers d'un processus de subjectivation ? La deuxième partie de ce chapitre s'intéressera notamment à ces résistances à partir des modes de subjectivations, des pratiques de soi et du processus créateur d'identité qui en découle.

A. Bio-pouvoir et libération

1. L'identité au cœur du bio-pouvoir

Avant de s'intéresser au problème spécifique de l'identité au sein de la biopolitique et par extension dans la sphère du bio-pouvoir, il est nécessaire de préciser les modalités d'exercice du bio-pouvoir. Pour cela, une lecture du chapitre V de *La volonté de savoir* intitulé « Droit de mort et pouvoir sur la vie » croisée avec le cours du 17 mars 1976 de « *Il faut défendre la société* » s'avère éclairante. Pour éviter le bien connu, nous allons rapidement préciser quelques généralités. Généalogiquement le pouvoir souverain, modèle de pouvoir dans la société médiévale occidentale, se trouverait pour origine dans la *patria potestas* romaine, qui donnait au *pater familias* le droit de vie et de mort sur ses enfants et esclaves. Un pouvoir paternel violent se caractérisant précisément par le droit de faire mourir ou de laisser vivre, le monarque dans la société médiévale dispose de ce même pouvoir sur ses sujets. Néanmoins, Foucault constate que vers le XVII^{e} et XVIII^{e} siècle ce pouvoir évolue « On pourrait dire qu'au vieux droit de faire mourir ou de laisser vivre s'est substitué un pouvoir de

faire vivre ou de rejeter dans la mort.[17] ». C'est donc un renversement de l'ordre du pouvoir, le pouvoir souverain se présentant comme une puissance négatrice, ce nouveau pouvoir se présente sous un versant positif qui est celui de la vie. Deux techniques de pouvoir expliquent ce changement de forme de pouvoir. Tout d'abord, le XVII[e] et XVIII[e] siècle assistent au développement des disciplines[18] : dressage des corps, extorsion et optimisation des forces humaines, docilisation des corps, mis en place de système de contrôle et d'évaluation, tout ceci se rattache à une « anatomo-politique du corps humain[19] ». De plus, le milieu du XVIII[e] siècle voit l'émergence d'une nouvelle technique de pouvoir, s'intéressant à l'homme comme être vivant et non plus simplement comme machine. Celle-ci s'adresse à l'homme comme une masse « globale, affectée de processus d'ensemble qui sont propres à la vie, et qui sont des processus comme la naissance, la mort, la production, la maladie, etc.[20] » ; c'est la naissance d'une « bio-politique de la population[21] ». Développement de la mesure statistique, politique de natalité, développement de l'hygiène et médicalisation, mécanismes assurantiels et prise en compte des relations entre la population et son milieu constituent les champs principaux de la bio-politique. Cette nouvelle technique de pouvoir, à travers différents mécanismes, va « prendre en compte la vie, les processus biologiques de l'homme-espèce, et assurer sur eux non pas une discipline, mais une régularisation.[22] ». La puissance d'un État se définira maintenant par sa population, engageant donc l'État à intervenir et à réguler celle-ci à travers divers appareils, dont la police ; en Allemagne, ce sera le développement d'une médecine sociale la *Medizinischepolizei* et plus généralement d'une science des politiques publiques avec la *Polizeiwissenschaft* « c'est-à-dire la théorie et

[17] FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976, p. 181.
[18] FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir*. Paris : Gallimard, 1993, p. 162. « Le moment historique des disciplines, c'est le moment où naît un art du corps humain, qui ne vise pas seulement la croissance de ses habiletés, ni non plus l'alourdissement de sa sujétion, mais la formation d'un rapport qui dans le même mécanisme le rend d'autant plus obéissant qu'il est plus utile, et inversement ». Les disciplines permettent une rationalisation du corps humain devenu malléable, le corps devient une machine dont les disciplines permettent le réglage en détail de cette nouvelle machine. Nous pouvons directement voir le lien entre les disciplines et le développement du taylorisme fin XIX[e] siècle : Le corps humain devenu machine au service des machines de production. Charlie Chaplin dans Les *Temps Modernes* (1936) est l'exemple même du corps indiscipliné, ne pouvant suivre la cadence, ne respectant pas les règles de l'usine, etc. Karel Reisz dans *Saturday Night and Sunday Morning* (1960) représente à travers le jeune Arthur le modèle parfait de l'ouvrier discipliné au sein de son travail à la chaîne même si Arthur est empreint d'une liberté vacillant dans la violence gratuite.
La troisième partie de *Surveiller et Punir* et notamment le chapitre 1 intitulée « Les corps dociles » s'intéressent spécifiquement aux disciplines.
[19] FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976, p. 183.
[20] FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*. Paris : Seuil/Gallimard, 1997, p. 216.
[21] FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976, p. 183.
[22] FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*. Paris : Seuil/Gallimard, 1997, p. 220.

l'analyse de tout « ce qui tend à affirmer et à augmenter la puissance de l'État, à faire bon emploi de ses forces, à procurer le bonheur de ses sujets » et principalement « le maintien de l'ordre et de la discipline, les règlements qui tendent à leur rendre la vie commode et à leur procurer les choses dont ils [les sujets] ont besoin pour subsister »[23] ». L'anatomo-politique du corps humain, c'est-à-dire les disciplines, comme microphysique du pouvoir individuant l'homme, le rendant docile, malléable, utile, ainsi que la bio-politique de la population comme macropolitique ne s'intéressant pas à l'individu, mais régularisant cette masse de corps docile qui n'est autre que la population, permettent l'administration des corps et la gestion de la vie : c'est le bio-pouvoir.

À travers cette description du bio-pouvoir, il est possible d'observer en filigrane le modèle du pouvoir pastoral. Le bio-pouvoir reprend et renouvelle le pouvoir pastoral. Modèle de pouvoir que Foucault retrouve en Égypte antique, ainsi qu'en Assyrie et en Judée, le pouvoir pastoral s'immisce dans les sociétés occidentales à travers le développement de l'institution ecclésiastique. Il faut comprendre ici que le pasteur se présente tant comme celui qui fait paître et prend soin de son troupeau (et donc de chacun de ses animaux) que comme le guide spirituel ayant une autorité reconnue sur un groupe d'individus. Cette forme de pouvoir présente des caractéristiques très similaires au bio-pouvoir et notamment à la bio-politique. Tout d'abord, le pouvoir pastoral a pour objectif final « d'assurer le salut des individus dans l'autre monde.[24] » quand, *a contrario*, la bio-politique a pour objectif d'assurer le bien-être de sa population ici-bas ou a minima à rendre commode la vie de chaque individu. Une différence théologique et téléologique où le pasteur qui est censé guider sa communauté vers le salut supraterrestre se transforme quelques siècles plus tard en État-providence gérant le salut de sa population sur son territoire. Par conséquent, c'est la perte de l'instance transcendantale et théologique pour une instance étatique se chargeant de la sauvegarde de la population. De plus, le pouvoir pastoral, à travers la personne du pasteur, peut être prêt à se sacrifier pour la vie et le salut du troupeau. Curieusement ce sacrifice se rapproche du mécanisme de racisme présent dans le bio-pouvoir. En effet, si dans le modèle du pouvoir pastoral, le pasteur peut être prêt à se sacrifier pour la vie et le salut du troupeau ; dans le modèle du bio-pouvoir, le racisme introduit une coupure entre ce qui doit vivre ou ce qui doit

[23] FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II*. Vol. 2. Paris : Gallimard, 2001, p. 722.
[24] *Ibid*., p. 1048.

mourir, entraînant une relation guerrière « si tu veux vivre, il faut que l'autre meure[25] ». Là où il y a sacrifice du pasteur pour le salut du troupeau, le modèle du bio-pouvoir propose l'abandon d'une partie de la population/troupeau, voire la mort, l'extermination, afin que l'autre partie puisse continuer à vivre. Ensuite, le pouvoir pastoral ne se soucie pas seulement de l'ensemble de la communauté que de chaque individu particulier ; lien entre l'individu et la population qu'il est possible de retrouver dans le modèle du bio-pouvoir. Pour finir, cette forme de pouvoir ne peut s'exercer sans connaître corps et âme l'individu, il en va de même pour le bio-pouvoir. Néanmoins, le modèle du bio-pouvoir ne repose pas sur les techniques chrétiennes d'examen de conscience et de direction de conscience que nous retrouvons dans le modèle pastoral tardif, mais plutôt sur des formes de savoir-pouvoir (la médecine, mais encore le développement des sciences humaines et sociales) permettant une compréhension de l'individu, de l'homme et de la vie. Pour Foucault, l'État moderne ne peut ignorer l'individu, au contraire on peut voir « en l'État une matrice de l'individualisation ou une nouvelle forme de pouvoir pastoral.[26] ». Schématiquement, prenons l'exemple d'un troupeau de bétails. Chacune de ces bêtes sera individualisée et ce pasteur reconnaîtra cette bête parmi la masse des autres bêtes. Cette bête présentera une forme d'identité, l'identifiant par rapport à une autre de la même race (par exemple un prénom ou une caractéristique spécifique ou toutes autres informations la rendant reconnaissable aux yeux du pasteur). Le pasteur exerce une forme de pouvoir en individualisant la bête, lui assignant une identité ou encore la différenciant par des caractères individuels. Néanmoins, la masse de ces bêtes forme le troupeau dans lequel se retrouve cette bête individualisée. Évidemment, cet exemple est valable avec un pasteur guidant une communauté d'êtres humains. C'est en cela que le rapprochement entre la microphysique du pouvoir et la macropolitique des corps est frappant. Pour rappel, la microphysique du pouvoir avec son anatomo-politique (les disciplines) individue quand la macropolitique des corps (la bio-politique) constitue une population qui n'est que troupeau dans le paradigme du pouvoir pastoral. En conséquence, l'attention à l'individu propre au pouvoir pastoral se retrouve dans le bio-pouvoir. Le bio-pouvoir est autant individualisant que totalisateur, une combinaison de techniques d'individualisation ainsi que de procédures totalisatrices que nous retrouvons dans le pouvoir pastoral. L'administration des corps et la gestion de la vie ne peuvent se faire sans s'intéresser

[25] FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*. Paris : Seuil/Gallimard, 1997, p. 227-228.
[26] FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II*. Vol. 2. Paris : Gallimard, 2001, p. 1049.

à l'individu. L'État moderne est héritier du pouvoir pastoral tout en disposant du bio-pouvoir. Il est possible de voir dans la bio-politique l'équivalent athée du pouvoir pastoral ou plus précisément un pouvoir pastoral sans aucune volonté de guider son troupeau vers un espace supraterrestre. Le pouvoir souverain et le pouvoir pastoral seraient donc les origines théologico-politiques du bio-pouvoir.

Dans le cadre de ce mémoire, il est alors pertinent de se demander comment fonctionne cette technique d'individualisation qui constitue une forme de pouvoir sur l'individu et de la même façon l'assujettit. Le gouvernement par individualisation est issu du pouvoir pastoral dans la mesure où l'État se fait matrice de l'individualisation, et nous retrouvons cette matrice dans la bio-politique ne pouvant gérer cette masse d'individus, qui est la population, sans connaître l'individu en particulier. L'article « Le sujet et le pouvoir » paru en 1982 est assez révélateur du fonctionnement du gouvernement par individualisation. En effet, Foucault déclare « Cette forme de pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux. C'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujet. Il y a deux sens au mot « sujet » : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugue et assujettit.[27] ». L'individualité et l'identité deviennent le carcan de l'homme dans l'État moderne. Mais cette individualisation est nécessaire à la gestion du *bios* par la bio-politique et par extension le bio-pouvoir. Judith Revel met en avant que l'individualisation implique nécessairement une désubjectivation « dans la mesure où elle signifie une objectivation forcée, une identification[28] » soit une « désingularisation de chacun » et sa « reconstruction sous la forme « neutre » de l'individu ». La désubjectivation pour Revel consisterait dans la perte même de notre propre subjectivation pour une subjectivation administrée (subjectivation devenant dans ce cas objectivation) par un pouvoir quelconque (notamment étatique) afin que l'homme devienne simple individu ; c'est le principe même de l'objectivation forcée de l'être humain en sujet ou encore de la subjectivité réifiée à certains caractères définis (nous pensons forcément à la carte d'identité).

[27] *Ibid*., p. 1046.
[28] REVEL, Judith. *Dictionnaire Foucault*. Paris : Ellipses, 2007, p. 78.

L'État dans une optique de gestion de population est obligé d'assigner une identification sur tel individu, tel le pasteur appliquant une identité sur un animal de son troupeau. L'identification est alors paradoxalement synonyme de désingularisation. En effet, l'identification devrait nous rendre unique aux yeux de l'État et des autres individus au travers de la mise en avant de nos spécificités ou singularités. Or, ici cette identification neutralise totalement la singularisation individuelle, l'individu n'est plus qu'un nombre unique dans une masse d'autres individus. L'individualisation est donc un processus d'objectivation de l'homme singulier devenant objet d'une simple gestion politique, et par là même sujet. Un sujet au sens foucaldien c'est-à-dire un sujet soumis aux relations de pouvoir et notamment à l'État, mais aussi un sujet attaché à l'identité fixée par l'État et voulue par ce même sujet. Le sujet est constitué par une forme de pouvoir, dans notre cas le bio-pouvoir. Cette désingularisation assigne à l'être humain devenu sujet une identité comme vérité désignant l'individu. Cette identité n'est qu'individualisation de subjectivités permettant l'objectivation d'une subjectivité qui deviendra l'objet de pratiques et de savoirs spécifiques. Nous distinguons deux processus simultanés, tout d'abord une objectivation de l'homme singulier en individu devenant sujet et en même temps une assignation identitaire de cette subjectivité à travers différentes catégories utilisées par le pouvoir fixant cette identité. Il y a donc transformation de singularité à individualité ; l'individu singulier comme dépositaire de singularités ne pouvant alors exister dans le contexte du pouvoir pastoral et de sa reprise dans la bio-politique. L'individu disposera de caractéristiques, mais en aucun cas de singularités, des caractéristiques nécessaires à l'assignation identitaire. L'individualité propre à l'individu ne le singularisera pas dans le cadre du biopouvoir, car cette individualité désingularise obligatoirement la subjectivité réifiée à une identité fixée par un pouvoir quelconque (étatique dans notre cas). De même, cet individu/sujet possède toujours une certaine ipséité, mais ne le singularisant pas puisque cette ipséité sert justement à fixer l'identité de l'individu. L'ipséité n'est que la somme de caractères individuels qui fait l'unicité d'une personne, mais cette somme de caractères individuels se trouve utilisée par le pouvoir comme assignation identitaire ; le problème de l'unicité de l'individu se trouve alors mis de côté. L'État à travers ce processus de désubjectivation assigne à l'individu l'identité sociale et culturelle dans laquelle il se reconnaît, mais par cela même l'individu est « enchaîné à sa propre identité[29] ».

[29] FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II*. Vol. 2. Paris : Gallimard, 2001, p. 466.

Il y a imposition et acceptation d'un jeu de vérité étant donné que l'individu accepte les énoncés du discours scientifique et des institutions étatiques produisant cette identité, et se reconnaît à travers cette assignation identitaire au point même de revendiquer cette identité comme étant la sienne. Comment pouvons-nous faire autrement quand nous apprenons dès le plus jeune âge à nous identifier selon des caractéristiques précises issues majoritairement des catégories scientifiques ? (Sexe, âge, taille, description physique, etc., les mêmes caractéristiques que celles présentent sur notre carte d'identité). De plus, cette assignation identitaire permet à l'individu d'être reconnu au sein de l'espace social, elle soumet l'individu voire le domine. Dans le cas d'une personne revendiquant une identité différente des catégories scientifiques utilisées par le pouvoir politique ou les discours scientifiques, pensons par exemple aux transgenres, ces personnes seront tout de suite en marge de la société ou bien totalement incomprises. Or, ces mêmes personnes batailleront pour faire valoir leur caractéristique ou alors demanderont de changer leur genre attribué à la naissance sur leur carte d'identité (changement plus ou moins facilité suivant les pays. Cela dépendra aussi de la volonté de la personne en question dans la mesure où certains transgenres préféreront la non-binarité masculin-féminin quand d'autres voudront être considérés comme femme ou homme) ou revendiqueront d'autres choses telles qu'une nouvelle catégorie de genre sur les passeports (le Canada propose par exemple la catégorie X pour « Autre genre » sur ses passeports[30] même si dans ce cas le sexe (comme détermination biologique – masculin, féminin voire dans certains rares cas, une indétermination) et à différencier du genre, chose très peu faite dans les pays anglo-saxons et qui pose des problèmes de compréhension[31]). L'État se fait matrice de l'individualisation afin de faire disparaître toutes singularités de l'homme singulier et le transformer en simple individu dépositaires de caractéristiques. Cette individualisation peut être vue comme un moule où chaque homme singulier se retrouvera simple individu disposant d'une identité lui étant attribuée. Au fond, cette matrice d'individualisation a pour fonction d'assujettir l'homme singulier au pouvoir pastoral. C'est un

[30] GOUVERNEMENT DU CANADA. Choisissez ou mettez à jour l'identifiant de genre sur votre passeport ou document de voyage. Dans : *aem* [en ligne]. 2 février 2017. [Consulté le 16 juin 2020]. Disponible à l'adresse : https://www.canada.ca/fr/immigration-refugies-citoyennete/services/passeports-canadiens/changer-sexe.html. Last Modified: 2019-07-11.

[31] Le même problème apparaît dans l'utilisation du mot transgenre qui est préféré au mot transsexuel. Le sujet étant problématique et n'étant pas personnellement confronté à cette problématique de genre et de sexe, nous éviterons toutes prises de position sur ce sujet. Il ne fera qu'illustrer un problème actuel auquel la bio-politique et de nombreux États se trouvent confrontés.

processus de transformation de l'homme en individu et de l'individu en sujet, elle soumet et assujettit l'homme singulier en individu. Il ne peut y avoir d'individu sans qu'il devienne sujet. Dès lors, c'est la masse d'individus assujettis qui constituera la population sur laquelle va agir la bio-politique. Là où dans le cas du pouvoir souverain l'individu naissait sujet, sujet du monarque, dans le cas du pouvoir pastoral l'individu est un homme singulier ayant perdu sa singularité et qui est devenu sujet par objectivation de sa subjectivité. L'homme singulier est neutralisé en individu puis il devient sujet, il ne naît pas assujetti. La conception foucaldienne du sujet nous présente un individu ayant perdu son identité présentant des singularités pour une subjectivité réifiée à de simples caractéristiques subjectives soit une nouvelle identité mais assignée par l'État. L'identité se trouve alors être un moyen de contrôle et un effet du pouvoir à travers l'individualisation[32]. L'identité et la bio-politique sont liées et les formes de gouvernements actuels ne peuvent mettre de côté la notion d'identité tant l'État se présente comme une matrice d'individualisation assignant identitairement chaque homme singulier devenu individu. Dans la recherche d'une possible liberté ou émancipation à travers les libertés dans le cadre de la bio-politique, nous devons alors nous pencher sur la libération et les pratiques de liberté chez Foucault. En effet, si Foucault nous présente une vision très pessimiste du bio-pouvoir et de l'identité, la liberté est un élément essentiel chez Foucault nous permettant d'engager une réflexion sur une possible résistance voire une émancipation.

2. La libération et les pratiques de liberté

La conception foucaldienne du bio-pouvoir semble très pessimiste, aucune libération hors de cette forme de pouvoir ne paraît possible. Et en effet, Foucault dans l'article « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » fait part de sa méfiance vis-à-vis du thème général de la libération « dans la mesure où, si l'on ne le traite pas avec un certain nombre de précautions et à l'intérieur de certaines limites, il risque de renvoyer à l'idée qu'il existe une nature ou un fond humain qui s'est trouvé, à la suite d'un certain nombre de processus historiques, économiques et sociaux, masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes et par des mécanismes de répression. Dans cette hypothèse, il suffirait de faire sauter ces verrous répressifs pour que l'homme se réconcilie avec lui-même, retrouve sa nature ou reprenne contact avec son origine et restaure un rapport plein et positif à lui-

[32] FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Vol. 3. Paris : Gallimard, 1994, p. 663.

même.[33] ». L'hypothèse foucaldienne rejette l'existence d'une théorie de la libération comme nature ou condition même de l'humain. Par conséquent, l'homme chez Foucault ne serait pas par essence libre à l'inverse, par exemple, des théories contractualistes où l'homme dans l'état de nature jouit d'une certaine liberté. Les présupposés de Foucault sont très simples, tout d'abord nous sommes constitués par le pouvoir c'est-à-dire que nous sommes produits et assujettis par les rapports de pouvoir, les rapports de pouvoir nous traversent. Comment est-il possible de se libérer quand nous, en tant que sujet, sommes constitués dans et par ces rapports de pouvoir ? Une sortie totale des relations de pouvoirs n'est pas possible, il n'y a pas de possibilités d'émancipation. Si la liberté comme essence ou nature de l'homme existait alors il suffirait de vivre dans une société sans système de pouvoir tel que l'anarchisme (compris ici comme une société sans commandement, pouvoir, autorité c'est-à-dire *arkhè*) pour retrouver cette nature ou fond humain. Or, la conception foucaldienne du pouvoir est tout sauf celle d'une instance unique. Détruire le pouvoir ne veut absolument rien dire pour Foucault à l'inverse par exemple de la prise du pouvoir par le prolétariat devenant une dictature du prolétariat chez Marx. De plus, pour Foucault la liberté se joue justement dans les interstices de ces « verrous répressifs ». Il ne faut donc pas aller chercher du côté d'une pratique de la libération qui cependant existe bel et bien[34], mais plutôt du côté des pratiques de liberté (le souci de soi, que nous verrons plus tard, est par exemple une pratique de liberté comme annoncé dans le titre de cet article). Pour finir, un élément essentiel est mis en avant par Judith Revel. En effet, la libération « repose en réalité sur les présupposés qu'il existe *un pouvoir* […] et un sujet des luttes de libération. De part et d'autre, la réalité du pouvoir et celles des subjectivités qui cherchent à s'y opposer sont données, c'est-à-dire que l'on n'interroge pas leur processus de constitution.[35] ». Or, nous le savons, les sujets sont constitués par les relations de pouvoir. Afin de mieux comprendre le lien qui se joue entre pouvoirs et pratiques de liberté, nous allons nous focaliser très rapidement sur la conception foucaldienne du pouvoir ceci toujours dans l'objectif de traiter du thème de l'identité chez

[33] FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II*. Vol. 2. Paris : Gallimard, 2001, p. 1529.

[34] Foucault prend l'exemple d'un pays qui se libérerait de son colonisateur, mais nous pourrions illustrer ceci par un événement contemporain à Foucault et qui l'a fasciné, le cas de la Révolution iranienne. En renversant la dynastie Pahlavi, le peuple iranien se libère du joug du shah Mohammad Reza Pahlavi et donc d'une forme de société monarchique pour mettre en place une république théocratique islamique dirigée par Rouhollah Khomeini. Que les opinions divergent sur la conclusion de cette révolution, il y a bien ici une pratique de libération.

[35] REVEL, Judith. *Dictionnaire Foucault*. Paris : Ellipses, 2007, p. 88.

Foucault. S'il n'existe pas d'instance unique de pouvoir selon Foucault c'est, car il y a des relations de pouvoir entre partenaires. Le pouvoir n'est donc pas une instance unique et transcendante mais multiplicité. Ce sont des multiplicités d'actions visant des actions possibles. Le pouvoir « opère sur le champ de possibilités où vient s'inscrire le comportement des sujets agissants […] mais il est bien toujours une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants, et ce en tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir. Une action sur des actions.[36] ». Les relations de pouvoir tentent d'influencer la conduite du partenaire et ceci en augmentant la probabilité que l'action voulue soit réalisée. Ces relations de pouvoirs traversent donc la société de part en part et s'insèrent dans la vie et le corps de l'individu. En prenant le cas du médecin, la prévention primaire consistera pour le praticien à éviter que le potentiel patient développe des problèmes de santé en encourageant telles pratiques ou actions. Dans le cas de la prévention primaire, la personne est libre de prendre en considération les recommandations du médecin ou alors de ne pas l'écouter. Le médecin exerce ici un rapport de pouvoir sur l'individu en tentant d'influencer sa conduite pour son potentiel propre bien. *A contrario*, dans le cas de vaccins obligatoires l'État contraindra absolument l'individu à se vacciner, car il en va de la santé de la population. Une libre responsabilité se dégage dans certaines relations de pouvoir, nous pourrions distinguer un certain degré de contrainte suivant les relations de pouvoirs. En effet, tant qu'il en va de sa vie ou encore de son bien-être, l'individu sera libre de sa conduite malgré un champ de possibilités fortement réduit par les relations de pouvoir. Cependant, quand l'intégrité (ou la sécurité pour reprendre Frédéric Gros) de l'État se trouve en danger, l'individu sera contraint d'obtempérer à cette action ou alors de l'outrepasser, mais se déclarera illégal ou fera l'objet de sanctions ; dans ce cas-ci, le degré de contrainte est extrême. Nous avons eu un aperçu avec la récente pandémie du COVID-19, le gouvernement français comme la très grande majorité des gouvernements a décidé de la mise en place d'un confinement généralisé à l'ensemble de la population et ceci en l'espace de quelques jours. Dans certains cas, une « responsabilité partagée » peut être mise en place. L'individu sera responsable de lui-même ainsi que des répercussions de son action, c'est par exemple le cas des mesures contre le SIDA en France. En effet, il n'existe pas de dépistage obligatoire en France, ni d'isolement des séropositifs ou de surveillance des individus contaminés. Delphine Moreau dans un article

[36] FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II*. Vol. 2. Paris : Gallimard, 2001, p. 1056.

intitulé « « Dispositif de sécurité » et épidémie de sida » déclare que cette responsabilité partagée est « un effort pour faire entrer dans les pratiques individuelles les moyens de juguler l'épidémie.[37] ». L'État se tient à un rôle d'informateur en sensibilisant les individus sur les moyens de transmission, les risques, mais aussi facilite l'accès au dépistage, ou encore propose des moyens d'éviter les pratiques à risque. L'État à travers des relations de pouvoirs va agir sur les champs de possibilités de l'individu qui sera maître de ses décisions et des répercussions de celles-ci. La « responsabilité partagée » met en avant la responsabilité de l'individu, l'État ne pourra être responsable en cas de pratiques à risque transmettant le VIH. En évitant une possible hypothèse complotiste, il serait vraisemblable de voir cette mise en valeur de la responsabilité comme mécanisme se rapprochant d'une forme indirecte du racisme conceptualisée par Foucault, notamment dans les cas précis du VIH et SIDA. En effet, dans la mesure où le VIH circule surtout dans des groupes dits « à risque » (toxicomanes, homosexuels, prostitué.es. etc.) et se cantonne à une partie spécifique de la population française (les personnes nées à l'étranger[38], le profil socio-économique influence les réductions des risques de transmission[39]), malgré une transmission hors de ces groupes, l'État mettrait en avant la responsabilité de l'individu dans la contraction du VIH. Et de surcroît abandonnerait une partie de la population à sa propre responsabilité. Là où dans le cas des vaccins obligatoires ces maladies infectieuses peuvent toucher l'ensemble de la population. Néanmoins, cette hypothèse serait à contrebalancer avec le coût du traitement des personnes atteintes du VIH qui est pris en charge par l'Assurance maladie. D'une manière générale, cette responsabilisation de l'individu s'inscrit dans la rhétorique néolibérale mettant en avant la responsabilité de l'individu dans ses choix[40], l'État-providence faisant alors le strict minimum tant qu'il ne se trouve pas en danger direct. En revenant sur la conception foucaldienne du pouvoir, il faut ajouter que les relations de pouvoirs « ont été progressivement gouvernementalisées, c'est-à-dire élaborées, rationalisées et centralisées dans la forme ou

[37] MOREAU, Delphine. « Dispositifs de sécurité » et épidémie de sida. *Labyrinthe* [en ligne]. Novembre 2005, n° 22, p. 102. DOI 10.4000/labyrinthe.1038.

[38] SANTÉ PUBLIQUE FRANCE (dir.). *Découvertes de séropositivité VIH et diagnostics de SIDA - France, 2018* [en ligne]. 2019, p. 3. Disponible à l'adresse : https://www.santepubliquefrance.fr/content/download/195446/2354669.

[39] CALVEZ, Marcel. Les inégalités sociales de santé. Dans : *18. Le Sida* [en ligne]. [S. l.] : La Découverte, 2000, p. 289. [Consulté le 11 février 2020]. ISBN 978-2-7071-3247-5. Disponible à l'adresse : https://www.cairn.info/les-inegalites-sociales-de-sante--9782707132475-page-283.htm.

[40] HACHE, Émilie. La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale ? *Raisons politiques*. 2007, Vol. n° 28, n° 4, p. 62.

sous la caution des institutions étatiques[41]. » d'où le fait que c'est l'État moderne qui émet le plus de relations de pouvoir à travers notamment le gouvernement comme mode d'action sur des actions. L'État moderne est l'instance principale du bio-pouvoir de par ses multiples relations de pouvoir. Cependant, il ne faut donc pas réduire l'État à la seule instance émettrice de relations de pouvoir même si elle s'avère être la principale. En effet, des relations de pouvoir se trouvent au sein d'instances aussi diverses que la famille ou encore l'école. Le gouvernement comme mode d'action sur des actions ainsi que les diverses autres relations de pouvoirs laissent tout de même un champ des possibles à l'individu, car opérant sur des possibilités. Si l'affranchissement total de l'individu à travers la libération s'avère impossible dans la conception du bio-pouvoir, l'individu jouit tout de même d'une certaine liberté : des pratiques de liberté. Des pratiques de liberté qui se jouent dans les interstices des relations de pouvoir. Les pratiques ou *praxis* de liberté s'avèrent plus intéressantes pour Foucault qu'une *theôría* de la liberté comprise comme un concept abstrait. La liberté chez Foucault se joue à travers une *praxis* comprise dans les relations de pouvoir.

Le sujet, comme individu assujetti par l'État, dispose d'un champ de possibilités dans les relations de pouvoir à partir du moment où ces relations de pouvoir ne constituent pas des états de domination. Dans la mesure où ces relations de pouvoir domineraient l'individu, son champ de possibilités serait fermé, l'individu serait contraint à telle action voulue par l'instance émettrice de pouvoir. De fait, ces états de domination ne pourraient être des relations de pouvoir. « Il faut bien remarquer aussi qu'il ne peut y avoir de relations de pouvoir que dans la mesure où les sujets sont libres. Si un des deux était complètement à la disposition de l'autre et devenait sa chose, un objet sur lequel il puisse exercer une violence infinie et illimitée, il n'y aurait pas de relation de pouvoir.[42] ». Par conséquent, un état de domination dans lequel le sujet ne dispose d'aucune liberté ne pourrait être en aucun cas une relation de pouvoir. Le camp de détention X-Ray au sein du centre de détention de Guantanamo à Cuba était donc un espace de domination. Ces prisonniers spéciaux ne disposant d'aucune liberté possible si ce n'est celle de suicide, liberté relativement restreinte, voire quasiment impossible à mettre en œuvre. Les relations de pouvoir consistent à conduire des conduites et non à imposer à l'individu une action, il y a donc un champ de possible laissé par les relations de

[41] FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II*. Vol. 2. Paris : Gallimard, 2001, p. 1060.
[42] *Ibid.*, p. 1539.

pouvoir permettant des pratiques de liberté telle que l'éthique du souci de soi dont Foucault étudie. Toutes conduites laissent place à des contre-conduites. Ces pratiques de liberté nécessitent alors un certain degré de libération face à la contrainte imposée par les relations de pouvoir. Par exemple, la libération d'un état de domination permettra l'ouverture de nouveaux rapports de pouvoir susceptibles de pratiques de liberté et est donc parfois nécessaire. Mais en aucun cas, le sujet ne pourra se libérer des relations de pouvoir grâce à une libération totale. Le sujet ne pourra se placer hors de l'État et des relations de pouvoirs. Les pratiques de liberté permettent une pratique de la liberté[43]. Ici les pratiques de liberté se lient à l'éthique, il faut pratiquer la liberté éthiquement. En effet, Foucault déclare « qu'est-ce que l'éthique, sinon la pratique de la liberté, la pratique réfléchie de la liberté ? » puis plus loin « La liberté est la condition ontologique de l'éthique. Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté.[44] ». Nous comprenons donc qu'il ne peut exister d'éthique sans liberté, mais que l'éthique est la forme que prend la liberté, l'éthique et la liberté sont liées chez Foucault. Pour mieux comprendre cette déclaration de Foucault, il faut ici distinguer l'éthique de la morale, deux notions se confondant très souvent. Pour Foucault, la morale se comprend comme « un ensemble de valeurs et de règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers » ainsi que « le comportement réel des individus dans son rapport aux règles et aux valeurs qui leur sont proposées », Foucault nomme ceci une « moralité des comportements[45] ». Différemment, l'éthique s'intéresse « à la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code. ». Il existe différentes manières pour l'individu de se conduire moralement et par là de devenir sujet moral de cette action. Ces différences peuvent porter sur la détermination de la substance éthique c'est-à-dire la façon dont un individu constitue telle part de lui-même comme matière principale de sa conduite morale (dans *L'usage des plaisirs*, la substance éthique décrite par Foucault est les *aphrodisia*). Mais aussi sur le mode d'assujettissement qui correspond à la façon dont l'individu établit « son rapport à cette règle et se reconnaît comme lié à l'obligation de la mettre en œuvre. » (dans

[43] En reprenant à nouveau le titre de l'article « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », nous comprenons que l'éthique du souci de soi est une pratique de liberté permettant une pratique de la liberté. Ces pratiques de liberté se retrouvent, pour Foucault, dans les techniques/pratiques de soi ou souci de soi tel que nous allons le voir plus tard.
[44] *Ibid*., p. 1531.
[45] *Ibid*., p. 1375.

le cas grec étudié dans *L'usage des plaisirs* ce mode d'assujettissement est un choix politico-esthétique). Il y a aussi des différences concernant les formes d'élaboration du travail éthique que l'on effectue sur soi-même (par les pratiques de soi ou ascèses) afin de se transformer en sujet moral de sa conduite, ainsi que concernant la téléologie du sujet moral c'est-à-dire la visée de cette action dans l'ensemble d'une conduite. En parlant des « arts de l'existence » que nous comprenons comme « techniques de soi », Foucault déclare « Par là il faut entendre des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style.[46] ». Ces techniques de soi permettent la constitution d'un sujet moral, mais surtout une singularisation éthico-esthétique de l'individu concerné. Chez Foucault, les techniques de soi, l'éthique et la morale forment un tout en lien avec la liberté. L'éthique découle donc d'un code moral, mais met en avant la liberté de l'individu dans sa conduite morale. Cette conduite morale nécessite un rapport à soi afin de se constituer un sujet moral d'une action. Durant l'Antiquité gréco-romaine, le souci de soi (l'*epimeleia heautou*) fut le mode de liberté individuelle dans laquelle se réfléchissait l'éthique. En effet, le souci de soi était nécessaire afin de bien se conduire et de pratiquer la liberté. Ce souci de soi permettait de se connaître et donc de se former et de se dépasser, mais surtout de maîtriser en soi ses appétits (l'*epithumia*) limitant notre liberté ; ce souci de soi est un art du gouvernement de soi. Cette éthique est à comprendre comme *êthos* qui « était la manière d'être et la manière de se conduire.[47] ». L'éthique du souci de soi comme gouvernement de soi implique aussi le gouvernement des autres. Le gouvernement de l'*oikos* par le chef de famille suppose que l'on soit devenu capable de se gouverner soi-même. À une échelle plus importante, le bon gouvernement de la *polis* nécessite un homme sachant se gouverner par lui-même. Ce souci de soi se présente comme une gestion de sa liberté. L'homme maîtrisant ses appétits gère sa liberté et de surcroît celle des autres, car ces autres individus ne seront pas dominés. Le tyran qui profite de sa puissance afin de dominer les autres ne maîtrise pas l'art de se gouverner et donc de gouverner les autres. Cet homme sera seulement esclave de lui-même et non libre. Or, la pire chose qui puisse arriver à un homme libre est de devenir esclave. Le souci de soi grec peut alors se comprendre comme une manière de contrôler et de

[46] *Ibid*., p. 1364.
[47] *Ibid*., p. 1533.

limiter les relations de pouvoir sur soi et sur les autres. Si quelques millénaires nous séparent du monde grec, les pratiques de liberté au sein des relations de pouvoir se lient toujours à l'éthique, dans un rapport éthique à soi. Pour Foucault, « Le problème n'est donc pas d'essayer de les dissoudre [les relations de pouvoir] 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'*êthos*, la pratique de soi[48], qui permettront, dans ces jeux de pouvoir, de jouer avec le minimum possible de domination.[49] ». Le rapport éthique à soi permet un espace de liberté, dans lequel il faut pratiquer la liberté éthiquement. Il n'y a résistance qu'au sein des rapports de pouvoir et non hors d'eux. Le processus de subjectivation par lequel l'individu se constitue comme sujet moral d'une conduite ne peut se dégager des rapports de pouvoir, car il est pris dans les marges de ceux-ci. Néanmoins, une interrogation subsiste, si en effet cette subjectivité semble prise dans les mailles des relations de pouvoirs, en quoi celle-ci permet-elle une résistance à la bio-politique, et par extension au bio-pouvoir, dans la mesure où elle met en avant une singularisation éthico-esthétique ? Comme nous l'avons vu précédemment, la bio-politique neutralise la singularité présente en chaque homme pour que celui-ci devienne un individu présentant uniquement des caractéristiques. La singularisation éthico-esthétique permettrait une revalorisation de l'existence de l'individu voire une nouvelle subjectivation ; non plus la forme réifiée du sujet/individu, mais la forme de l'homme singulier soit une désubjectivation du processus d'individualisation étatique pour une mise en avant de la singularité chez cette personne. Pour cela, faire de sa vie une œuvre d'art à travers une pratique éthique de la liberté et une esthétique de soi inciterait à une nouvelle subjectivation pouvant se présenter comme ultime résistance face à l'objectivation forcée et la désingularisation appliquées par l'État moderne. Est-ce possible qu'une forme quelconque de subjectivation puisse servir de singularisation éthico-esthétique ? Ou du moins, permettrait-elle à l'individu de redevenir un homme singulier et par là de se (re)constituer en une identité

[48] La notion de pratique de soi est possiblement empruntée à la notion de technique du corps de Marcel Mauss qu'il définit comme « J'entends par ce mot les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps. » MAUSS, Marcel. *Les techniques du corps*. Chicoutimi : J.-M. Tremblay, 2002, p. 5. [Consulté le 16 août 2020]. ISBN 978-1-55442-210-4. DOI 10.1522/cla.mam.tec. Une analyse de cette reprise Mauss par Foucault pourrait être intéressante, mais disperserait notre réflexion dans ce mémoire.

[49] FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II*. Vol. 2. Paris : Gallimard, 2001, p. 1546.

différente de celle assignée par l'État ? N'y a-t-il pas un risque de verser dans une esthétisation à outrance de l'existence chez Foucault ?

B. La création de subjectivité : une résistance temporaire créatrice d'identité

1. Résistance face à la bio-politique et subjectivation

Si la libération totale en dehors du pouvoir est impossible chez Foucault, les relations de pouvoir laissent place à des pratiques de liberté et donc à des résistances. En effet, « il n'y a pas de relation de pouvoir sans résistance, sans échappatoire ou fuite, sans retournement éventuel ; toute relation de pouvoir implique donc, au moins de façon virtuelle, une stratégie de lutte[50] ». Des stratégies de luttes s'affrontent en permanence contre les rapports de pouvoir, tentant de prendre l'avantage et devenir stratégie gagnante. Dans le cadre du bio-pouvoir et notamment de la bio-politique, nous pouvons observer des stratégies refusant une gestion généralisée de la vie par les institutions étatiques et surtout par le droit. Le droit se présentant comme application juridique du bio-pouvoir, élément le justifiant et l'appliquant. Nous pourrions alors dégager trois grands types de stratégies. Tout d'abord, la plus radicale consisterait en un dégagement hors du champ bio-politique et du bio-pouvoir. Le problème étant qu'il n'existe pas de dehors du pouvoir chez Foucault, car le pouvoir se compose de relations multiples s'échangeant entre partenaires. Effectivement, nous en tant que sujet sommes produits par le pouvoir et traversés par celui-ci, un dehors du pouvoir c'est-à-dire un espace sans pouvoir est inconcevable. De plus, le dégagement ne serait pas une lutte contre les relations de pouvoir, mais plutôt une fuite. La fuite absolue résiderait dans la mort du sujet. La mort est la limite du bio-pouvoir, le moment dans lequel la vie de l'individu lui échappe. Mais nous imaginons peu le suicide de l'humanité comme réponse idéale. En effet, la mort se présente comme une fuite quand la vie se présente comme une résistance. C'est à l'homme singulier de promouvoir sa vie comme contre-pouvoir. La résistance à la bio-politique ne peut se faire qu'uniquement dans les marges des possibilités laissées par le bio-pouvoir et donc au sein de la vie. Une deuxième forme de stratégie résiderait dans l'auto-exclusion du sujet. Le sujet dans son entreprise de désassujettissement du bio-politique et du bio-pouvoir s'exclurait de la vie afin d'échapper à cette gestion du vivant. Mais cette auto-exclusion serait synonyme d'effondrement du sujet, devenant une sorte d'entité fantasmagorique entre mort et vie puisque le sujet n'existe qu'uniquement dans les relations de pouvoir. S'auto-exclure de cette bio-politique serait se déclarer non vivant ou à minima comme ne faisant pas partie de cette vie captée par la bio-politique. Mais il est possible d'observer dans certains cas une exclusion

[50] *Ibid*., p. 1061.

non voulue de la part du sujet. C'est le cas avec deux exemples différents, mais frappants, tout d'abord la figure du « musulman » utilisée par Agamben dans *Auschwitz, l'archive et le témoin*. Dans les camps d'extermination durant la Seconde Guerre Mondiale, une minorité de prisonniers était considérée comme des « musulmans[51] » c'est-à-dire des prisonniers écrasés par le poids de l'atrocité des camps au point de sombrer dans un état végétatif à la limite du vivant. Les autres prisonniers et le SS refusaient pour certains de les considérer comme vivants, voire humains, la figure du « musulman » marque la limite entre le vivant et le non-vivant. Mais dans le cas du « musulman » celui-ci se trouvait dans un état d'exception qui est celui du camp de concentration/extermination, un état d'exception où même la politique de gestion des prisonniers[52] mise en place peut gérer l'humain sombrant de le non-humain. Un deuxième exemple, peut-être celui de la cryptobiose. Un être vivant humain pourrait ne pas posséder les comportements, habitudes légitimes et adaptées à son environnement, au monde qui l'entoure. Sans ces acquis, cet être humain ne pourrait domestiquer son monde. Or, si cet individu ne peut se mettre en relation avec le monde qui l'entoure, cet individu évitera l'exposition à ce monde en réduisant au minimum l'ouverture à celui-ci. Semyon Tanguy-André parle alors de cryptobiose dans la mesure où cette vie cachée, couverte (du préfixe crypto venant du grec *kruptos*) « essaie le plus possible de se transformer en ce qu'elle n'est pas (une totale indifférence au milieu est synonyme de mort), tout en se conservant comme possibilité d'être[53] ». En effet, cette vie tente de s'adapter, de se perpétuer dans ce monde inhospitalier tout en restreignant l'ouverture à ce monde. Pour Semyon Tanguy-André, cet état de cryptobiose est une forme d'état de vie suspendue nécessitant une intervention afin de retisser une relation de domestication du monde avec l'individu. Cette vie suspendue ne trouve nulle part où attester de son existence malgré le fait que cette vie humaine existe. La stratégie d'auto-exclusion ou d'exclusion non volontaire serait tout d'abord difficilement applicable puisque le bio-pouvoir tend toujours plus à repousser la notion de vie afin d'étendre son emprise. La cryptobiose n'échappe pas à la gestion bio-politique même si cette

[51] AGAMBEN, Giorgio. *Auschwitz, l'archive et le témoin*. Paris : Éditions du Seuil, 2016, p. 838.

[52] Je n'utilise pas le terme bio-politique dans le cas des camps de concentration et d'extermination dans la simple mesure que la bio-politique est censée « faire vivre ou rejeter dans la mort ». Or dans les camps, c'est un rejet pur et simple vers la mort, l'extermination d'individus soit le racisme conceptualisé par Foucault. Évidemment qu'il existe une gestion des vivants/prisonniers, mais elle pourrait se formuler uniquement comme un « laisser mourir » ou « faire mourir ».

[53] Semyon Tanguy-André m'a permis de reprendre cet extrait d'échange de mail. La notion de cryptobiose s'inscrit dans sa thèse intitulée « Aliénation et grande pauvreté, leçons de la lisière du monde » qu'il rédige actuellement.

vie tend à se cacher. Cet individu limitant son rapport au monde est identifié, assigné identitairement, individualisé. Les mécanismes de savoir-pouvoir sur lesquels repose le bio-pouvoir se nourrissent mutuellement et progressent dans la gestion du vivant. Le droit se base sur la médecine afin de délimiter son champ l'application dans la sphère du vivant. Si la médecine élargit sa définition du vivant, le droit devra s'accaparer de ces nouvelles formes de vie. Cette stratégie devra définir le seuil entre vie et mort et proposer, paradoxalement, une forme de vie spécifique à celui-ci. Nous imaginons alors la difficulté inhérente à l'exclusion et à l'auto-exclusion. De plus, même là où les frontières entre vie et mort semblent poreuses, l'individu se retrouve assujetti, car toujours considéré comme faisant partie de la sphère du vivant. Une solution à cette auto-exclusion, quoiqu'absurde, est illustrée par le genre littéraire de la robinsonnade. L'individu oublié par l'humanité est considéré comme mort ou disparu. Il ne se retrouve plus assujetti à un État et jouit d'une liberté totale, mais très restreinte. La robinsonnade décrit toujours un homme (rarement une femme) isolé contre son plein gré et survivant sur une île hostile – le cas typique est évidemment celui du livre de Daniel Defoe. La notion de survie vient fragiliser cette vie quasiment libre dans la mesure où cette liberté sera justement restreinte par la survie. La notion de survie n'est pas intrinsèquement négative, ni infrapolitique, car qu'est-ce que la survie ? si ce n'est le fait de rester en vie dans un environnement mortifère ? ou tout simplement de maintenir ses fonctions vitales ? Le problème est que la survie dénote une lutte constante de l'organisme dans le but de se maintenir en vie, une lutte qui réduit la possibilité de liberté qu'offre la vie[54]. En ce sens, la survie par la restriction de liberté qu'elle inflige à l'individu peut être perçue comme négative ; dans le cas de la robinsonnade, la survie est perçue négativement[55]. Un autre exemple moins fantastique serait celui de l'anachorétisme. L'anachorète est celui qui s'est retiré du monde pour vivre une vie ascétique vouée à la prière et l'Eucharistie. Si cette pratique était répandue durant l'Empire romain et au Moyen-Âge, il est difficile d'imaginer cette forme de vie dans notre société actuelle quand notre monde nous entoure constamment et nous le rappelle sans cesse. De plus, ces deux exemples s'avèrent, encore une fois, être des fuites et non des

[54] La bio-politique réduit les possibilités de liberté chez l'individu. La survie dans le cadre bio-politique (non plus dans celui de la robinsonnade) ne ferait qu'empirer un état restreint de liberté.

[55] Agamben dans *Auschwitz, l'archive et le témoin*. Paris : Éditions du Seuil, 2016, p. 819. met en avant un versant plus positif du survivant comme témoin de l'horreur des camps d'extermination « Dans un camp, l'une des raisons de survivre, c'est qu'on peut devenir témoin. ». Mais il faut distinguer la notion de survie de celle de survivant. La survie implique une lutte, le survivant est le vainqueur de cette lutte il ne peut alors qu'être perçu positivement.

résistances. Par conséquent, la seule stratégie de lutte est une résistance interne et marginale, l'auto-exclusion (et l'exclusion involontaire) ou le dégagement ne luttant pas, mais fuyant, elles ne peuvent prétendre à devenir stratégie gagnante. La résistance se joue dans les interstices des relations du pouvoir, ces interstices laissent place à des pratiques de liberté comme nous l'avons vu plus haut. Si la résistance est obligatoirement interne aux relations de pouvoir pourquoi devrait-elle être marginale ? Ici, il faut entendre le mot « marginal » de deux façons. Comme « ce qui se rapporte à ou se trouve sur la bordure externe de quelque chose » et dans son sens figuré comme « Qui est en marge de ou n'est pas conforme aux normes, aux critères admis ou retenus dans un système donné[56] ». Appliqué à l'homme ce mot renvoie à deux sens différents tout d'abord : le marginal est l'individu qui se trouve sur la bordure externe, ici de la société, système, monde dans lequel il vit et comme celui qui est inadapté à cette société/système/monde. Cette résistance du marginal permet à cet individu de résister aux relations de pouvoir tout en restant dans les marges du système ou bien, dans notre cas, de la bio-politique. L'atout de cette résistance marginale est l'inadaptation aux dispositifs générés par la bio-politique et le bio-pouvoir. Créer une forme de vie inadaptable à tous ces dispositifs c'est résister au bio-pouvoir. Encore faut-il trouver un moyen de se marginaliser et par là de se rendre inadapté. Un groupe d'individus se mettant volontairement en marge du système politique, économique, social et juridique présente des difficultés pour sa gestion par l'État car inadaptés aux dispositifs étatiques. Néanmoins, le risque est ici de s'enfermer dans une marginalisation sans chercher à résister ; ce qui reviendrait finalement à une forme de fuite. C'est la dichotomie du mot marginal qui permet autant une résistance qu'une simple fuite. En effet, cette résistance passe par la marginalisation comprise comme inadaptation. Une forme de vie inadaptée résistante au bio-pouvoir pourrait se localiser sur les marges de la vie, des marges non captées par la bio-politique ; il reste à dégager ses marges du vivant pas encore captées par le bio-pouvoir. Dans la mesure où le marginal se trouve sur la bordure externe, dans notre cas, de la bio-politique, il ne faudrait pas qu'il tombe du côté du non-vivant (pour rappel la mort étant la limite du bio-pouvoir, le moment où le sujet lui échappe[57]).

[56] CNRTL. *MARGINAL : Définition de MARGINAL* [en ligne]. [s. d.]. [Consulté le 11 février 2020]. Disponible à l'adresse : https://www.cnrtl.fr/definition/marginal.

[57] Il peut y avoir des exceptions, la figure du « musulman » invoquée par Agamben est celle d'un non-vivant qui n'est pas mort, mais qui survit tout en subissant une relation de domination. Les autres prisonniers et les SS tentent de rejeter le « musulman » hors de l'humanité, mais un simple regard suffit pour que ces hommes se reconnaissent dans cette figure qu'Agamben qualifie comme « le regard de la Gorgone », « le musulman est évité

C'est en cela que l'homme marginal doit toujours se trouver en équilibre entre vivant et non-vivant, car seul cet équilibre lui permettra d'échapper et de résister au bio-pouvoir. Il faut travailler sur les marges et non sur le dehors. Cette forme de vie marginale échappant aux dispositifs du bio-pouvoir ne peut se trouver en dehors de ce pouvoir. Tout d'abord, il n'y a pas de dehors pour Foucault ; notre philosophe ayant rompu avec l'influence de Blanchot et de « l'expérience du dehors » vers la fin des années 1970[58]. De plus, la résistance doit se faire à l'intérieur des relations de pouvoirs et dispositifs. C'est donc un dehors du dedans, le dedans des relations de pouvoir laissant toujours des espaces de liberté. Si la vie est captée juridiquement par le bio-pouvoir, des poches de vie ou formes de vie à l'intérieur du *bios* peuvent se créer. Cette forme de vie inadaptée et en marge peut trouver son illustration dans les mouvements des ZAD (acronyme pour Zone d'Aménagement Différé transformé par les militants en Zone À Défendre). En effet, les zadistes appellent à une nouvelle façon de vivre le monde et notamment le territoire occupé. Par là, ils tentent d'inventer de nouvelles formes de vie, d'expérimenter des façons de vivre ; « Il s'agit pour eux de chercher à façonner des vies qui échappent au capitalisme.[59] ». Certes, le lien entre capitalisme et bio-pouvoir semble ténu. Expérimenter de nouvelles formes de vie permettant d'échapper au monde capitaliste n'est pas du même objectif que de créer des formes de vie échappant aux dispositifs bio-politiques gérant le vivant. Néanmoins, ces formes de vie permettent une certaine réappropriation de la vie dans une « société du spectacle » où l'individu se trouve aliéné ; c'est donc une affirmation de la vie comme contre-pouvoir à la gestion de la vie par la société marchande, car des formes de vie permettent d'éviter la réification de l'homme singulier en simple consommateur. La vie peut donc être créatrice de formes de vie résistantes à différents dispositifs. Un rapprochement est à faire entre le consommateur et l'individu issu de l'individualisation. La bio-politique a pour objectif principal de gérer le bien-être de sa population et ceci passe en grande partie par la consommation (que ce soit par le divertissement, l'achat divers, etc.), il

par tous parce que tous, dans le camp, se reconnaissent dans son visage biffé. » AGAMBEN, Giorgio. *Auschwitz, l'archive et le témoin*. Paris : Éditions du Seuil, 2016, p. 846.

[58] Si Foucault est fortement influencé par Blanchot en début de carrière (dans les années 1960) au point d'emprunter à Blanchot la notion du « dehors » comprise par Foucault comme « expérience de la perte et de la dissolution (du sujet qui parle, du redoublement du langage par lui-même) et celle du dévoilement (de l'essence même de tout langage). ». Ce dehors devient vite une expérience limite afin de penser la dissolution du sujet. Or, Blanchot ne pense pas la notion du dehors comme « expérience limite » d'où une scission entre ces deux auteurs puis un rejet de la notion du « dehors » chez Foucault. Cette note se base sur le commentaire de Judith Revel (cf. REVEL, Judith. *op. cit*., p. 141).

[59] HUËT, Romain. *Le vertige de l'émeute*. Paris : Presses Universitaires de France, 2019, p. 33.

est alors évident que le consommateur n'est qu'un simple individu ayant perdu toute identité, singularités, un sujet pris dans des relations de pouvoirs qui l'incitent à consommer pour son bonheur personnel et celui de son entourage. Le problème est que c'est uniquement en consommant qu'il peut vivre et trouver une place dans ce monde, le sujet se retrouve aliéné par la société marchande composée de différentes relations de pouvoir. Ce sujet qui devient consommateur est aliéné, car dépossédé de sa propre subjectivité pour devenir simple individu-consommateur. Les formes de vie telles que celles expérimentées dans les ZAD peuvent donc être comprises comme des volontés de réappropriation de notre propre subjectivité perdue par l'aliénation du spectacle. C'est à travers certaines pratiques « de contestations et de réappropriation du vécu[60] » que le zadiste se réappropriera sa vie, redeviendra sujet de sa vie. De sorte, ces formes de vie anticapitalistes permettent une subjectivation de l'individu à travers certaines pratiques. Une subjectivation qui n'est pas une objectivation d'un sujet comme le remplit l'État et sa matrice d'individualisation, mais une subjectivation rendant l'individu aliéné à nouveau maître de sa vie, de son existence. Évidemment, nous sommes très éloignés des processus de subjectivation étudiés par Foucault dans *L'Usage des plaisirs* ou encore dans *Le souci de soi* car l'individu à travers une éthique et donc des pratiques de liberté devenait sujet moral. Dans le contexte contemporain de la bio-politique et du capitalisme, le zadiste par des pratiques de contestation et de réappropriation du vécu tente de se désassujettir de l'État[61] et de la société marchande afin de redevenir sujet de sa propre vie. Ce qu'il faut entendre par là c'est que certaines pratiques de liberté sont créatrices de formes de vie permettant une subjectivation désassujettie des dispositifs bio-politiques ou bien de la société marchande. Si la bio-politique veut que nous devenions sujet de notre propre vie, permettant ainsi une captation du sujet dans les relations de pouvoirs et une individualisation, il faut que l'individu regagne sa singularité par un processus de subjectivation, et donc à travers des pratiques de liberté le rendant problématique ou inadapté pour la gestion bio-politique. La résistance interne et marginale peut alors se concevoir comme résistance ultime face à l'État et la bio-politique. L'expérimentation de formes de vie marginales par des pratiques de libertés semble être la seule possibilité de

[60] *Ibid*., p. 105.

[61] Nous devrions préciser ici les zadistes radicaux. Certains zadistes expérimenteront des formes de vie alternatives, mais reviendront par diverses voies sous la sujétion de l'État et de la bio-politique. Par ce fait, ils ne seront même plus perçus comme zadistes, mais de simples propriétaires d'un terrain.

résister face à la bio-politique dans la mesure où cette nouvelle subjectivation permettrait à l'individu de redevenir homme singulier.

Face à cette stratégie de lutte, l'État contestera la résistance interne et marginale et cette contestation sera réciproque. Le principe même de résistance étant l'opposition face à une action ou force, chez Foucault les relations de pouvoir sont inséparables des stratégies de lutte. L'État étant le principal émetteur de relations de pouvoir, il ne peut laisser des individus contester son autorité sur son propre territoire. Ces résistances marginales proposant des formes de vie échappant au dispositif bio-politique et donc à l'État ne peuvent être acceptées, car elles représentent un danger, et possiblement une singularisation de l'individu redevenant homme singulier dans la mesure où certaines pratiques (de liberté) permettent une réappropriation du vécu qui était jusque là aliéné par le spectacle, la marchandise ou tout simplement contrôlé par la bio-politique. Ces formes de vie se trouvent alors sur le seuil entre droit et vie, elles échappent au droit et à la délimitation de la vie par la bio-politique et ses différentes institutions. De plus, elles se défont de la matrice de l'individualisation mise en place par l'État. L'individu à travers ces formes de vie créatrices de subjectivités va réaffirmer sa singularité, se dégager du type d'individualité imposé par l'État et se désassujettir de l'État. Foucault dans l'article « Le sujet et le pouvoir » présente les luttes contre l'assujettissement, les diverses formes de subjectivité et de soumission comme luttes prévalentes dans notre société contemporaine. Un rapprochement entre les luttes contre l'assujettissement et les résistances marginales et internes peut être fait. Emmanuel Renault dans son essai *Reconnaissance, conflit, domination*, prend l'exemple du mouvement punk qu'il voit comme un mouvement luttant contre un déni de reconnaissance. À travers le prisme d'une lutte pour la reconnaissance, Renault met en avant que cette résistance marginale et interne à la société (il prend le cas d'un groupe de punks squatters provenant de Saint-Brieuc) de ce mouvement consiste « plus généralement en un ensemble de pratiques sociales et culturelles destinées à lutter contre différentes formes de mépris social […] et à résister à l'assujettissement porté par les rapports de domination[62] ». Il existerait des formes d'auto-identifications alternatives propres à ce mouvement dans un but de reconnaissance et paradoxalement de mise en marge de la société et du travail. Or, cette reconnaissance s'avère aporétique, car elle souhaite une mise en marge de la société (une reconnaissance agonistique c'est-à-dire luttant contre la

[62] RENAULT, Emmanuel. *Reconnaissance, conflit, domination*. Paris : CNRS EDITIONS, 2017, p. 187.

société) pour une reconnaissance interne au mouvement punk. Ces luttes contre l'assujettissement, qu'elles proviennent du mouvement punk ou des zadistes, sont des luttes contre le gouvernement par l'individualisation, elles « mettent en question le statut de l'individu : d'un côté, elles affirment le droit à la différence et soulignent tout ce qui peut rendre les individus véritablement individuels. De l'autre, elles s'attaquent à tout ce qui peut isoler l'individu, le couper des autres, scinder la vie communautaire, contraindre l'individu à se replier sur lui-même et l'attacher à son identité propre.[63] ». La résistance interne et marginale affirme la différence par rapport aux individus gérés par l'État. Ces formes de vie à travers des pratiques peuvent permettre une réaffirmation de ce qui est proprement personnel à l'homme c'est-à-dire ses singularités, elles ajoutent de la différence là où l'État ne peut accepter que de l'identique, de l'hétérogénéité dans une masse homogène qui compose la population. De même, la résistance interne et marginale va se détacher des carcans apposés par l'État sur l'individu. Cette forme de résistance rejette l'assignation identitaire, l'individualisation par l'État, tout ce qui isole le sujet afin de mieux le gouverner. En somme, ce qui se joue ici est une réappropriation par l'individu de sa vie ainsi que la création d'une nouvelle forme de subjectivité liant une nouvelle identité. Une réappropriation de sa vie à travers des pratiques et une lutte contre le gouvernement par individualisation permettant une subjectivité non assujettie à l'État. Lorsque nous parlons ici de « réappropriation de sa vie », il faut comprendre une réappropriation de notre vie personnelle, réifiée par l'État à travers sa matrice d'individualisation, et ceci par nous-mêmes. Cette réappropriation de notre vie permet notre singularisation. La « réappropriation de la vie », *a contrario*, semble comme son nom l'indique une réappropriation totale de la vie c'est-à-dire une notion scientifique désignant le simple fait de vivre. Or, dans le paradigme de la bio-politique, une réappropriation de la vie semble tout simplement impossible. Le sujet vivant est constitué par les relations de pouvoirs et pris dans ces relations, il peut éviter sa réification en individu, mais se réapproprier « la vie » reviendrait à une libération totale, chose qui nous l'avons vu n'est pas possible d'un point de vue foucaldien. Tout individu voulant se réapproprier sa vie se situe alors contre l'État et les dispositifs chargés de gérer les individus. L'État a pour unique solution d'éviter l'émergence de ces formes de vie et subjectivités contestataires, d'instaurer des rapports de domination, de resserrer les mailles de savoir-pouvoir empêchant la création de

[63] FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II*. Vol. 2. Paris : Gallimard, 2001, p. 1045-1046.

ces nouvelles formes de vie. Dans le cas des ZAD, l'État déclarera illégale la prise du terrain par les militants et pourra utiliser la violence afin d'expulser les zadistes[64]. Par cette action, elle rappelle le principe même de la propriété privée à la base du capitalisme, mais surtout détruit les potentialités de formes de vie contestataires (l'exemple du groupe du Wagon qu'Emmanuel Renault étudie dans son essai se retrouve dans la même situation). L'État annihile la différence. Deleuze dans son essai intitulé *Foucault* reprend ce thème de la différence, il déclare « La lutte pour une subjectivité moderne passe par une résistance aux deux formes d'assujettissement, l'une qui consiste à nous individuer d'après les exigences du pouvoir, l'autre qui consiste à attacher chaque individu à une identité sue et connue, bien déterminée une fois pour toutes. La lutte pour la subjectivité se présente alors comme droit à la différence, et droit à la variation, à la métamorphose.[65] ». Nous comprenons ici que Deleuze vise la matrice d'individualisation propre à l'État. À la lumière de notre raisonnement, nous pouvons aussi comprendre que Deleuze met en avant une possible lutte pour la subjectivité à travers la différence, le droit à la variation, la métamorphose soit les singularités propres à chaque homme et femme. En effet, la variation et la différence sont permises par les singularités. La métamorphose quant à elle se présente comme un changement total d'identité, voire de singularités[66]. L'identité subjective qui serait selon Olivier Clain « l'égalité réflexive à soi-même et la permanence de celle-ci dans le temps[67] » pose problème à la métamorphose qui justement présentera une rupture temporelle et temporaire de l'identité. Néanmoins, ce problème de métamorphose est problématique suivant certains cas précis. Par exemple, si ce changement est un simple caractère cela ne posera pas de problème à l'État. Il

[64] Il existe cependant quelques actions exceptionnelles de la part de l'État, notamment quand l'opinion publique supporte en grande majorité les zadistes. Le cas de Notre-Dame des Landes (ou le projet d'aéroport du Grand Ouest) est assez exemplaire. Après plusieurs années de luttes contre les zadistes, l'État décide en 2018 d'abandonner le projet. Les négociations entre l'État et les zadistes se multiplient, mais n'aboutissent à aucun compromis. Finalement, certains zadistes, après diverses promesses de la part de l'État d'obtenir des terrains, ont décidé de se régulariser. Tandis que d'autres continuent leur occupation et se font de nos jours expulser. Les zadistes qui se sont régularisés (et donc reconnus par l'État comme propriétaire légitime) sont vivement critiqués par les membres de l'extrême gauche autonome. Cette technique de division de l'adversaire est analysée plus précisément dans CHAMAYOU, Grégoire. *La société ingouvernable*. Paris : La Fabrique éditions, 2019, p. 124. L'État français a repris la même technique en divisant ses adversaires et en proposant des compromis aux idéalistes et réalistes. Les radicaux sont quant à eux expulsés, car l'État a bien compris qu'ils n'accepteront aucun compromis.

[65] DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris : Les éditions de Minuit, 1986, p. 113.

[66] Cette citation sera à nouveau étudiée dans la partie sur Deleuze, mais cette fois-ci dans un contexte strictement deleuzien. Ici, elle sert de justification à l'annihilation de la différence dont nous apercevons des pistes chez Foucault. Chez Deleuze, la physique est différente, les catégories anthropologiques sont donc différentes de ce que propose classiquement Foucault, mais nous le verrons plus tard dans ce mémoire.

[67] *Cf.* Introduction.

suffirait qu'une personne transgenre fasse une demande de changement de genre sur sa carte d'identité et autres papiers officiels sans que ce changement pose problème aux yeux de l'État. Cependant, tout n'est pas cadenassé, l'État par ses relations de pouvoir laisse toujours place à la création de nouvelles subjectivités qui échappent aux relations de pouvoir-savoir du dispositif bio-politique. C'est donc en cela que Foucault nous invite à « promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles.[68] ». Mais ces subjectivités ne sont qu'éphémères, leur capacité de résistance est limitée dans le temps. Une subjectivation fournira de nouveaux savoirs et inspirera de nouveaux pouvoirs[69] qui réciproquement assujettiront cette nouvelle subjectivité. Les formes de vie marginales et internes qui sont créatrices de subjectivation seront peu à peu récupérées par le droit et assujetti à l'État. De la même façon, l'individu faisant valoir sa différence, que nous comprenons comme singularité, verra cette différence neutralisée par l'État. La création de subjectivité refusant l'individualisation de l'État n'est qu'un espace temporaire de liberté et de résistance. Chez Foucault, seule une entreprise de subjectivation permanente éviterait cet écueil, un changement perpétuel de subjectivité. Nous sommes donc face à un cycle perpétuel de création et de destruction[70], la désubjectivation demande la création d'une nouvelle subjectivation qui sera détruite par le bio-pouvoir, un nouveau processus de désubjectivation verra le jour et donc la création d'une nouvelle subjectivation et ainsi de suite. Le lien avec Nietzsche est ici visible, nous sommes face à une variation de l'éternel retour. Si pour Nietzsche, l'éternel retour consiste, grossièrement, au fait de vivre sa vie de façon que nous puissions souhaiter qu'elle se répète éternellement. Dans notre cas, c'est la subjectivation et la désubjectivation qui se répétera éternellement au sein du bio-pouvoir[71]. L'homme doit se faire artiste et expérimenter de nouvelles formes de subjectivités afin de résister à sa neutralisation dans la sphère bio-

[68] FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II*. Vol. 2. Paris : Gallimard, 2001, p. 1051.
[69] DELEUZE, Gilles. Qu'est-ce qu'un dispositif ? Dans : *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9,10,11 janvier 1988*. Paris : Éditions du Seuil, 1989, p. 187.
[70] TERREL, Jean. *Politiques de Foucault*. Paris : Presses Universitaires de France, 2010, p. 133.
[71] Un questionnement sur la dimension historique de l'épistémè, l'un des points faibles de ce concept, ne serait pas utile dans la mesure où Foucault abandonne cette notion très rapidement après *Les Mots et les choses* pour se focaliser sur les dispositifs. Or, il s'avère qu'ici nous travaillons l'œuvre tardive de Foucault où les dispositifs s'intéressent aux réalités discursives et non discursives quand l'épistémè ne s'intéressait qu'uniquement aux réalités discursives. REVEL, Judith. *Dictionnaire Foucault*. Paris : Ellipses, 2007, p. 46.

politique et ceci peut-être durant le reste de l'humanité. L'art, l'imagination et l'expérimentation sont alors les uniques vecteurs de résistance.

2. Une entreprise de création d'identité

La création de nouvelles subjectivités repose sur le potentiel créateur de l'homme. L'homme doit s'engager dans des formes de vie échappant à sa gestion par les dispositifs bio-politiques, et par un processus de subjectivation lié à des pratiques de liberté, se créer comme sujet refusant l'individualisation de l'État. L'État doit canaliser cette force créatrice présente chez l'homme afin d'éviter l'apparition de contestations, de différences. Foucault en parlant du mouvement de libération homosexuel déclarait en 1984 « Et je crois que l'un des facteurs de cette stabilisation [du processus de libération homosexuelle] sera la création de nouvelles formes de vie, de rapports, d'amitiés, dans la société, l'art, la culture, de nouvelles formes qui s'instaureront à travers nos choix sexuels, éthiques et politiques. Nous devons non seulement nous défendre, mais aussi nous affirmer, et nous affirmer non seulement en tant qu'identité, mais en tant que force créatrice.[72] ». S'affirmer en tant qu'identité et force créatrice sont les maîtres mots de cette déclaration. Si cette déclaration vise la communauté homosexuelle, nous pouvons réutiliser cette phrase dans une visée plus globale. Tout d'abord, l'individu doit s'affirmer en tant qu'identité afin de paradoxalement s'émanciper de l'assignation identitaire. Ce refus de l'assignation identitaire qu'elle provienne de l'État, des sciences ou d'institutions diverses est à la base des luttes contre l'assujettissement. En effet, cette identité assignée à l'individu n'est qu'une subjectivité objectivée. Cette forme d'identité assujettit l'individu à certaines déterminations que nous avons appelées des caractères. Dans une entreprise de désassujettissement, la création d'une nouvelle forme de subjectivité sera adossée à la création d'une identité nouvelle. Il faut donc refuser ce que nous sommes « Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de « double contrainte » politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne[73] ». Refuser ce que nous sommes revient à refuser ce que l'État nous assigne à être en tant qu'individu. C'est-à-dire refuser la vérité produite par cet assujettissement, c'est en ce sens que nous comprenons la déclaration de

[72] FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II*. Vol. 2. Paris : Gallimard, 2001, p. 1555.
[73] *Ibid*., p. 1051.

Foucault. Il faut s'affirmer en tant que subjectivité et identité, il faut imaginer et construire ce que nous pourrions être, et non plus utiliser les catégories destinées à nous assigner identitairement et neutraliser nos singularités. De plus, il faut s'affirmer en tant que force créatrice, force créatrice d'une culture dans le cas pris par Foucault. Il affirme expressément « Nous devons créer une culture. Nous devons réaliser des créations culturelles.[74] », nous comprenons que ces créations culturelles auraient pour objectif de créer une culture accessible à tous, Foucault évite par là le problème de l'exclusion. Mais le souci étant la forme que doivent prendre ces créations culturelles et son rapport avec l'identité. Dans le cadre de cet entretien, Foucault parle explicitement de l'homosexualité, l'homosexualité comme catégorie médicale et scientifique serait reprise comme un mode de vie que Foucault nomme « mode de vie gay ». Ce mode vie permettrait de « créer une nouvelle vie culturelle sous couvert de nos choix sexuels. » par là une vie culturelle théoriquement accessible à tous qui serait basée sur des choix sexuels. Le problème de la création d'une mode de vie et d'une culture a l'air aporétique comme nous le verrons un peu plus tard. Cependant, nous pouvons déjà relever un problème dans le cadre de la création d'identité, la thèse de Foucault prend appui sur la capacité imaginative et créatrice de l'homme. Or, nous le savons tous que ces capacités sont différentes suivant chaque individu. Par extension, la personne ne disposant d'aucune capacité imaginative et créative sera totalement prise dans les mailles du bio-pouvoir. Au contraire, une personne disposant d'une capacité imaginative et créatrice extrême risque potentiellement de devenir autre qu'un homme, elle pourrait, par exemple, devenir œuvre d'art. Il faudrait donc une certaine modération dans l'utilisation de ces différentes capacités. Nous retrouvons à nouveau l'un des thèmes principaux de la dernière partie de l'œuvre foucaldienne, le « faire de sa vie une œuvre d'art ». L'individu doit se faire artiste de sa vie, mais alors avec modération. L'esthétisation à outrance de la vie d'un homme n'est clairement pas la solution. Évidemment, le contexte contemporain est différent de ce qu'il en était en Grèce antique et notre contexte est propice aux dérives. Si certains hommes libres esthétisaient leur existence dans un but de gestion de leur propre liberté, aujourd'hui il serait question d'une esthétisation de l'existence comme valorisation de singularités, de différences. James Bernauer lors d'un colloque sur Michel Foucault résume le problème actuel, « Une « esthétique de l'existence » est ce qui s'oppose et résiste à une « science de la

[74] *Ibid.*, p. 1556.

vie ». Envisager l'existence humaine comme une œuvre d'art, c'est la soustraire à l'ordre du scientifiquement connaissable et libérer l'homme de l'obligation de déchiffrer son identité comme un système de fonctions extratemporelles soumises à des normes correspondantes.[75] ». Ce qui se joue ici est la confrontation entre l'art et les sciences. La science ne pourrait lire l'œuvre d'art, l'esthétique de l'existence résistant face à la science de la vie. L'esthétique de l'existence lutterait face aux relations de savoirs et de pouvoirs neutralisant l'homme singulier en individu. En effet, nous savons que la bio-politique et le bio-pouvoir utilisent les acquis de la science et notamment ceux concernant la vie afin de repousser un peu plus les limites du vivant de façon à appliquer le bio-pouvoir à un maximum d'être humain. En ce sens, la bio-politique n'est que l'application de la science de la vie sur l'existence humaine. La bio-politique applique une compréhension scientifique de la vie et non pas celle d'une esthétisation qui lui échappe totalement. La science permet une connaissance objectivée de l'homme devenant alors sujet. L'art au travers d'une esthétique de l'existence permettrait, inversement, d'éviter le déchiffrement de l'identité (qui serait autrement réifiée par la science). Ici nous comprenons que c'est la science qui met en place de normes permettant un déchiffrement de l'identité. La science de la vie permettrait une taxinomie des existences humaines. Chaque caractéristique de l'homme singulier correspondrait ainsi à un caractère taxinomique. Ces caractéristiques étant nommées et objectivées par les sciences afin de déterminer l'homme. De ce fait, des clefs de détermination peuvent être créées afin de déterminer des taxons d'existence humaine. Si cet individu se déclare masculin, blanc, européen, hétérosexuel, âgé de tel âge, il sera alors rangé dans diverses catégories scientifiques le déterminant. Mais quoi de plus sécurisant pour l'homme singulier de comprendre, d'affirmer ou de découvrir son identité à travers ces caractéristiques objectivées ? Ce régime de savoir et de pouvoir assujettit l'homme, l'individualise, transformant ses singularités en simples caractéristiques normées. Un sujet ne pouvant être rangé dans ces catégories, ne pouvant être déterminé par telles caractéristiques objectivées échapperait à la bio-politique, à sa gestion du vivant. Mais il ne pourrait être assigné à une identité sociale lui permettant une vie dans notre société. L'identité est synonyme d'existence dans la bio-politique, mais c'est une identité neutralisée, une identité fixée et déterminée par des grilles de savoirs et de pouvoirs. Si la résistance marginale et interne permet la création

[75] BERNAUER, James. Par-delà la vie et mort (Foucault et l'éthique après Auschwitz). Dans : *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9,10,11 janvier 1988*. Paris : Éditions du Seuil, 1989, p. 304.

de nouvelles subjectivités, ces subjectivités ne doivent en aucun cas s'identifier à travers les catégories mises en place par les sciences de la vie. Tout l'intérêt de la résistance est d'éviter ces catégories et de chercher les possibilités d'identité en dehors de celles mises en place par les sciences de la vie. Le problème étant la prétention à la vérité de ces catégories. Ces caractéristiques paraissent vraies pour l'individu. C'est en cela qu'il faut se libérer de ces caractéristiques déterminées par les sciences et chercher notre propre vérité, notre propre identité. Foucault lors d'un entretien déclare en 1980 « L'affirmation d'une identité a été la grande question politique des étudiants depuis les années soixante. Je considère que, depuis les années soixante, subjectivité, identité, individualité constituent un problème politique majeur. Il est dangereux, selon moi, de considérer l'identité et la subjectivité comme des composantes profondes et naturelles, qui ne seraient pas déterminées par des facteurs politiques et sociaux. Nous devons nous libérer du type de subjectivité dont traitent les psychanalystes. Nous sommes prisonniers de certaines conceptions de nous-mêmes et de notre conduite. Nous devons changer notre subjectivité, notre relation à nous-même.[76] ». Nous comprenons que l'identité et la subjectivité sont justement déterminées par des facteurs politiques et sociaux. L'identité n'est en rien propre au sujet, le sujet croit choisir son identité quand elle ne fait que l'emprisonner. De même, cette subjectivité ne fait qu'assujettir l'individu. La psychanalyse assure dire la vérité du sujet qui s'identifiera à ces vérités. Ces vérités deviendront ses vérités. Vérités réduisant le potentiel créatif et imaginatif du sujet, mais contrôlant aussi sa vie. Il est possible de reprendre le fameux cas traité par Foucault d'Herculine Barbin, cette personne intersexe fut déclarée femme à sa naissance puis finalement homme à 22 ans. Les sciences de la vie peuvent apposer et obliger leur vérité sur un individu, l'assignant une identité. Par conséquent, nous pouvons observer une certaine performativité de ces sciences de la vie. Cette vérité énoncée par les sciences de la vie se réalisera en tant que vérité de l'individu. Néanmoins, cette identification permet de donner une existence à une entité. En prenant le cas des homosexuels, évoqué par Foucault, comment auraient-ils pu obtenir une certaine libération sans reprendre cette catégorie médicale fixant leur identité ? Le paradoxe est qu'il est possible d'utiliser différentes catégories d'identification et de les revendiquer dans un but contestataire. Nous pouvons penser au courant de la négritude mettant en avant l'identité des peuples noirs et leurs cultures. Or cette

[76] FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II*. Vol. 2. Paris : Gallimard, 2001, p. 857.

identité n'est qu'une subjectivité objectivée, réifiée à une seule caractéristique physique qui est la couleur de peau. Laurence Proteau dans son article « Entre poétique et politique Aimé Césaire et la « négritude » » déclare en reprenant Aimé Césaire « La construction « identitaire » est un processus historique par lequel se pensent et sont pensés, simultanément, l'Autre et le Semblable. Il permet qu'émerge et que soit consacré l'Être collectif au monde : « je crois que tout cela est parti de la recherche de l'identité, une des choses dont j'ai le plus souffert dans le monde colonial (…) c'était, presque au sens martyr du terme, l'aliénation, le sentiment de perdre son être » explique Césaire interrogé sur la genèse de la « négritude » (*Fraternité-Matin*, 15/04/1997).[77] ». Pour comprendre cette déclaration, il faut se remettre dans le contexte colonial de l'époque (soit vers la fin des années 30). L'identité des peuples noirs africains est réduite à néant par les colonisateurs français (et dans une autre mesure par les Anglais), ces colonisateurs appliquent leur identité culturelle aux territoires colonisés. Césaire a alors le sentiment de perdre son être, car sa véritable culture et identité est d'origine africaine et ne provient pas de la France Métropolitaine située à plusieurs milliers de kilomètres (dans notre cas en Martinique). C'est en ce sens qu'il est nécessaire pour les colonisés d'inventer un terme remettant en avant leur propre identité culturelle quitte à ce que ce terme (la couleur noire) puise dans l'imaginaire du dominant blanc. Proteau met en avant « Ils [les textes et ouvrages d'Aimé Césaire dans la revue *Présence Africaine*] donnent à voir le paradoxe des dominés noirs contraints, pour « s'inventer » comme « peuple », à puiser dans l'imaginaire des dominants blancs le fondement d'une « identité » collective réifiée. ». Mais c'est en puisant dans cet imaginaire des dominants que ce terme de négritude devient une force, car il permet la réappropriation d'un terme déprécié par le colonisateur. Pour en revenir à Foucault, il serait intéressant d'étudier la négritude comme possible mode de vie dans la mesure où ce terme permet l'affirmation d'une identité, mais surtout d'une culture notamment littéraire. Le problème étant que cette culture est possiblement propre à cette identité ce à quoi Foucault semble émettre des doutes[78]. La question de l'objectivation des subjectivités reste toujours problématique dans le contexte foucaldien de la bio-politique. L'identité sexuelle ou l'identité liée à une couleur de peau utilisée en politique permet à l'individu d'être reconnu, mais le limite, l'individu ne peut jouir

[77] PROTEAU, Laurence. Entre poétique et politique Aimé Césaire et la « négritude ». *Sociétés contemporaines*. Presses de Sciences Po, 2001, Vol. no 44, n° 4, p. 17.
[78] FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II*. Vol. 2. Paris : Gallimard, 2001, p. 1556.

d'une liberté en réutilisant cette identité objectivée, mais peut néanmoins mettre en avant des problématiques liées à son identité réifiée. Pour ces différentes communautés identitaires, l'enjeu n'est pas une résistance à la bio-politique et au bio-pouvoir, mais une mise en avant de leurs problématiques ou une reconnaissance de leur existence, il n'est pas question de rester en marge du système politique, mais au contraire d'être considéré avec plus d'attention par celui-ci. Le problème est que le racisme joue un grand rôle dans la gestion bio-politique et ces communautés (notamment lorsqu'elles s'identifient à partir de leur couleur de peau, leur orientation sexuelle ou d'autres caractéristiques précises) en sont les premières victimes.

Au travers de cette analyse de la notion d'identité chez Foucault, nous avons pu distinguer plusieurs éléments permettant un premier pas dans notre questionnement. L'identité joue le rôle problématique d'une réification de l'homme singulier en individu dépositaire de caractéristiques, mais cette identité sera utilisée par l'individu et mise en avant par celui-ci. Or, comment ne pas mettre en avant cette identité afin d'obtenir une certaine reconnaissance dans notre société gérée par la bio-politique ? C'est le problème que présentent les communautés identitaires revendiquant des identités fixées par des catégories issues de la science (et dont certaines caractéristiques seraient discriminantes). Nous pourrions distinguer plusieurs problèmes. Tout d'abord, la prétention à la vérité de ces identités comme subjectivités réifiées à de simples caractéristiques issues de la science de la vie pour reprendre Bernauer. Se dégager de ces vérités scientifiques semble difficile tant la science est synonyme de vérité. L'action créatrice et l'action imaginative qui sont les solutions proposées par Foucault pour contrer ces vérités paraissent difficilement applicables. De plus, l'esthétisation de l'existence pourrait amener à des dérives excluant totalement la personne de la société. Il semble que Foucault soit conscient de ces différents problèmes et c'est pourquoi il va introduire la notion de « mode de vie » en 1981 dans l'article « De l'amitié comme mode de vie » afin d'éviter l'aporie que représente la notion d'identité dans son travail. Nous avons déjà entre-aperçu plus tôt cette notion de « mode de vie ». Dans cet article plus récent dans son travail, le mode de vie pourrait « se partager entre des individus d'âge, de statut, d'activité sociale différents. Il peut donner lieu à des relations intenses qui ne ressemblent à aucune de celles qui sont institutionnalisées et il me semble qu'un mode de vie peut donner lieu à une culture, et à une éthique. Être gay, c'est, je crois, non pas s'identifier

aux traits psychologiques et aux masques visibles de l'homosexuel, mais chercher à définir et à développer un mode de vie.[79] ». Nous comprenons que Foucault tente d'éviter le problème de l'identité en allant chercher une solution du côté de relations entre personnes pouvant développer un mode de vie, même si la dimension créatrice (d'une culture) et imaginative de ce mode de vie semble être occultée dans cette déclaration. En fait, il est vraisemblable qu'à l'époque de cet article Foucault imaginait le « mode de vie » comme *philia* grecque[80] puis qu'il ait rajouté la notion de culture en 1984. Néanmoins, ce « mode de vie » mis en avant par Foucault ne change rien au problème de la récupération de celui-ci par l'État et les différentes relations de savoir-pouvoir. Foucault semble ne pas proposer de réelle solution au problème de l'identité au sein de la bio-politique et son œuvre s'arrêtant subitement ne nous offrira pas plus d'informations là-dessus. Si l'identité semble être une notion à double tranchant tant pour l'État que pour l'individu (l'identité assujettit, individualise, mais permet une résistance), ne faudrait-il pas s'engager dans la recherche de la singularisation humaine ? Serait-il possible de remettre en avant ses singularités par une autre voie que celle présentée par Foucault ? Deleuze par son rapport proche, mais ambigu avec Foucault semble être le philosophe idéal pouvant proposer un avancement à notre problématique. Et ceci tout simplement, car Deleuze va reprendre très rapidement Foucault à sa mort, mais d'une manière non-foucaldienne, une approche deleuzienne de Foucault nous permettant un nouveau point de vue concernant l'identité et les singularités.

[79] *Ibid.,* p. 984.

[80] Il est fort probable que ce concept de « mode de vie » est un rapport avec la *philia* grecque. Le titre « De l'amitié comme mode de vie » nous indique une correspondance. Néanmoins, la *philia* exclut l'idée de sensualité qui se rapprocherait plus du mot *eros*. Or, Foucault semble mélanger ou du moins lier amitié et amour à plusieurs reprises telle que dans cette déclaration « Je suis sûr, en fait, d'avoir raison : la disparition de l'amitié en tant que rapport social et le fait que l'homosexualité ait été déclarée comme problème social, politique et médical font partie du même processus. » *Ibid.*, p. 1564.

II. Deleuze : une émancipation asubjective mais une résistance aporétique

Le lien entre Deleuze et Foucault n'est pas à démontrer et passer de Foucault à Deleuze dans le cadre de ce mémoire semble logique tant Deleuze va s'efforcer entre 1984 et 1995 de reprendre Foucault. Si l'œuvre de Deleuze est totalement différente de celle de Foucault, les questions d'identité et de singularités sont bien présentes. Un exemple frappant réside dans la notion de « mode de vie » chez Foucault qui devient « style de vie » chez Deleuze, la coïncidence semble peu probable et leurs philosophies se nourrissent mutuellement. En quoi la reprise deleuzienne de Foucault permet-elle d'approfondir notre problématique de recherche à savoir se concentrer sur le problème de l'identité et de la singularité au sein du système bio-politique ? Est-il toujours possible de penser ces deux notions dans le système que propose Deleuze ? Face à l'aporie de Foucault, les lignes de fuite que l'homme au sein d'un dispositif peut tracer ne pourraient-elles pas permettre une resingularisation de l'homme ou à défaut, une mise en valeur de sa différence face à l'identique (l'opposition entre l'homme singulier et l'individu est ici mise en évidence) ? Malgré le fait que ces lignes de fuite se veulent comme des confrontations moins radicales face au système et à la politique, en quoi nous permettent-elles de penser une mise en avant des singularités et de l'identité de l'homme ? La philosophie deleuzienne (ou deleuzo-guattarienne) est-elle assez radicale pour présenter une réponse à notre recherche ? Dans un premier temps, nous nous intéresserons à la reprise par Deleuze de la subjectivation foucaldienne et sa spécificité. De même, nous confronterons la pensée de l'émancipation chez Deleuze avec la résistance chez Foucault. Dans un second temps, nous nous focaliserons sur l'aporie de la résistance et notamment de son lien avec la question identitaire et des singularités à partir de quelques éléments de la philosophie deleuzo-guattarienne.

A. Subjectivation et émancipation : une reprise de Foucault par Deleuze

1. La subjectivation deleuzienne

Tel que nous l'avons vu précédemment, les derniers travaux majeurs de Michel Foucault s'intéressent au processus de subjectivation en Grèce antique avec *L'usage des plaisirs* ainsi que dans le monde chrétien occidental avec *Le souci de soi*. Ces derniers ouvrages

comme ultimes œuvres vont sans aucun doute influencer Gilles Deleuze dans sa compréhension de l'œuvre foucaldienne. En 1986, soit deux ans après la mort de Foucault, Deleuze va s'entretenir avec plusieurs journalistes sur la philosophie foucaldienne, quelques articles apparaissent dans *Pourparlers*, ainsi que faire paraître un ouvrage hommage simplement intitulé *Foucault*. Une présentation de l'œuvre foucaldienne certes, mais une reconceptualisation deleuzienne où la subjectivation joue un rôle important. Dans un entretien, réalisé en 1986 avec Claire Parnet, intitulé « Un portait de Foucault », Deleuze définit le processus de subjectivation chez Foucault comme pliure de la ligne[81]. Notion curieuse du pli qui donnera notamment naissance à un ouvrage de Deleuze deux ans plus tard, mais qui s'avère déjà présente dès ses premiers travaux. Pour Deleuze, Foucault serait proche de la déclaration d'Henri Michaux concernant les vingt-deux plis de l'enfant. Mais au lieu de vingt-deux, il n'y en aurait que quatre chez Foucault « le pli que fait notre corps […], le pli que fait la force quand elle s'exerce sur soi au lieu de s'exercer sur d'autres forces, la pliure qui fait la vérité dans son rapport avec nous, enfin le plissement ultime, celui de la ligne du dehors elle-même pour constituer une « intériorité d'attente ».[82] ». Le pli serait à comprendre comme ces quatre plis repliés sur eux-mêmes ; un rapport avec notre corps, un rapport de forces qui s'exerce sur nous-mêmes, un rapport de vérité à nous-mêmes et enfin le plissement de la ligne du dehors. Néanmoins, Deleuze semble principalement mettre en avant le pli du rapport de forces avec soi comme le processus de subjectivation que Foucault décrit dans *L'usage des plaisirs*. Ce pli permettrait une action sur soi à partir de règles facultatives (une éthique) permettant une singularisation éthico-esthétique comme nous l'avons vu précédemment. Ce pli n'est qu'un rapport de forces sur soi-même, une action sur soi. « C'est cela, la subjectivation : donner une courbure à la ligne, faire qu'elle revienne sur soi, ou que la force s'affecte elle-même.[83] », c'est un rapport de forces avec nous-mêmes nous permettant un nouveau rapport à nous-mêmes. Ce rapport de forces s'exerce à travers une éthique que Deleuze appelle « des règles en quelque sorte facultatives (rapport à soi) », c'est l'éthique qui permet la courbure de la ligne afin que cette force s'affecte elle-même. Mais concrètement comme se présente ce pli ? Ce pli de force n'est que la manière de constituer des modes d'existence ou styles de vie. Néanmoins, « suivant la manière de plier la ligne de

[81] DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris : Les éditions de Minuit, 2003, p. 153.
[82] *Ibid*., p. 152-153.
[83] *Ibid*., p. 154.

forces, il s'agit de la constitution de modes d'existence, ou l'invention de possibilités de vie qui concernent aussi bien la mort, nos rapports avec la mort : non pas l'existence comme sujet, mais comme œuvre d'art.[84] ». Mode d'existence et possibilités de vie, Deleuze reprend volontairement le vocabulaire foucaldien. Mais curieusement, nous comprenons ici que si la vie permet une résistance au pouvoir à travers un mode d'existence et l'invention de possibilités de vie, il en va de même avec la mort et nos rapports avec elle. En effet, le pli comme rapport de forces avec soi permet de « « doubler » le rapport des forces, d'un rapport à soi qui nous permet de résister, de nous dérober, de retourner la vie ou la mort contre le pouvoir.[85] ». Retourner la vie ou la mort contre le pouvoir par un mode d'existence ou par une extinction artistique. Deleuze met clairement en avant que le suicide peut faire partie de cette résistance au pouvoir. Ceci s'avère très intéressant dans la mesure où Foucault présente la mort comme limite de la bio-politique et notamment le suicide comme problématique « cette obstination à mourir, si étrange et pourtant si régulière, si constante dans ses manifestations, si peu explicable par conséquent par des particularités ou accidents individuels, fut un des premiers étonnements d'une société où le pouvoir politique venait de se donner pour tâche de gérer la vie.[86] ». Faudrait-il voir le suicide alors comme une forme de résistance au pouvoir ? Oui, dans la mesure où le suicide pourrait consister un mode d'existence ou style de vie selon Deleuze. Or, nous avons mis en avant précédemment que le suicide n'est pas la solution privilégiée pour s'opposer au pouvoir et notamment au bio-pouvoir. Néanmoins, il est possible de voir le suicide comme une opération à la fois éthique et esthétique, le chant du cygne dans la mort même. Certes, nous en conviendrons que cette réflexion peut paraître polémique, voire totalement déplacée. Cependant, en prenant le cas du hara-kiri cette forme rituelle de suicide peut se présenter comme créatrice d'une œuvre d'art. C'est le célèbre cas de Yukio Mishima qui par *seppuku* devient œuvre d'art, une mort quasiment mise en scène et possiblement préméditée comme ultime œuvre. Pour Deleuze, la subjectivation n'est pas simplement une manière de se protéger ou de s'abriter « Au contraire, c'est la seule manière d'affronter la ligne, et de la chevaucher : on va peut-être à la mort, au suicide, mais, comme dit Foucault dans une étrange conversation avec Schroeter, le suicide est devenu un art qui

[84] *Ibid*., p. 127.
[85] *Ibid*., p. 135.
[86] FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976, p. 182.

prend toute la vie.[87] ». Loin de faire l'apologie du suicide comme un mode d'existence ou plutôt d'extinction éthico-esthétique résistante au pouvoir, il faudrait se concentrer sur la vie. Comme nous l'avons vu précédemment, le suicide comme style de vie produisant l'existence comme une œuvre dans l'optique d'une résistance à la bio-politique s'avère totalement absurde. Foucault tout comme Deleuze sont bien évidemment conscients de la limite de leurs propos et c'est en cela que nous supposons qu'ils ne développent pas plus cette thèse du suicide. Seule la vie résiste à la bio-politique quand la mort lui échappe. C'est d'ailleurs ce que met en avant Deleuze par l'intermédiaire de Nietzsche, seule la vie peut résister au pouvoir quand ce pouvoir prend pour objet la vie « Ce que la résistance extrait du vieil homme ce sont les forces, comme disait Nietzsche, d'une vie plus large, plus active, plus affirmative, plus riche en possibilités. Le surhomme n'a jamais voulu dire autre chose : c'est dans l'homme même qu'il faut libérer la vie, puisque l'homme lui-même est une manière d'emprisonner. La vie devient alors résistance au pouvoir quand le pouvoir prend pour objet la vie.[88] ». La vie serait à libérer dans l'homme même (ou dans le sujet comme nous aurions l'occasion de le voir plus tard) et nous pouvons comprendre que cette vie sera libérée par des modes d'existence ou style de vie. Libérer la vie c'est en faire une résistance face au pouvoir. Par conséquent, nous comprenons que la vie se présente comme une force intensive. Cette force intensive se lie à la physique deleuzienne et notamment à la latitude (affects et intensités) que nous étudierons plus loin lors de ce mémoire. Nous pouvons tout de même mettre en évidence qu'une intensification[89] de la vie sur un plan d'immanence permet une possible émancipation de l'individu. Nous pourrions apercevoir à travers la référence à Nietzsche une volonté de puissance de la vie en l'homme. Ici il n'est pas question de libérer l'homme, mais la vie dans l'homme, car l'homme cloisonne la vie. Là où précédemment nous parlions de libérer sa vie au travers de pratiques de liberté, Deleuze met en avant une libération de la vie. L'homme est le carcan de la vie. Le problème est que l'homme porte la vie en lui-même et revendique politiquement cette vie[90]. La vie est devenue l'enjeu de luttes politiques, cela conduit à la demande d'un droit à la vie, au corps, à la santé, au bonheur, à la satisfaction des besoins soit

[87] DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris : Les éditions de Minuit, 2003, p. 154.
[88] DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris : Les éditions de Minuit, 1986, p. 98.
[89] L'intensité chez Deleuze joue un rôle essentiel à travers sa philosophie. Ce mémoire se focalisera avant tout sur l'intensité liée à la latitude issue du plan d'immanence. Igor Krtolica présente l'œuvre de Deleuze comme une œuvre vitaliste KRTOLICA, Igor. *Gilles Deleuze*. Paris : Presses Universitaires de France, 2015, p. 26-27.
[90] FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976, p. 191.

à une reconnaissance et intégration au sein du système bio-politique. Dans la figure de l'homme, la vie est totalement cadenassée par la bio-politique. L'hypothèse d'un dépassement de l'homme serait difficilement imaginable. Comment pourrions-nous dépasser la figure de l'homme ? Cette question semble sans réponse surtout dans le cadre du paradigme bio-politique. Et si la vie, comme Deleuze met en avant est seule porteuse de singularités[91], alors l'homme singulier n'existerait pas, mais uniquement la vie singulière ? Par conséquent, notre problématique de recherche s'écroule totalement. Mais ne soyons pas tout de suite négatifs. La conception anthropologie de Deleuze au travers de sa physique, (nous venons d'apercevoir quelques mots : latitude et plan d'immanence que nous allons développer dans quelques instants) est totalement différente de la conception classique de Foucault. Appliquer la conception deleuzienne dans le champ bio-politique foucaldien ne semble pas concevable. Par exemple, différencier l'homme de la vie paraît difficilement possible et c'est tout le problème que met en avant Deleuze ; la vie peut se faire résistance, mais l'homme emprisonne la vie. Foucault même s'il met en avant la vie n'ira pas jusqu'à différencier la vie à l'intérieur de l'homme dans le champ bio-politique. La notion de subjectivation permet une réponse au problème que pose Deleuze puisque celle-ci permettra l'invention des modes d'existence ou style de vie, à partir de règles facultatives, c'est-à-dire une éthique[92], qui soient « capables de résister au pouvoir comme de se dérober au savoir, même si le savoir tente de les pénétrer et le pouvoir de se les approprier.[93] ». Tout l'intérêt de ces modes d'existence réside dans cette résistance au pouvoir et soustraction au savoir. Puisqu'il paraît difficile de différencier l'homme de la vie, il faut que l'homme s'engage dans la création de mode d'existence ou style de vie. La bio-politique fonctionnant par un jeu de savoir-pouvoir, semble trouver résistance dans ces modes d'existence ou style de vie. La subjectivation est toujours désubjectivation d'une forme d'assujettissement sociale prise dans des relations de savoir-pouvoir pour une nouvelle forme de subjectivation non assujettie. Comment les institutions étatiques peuvent-elles assigner identitairement tel individu existant par un mode d'existence ou style de vie échappant aux relations de savoir-pouvoir ? Nous revenons donc à la conception foucaldienne de la subjectivation étudiée précédemment. La subjectivation se présente comme une « opération artiste qui se distingue

[91] DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris : Les éditions de Minuit, 1986, p. 97.
[92] DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris : Les éditions de Minuit, 2003, p. 154.
[93] *Ibid*., p. 127.

du savoir et du pouvoir, et n'a pas de place en eux.[94] ». Mais ceci est une opération artiste, en reprenant Nietzsche, toujours éphémère, car « appelée par la suite à fournir de nouveaux savoirs et à inspirer de nouveaux pouvoirs.[95] », nous revenons à la variation de l'éternel retour que nous avons vu précédemment.

Si cette conception de la subjectivation s'avère très proche de celle de Foucault, Deleuze se différencie dans un élément décisif : le sujet. Comme nous l'avions vu précédemment, la subjectivation foucaldienne est productrice de sujet moral d'une conduite, mais le bio-pouvoir est aussi producteur de sujets. En Grèce antique, l'individu à travers une éthique et des pratiques de liberté se constitue comme sujet moral d'une conduite. En reprenant le cas contemporain du zadiste, son entreprise de subjectivation permettra une libération de l'aliénation du capital et de la société marchande. Il quittera la forme du sujet que nous pourrions qualifier d'« individu-consommateur » pour une autre forme non captée par l'État et le bio-pouvoir. Par conséquent, la subjectivation foucaldienne est productrice de sujets ou du moins permet de s'éprouver comme sujet. Or, Deleuze dans sa reprise de Foucault met de côté le sujet et ceci d'une façon plutôt mystérieuse. En effet, il déclare à Claire Parnet « C'est idiot de dire que Foucault découvre ou réintroduit un sujet caché après l'avoir nié. Il n'y a pas de sujet, mais une production de subjectivité : la subjectivité est à produire, quand l'heure est venue, justement parce qu'il n'y a pas de sujet.[96] ». La subjectivation deleuzienne favorise la production de subjectivité et non celle d'un sujet. Cette subjectivation produit des subjectivités comprises comme un mode d'existence ou style de vie. Nous pouvons comprendre ce désintérêt du sujet par Deleuze de plusieurs façons. Tout d'abord, nous observerons un avis critique vis-à-vis d'un possible retour au sujet par la conceptualisation foucaldienne de la subjectivation. En effet, Deleuze déclare « il n'y a pas de retour aux Grecs. Foucault détestait les retours.[97] » ou encore « Pour toutes sortes de raisons, on évitera de parler d'un retour au sujet : c'est que ces processus de subjectivation sont tout à fait variables, selon les époques, et se font d'après des règles très différentes.[98] ». Nous comprenons donc que la subjectivation n'est pas productrice de sujets, car Foucault d'après

[94] *Ibid*., p. 154.
[95] DELEUZE, Gilles. Qu'est-ce qu'un dispositif ? Dans : *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9,10,11 janvier 1988*. Paris : Éditions du Seuil, 1989, p. 187.
[96] DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris : Les éditions de Minuit, 2003, p. 154.
[97] *Ibid*., p. 155.
[98] *Ibid*., p. 135.

Deleuze n'aime pas les retours et que cette subjectivation est variable suivant les époques. Étrange déduction quand nous connaissons l'intérêt porté par Foucault au concept de sujet dans le processus de subjectivation. Une seconde réponse propre à Deleuze peut néanmoins expliquer plus clairement ce refus du sujet. Dans l'une de ses interventions intitulées « Un concept philosophique », Deleuze présente le sujet comme un concept caduc. Il s'exprime ainsi « Rien ne tombe en désuétude de ce que les grands philosophes ont écrit sur le sujet mais c'est pourquoi, grâce à eux, nous avons d'autres problèmes à découvrir plutôt qu'à opérer des « retours » qui ne feraient que montrer notre incapacité à les suivre.[99] ». Nous comprenons alors mieux ce refus d'un retour au sujet par la subjectivation. La philosophie n'avancera pas par d'incessants retours surtout quand celle-ci est présentée comme « la discipline qui consiste à créer des concepts.[100] ». Si un concept ne peut mourir, il peut cependant devenir caduc. Pour Deleuze, le sujet est un concept caduc, car de nouvelles fonctions dans de nouveaux champs le rendent inutile ou inadéquat ; « Bref, nous croyons que la notion de sujet a perdu beaucoup de son intérêt au nom des singularités pré-individuelles et des individuations non-personnelles.[101] ». Le vieux concept de sujet ne semble plus pertinent par rapport à ceux de singularités pré-individuelles et individuations non-personnelles. Pour rappel, l'individu « suppose la mise en convergence d'un certain nombre de singularités, déterminant une condition de clôture sous laquelle se définit une identité[102] » ; « singularités » que nous avons appelées « caractéristiques » dans la mesure où cette personne devient individu. Ici la notion d'un homme dépositaire de singularités disparaît pour laisser place à des singularités pré-individuelles. C'est-à-dire que l'homme n'est plus premier par rapport à ses singularités, celles-ci deviennent pré-individuelles. De même, des types d'individuations non-personnelles se sont imposés. Ces individuations non-personnelles ou heccéités sont des individuations ne constituant pas un sujet ou une chose[103]. Deleuze illustre ceci « une vie, une saison, un vent, une bataille, 5 heures… On peut appeler eccéités ou heccéité ces individuations qui ne constituent plus des personnes ou des « Moi »[104] ». Il est alors possible que nous-mêmes soyons des heccéités plutôt que des « Moi » d'où la

[99] DELEUZE, Gilles. Un concept philosophique. *Cahiers Confrontation*. Hiver 1989, n° 20, p. 90.
[100] DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Les éditions de Minuit, 1991.
[101] DELEUZE, Gilles. Un concept philosophique. *Cahiers Confrontation*. Hiver 1989, n° 20, p. 90.
[102] ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris : Ellipses, 2003, p. 76.
[103] DELEUZE, Gilles. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996, p. 111.
[104] DELEUZE, Gilles. Un concept philosophique. *Cahiers Confrontation*. Hiver 1989, n° 20, p. 90.

« quatrième personne du singulier » entendu comme « la non-personne ou le Il, en qui nous nous reconnaissons nous-mêmes ou reconnaissons notre communauté, mieux que les échanges vides entre un Je et un Tu. ». Nous nous reconnaissons mieux à travers une heccéité telle que le Il que dans le Je. Par cette réflexion, Deleuze se démarque totalement de la phénoménologie notamment lévinassienne et, en arrière-fond, de Martin Buber. Une chose intéressante consiste dans la reconnaissance de notre communauté dans la non-personne ou heccéité. Au premier abord, cela semble contradictoire dans la mesure où le « Je » perd son intérêt pour le « Il ». Or, ce « Je » devrait être dépositaire de singularités ou caractéristiques permettant une reconnaissance communautaire. Le problème ici est que la singularité est comprise différemment par Deleuze. C'est non plus une différence par rapport à l'universel, mais « un élément qui peut être prolongé jusqu'au voisinage d'un autre, d'une manière à obtenir un raccordement. ». Un raccordement de singularités entre elles. Cette notion de singularité que Deleuze tire des mathématiques permet d'éviter cette clôture propre à l'identité puisque cette singularité est comprise comme un « un point, une valeur ou un cas dans lequel un certain objet mathématique n'est pas bien défini ou bien subit une transition.[105] ». Le problème c'est qu'alors le rapport que nous avions avec les singularités dans le cadre de ce mémoire (nous comprenions les singularités comme différence échappant à l'unique, l'homogène) change pour devenir un concept lié à la géométrie de Bernard Rienmann. Franck Jedrzejewski dans son article « Deleuze et la Géométrie Riemannienne : Une Topologie des Multiplicités » déclare « Le monde s'organise autour de singularités nomades, et les individus se constituent au voisinage de ces singularités. Seule, dit Deleuze, une théorie des singularités peut dépasser « la synthèse de la personne et l'analyse de l'individu telles qu'elles sont (ou se font) dans la conscience. » […] Le champ transcendantal, préindividuel et impersonnel explique ainsi la genèse des individus et des sujets.[106] ». Deleuze dans l'optique d'un dépassement du sujet se trouve obligé d'utiliser la géométrie riemannienne, mais l'emploie alors dans le domaine de la philosophie. Par conséquent, Deleuze dans sa reprise de la subjectivation foucaldienne va reprendre ces nouveaux concepts

[105] WIKIPEDIA. Singularité (mathématiques). Dans : *Wikipédia* [en ligne]. 15 novembre 2019. [Consulté le 21 juin 2020]. Disponible à l'adresse : https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Singularit%C3%A9_(math%C3%A9matiques)&oldid=164533587. Page Version ID: 164533587.

[106] JEDRZEJEWSKI, Franck. Deleuze et la Géométrie Riemannienne: Une Topologie des Multiplicités. Dans : *From Riemann to Differential Geometry and Relativity* [en ligne]. New York : Springer Publishing, 2017, p. 15. [Consulté le 19 août 2020]. DOI 10.1007/978-3-319-60039-0_10.

d'heccéité c'est-à-dire d'individuation non-personnelle et de singularités pré-individuelles. Ces singularités pré-individuelles peuvent être comprises comme intensités ou encore heccéités[107], ce sont des singularités pré-individuelles et non-personnelles. La subjectivation foucaldienne selon Deleuze serait un « processus, c'est une individuation, personnelle ou collective, à un ou plusieurs. Or il y a beaucoup de types d'individuation. Il y a des individuations du type « sujet (c'est toi… c'est moi…), mais il y a aussi des individuations de type événement, sans sujet : un vent, une atmosphère, une heure de la journée, une bataille… Il n'est pas sûr qu'une vie, ou une œuvre d'art soit individuée comme un sujet, au contraire.[108] ». Une vie ou une œuvre d'art sont des heccéités. La subjectivation est un mode d'individuation non-personnelle d'où le refus du sujet, car cette subjectivation traite de la vie de l'homme et de son possible devenir comme œuvre d'art. Nous comprenons mieux la déclaration de Deleuze « suivant la manière de plier la ligne de forces, il s'agit de la constitution de modes d'existence, ou l'invention de possibilités de vie qui concernent aussi bien la mort, nos rapports avec la mort : non pas l'existence comme sujet, mais comme œuvre d'art.[109] ». En effet, il n'est plus question de l'existence comme sujet dans le cadre de l'heccéité, mais de l'existence comme œuvre d'art. Cette individuation, l'heccéité, se comprend comme mode intensif, nous parlions plus tôt de force intensive concernant la vie, et non pas comme sujet personnel. Igor Krtolica parle de force composant les corps « ce sont les forces qui composent le corps, les singularités pré-individuelles et individuations impersonnelles qui constituent le corps et entrent sans cesse dans de nouveaux rapports[110] », ces forces renvoient à l'heccéité. L'heccéité se lie avec les singularités pré-individuelles comme intensités dans l'individuation. Ce champ d'intensités se présente comme « dimension spécifique sans laquelle on ne pourrait ni dépasser ni résister au pouvoir.[111] ». Un champ d'intensités proche de la passion ; la passion comme champ d'intensités individuant sans sujet[112]. S'appuyant sur *Différence et Répétition*, Stéphane Llérés déclare « En ce sens, l'intensité doit être comprise comme ce qui individue, et toute individuation comme

[107] ZOURABICHVILI, François. *op. cit*., p. 77.
[108] DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris : Les éditions de Minuit, 2003, p. 156.
[109] *Ibid*., p. 127.
[110] KRTOLICA, Igor. *op. cit*., p.44.
[111] DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris : Les éditions de Minuit, 2003, p. 135.
[112] *Ibid*., p. 157.

intensive[113] » pour cela il reprend Deleuze qui s'exprime ainsi « Le processus essentiel des quantités intensives est l'individuation. L'intensité est individuante, les quantités intensives sont des facteurs individuants.[114] ». L'individuation ne peut alors être déliée de l'intensité, il ne peut y avoir d'individuation sans intensité. Deleuze dans son refus du sujet par sa reconceptualisation de la subjectivation met obligatoirement de côté les notions de personnes et d'identité, notions centrales dans le cadre de ce mémoire. En effet, la subjectivation ne peut alors produire un sujet individuel dépositaire d'une identité « à moins de destituer celui-ci [le sujet] de toute intériorité et même de toute identité.[115] ». La subjectivation deleuzienne produit des modes d'existence ou style de vie. Ces modes d'existence consistent en des heccéités. En quoi ces modes d'existences ou style de vie permettent-ils une résistance tout autre à ce que Foucault met en avant dans sa conception du « mode de vie » et dans sa conception de la subjectivation ? Deleuze par le concept d'heccéité permet-il un renouvellement dans la question de l'identité au sein de la bio-politique ?

2. Émancipation et résistance

Il est difficile de résumer la pensée d'un auteur et encore plus celle de Deleuze tant sa philosophie tend à s'être construite au fil de ses parutions, ses concepts s'entremêlant à travers son œuvre et provenant de différentes sciences. Il n'est pas question dans ce travail de résumer sa pensée ni même d'avoir une vue complète de la philosophie deleuzo-guattarienne, mais à travers certaines réflexions et certains concepts, de chercher une solution à notre problématique de départ. Face au problème que pose l'identité dans la subjectivation deleuzienne, il est alors nécessaire de s'intéresser au concept clef de dispositif. Qu'est-ce qu'un dispositif selon Deleuze ? Tout simplement un écheveau compris comme un assemblage de lignes de nature différente[116]. Un agencement de lignes différentes composé de lignes de lumière « distribuant le visible et l'invisible », de lignes d'énonciation et de lignes de forces qui correspondent à la dimension du pouvoir. Les dispositifs sont « comme […] des machines à faire voir et à faire parler. ». La ligne de visibilité et d'énonciation constituent la

[113] LLÉRES, Stéphane. Autrui et l'image de la Pensée chez Deleuze. *Multitudes*. Association Multitudes, 2006, Vol. no 25, nº 2, p. 203.
[114] DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris : Les éditions de Minuit, 1969, p. 317.
[115] DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris : Les éditions de Minuit, 2003, p. 135.
[116] DELEUZE, Gilles. Qu'est-ce qu'un dispositif ? Dans : *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9,10,11 janvier 1988*. Paris : Éditions du Seuil, 1989, p. 185.

dimension du savoir[117] dans un dispositif. Nous retrouvons à nouveau la relation savoir-pouvoir de Foucault. Ces lignes de forces sont, comme nous l'avons vu précédemment, des lignes de subjectivation. Cette ligne de subjectivation ou de forces est alors une ligne de fuite dans la mesure où elle s'échappe des deux autres, celles d'énonciation et de lumière. Fuite de la dimension du savoir et pli sur soi-même de la dimension du pouvoir. La résistance au sein d'un dispositif se fait donc au travers de l'échappée ou de la fuite. Là où chez Foucault, la résistance se faisait dans le contact frontal. Faut-il alors privilégier la fuite ou le contact ? La marginalité évoquée plus tôt permet de concilier les deux. Le marginal est celui qui fuit la société, mais s'y confronte par la même occasion. Il tente de fuir la société dans ses marges, mais c'est une fuite infinie sans issue. Car c'est toujours un dispositif qui autorise le marginal à se marginaliser puisque nous autant que le marginal « appartenons à des dispositifs et agissons en eux ». Les lignes de fuite sont rendues possibles par les dispositifs[118], une production de subjectivité ou le pliage de la ligne de forces n'est réalisable qu'uniquement si le dispositif le rend possible. Pourquoi alors ne pas penser la subjectivation comme créatrice d'un mode d'existence marginal ? Si encore un dispositif peut permettre la création de ce mode d'existence ou style de vie. Nous pouvons nous interroger avec Deleuze « Ne peut-on pas invoquer des dispositifs où la subjectivation ne passe plus par la vie aristocratique ou l'exigence esthétisée de l'homme libre, mais par l'existence marginalisée de l'« exclu » ?[119] ». Se représenter l'exclu semble assez difficile dans la conception foucaldienne du bio-pouvoir tant les marges du pouvoir captent l'étendue de la vie humaine. De plus, nous le répétons, l'exclu ne présente aucune forme de résistance même si cette exclusion se fait à travers un processus de subjectivation et est donc une auto-exclusion. Néanmoins, cette interrogation de Deleuze n'est pas très précise sur le sens de l'exclu et les guillemets sont là pour le mettre en avant. Un mode de vie de l'« exclu » permettant une existence marginalisée dans un cadre humain pourrait poser un problème à la bio-politique. Il y a passage de l'exigence esthétisée à l'exigence marginalisée, à une esthétique de l'existence nous passons à une marginalité de l'existence. Nous rappelons que le marginal peut se comprendre comme l'individu en marge, car non conforme ou adapté à un système donné. La marginalisation de l'existence peut

[117] DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris : Les éditions de Minuit, 1986, p. 58.
[118] DELEUZE, Gilles. Qu'est-ce qu'un dispositif ? Dans : *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9,10,11 janvier 1988*. Paris : Éditions du Seuil, 1989, p. 187.
[119] *Ibid*., p. 188.

devenir inadaptation de l'existence, l'individu inadapté au système comme résistance aux différents dispositifs de pouvoir et de savoir. Le style de vie du marginal se présente comme résistance au pouvoir, mais aussi comme émancipation, car fuyant les dispositifs par une ligne de fuite. Ces lignes de subjectivation fuient donc au travers d'un dispositif, elles sont des chemins de création « qui ne cessent d'avorter, mais aussi d'être repris, modifiés, jusqu'à la rupture de l'ancien dispositif.[120] ». Rupture de l'ancien dispositif qui donnera obligatoirement naissance à un autre dispositif. L'émancipation et la résistance semblent chez Deleuze aporétiques.

Outre les dispositifs, l'être humain est aussi composé de lignes. Des lignes à segmentarité dure (par exemple : la famille, le sexe, la profession ou encore la classe sociale : des caractéristiques en somme). Des segments qui nous découpent en paquet de lignes segmentarisés[121]. Ces segments fonctionnent par machines binaires opérant par dichotomie. Elle classe l'individu, le range par segmentarité. De même, il existe des lignes plus souples appelées lignes moléculaires qui procèdent par petites modifications et détours c'est-à-dire que « les devenirs qu'elles produisent n'accèdent pas au seuil de la visibilité[122] », mais ces devenirs existent pour autant. Pour finir, nous sommes composés d'une troisième ligne : la ligne de fuite. Cette ligne de fuite est une ligne qui nous « emporte à travers nos segments, et qui introduit une dimension imprévisible et inconnue », c'est une ligne de rupture en reprenant le romancier Francis Scott Fitzgerald. Ces trois lignes sont immanentes et transversales, individuelles autant que sociales et collectives. Quelques spécificités se dégagent de la ligne à segmentarité dure. En effet, elle se compose de segments, mais qui impliquent des dispositifs de pouvoir « très divers entre eux, chacun fixant le code et le territoire du segment correspondant.[123] ». Pour Deleuze, une machine abstraite surcode et règle le rapport de ces différents segments codés par les dispositifs de pouvoir. L'appareil d'État effectue quant à lui cette machine abstraite. Cette ligne de segmentarité dure enveloppe un plan d'organisation qui concerne les formes et les développements, les sujets et leur formation. La ligne à segmentarité dure est constitutive de l'identité objectivée par l'État et dont l'individu va se définir à partir de cette identité. Cette ligne à segmentarité dure

[120] *Ibid*., p. 190.
[121] DELEUZE, Gilles. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996, p. 151.
[122] ANTONIOLI, Manola. *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*. Paris : L'Harmattan, 2003, p. 29.
[123] DELEUZE, Gilles. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996, p. 156.

bloque la mise en avant des singularités dans son découpage dichotomique. Les lignes souples/moléculaires et de fuite ont un statut différent. Elles procèdent par seuils constituant des devenirs, mais surtout elles sont déterminées par un plan de consistance ou d'immanence « sur lequel toute dichotomie est impossible[124] ». Un plan qui « arrache aux formes des particules entre lesquelles il n'y a plus que des rapports de vitesse ou de lenteur, et aux sujets des affects qui n'opèrent plus que des individuations par « heccéités ».[125] ». Sur ce plan, une chose, un animal, une personne n'est plus que définie par « des mouvements et des repos, des vitesses et des lenteurs (longitude), et par des affects, des intensités (latitude).[126] » la longitude et la latitude composent l'heccéité ou l'individuation non subjective. Une chose intéressante, les lignes moléculaires ou souples « font filer, entre les segments, des flux de déterritorialisation qui n'appartiennent plus à l'un ni à l'autre[127] » des flux de déterritorialisation qui échappent aux machines binaires. Il s'agit de tracer une autre ligne au milieu de la ligne segmentaire, une autre possibilité à la binarité. Une ligne emportant les segments « suivant des vitesses et des lenteurs variables dans un mouvement de fuite ou de flux. ». Ces flux constituent des devenirs et non des avenirs, ils laissent place à des lignes de fuite. *A contrario*, les lignes dures nous promettent un avenir déjà tracé (une carrière, une famille, etc.). La ligne de fuite se dirige vers une destination inconnue, un devenir. C'est à nous seuls de l'expérimenter, de la tracer « nous devons inventer nos lignes de fuite si nous en sommes capables, et nous ne pouvons les inventer qu'en les traçant effectivement, dans la vie.[128] ». De plus, cette ligne permet une déterritorialisation absolue de l'individu ou l'animal[129] créant cette ligne. Une déterritorialisation absolue dans la mesure où les territoires de l'individu ou de l'animal sont en train d'être tracés ; quitter un territoire pour se reterritorialiser dans un autre. Ici, le territoire est compris comme « le produit d'une territorialisation des milieux et des rythmes[130] », c'est un acte qui affecte le milieu et les rythmes ; les milieux étant vibratoires et ouverts les uns dans les autres, mais où se trouve toujours entre deux milieux un rythme. Si la ligne de fuite semble permettre une émancipation du pouvoir et du savoir, la solution ultime ne réside pas à se laisser porter par cette ligne de

[124] ANTONIOLI, Manola. *op. cit*., p. 30.
[125] DELEUZE, Gilles. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996, p. 158.
[126] *Ibid*., p. 112.
[127] *Ibid*., p. 158.
[128] DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris : Les éditions de Minuit, 1980, p. 247.
[129] *Ibid*., p. 250.
[130] *Ibid*., p. 386.

fuite. En effet, cette ligne comporte des dangers pires que les dangers de la ligne à segmentarité dure et ligne moléculaire. La segmentarité dure présente « les dangers de tous les dispositifs de pouvoir qui travaillent sur nos corps, nos désirs, notre pensée, notre vie politique, les dangers de la peur qui nous pousse toujours vers plus de rigidité et vers le durcissement des segments qui nous constituent.[131] ». La ligne souple quant à elle présente le même danger que la ligne à segmentarité dure, mais vient annuler en partie notre hypothèse sur une possible marginalité. Cette ligne souple peut se précipiter dans un « trou noir » et créer des groupuscules, des micros-fascismes de bande, des justiciers de quartiers, une secte, de la marginalité[132]. Le risque du « trou noir » est de s'enfermer dans une communauté et dans une idéologie dont la personne ne peut s'en sortir. Ceci facilitant par ailleurs l'identification et la reconnaissance de ces individus plongeant de ce « trou noir ». Néanmoins, il faut nuancer ceci en mettant en avant que ce plongeon vers un « trou noir » dépend de l'intensité que présente la ligne souple « ce sont les lignes souples elles-mêmes qui produisent ou affrontent leurs propres dangers, un seuil franchi trop vite, une intensité devenue dangereuse parce qu'on ne pouvait la supporter. Vous n'avez pas pris assez de précautions. C'est le phénomène « trou noir » ». Le marginal sachant gérer l'intensité de sa ligne souple pourra tout à fait éviter ce danger. Cependant, pour Deleuze la marginalité ne serait pas une solution dans la mesure où « Ce ne sont pas les marginaux qui créent des lignes, ils s'installent sur ces lignes, ils en font leur propriété, et c'est parfait quand ils ont la curieuse modestie des hommes de ligne, la prudence de l'expérimentateur, mais c'est la catastrophe quand ils glissent dans un trou noir, d'où ne sort plus que la parole micro-fasciste de leur dépendance et de leur tournoiement[133] » à une marginalité radicale Deleuze conseille une certaine sagesse dans l'expérimentation et la création de lignes. En reprenant cette vision deleuzienne, il n'est alors pas certain que les zadistes créent une ligne de fuite, mais se noient plutôt dans un trou noir[134]. La résistance interne et marginale que nous avions déterminée comme résistance au bio-pouvoir chez Foucault ne peut être appliquée chez Deleuze. Il semble que toute radicalité s'avère difficile. Et la ligne de fuite ne fait que confirmer ce danger de la radicalité. En effet,

[131] ANTONIOLI, Manola. *op. cit*., p. 34.
[132] DELEUZE, Gilles. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996, p. 167.
[133] *Ibid*., p. 167-168.
[134] Encore une fois, il est nécessaire de préciser que cela dépend des zadistes comme nous l'avons vu plus en amont avec l'exemple de Notre-Dame des Landes. Certaines zadistes reviendront sur la ligne à segmentarité dure par les concessions qu'ils auront obtenues par l'État quand les radicaux plongeront possiblement vers un « trou noir ».

pousser trop loin une ligne de fuite peut signifier glisser sur une ligne d'abolition. Le problème de la ligne de fuite est de savoir comment la tracer, d'éviter les écueils des lignes à segmentarité dure et ligne moléculaire qui court-circuitent cette ligne de fuite. Pour éviter la ligne d'abolition, la ligne de fuite doit se connecter avec les autres lignes. La ligne de fuite est selon Deleuze et Guattari une guerre dont on pourrait s'en sortir défait. Ce danger est le suivant « que la ligne de fuite franchisse le mur, qu'elle sorte des trous noirs, mais que, au lieu de se connecter avec d'autres lignes et d'augmenter ses valences chaque fois, elle ne tourne en destruction, abolition pure et simple, passion d'abolition.[135] ». La ligne de fuite peut donc sortir des trous noirs, mais cette ligne doit se connecter aux autres (ligne à segmentarité dure et moléculaire, ces connexions permettront d'augmenter la valence de la ligne de fuite) pour ne pas tourner en passion d'abolition. Cette passion d'abolition, François Zourabichvili la définit comme « le moment où le désir affronte sa répression dans des conditions désespérées et trouve dans la destruction des autres et de soi « le seul objet » qui lui reste lorsqu'il a « perdu sa puissance de muer ».[136] ». L'homme créant sa ligne de fuite doit le faire avec prudence. Si son désir perd de sa puissance de muer alors ce sera l'effondrement sur soi par l'alcool, les drogues, la folie, le suicide ou alors développement d'un fascisme cherchant l'abolition de l'autre tout en s'enfonçant dans la sienne. La ligne de fuite semble être la solution pour sortir des dispositifs de pouvoir et de savoir tout en nous permettant une individuation non-subjective. Chez Deleuze, la subjectivation ne passe que par une ligne de fuite. C'est sur cette ligne de fuite que l'individu expérimente un mode d'existence ou style de vie. Manola Antonioli à propos des lignes déclare « Il ne s'agit donc pas de faire à tout prix l'éloge de la marginalité ou de la fuite, mais de rechercher un équilibre entre les diverses vitesses et les diverses lignes qui nous composent.[137] ». « Rechercher un équilibre » seraient les mots de l'homme de ligne assagi. Revenir sur la ligne à segmentarité dure pour mieux repartir sur la ligne de fuite. Utiliser les lignes souples et leurs devenirs pour créer des lignes de fuite. Tracer son plan d'émancipation par expérimentation progressive. Et toujours éviter la ligne d'abolition, les trous noirs et le repli sur la ligne à segmentarité dure. Chez Foucault, la marginalité semblait être une solution de résistance face au pouvoir. Une résistance interne et marginale productrice de sujets semble être une solution viable. Chez Deleuze, une stricte

[135] DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris : Les éditions de Minuit, 1980, p. 280.
[136] ZOURABICHVILI, François. *op. cit.*, p. 47.
[137] ANTONIOLI, Manola. *op. cit*., p. 34.

marginalité ne pourrait tourner qu'en ligne d'abolition ou trou noir (par exemple : un groupuscule marginal s'opposant à la société même s'il peut y avoir des exceptions). Seul l'homme expérimentant et créant sa ligne de fuite pourra fuir, il n'y a pas d'archétype, mais une certaine sagesse et expérimentation. Antonioli met en avant que cette expérimentation est une recherche en forme d'éthique au sens de Spinoza « l'organisation des vitesses, des rencontres, des rapports, des rythmes qui constituent notre plan d'immanence. ». Cette éthique spinozienne, Deleuze la présente d'une façon particulière lors d'un de ses cours de décembre 1980 à Vincennes. L'éthique est à distinguer de la morale, car la morale met en avant une essence qu'il faudrait réaliser à partir de valeurs. À l'inverse, l'éthique se focalise sur les possibilités et donc sur le pouvoir. « D'un point de vue éthique, tous les existants, tous les étants sont rapportés à une échelle quantitative qui est celle de la puissance. Ils ont tous plus ou moins de puissance.[138] ». Cette puissance porte sur la capacité à supporter et à faire. C'est cette puissance qui permet de distinguer quantitativement des existants. La recherche éthique dans l'expérimentation de la ligne de fuite a pour orientation un accroissement des puissances propres à chaque existant. Il s'agit alors d'une expérimentation de son plan d'immanence, de sa vie dans un but d'accroissement de puissance (de faire et de subir). Si nous intéresser à la subjectivation deleuzienne nous a permis finalement de nous focaliser sur les lignes de fuite comme productrice de subjectivation, mais aussi comme danger potentiellement mortel, en quoi cette ligne de fuite peut-elle avoir un lien avec l'identité et la singularité ? Les lignes de fuite ne pourraient-elles pas remettre en avant les singularités propres à la vie humaine et construire des identités se confrontant à la sphère du bio-politique ? En quoi les devenirs des lignes de fuite pourraient-ils présenter de possibles contestations du système bio-politique ?

[138] *DELEUZE - Spinoza cours à Vincennes de 1978-1981* [en ligne]. [s. d.], p. 37. [Consulté le 22 juin 2020]. Disponible à l'adresse : https://www.webdeleuze.com/docs/spinoza/fr/1978_00_02.pdf.

B. Une résistance aporétique

1. Devenir-mineur et machine de guerre

Face à l'État et aux différents dispositifs qui le composent, Deleuze et Guattari proposent la subjectivation comme ligne de fuite s'émancipant du visible et de l'énonçable (le savoir) et permettant de retourner le pouvoir sur soi-même. L'État et les différents dispositifs fuient, permettant à l'individu de créer sa propre ligne de fuite par expérimentation, l'expérimentation-vie[139]. Or, il ne s'agit pas de se laisser porter à grande vitesse vers un devenir, mais de gérer les différentes lignes, rapports, rythmes qui composent notre plan d'immanence. Tous les devenirs sont moléculaires[140] c'est-à-dire imperceptibles mais bien réels. Mais qu'est-ce que devenir ? « Devenir, c'est, à partir des formes qu'on a, du sujet qu'on est, des organes qu'on possède ou des fonctions qu'on remplit, extraire des particules, entre lesquelles on instaure des rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, les plus proches de ce qu'on est en train de devenir, et par lesquels on devient. ». Pour rappel, l'heccéité comme individuation non personnelle est organisée sur un plan d'immanence composé de multiplicités ou particules. L'individu est déterminé par une longitude et une latitude, mais ces (voire ses) longitude et latitude sont mouvantes et peuvent donc passer d'un individu à un autre puisque « chaque individu est un collectif, chaque individu est une meute[141] ». Si la longitude correspond à l'ensemble des mouvements et des repos, des vitesses et des lenteurs des particules, la latitude correspond aux « affects qui remplissent le degré de puissance ou le pouvoir d'être affecté des individus précédemment déterminés en fonction de leur longitude ». Or, nous l'avons vu précédemment la recherche éthique propre à la ligne de fuite se comprend chez Deleuze comme une recherche éthique spinoziste c'est-à-dire que cette expérimentation cherche à l'accroissement des puissances d'agir et de pâtir. Le devenir deleuzien consiste à extraire les particules qui composent notre heccéité afin qu'elles soient les plus proches de notre devenir actuel, nous pourrions voir ceci comme une synchronisation des particules d'une individuation non personnelle sur celle d'une autre individuation. Par conséquent, chaque individuation non personnelle est unique par son heccéité (c'est-à-dire la longitude et la latitude et ceci que ce soit un homme, un cheval ou un

[139] DELEUZE, Gilles. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996, p. 59.
[140] DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *op. cit*., p. 334.
[141] DELEUZE, Gilles. *Deleuze - 15/02/77 cours - Vincennes* [en ligne]. [s. d.]. [Consulté le 22 juin 2020]. Disponible à l'adresse : http://www.le-terrier.net/deleuze/anti-oedipe1000plateaux/1715-02-77.htm.

vent), mais en même temps interchangeable suivant les devenirs vers lesquels on se dirige. Le problème qui se dégage des devenirs est comment mesurer cette synchronisation des particules de l'heccéité pour suivre ce devenir[142]. Deleuze et Guattari mettent en avant qu'on devient ce devenir, mais comment le savons-nous ? Par prise de conscience subjective ? Pourrions-nous mesurer la composition des vitesses et des particules d'une heccéité et gérer justement ces vitesses dans l'engagement vers le devenir ? Cette mesure permettrait à l'heccéité de s'engager vers un devenir d'une façon certaine, mais cela reviendrait paradoxalement à un avenir. Ces questions problématiques ne semblent pas répondues par Deleuze et Guattari. Dans l'exemple du devenir animal, Deleuze indique « Qu'est-ce que ça veut dire : devenir animal ? Ça ne veut pas dire imiter, encore qu'il faille imiter parce qu'il faut bien s'appuyer sur quelque chose. Devenir cheval ? Devenir chien ? Qu'est-ce que ça veut dire pour Kafka : devenir coléoptère ? Ce n'est pas au moment où on imite que ça marche. Est-ce que je peux, dans une certaine latitude et une certaine longitude d'un corps, donner à mes parties composantes un rapport de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, qui corresponde à celui du cheval, et par voie de conséquence est-ce que les affects qui, alors viennent me remplir, sont ou non, des affects cheval ? », mais comment l'heccéité en devenir autre sait qu'elle devient ? Le devenir n'implique aucun arrêt à l'inverse de l'avenir, serait-ce alors un devenir infini tout au long de la vie de cette heccéité ? Dans le cas du devenir cheval, nous avons l'impression que Deleuze met en avant un ressenti de correspondance aux particules et affects cheval même s'il nie toute part de subjectivité là-dedans. En fait, nous pourrions comprendre ceci comme fusion d'heccéité par le devenir. Quelques lignes plus loin, il met en avant le cas du capitaine Achab dans *Moby Dick* d'Hermann Melville « Que son corps prenne une longitude et une latitude nouvelle, le capitaine Akab [Achab quelques fautes se sont immiscées dans cette retranscription de cours], et il se trouve qu'il meurt, lui aussi : son plan de consistance, son plan océanique, il meurt là-dessus » ; le plan de consistance/immanence du capitaine Achab fusionne avec le plan océanique pour devenir son plan océanique au travers de sa mort par Moby Dick. La solution proposée par Deleuze et Guattari est que les particules, composant l'heccéité, dans le devenir « prennent tels rapports de mouvement et de repos parce qu'elles entrent dans telle zone de voisinage ; ou, qui entrent

[142] Les recherches effectuées lors de ce mémoire n'ont pas permis une réponse à cette question. Soit une mesure de la synchronisation de ces particules est possible et dans ce cas nous passons à côté de la réponse. Soit il n'y a pas de réponse.

dans cette zone parce qu'elles prennent ces rapports. Une heccéité n'est pas séparable du brouillard ou de la brume qui dépendent d'une zone moléculaire, d'un espace corpusculaire.[143] ». Par conséquent, la brume entourant l'heccéité ne nous permet pas de savoir vers quel devenir (devenir-animal, devenir-enfant, devenir-femme ?) nous nous engageons malgré le fait que nous devenons. La solution semble venir des affects et donc de la longitude. Le pouvoir d'être affecté nous engage vers tel devenir inconnu. François Zourabichvili présente le devenir de cette façon « On n'abandonne pas ce qu'on est pour devenir autre chose (imitation, identification), mais une autre façon de vivre et de sentir hante ou s'enveloppe dans la nôtre et la « fait fuir ».[144] ». Nous revenons donc à une sensation subjective du devenir. Si l'individu est constitué de multiples devenirs qui l'habitent, c'est aussi le cas pour toute autre heccéités telle que la musique et la littérature. Ces devenirs tendent toujours vers des devenirs-mineurs ou minoritaires. Par exemple, écrire c'est tracer des lignes de fuite rejoignant des devenirs-mineurs ; « il y a un devenir-femme dans l'écriture[145] ». L'écriture rencontre toujours une minorité qui n'écrit pas, mais qui l'entraîne dans sa ligne de fuite (devenir-animal, devenir-femme par exemple). Ces minorités se constituent sur des lignes de fuite. Face à cette minorité se trouve la majorité comprise comme un mètre-étalon par exemple un homme-blanc-adulte-européen. Cette majorité est l'opération d'un pouvoir qui code et hiérarchise, elle suppose un état de domination[146]. Or chaque individu va dévier de ce mètre-étalon par ces devenirs moléculaires, devenirs-mineurs. La majorité « est travaillée par une minorité proliférante et non dénombrable qui risque de détruire la majorité dans son concept même[147] ». Ces devenirs-mineurs sont des multiplicités de fuites ou de flux qui ne peuvent être définitivement inventoriées ou recensées. En quoi ces différents devenirs-mineurs ne pourraient-ils pas alors être un élément identitaire de l'individu ? Ces multiples devenirs composant une heccéité pourraient faire partie intégrante de l'identité de celle-ci. Une identité non close, mais se laissant guider par des devenirs-mineurs ; une identité en devenir-mineur. Nous pourrions nous reconnaître dans un devenir-mineur se différenciant de la majorité. C'est en ce sens que nous pouvons comprendre le message d'Eduardo Viveiros de Castro dans son essai *Politique des multiplicités*. En reprenant Clastres à travers une lecture

[143] DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *op. cit*., p. 334.
[144] ZOURABICHVILI, François. *op. cit.,* p. 30.
[145] DELEUZE, Gilles. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996, p. 55.
[146] DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. op. cit., p. 356.
[147] ANTONIOLI, Manola. *op. cit*., p. 173.

deleuzo-guattarienne, il met en avant un devenir-indien[148]. Sur les bases de l'article « La société contre l'État » de Pierre Clastres, Viveiros de Castro propose le devenir-indien comme devenir-mineur s'opposant à une majorité « brésilien-homme-blanc-adulte » ; une certaine identité. Selon lui, les indiens incarnent de la manière la plus intensive au Brésil le concept de minorité[149]. Le devenir-indien ou le choix de rester identifier à la majorité, « habiter les marges, vivre aux limites de la clôture (il n'est pas nécessaire d'aller dormir dans les bois pour cela, c'est d'autre chose qu'il s'agit) – ou demeurer dans les centres fortifiés, confortablement identifiés au colonisateur. Une question, comment dire…, de « goût ».[150] ». L'indien est ici compris comme celui qui résiste à l'État brésilien ainsi qu'au capital détruisant l'Amazonie. L'indien permet « la possibilité universelle de se désidentifier par rapport à l'État brésilien et par rapport à l'histoire qu'il représente[151] » désidentification par rapport à l'État, et donc à la majorité, pour une réidentification fondée sur une minorité, mais aussi mouvement de déterritorialisation vers une reterritorialisation. Ce mouvement s'explique par le fait que l'individu quitte un territoire pour un autre. Le territoire est marqué qualitativement, dans notre cas ce serait le territoire de la majorité brésilienne avec ses marques qualitatives (l'État brésilien, son histoire, etc.). Zourabichvili à propos du territoire met en avant ceci « Dans *Mille Plateaux*, cette fixité n'exprime plus qu'un rapport passif au territoire, et c'est pourquoi ce dernier y devient un concept distinctif (396) : « marque constituante d'un domaine, d'une demeure », non d'un sujet, le territoire désigne les rapports de propriété ou d'appropriation, et concomitamment de distance – en quoi consiste toute identification subjective[152] ». Le territoire peut être alors, grossièrement[153], compris comme un espace d'identification subjective. Quitter un territoire pour un autre (c'est-à-dire se reterritorialiser) serait un changement d'identification subjective par rapport à l'autre territoire. Il ne s'agit plus ici de se désidentifier par une subjectivation comme c'est le cas chez Foucault, mais d'embrasser ce

[148] VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Politique des multiplicités - Pierre Clastres face à l'État*. Paris : Éditions Dehors, 2019, p. 63.
[149] *Ibid*., p. 142.
[150] *Ibid*., p. 63.
[151] *Ibid*., p. 148.
[152] ZOURABICHVILI, François. *op. cit*., p. 28.
[153] Comme je l'ai mis en avant plus tôt, développer les concepts deleuzo-guattarien serait trop laborieux et nous perdions de vue notre problématique et axe de recherche. Il est possible que nous manquions volontairement de précision sur certains points tels que celui de territoire qui nécessiterait une explication d'un point éthologique et sa reprise chez Deleuze. De même, le temps assez réduit pour rédiger ce mémoire ne me permet pas de connaître parfaitement chaque auteur, ceci se fait sur une période de plusieurs années, et je me suis réellement confronté à Deleuze et à sa pensée, en autonomie, durant ces quelques mois.

devenir-mineur, de l'accepter et suivre cette ligne de fuite pour une reterritorialisation. Ces différents devenirs-minoritaires s'échappent de toutes parts de l'État, les nouvelles technologies comme internet[154] peuvent présenter de nouveaux devenirs-minoritaires et donc de potentielles lignes de fuite. Guattari reprend ce concept de déterritorialisation dans ces derniers ouvrages « La déterritorialisation ne doit pas devenir un moyen d'effacer la multiplicité des rythmes, des formes de subjectivation, des enracinements territoriaux, mais au contraire un moyen de construction de formes nouvelles de subjectivation qui intégreraient tous ces éléments dans la redécouverte des formes de singularités.[155] », la déterritorialisation serait une forme de processus de subjectivation dans la reterritorialisation même et permettant la redécouverte des formes de singularités. Que faut-il entendre par cette redécouverte ? Nous pouvons avancer l'hypothèse qu'une territorialisation par un État impose à l'individu une identification subjective sur ce territoire. La création d'un nouveau territoire permettrait une redécouverte des formes de singularités. Pour expliciter rapidement cette réflexion de Guattari, reprenons ce que dit Antonioli à propos de *Chaosmose*, cet essai « propose des orientations en vue de nouvelles productions de subjectivité, d'une re-singularisation des rapports que toute subjectivité entretient avec les territoires multiples qui la traversent et qu'elle traverse[156] », nous, en tant qu'unité de subjectivation, entrons dans différents territoires par la déterritorialisation. Ce changement de territoire entretient des rapports avec les singularités. La création d'un nouveau territoire propice à la redécouverte des formes de singularités ou à une re-singularisation semble être l'objectif recherché par Guattari.

Face à la majorité et l'État, les devenirs-mineurs peuvent former une machine de guerre. Pour Deleuze et Guattari, la machine de guerre est une invention nomade, une « certaine manière d'occuper un espace lisse et d'y distribuer des hommes ou des forces[157] ». Cette machine de guerre a pour objectif premier « le tracé d'une ligne de fuite créatrice, la

[154] ANTONIOLI, Manola. *op. cit*., p. 178.
[155] *Ibid*., p. 215. Il aurait été extrêmement intéressant d'étudier la reprise de la subjectivation individuelle et collective chez Guattari à travers ses derniers ouvrages. Néanmoins, par souci matériel et par volonté de ne pas trop rajouter d'éléments à ce mémoire traitant déjà de trois auteurs différents, nous nous abstiendrons. La conception de la subjectivation guattarienne pourrait faire l'objet d'un futur travail, car elle semble proposer des pistes à notre problématique de recherche.
[156] *Ibid.,* p. 226
[157] *Ibid*., p. 126.

composition d'un espace lisse et du mouvement transmis dans cet espace[158] », un mouvement artistique, scientifique, politique ou culturel peut être une machine de guerre potentielle là où il trace une ligne de fuite forcément créatrice de subjectivité et de territoires, car la ligne de fuite se définit justement par sa créativité et sa possible abolition. Mais cette machine peut prendre pour objet la guerre en cas de résistance afin de « détruire la forme État et la forme ville auxquelles elle se heurte dans le cours de l'histoire[159] » c'est un devenir-révolutionnaire. C'est en cela que Viveiros de Castro préconise une machine de guerre des minorités « à penser sur la base du devenir-mineur de tout le monde ou de n'importe qui, et doit être envisagée comme une alliance à construire[160] ». Dans la mesure où cette machine sera confrontée à l'État-nation, elle rentrera en guerre contre celle-ci. L'État-nation produit une subjectivité collective, mais une subjectivité choséifiée et identifiée, c'est-à-dire composée d'individus, « Faire d'un peuple et d'une terre une nation est une opération complexe de création comparable à l'invention d'une ritournelle identitaire et politique, pour laquelle on a eu recours aux moyens les plus sanglants comme aux élans les plus romantiques.[161] ». Dans *Mille Plateaux*, la ritournelle est définie comme « tout ensemble de matières d'expression qui trace un territoire ; et qui se développe en motifs territoriaux, en paysages territoriaux[162] ». La matière d'expression qui trace un territoire est les marques qualitatives du territoire en question « c'est l'émergence des matières d'expression (qualités) qui va définir le territoire.[163] ». Une ritournelle identitaire et politique serait un territoire identitaire et politique. Néanmoins, la ritournelle a tendance à ouvrir le territoire qu'elle contribue à délimiter « elle est toujours en même temps un principe d'ouverture et de clôture[164] ». Une ritournelle identitaire sera toujours ouverte et close, elle pourra capter diverses identités afin de la neutraliser et de l'assimiler à une identité unique. C'est le principe que nous avons vu précédemment chez Foucault : l'État comme matrice d'individualisation. En effet, « Le sentiment d'avoir un visage reconnaissable et normé, adapté à notre fonction sociale (de médecin, professeur, ouvrier, paysan, chômeur ou marginal), le sentiment d'appartenance à un territoire et à une « langue-mère » et la conscience de soi se conjuguent pour constituer la

[158] *Ibid*., p. 132.
[159] *Ibid*., p. 128.
[160] VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit*., p. 140.
[161] ANTONIOLI, Manola. *op. cit*., p. 167-168.
[162] DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *op. cit*., p. 397.
[163] *Ibid*., p. 387.
[164] ANTONIOLI, Manola. *op. cit*., p. 219.

fonction d'une personne, entité molaire et unitaire qui tend à exclure la multiplicité des devenirs imperceptibles qui nous habitent, la pluralité des rencontres qui nous constituent comme sujets, la multiplicité des langues et des appartenances qui coexistent dans chaque « individu ».[165] ». Détruire la ritournelle identitaire composante d'un État c'est mettre à jour les multiplicités des devenirs-mineurs qui nous composent (en tant qu'heccéité) et donc l'affirmation de notre plan d'immanence sur le plan de transcendance. Néanmoins, la machine de guerre des minorités n'a pas pour objectif de renverser le pouvoir de la majorité en place. Renverser une majorité n'équivaudrait qu'à la remplacer par une autre qui susciterait à nouveau des minorités[166]. La résistance face à l'État s'avère aporétique. L'objectif principal de ces minorités est alors de mettre en question la majorité, de s'opposer à l'État. La minorité peut remettre en cause cette entité molaire et unitaire qui nous constitue comme personne, nous appelant à ne pas mettre de côté la ligne moléculaire qui nous compose. La minorité est condamnée à rester minorité. C'est en cela que Guattari tentera de chercher une solution en proposant des possibilités de devenirs-minoritaires « au niveau de la subjectivité esthétique et politique, qui pourraient s'élargir jusqu'à inclure la majorité, sans pour autant devenir « majoritaires », si cela implique une prise de pouvoir ou une institutionnalisation.[167] ». Mais encore une fois, cette recherche semble aporétique et Félix Guattari n'aura pas le temps de s'y engager.

2. Subjectivité, identité, singularité : une résistance ?

Répondre à notre problématique par un détour avec Deleuze et Guattari c'est risquer de ne pas y parvenir. La subjectivation deleuzienne reprise chez Foucault, mais théorisée dans divers autres ouvrages, met de côté les notions d'identité et de sujet. La subjectivation est productrice de subjectivité. Un mode d'existence ou style de vie créé sur une ligne de fuite permettant d'échapper au savoir et au pouvoir. La ligne de fuite permet une émancipation et une résistance face à l'État et aux différents dispositifs. Tout comme la ligne moléculaire permet la rencontre de devenirs et notre déviation de la majorité vers un devenir-mineur quelconque. Sur un plan politique, la solution envisagée est donc de baser notre identité sur ces multiplicités des devenirs-mineurs qui nous composent. Mettre en avant la primauté de notre ligne moléculaire sur la ligne à segmentarité dure. Ces devenirs-mineurs imperceptibles,

[165] *Ibid*., p. 207.
[166] *Ibid*., p. 175.
[167] *Ibid*., p. 234.

mais qui nous ramènent à faire partie d'une certaine minorité, voire de plusieurs, pourraient être un élément de notre identité. Dans la mesure où ces identités de devenirs-mineurs s'opposent à l'identité majeure déterminée par l'État et les dispositifs de pouvoir. Nous pouvons même imaginer une communauté de devenirs-mineurs s'alliant pour former une machine de guerre ; en évitant tout de même la mutation de cette machine de guerre en ligne de mort, un proto-fascisme. C'est d'ailleurs la critique possible que nous pourrions faire au devenir-indien de Viveiros de Castro. En appelant à la création d'une machine de guerre des minorités brésiliennes, celle-ci pourrait se transformer en dictature écologique. Il reste de plus à avoir une certaine conscience des devenirs-mineurs qui nous composent et qui peuvent s'allier pour former une communauté. Une communauté identitaire excluante, mais pas obligatoirement comme nous le verrons plus tard dans ce mémoire, et donc à nouveau une possible dérive en groupuscule, fascisme, etc. Nous rencontrons le danger de la ligne moléculaire. Que faire pour éviter cet écueil ? Une solution est d'envisager l'alliance des devenirs-mineurs de tout le monde, car nous dévions tous du mètre-étalon de la majorité. Or comment serait-il possible que chacun d'entre nous se rende compte des devenirs imperceptibles qui nous font devenir sur notre ligne moléculaire et possible ligne de fuite ? La contrainte de penser cette alliance est énorme. De même, le problème de cette alliance des devenirs-mineurs se joue dans la force d'identification que dégage le mètre-étalon. Il est très facile de s'identifier dans le mètre-étalon homme-blanc-adulte-européen si nous sommes européens. Le mètre-étalon se propose comme une norme identitaire dont chaque individu va tenter de s'y approcher sans savoir qu'il dévie inexorablement de cette norme. Pour que cette alliance de tous les devenirs-mineurs puisse exister, il faut que chaque individu se rende compte des différentes lignes et plans qui le composent et des devenirs-mineur imperceptibles qu'il suit, ce qui s'avère extrêmement compliqué à réaliser. Le cri de Viveiros de Castro afin de mettre en avant le devenir-mineur de chaque Brésilien (soit 211 millions de personnes) en devenir-indien semble sans réel espoir surtout après l'élection récente de Jair Bolsonaro représentant par excellence du mètre-étalon brésilien (blanc-homme-catholique-capitaliste-conservateur, etc.).

Revenir à une vision plus large avec le point de vue de la physique deleuzienne semble éclairant. Nous l'avons vu précédemment, il existe deux plans, un plan de transcendance et un plan d'immanence. Sur notre plan d'immanence, nous sommes composés d'une longitude

et d'une latitude qui forme notre heccéité, soit un ensemble de multiples particules mouvantes traversé par des intensités, affects. Pourquoi alors ne pas mettre en avant ce plan d'immanence sur le plan de transcendance ? Ce plan de transcendance nous constituant comme sujet, il faudrait affirmer notre heccéité et non pas la mettre de côté. Nous pouvons constater que le plan de transcendance constitue notre identité telle que nous la définissons. Ce plan nous constitue comme sujet clos, une identité finie : par exemple homme-blanc-adulte. Le plan de transcendance incarne la segmentarité dure. C'est ce plan qui définit l'identité de la majorité. Les dispositifs de pouvoir et l'État codent ce plan à travers une machine binaire productrice de segments. La ritournelle (fonctionnant par un principe d'ouverture et de clôture) identitaire de l'État peut aisément capter ces identités par cette machine binaire et ses segments. Elle limite une certaine prolifération d'identités nuisibles ou non conformes aux dispositifs de pouvoirs et de savoir, division du multiple à l'Un. Avec Deleuze et Guattari, nous pourrions envisager la mise en avant du plan d'immanence sur le plan de transcendance. Ne pas se laisser enfermer dans une identité close, mais chercher une identité mouvante liée à une nouvelle subjectivité. Mettre en avant les multiplicités ou particules face à l'Un du plan de transcendance. Face à l'identité close du plan de transcendance, nous pouvons faire valoir notre identité en devenir-minoritaire et multiplicités intensives. Ou alors, rechercher un équilibre entre ces deux formes d'identités. Cette hypothèse s'avère très proche de ce que propose Manola Antonioli quand elle met en avant la recherche d'un équilibre entre les lignes. Ici ce serait la recherche d'un équilibre entre les plans d'immanence et de transcendance. Notre idée est cohérente dans la logique deleuzienne de la ligne de fuite, il faut toujours expérimenter, trouver un équilibre, ne jamais aller dans l'excès. La subjectivation, si elle n'est pas productrice d'un sujet, car se déroulant sur le plan d'immanence peut se lier avec l'identité close de notre plan de transcendance. Dans la mesure où la subjectivation est création d'une ligne de fuite et que cette fuite peut passer par différentes lignes (ligne souple ou segmentaire), notre idée semble concevable. La subjectivation ne peut pas être une pure ligne de fuite sinon elle ne serait que ligne d'abolition. C'est le cas du suicide évoqué précédemment. Le suicide comme subjectivation, possible opération esthétique et éthique, n'est qu'une ligne de fuite devenant ligne d'abolition. Notre hypothèse serait donc la mise en avant d'une individuation non-personnelle c'est-à-dire asubjective, car ne constituant pas de sujet par rapport au sujet clos. Mais aussi, un passage obligé entre ces deux plans. Cette primauté du plan d'immanence permet de se

rendre compte de l'importance des singularités impersonnelles et pré-individuelles. En reprenant une citation utilisée antérieurement, « La lutte pour une subjectivité moderne passe par une résistance aux deux formes d'assujettissement, l'une qui consiste à nous individuer d'après les exigences du pouvoir, l'autre qui consiste à attacher chaque individu à une identité sue et connue, bien déterminée une fois pour toutes. La lutte pour la subjectivité se présente alors comme droit à la différence, et droit à la variation, à la métamorphose[168] ». Ce droit à la différence, variation, métamorphose se joue sur le plan d'immanence. Il est possible de comprendre ce droit comme un droit à la singularisation. Redevenir singulier là où sur le plan de transcendance nous sommes qu'individu identifié par une forme close de singularités formant notre identité. Affirmer notre plan d'immanence c'est tenter d'obtenir le droit à la différence, variation, métamorphose dont l'État, mais aussi nous-mêmes, si nous restons sur notre ligne à segmentarité dure, empêchent la prolifération. La différence, la variation, la métamorphose sont synonymes de multiplicité ; ajouter de la multiplicité dans l'Un. Mais plus qu'ajouter, c'est créer de la différence, de la multiplicité et ceci passe par la redécouverte de nos singularités. Deleuze fait confiance au potentiel créateur de l'homme tout comme Foucault. Les lignes de fuite se créent, les nouveaux territoires dans une reterritorialisation se créent aussi, la philosophie est l'art de créer des concepts ; la créativité et la création possèdent un véritable potentiel chez Deleuze, un potentiel de libération de la vie. Viveiros de Castro commentant « La société contre l'État » de Clastres déclare « La société primitive de Clastres, au contraire, est contre l'État, et donc contre la « société » conçue à son image. Elle prend la forme d'une multiplicité asubjective, ses composants ou associés ne sont pas des individualités ou des subjectivités, mais des singularités – elle ignore la machine abstraite productrice de sujets, visages ou expression qui manifeste une intériorité subjective[169] ». Un risque d'essentialisation de la « société primitive » pourrait être mis en avant et c'est d'ailleurs ce que désamorce Viveiros de Castro dans son essai. Il parle en effet de cette « société primitive » comme une des multiples incarnations de la thèse de gauche qu'un autre monde est possible, « qu'il y a une vie hors du capitalisme, comme il y a de la socialité hors de l'État.[170] » et il déclare bien que chez Clastres la société primitive était

[168] DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris : Les éditions de Minuit, 1986, p. 113.
[169] VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit*., p. 57.
[170] *Ibid*., p. 27.

quelque chose comme une essence « mais pas une essence statique[171] ». Nous connaissons les engagements politiques de Pierre Clastres et il est certainement possible qu'il essentialise les « sociétés primitives », mais Viveiros de Castro évite justement cet écueil en présentant ceci comme une thèse de gauche, une société organisée pour éviter que l'État et ses relations de pouvoir n'apparaissent. Outre cette critique, nous sommes évidemment frappés par la proximité lexicale avec Deleuze et Guattari, les multiplicités asubjectives composant de la « société primitive » sont contre l'État et la société à son image et par extension à l'identité de la majorité. La « société primitive » serait le plan d'immanence s'attaquant au plan de transcendance. Ajouter de la multiplicité asubjective composée par des singularités dans l'État (ou l'Un) semble se rapprocher de notre hypothèse de mise en avant du plan d'immanence. De même, nous pourrions envisager une identité en devenir s'opposant à une identité close. Une forme de singularisation en devenir. Se singulariser c'est éviter l'individuation. Mais ne faudrait-il pas de la singularisation et de l'individuation ? Il nous semble que la meilleure réponse est le compromis. Chez Deleuze et Guattari, une solution radicale semble difficile à penser.

Reprendre la subjectivation deleuzienne c'est laisser de côté la question du sujet et de l'identité, notions chères à notre problématique, pour laisser place aux nombreux concepts et notions deleuzo-guattariennes dont celui de singularité qui s'avère intéressant pour cette recherche. La subjectivation deleuzienne n'est alors plus productrice de sujets, mais de subjectivation, une subjectivation créée sur une ligne de fuite s'émancipant des dispositifs de savoirs et de pouvoir. Une individuation non-personnelle et des singularités pré-individuelles sur le plan d'immanence face à l'individu clos comme sujet dépositaire d'une identité sur le plan de transcendance. Ou encore des segmentarités dures face à des lignes souples et de fuite. La solution de facilité serait de choisir uniquement un de ces plans et de laisser de côté l'autre, mais Deleuze dans *Logique du sens* met en avant quelque chose d'essentiel « Nous ne pouvons accepter l'alternative qui compromet à la fois la psychologie, la cosmologie et la théologie tout entières : ou bien des singularités déjà prises dans des individus et des personnes, ou bien l'abîme indifférencié. Quand s'ouvre le monde fourmillant des singularités anonymes et nomades, impersonnelles, pré-individuelles, nous foulons enfin le champ du

[171] *Ibid*., p. 59.

transcendantal[172] ». Nous comprenons alors qu'il ne peut avoir de choix entre seulement rester sur le plan d'immanence (singularités au sens mathématique, pré-individuelles, nomades, etc.) ou sur le plan de transcendance (les singularités déjà prises chez les individus et personnes), seul un passage entre ces deux plans semble être la solution la plus logique. Au lieu du « ou bien » que Deleuze met en avant il faudrait privilégier le « et » : le plan d'immanence et le plan de transcendance et non pas se laisser enfermer sur un seul plan (le plan de transcendance comme identité). En reprenant ce que nous avons dit en introduction et chez Foucault, cela voudrait dire que l'identité se constitue sur le plan de transcendance et non pas sur le plan d'immanence. La bio-politique encadre ce plan de transcendance et nous emprisonne dans ce plan. Est-il possible d'envisager une forme d'identité non-close, non définie par des singularités, mais plutôt par des singularités nomades, anonymes, impersonnelles (soit une heccéité) ? Le problème à envisager est que la physique deleuzienne semble théoriquement valable, mais en pratique aucun individu ne se présente comme individuation non-personnelle, car nous nous identifions à partir de notre ligne à segmentarité dure. Quand Deleuze met en avant que le sujet est un concept devenu caduc, il est peut-être vrai que celui-ci est devenu caduc, mais uniquement en philosophie et non en politique. Dans le cadre de notre recherche en philosophie politique, il faut que cette théorie ait un lien réel avec la pratique politique dans notre vie quotidienne. Or, il semble que la physique deleuzienne ne puisse permettre une véritable réponse. Deleuze par les lignes de fuite, les devenirs et les heccéités, se confrontent à la politique et aux dispositifs, mais sa pensée semble plus théorique et peu praticable dans le monde nous entourant, contrairement à Foucault où la résistance à la bio-politique s'inscrit déjà dans une pratique (pratique de liberté, souci de souci, possible esthétisation de l'homme et de sa vie). La solution envisagée pour penser l'identité comme résistance au bio-pouvoir est ici de penser une nouvelle forme d'identité basée sur le plan d'immanence, une identité en devenir, non close, composée de singularités nomades, anonymes, impersonnelles et pré-individuelles. Mais pouvons-nous alors parler d'identité sur le plan d'immanence ? Non, nous ne pouvons pas, car l'identité est pour rappel une clôture d'où converge un certain nombre de singularités en reprenant la définition de l'individu par François Zourabichvili. À ce stade de ce travail de recherche, la conception deleuzienne des singularités sur le plan d'immanence nous pose problème.

[172] DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris : Les éditions de Minuit, 1969, p. 125.

Néanmoins, les devenirs-mineurs imperceptibles qui nous traversent par les lignes souples et de fuites peuvent nous désidentifier par rapport au mètre-étalon de la majorité et constitués des formes d'identité à condition que nous nous rendions compte des devenirs-mineurs vers lesquels nous devenons. Par exemple, le devenir-indien s'oppose au mètre étalon brésilien comme identité brésilienne idéale. Cependant, le ressenti d'un devenir-mineur imperceptible pose aussi problème comme nous l'avons vu précédemment. La résistance chez Deleuze et Guattari s'avère aporétique. Faudrait-il alors se débarrasser de la physique deleuzienne pour répondre à notre problématique ? L'introduction déclarait les singularités comme intérieur à l'homme avant son individualisation. Des singularités se différenciant des caractéristiques par lesquelles la bio-politique nous assigne identitairement. En reprenant ce problème des singularités et de l'identité, ne devrions-nous pas radicaliser notre problématique en cherchant un moyen d'éviter cette mise en avant des singularités et de l'identité ? Au lieu de chercher une singularisation de l'homme ne faudrait-il pas se désingulariser ? Ou *a minima* ne faudrait-il plus mettre en avant ses caractéristiques et singularités ? C'est dans cette optique radicale que nous allons nous diriger avec Giorgio Agamben.

III. Agamben : la non-revendication identitaire

Aborder la philosophie de Giorgio Agamben c'est embrasser aussi bien la littérature, que le droit, l'art, la théologie, la kabbale et bien d'autres disciplines et sujets. C'est aussi se confronter à une pensée très implicite, voire mystérieuse, nécessitant des connaissances très précises en philosophie et ceci sur différentes périodes et auteurs (tels qu'Aristote, Thomas d'Aquin, Benjamin Debord, Heidegger, Foucault, Deleuze). À l'instar de ces difficultés vient s'ajouter une autre, qui est peut-être la plus importante, celle de la pensée mouvante que propose Agamben et ceci s'explique par ses nombreuses publications annuelles que ce soit par ses essais et interventions. Il n'est pas question ici de résumer la pensée d'Agamben ni de maîtriser parfaitement sa pensée ; tâche qui serait difficile à réaliser dans le cadre d'un mémoire de première année de master. Nous allons donc éviter de proposer une approche simpliste de la pensée d'Agamben, mais il faut rappeler tout de même que celle-ci est difficile à synthétiser. De même, il est nécessaire de rappeler à nouveau ce que nous avions vu en introduction, l'extrême radicalité d'Agamben l'amène à interpréter des faits afin de les faire coïncider avec son système de pensée ; l'exposant à de nombreuses critiques. Il n'est pas dans l'intérêt de ce mémoire de défendre les prises de position d'Agamben, mais plutôt d'aller chercher avec son système de pensée des pistes pour proposer une réponse à notre recherche. Pour cela, nous allons circonscrire l'œuvre d'Agamben à son travail sur la politique et notamment à son lien entre l'identité et la singularité ; exercice difficile, car s'entremêlent métaphysique, éthique et ontologie. Héritier direct de la philosophie foucaldienne et deleuzienne, Agamben se présente comme le choix ultime permettant de relancer les apories rencontrées dans l'avancement de ce mémoire. Si l'identité et la singularité posent problème au sein du paradigme bio-politique, en quoi Agamben permet-il un dépassement de ces problématiques par la mise en avant d'une forme-de-vie ? Cette forme-de-vie pourrait-elle incarner la résistance ultime face à la bio-politique ? En suivant Agamben, ne pourrions-nous pas penser à une non-revendication identitaire comme solution de résistance face à la bio-politique ? Afin de répondre à ces différentes questions, nous allons tout d'abord recontextualiser brièvement la pensée du bio-pouvoir et de la bio-politique chez Agamben en nous intéressant à la vie nue et à la forme-de-vie. Dans un second temps, nous nous focaliserons sur la singularité quelconque comme possible revendication non-identitaire et

forme-de-vie résistante au bio-pouvoir et nous tenterons de dégager les enjeux que représente cette possible solution.

A. La bio-politique chez Agamben

1. Bio-politique et « vie »

Reprendre totalement les différences que présente la conception du bio-pouvoir et de la bio-politique entre Foucault et Agamben ne semble pas pertinent[173]. Néanmoins, nous devons mettre en avant quelques points essentiels afin de développer l'argumentaire qui va suivre. Tout d'abord, là où dans l'introduction nous parlions de *bios* afin de désigner la vie ou l'existence, Giorgio Agamben est beaucoup plus précis. En effet, il distingue le *bios* qui « signifiait la forme ou la manière de vivre propre à un individu ou à un groupe[174] » de la *zôè* « qui exprimait le simple fait de vivre commun à tous les vivants (animaux, hommes ou dieux) ». Parmi ces diverses manières ou formes de vivre, Agamben se focalise surtout sur le *bios politikos*[175], la vie politique que nous retrouvons chez Aristote. Aujourd'hui, le mot « vie » ne laisse plus de place à ces deux conceptions issues du grec ancien. C'est dans ce flou linguistique qu'Agamben met en avant la possibilité que le mot « vie » désigne « dans sa nudité le présupposé commun qu'il est toujours possible d'isoler dans chacune des innombrables formes de vie.[176] », ce présupposé commun serait la vie nue. Une vie coupée de sa forme de vie. C'est à partir de cette vie nue que se constitue l'acte de la souveraineté, Mathieu Potte-Bonneville donne une définition à la fois simple et éclairante de la bio-politique chez Agamben « chez Giorgio Agamben, [c'est] le geste par lequel la souveraineté se constitue en dépouillant les hommes de la manière dont ils donnent forme à leur existence pour les ramener à leur substrat biologique, la réduction de l'humanité à la « vie nue » se confondant avec l'histoire même du politique en Occident.[177] ». La question qui nous vient à l'esprit est : qu'est-ce que donner forme à son existence ? Nous l'avons vu précédemment, Agamben se focalise sur le *bios politikos*, mais aussi fait référence au *bios théoritikos* (la vie contemplative)

[173] Ce travail a déjà été très bien réalisé par Katia Genel dans son article Le biopouvoir chez Foucault et Agamben. *Methodos. Savoirs et textes* [en ligne]. Savoirs textes langage (UMR 8163), Mai 2004, n° 4. [Consulté le 25 juin 2020]. DOI 10.4000/methodos.131.
[174] AGAMBEN, Giorgio. *Moyens sans fins*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2002, p. 13.
[175] AGAMBEN, Giorgio. *Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Éditions du Seuil, 2016, p. 11.
[176] AGAMBEN, Giorgio. *Moyens sans fins*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2002, p. 13.
[177] POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. *Foucault*. Paris : Ellipses, 2009, p. 116.

et au *bios apolaustikos* (vie qui a pour objet le plaisir), ce sont les formes de vie que nous retrouvons dans l'*Éthique à Nicomaque*. Mais il est fort probable que divers autres *bios* que ceux mis en avant par Aristote soient possibles, Agamben parle bien d'« innombrables formes de vie ». Dans cette définition, il faut aussi mettre en avant le terme de « manière » qui est un élément essentiel pour la notion de forme de vie puis de forme-de-vie comme nous le verrons plus tard. La manière correspond selon Agamben à une « manière de sourdre[178] », de naître, de surgir dans l'acte même. C'est en cela qu'il peut parler d'une manière jaillissante « un être qui est son mode d'être […] continuellement engendré par sa propre manière.[179] », une forme de vie continuellement engendrée par sa propre manière. Nous pouvons imaginer des formes de vie telles que celles passant par un processus de subjectivation, le souci de soi et des pratiques de liberté (par exemple, c'est le cas avec la singularisation éthico-esthétique dans *L'usage de plaisirs*). Ce pouvoir souverain dépouille l'homme de son *bios politikos* compris comme forme de vie politique pour le ramener à une vie nue. Cette vie nue trouve son illustration dans la figure de l'*homo sacer*. L'homme sacré, personnage du droit romain archaïque, qui ne peut pas être sacrifié, mais uniquement tué. Cet homme exclu de la cité ne dispose plus d'aucun droit civique, mais devient sacré par la même occasion. Il se retrouve en dehors de la société, mais le sacrifice appartient à la sphère de la société, l'*homo sacer* se trouve dans une situation d'inclusion à travers son exclusion. Le souverain peut alors décider de tuer ou non cet homme sacré. Aujourd'hui, cette vie nue a pris le pas sur le *bios*, malgré la disparition de la figure du souverain pour celle de l'État, et constitue ainsi le sujet de la bio-politique. Là où il y avait une scission claire entre *bios* et *zôè*, la vie nue vient s'immiscer dans l'espace politique, car l'état d'exception est devenu le paradigme du gouvernement « l'espace de vie nue, situé à l'origine en marge de l'organisation politique, finit progressivement par coïncider avec l'espace politique, où exclusion et inclusion, extérieur et intérieur, *bios* et *zoé*, droit et fait, entrent dans une zone d'indifférenciation irréductible.[180] ». Cet état d'exception permet l'exclusion inclusive, mais surtout laisse libre champ à la vie nue qui devient alors sujet et objet de l'ordre politique. Dans la démocratie moderne, l'homme devient sujet du pouvoir politique c'est-à-dire un citoyen. Mais ces sujets de pouvoir politique sont par la même

[178] AGAMBEN, Giorgio. *L'Usage des corps*. Paris : Éditions du Seuil, 2016, p. 1282.
[179] AGAMBEN, Giorgio. *La communauté qui vient - Théorie de la singularité quelconque*. Paris : Éditions du Seuil, 1990, p. 34.
[180] AGAMBEN, Giorgio. *Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Éditions du Seuil, 2016, p. 17.

occasion des objets de la bio-politique, car celle-ci resubjectivise l'homme, une vie réifiée à son substrat biologique à sa *zôè*. C'est en cela qu'Agamben peut mettre en avant que la démocratie moderne « se présente d'emblée comme une revendication et une libération de la *zôè*, et qu'elle cherche constamment à transformer la vie nue elle-même en forme de vie afin de trouver pour ainsi dire, le *bios* de la *zôè*. ». Tout d'abord, il a revendication de la *zôè* sur le *bios* puis transformation de la vie nue comme *bios* c'est-à-dire comme une « forme de vie de la vie nue ». Il y a un double processus paradoxal, la bio-politique réifie le sujet du pouvoir politique qui devient alors simple *zôè* mais cette *zôè* dispose de droits civiques et politiques donc d'une forme de pouvoir politique. Chaque citoyen devient une vie nue possédant des droits. Ces vies nues constituent une masse d'individus appelée population, c'est le principe de la bio-politique. Or, cette conception biologique de la vie c'est-à-dire la *zoé* est devenue vie nue[181]. Ces citoyens devenus vie nue peuvent être tués d'où la thèse d'Agamben sur une « solidarité profonde entre démocratie et totalitarisme[182] ». C'est à partir de cette thèse qu'Agamben pourra engager une réflexion dans *État d'exception* l'amenant à penser le camp de concentration comme *nomos* de l'espace politique. L'État démocratique gère uniquement des vies nues dépositaires d'un statut politique, il suffit pour l'État de dépouiller le citoyen de son statut politique (quasiment factice, car reposant sur la *zôè* et non sur le *bios*) pour que celui-ci devienne simple vie nue tuable[183], *homo sacer*, comme dans le cas de l'Allemagne nazie et de ses camps. La figure du juif dans les camps représente la vie nue, une *zôè* qui après avoir été déchu de ses droits de citoyen se voit dans la capacité d'être tuée, mais en aucun cas sacrifiée. Nous pouvons avancer l'idée que c'est la matrice d'individualisation propre à l'État qui dépouille les hommes de leur forme de vie, et notamment leur vie politique, pour les ramener vers la vie biologique ; en leur faisant croire que cette vie biologique est une forme de vie politique. Pour rappel, cette matrice resubjectivise l'homme singulier sous la forme neutre de l'individu pour reprendre les termes de Judith Revel. Donner forme à notre existence implique une singularisation comme nous l'avons vu précédemment avec Foucault et Deleuze. La matrice d'individualisation serait la technique gouvernementale permettant une transformation du *bios* vers la *zôè*, une *zôè* dépositaire de pouvoir politique, mais qui par la même occasion est vie nue. Si cette matrice

[181] AGAMBEN, Giorgio. *Moyens sans fins*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2002, p. 18.
[182] AGAMBEN, Giorgio. *Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Éditions du Seuil, 2016, p. 18.
[183] AGAMBEN, Giorgio. *Moyens sans fins*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2002, p. 51.

transforme chaque singularité en caractéristique, il pourrait en être de même avec les formes de vie devenant alors *zôè*. Agamben n'est pas explicite là-dessus, néanmoins une interview parue dans la revue Vacarme permet de nous engager sur cette piste. Après avoir rappelé le processus de désubjectivation par l'État, Agamben déclare « Aujourd'hui, il me semble que le terrain politique est une espèce de champ de bataille où se déroulent ces deux processus : en même temps destruction de tout ce qui était identité traditionnelle - je le dis sans aucune nostalgie bien sûr - et resubjectivation immédiate par l'État ; et pas seulement par l'État, mais aussi par les sujets eux-mêmes. C'est ce que vous évoquiez dans votre question : le conflit décisif se joue désormais, pour chacun de ses protagonistes, y compris les nouveaux sujets dont vous parlez, sur le terrain de ce que j'appelle la *zôè*, la vie biologique.[184] ». Cette *zôè* prend le pas sur la forme de vie propre à l'homme par un assujettissement le transformant en *zôè* dépositaire de droit politique c'est-à-dire une vie nue. Mais comme Agamben indique, cette forme de vie n'est pas seulement due à l'État, les sujets eux-mêmes se resubjectivisent en vie nue. Ils sont obligés de se resubjectivser dans cette forme de vie dans le but de faire partie du système bio-politique. Ne pas se subjectiviser comme vie nue est synonyme de ne pas être citoyen dépositaire de droits. Cette déclaration dans la revue Vacarme est totalement foucaldienne, mais Agamben y rajoute le champ de la *zôè* au sein de cette matrice d'individualisation resubjectivant l'homme singulier en individu. Dans la mesure où ces formes de vie peuvent présenter des singularités propres à l'homme et à sa vie que l'État ne peut accepter, notre hypothèse est valable malgré le fait qu'aucun travail d'Agamben ne puisse justifier clairement cette position. Néanmoins, une chose essentielle est à prendre en compte, la vie nue peut recodifier de multiples formes de vie en identité. En effet, dans *Moyens sans fins* nous trouvons un court passage « La scission marxienne de l'homme et du citoyen est remplacée ainsi par celle entre la vie nue, porteuse ultime et opaque de la souveraineté, et les multiples formes de vie abstraitement recodifiées en identités juridico-sociales (l'électeur, l'employé, le journaliste, l'étudiant, mais aussi le séropositif, le travesti, la porno-star, la personne âgée, le parent, la femme), qui reposent toutes sur celle-là.[185] ». Nous comprenons ici qu'il n'y a plus scission entre homme et citoyen comme chez Marx, mais que les formes de vies recodifiées en identités juridico-sociales reposent sur la vie nue (*zôè*). Ces formes de vie

[184] GRELET, Stany et POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. Une biopolitique mineure. *Vacarme*. Association Vacarme, 1999, Vol. n° 10, n° 4, p. 5.
[185] AGAMBEN, Giorgio. *Moyens sans fins*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2002, p. 17.

ne sont possiblement qu'à cause de la vie nue, la vie nue permet de recoder des formes de vie en identités juridico-sociales. En cela, ces formes de vie ne sont que des vies nues porteuses de la souveraineté étatique. Ce recodage se rapproche de la matrice d'individualisation. Les multiples formes de vie abstraites ne seront plus que des identités juridico-sociales bien rangées ayant perdu leur force politique et permettant une gestion bio-politique par l'État, mais dont on les fait croire qu'elles possèdent toujours une forme de vie politique (un *bios politikos*). Agamben étant un héritier direct de la pensée de Foucault, il est fortement probable que notre hypothèse soit plausible. D'ailleurs, il ne va pas sans rappeler le rapprochement lexical entre forme de vie, style de vie ou mode d'existence chez Deleuze et mode de vie chez Foucault ; rapprochement qui ne semble pas anodin[186]. Cependant, là où Foucault et Deleuze vont chercher une solution par la subjectivation ou les lignes de fuite et devenirs, Agamben explore un autre terrain : celui des possibles et de la puissance d'agir en l'homme. En somme, Agamben se redirige vers la philosophie antique et notamment Aristote. Afin de contrer cette vie nue que l'État cherche à appliquer à la population au travers de la bio-politique, Giorgio Agamben propose le concept de « forme-de-vie » c'est-à-dire « une vie qui ne peut jamais être séparée de sa forme, une vie où il n'est jamais possible d'isoler et de maintenir à part quelque chose comme une vie nue.[187] ». Cette forme-de-vie, dont les tirets indiquent clairement la liaison entre la forme et la vie et non sa scission, « définit une vie – la vie humaine – dans laquelle tous les modes, les actes et les processus du vivre ne sont jamais simplement des faits, mais toujours et avant tout des possibilités de vie, toujours et avant tout des puissances. », possibilité de vie, puissance, il manquerait plus que la notion de créativité pour penser à une reprise de Deleuze. Outre ceci, en quoi cette forme-de-vie proposée par Agamben permet-il de relancer notre problématique à propos de l'identité et de la singularité au sein de la bio-politique ?

2. Forme-de-vie et identité

La forme-de-vie qui ne permet en aucun cas une séparation de sa forme et l'isolement d'une vie nue est la solution proposée par Agamben pour contrer la vie nue généralisée par la

[186] Nous supposons qu'au vu des dates de publication du premier ouvrage présentant la forme de vie (l'article de *Moyens sans fins* date de 1993 par exemple), Agamben s'inspire plus de Foucault que de Deleuze. Même si Agamben fait remonter ce terme de forme de vie dans des textes de Plotin ainsi que de Wittgenstein AGAMBEN, Giorgio. *L'Usage des corps*. Paris : Éditions du Seuil, 2016, p. 1275. Deleuze et Foucault auraient-ils lu ce texte de Plotin ? Ou ne serait-ce que simple coïncidence ?

[187] AGAMBEN, Giorgio. *L'Usage des corps*. Paris : Éditions du Seuil, 2016, p. 1265.

bio-politique. Cette forme-de-vie met l'accent sur les possibilités de vie et les puissances de la vie humaine. La vie humaine n'est jamais définie par des opérations qui la détermineraient, mais par des possibilités donc une puissance. La forme de vie humaine met toujours en jeu la vie elle-même par ses possibilités. Cette forme-de-vie « est un être de puissance non seulement ou non pas tant parce qu'elle peut agir ou ne pas agir, réussir ou échouer, se perdre ou se trouver, mais surtout parce qu'elle est puissance et coïncide avec elle. Aussi l'homme est-il l'unique être dans la vie duquel, il en va toujours du bonheur, dont la vie est irrémédiablement et douloureusement assignée au bonheur. Mais cela constitue immédiatement la forme-de-vie comme vie politique.[188] ». La forme-de-vie serait un retour à un *bios politikos*, mais non plus séparable d'une *zôè*, une vie de la puissance visant le bonheur[189]. Cette puissance se trouve être l'essence propre à chaque être et ceci par les possibilités qu'ils lui sont ouvertes. La puissance propre en l'homme est un thème très présent chez Agamben que nous retrouvons plusieurs fois au cours de son œuvre. Dans l'article « La puissance de la pensée », Agamben ajoute un élément essentiel « La puissance est donc définie essentiellement par la possibilité de son non-exercice, ainsi que le signifie la *hexis* : disponibilité d'une privation [la *steresis*][190] ». Par conséquent, la puissance peut agir et par la même occasion ne pas agir. Disponibilité d'une privation que nous retrouvons dans la figure très souvent invoquée par Agamben de Bartleby, personnage de la nouvelle d'Herman Melville, *Bartleby le Scribe*. Par son « I would not prefer to » incessant que nous pourrions traduire en français par « Je préférais ne pas », Bartleby se présente comme une puissance suprême. Il peut autant écrire, et c'est ce qu'il fait au début de la nouvelle, que de s'arrêter et de faire valoir sa puissance de ne pas écrire c'est-à-dire son impuissance « seule une puissance

[188] *Ibid*., p. 1266.

[189] Un élément intéressant est à prendre en compte. Nous avons commencé par utiliser des citations issues de l'article « Forme-de-vie » de *Moyens sans fins* paru en 1993. Or, il s'avère que le chapitre 2 de la troisième partie de *L'Usage des corps* est une reprise de ce même article, mais avec des modifications et des approfondissements qui certaines fois influencent totalement la compréhension des propos d'Agamben. Par exemple, pour expliquer en quoi cette forme-de-vie est liée au bonheur et à la vie politique, Agamben dans l'article de *Moyens sans fins* cite Marsile de Padoue. Dans *L'Usage des corps*, la citation est implicite, elle n'est plus mise en avant. Il y a 21 ans qui séparent ces deux textes, la pensée d'Agamben a donc évolué, mais cela influence totalement la compréhension de sa pensée. Nous allons donc nous focaliser sur la reprise présente dans *L'Usage des corps* et mettre de côté l'article de *Moyens-sans-fins* qui, possiblement, ne représente pas la pensée la plus récente d'Agamben. Le problème est qu'alors notre étude sur Agamben est affectée par la mouvance de sa pensée ; problème déjà mis en avant dans l'introduction à cette partie.

[190] AGAMBEN, Giorgio. *La puissance de la pensée*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2011, p. 317.

qui peut aussi bien la puissance que l'impuissance est alors la puissance suprême.[191] ». Dans la forme-de-vie c'est la puissance de la pensée qui est en jeu. La pensée permet le lien inséparable des formes de vie en forme-de-vie. Cette pensée se veut comme une expérience « qui a pour objet le caractère potentiel de la vie et de l'intelligence humaine[192] », c'est donc une expérience mélangeant puissance et pensée. La forme-de-vie est possible « seulement si l'acte n'est jamais intégralement séparé de la puissance, si dans mes vécus et mes vues, il en va à chaque fois de la vie et de la vision mêmes – s'il y a donc en ce sens pensée – qu'une forme de vie peut alors, dans sa facticité et sa choséité même devenir forme-de-vie » sous cette citation assez dense nous comprenons tout d'abord que l'homme ne se doit pas d'être seulement en acte, mais aussi en puissance (la puissance ne doit pas être séparée de l'acte), assigné à une possibilité. Puis que c'est l'expérience de la pensée qui permet une inséparabilité de la forme-de-vie. Le couple puissance/acte renvoie évidemment à Aristote, l'*energeia* (l'acte) se présente comme la réalisation quand la *dynamis* (puissance) est la potentialité ou possibilité. Si l'expérience de la pensée permet une forme-de-vie, la puissance joue un rôle fondamental qu'il ne faut pas négliger. En effet, cette expérience de pensée se veut une expérience d'une puissance et d'un usage communs[193]. L'usage devient important, car la pensée est un usage de soi c'est en cela qu'Agamben peut parler de la pensée comme expérience d'une puissance et un usage communs. Il est possible de comprendre cette importance du commun par le fait que ce qui est en jeu est une forme-de-vie politique. Or, la politique ne peut se faire seule, elle est l'affaire d'une communauté, d'un commun d'êtres. Qu'elle est donc le lien entre forme-de-vie et l'identité ? Agamben déclare rapidement une chose très intéressante sur laquelle nous devons nous arrêter « Entre des êtres qui seraient toujours déjà en acte, qui seraient toujours déjà telle ou telle chose, telle ou telle identité et auraient épuisé entièrement leur puissance en elles, il ne pourrait y avoir communauté, mais seulement des coïncidences et des partitions factuelles.[194] ». Il ne pourrait y avoir de communauté dans la mesure où cette communauté politique s'effectue grâce à la puissance, l'expérience de la pensée comme puissance commune. Des êtres en actes ont perdu leur

[191] AGAMBEN, Giorgio. *La communauté qui vient - Théorie de la singularité quelconque*. Paris : Éditions du Seuil, 1990, p. 40.
[192] AGAMBEN, Giorgio. *L'Usage des corps*. Paris : Éditions du Seuil, 2016, p. 1268.
[193] Dans l'article « Forme-de-vie », Agamben ne fait aucun cas de l'usage commun « L'expérience de pensée, dont il est ici question, est toujours expérience d'une puissance commune. » AGAMBEN, Giorgio. *Moyens sans fins*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2002, p. 20.
[194] AGAMBEN, Giorgio. *L'Usage des corps*. Paris : Éditions du Seuil, 2016, p. 1269.

puissance. Nous l'avons vu précédemment, la puissance ne peut être séparée de l'acte. L'être est par essence un être de puissance. Si cet être, l'être humain par exemple, n'est plus qu'acte, c'est-à-dire plus que réalisation, alors il perd son champ de possibilités. Il serait telle chose ou telle identité. En ce sens, l'identité assignée à un être et dont il s'applique lui-même cette identité n'est qu'épuisement de la puissance par l'acte, il perd par là son champ de puissance, de possibilités. Ce seraient des êtres en pur acte, en pure réalisation, ayant perdu leur essence. Dans le cas de l'être humain, il deviendrait vie nue ; retour à la matrice d'individualisation. Par conséquent, un être ayant épuisé sa puissance dans une identité ne pourrait former une communauté avec d'autres êtres (seulement des coïncidences et des partitions factuelles) et donc former une forme de vie politique (*bios politikos*) ou tout simplement forme-de-vie. Si l'identité (une identité juridico-sociale pour reprendre la déclaration d'Agamben dans la revue Vacarme) se forme à partir de la vie nue alors l'être vivant embrassant cette identité épuise sa puissance dans cette identité, il ne peut alors former une forme-de-vie car il n'est plus qu'une réalisation figée dans une identité ni même participer à cette puissance commune de la pensée. Or c'est la pensée (collective) qui est « la puissance unitaire qui constitue en forme-de-vie les multiples formes de vie.[195] ». Cette alliance entre métaphysique, ontologie et éthique semble très peu applicable dans le contexte politique/bio-politique. Comment est-il possible de faire de notre forme de vie une forme-de-vie afin d'éviter la vie nue ?

La solution proposée par Agamben semble être une théorie plus qu'une réelle pratique alors qu'il met bien en évidence que c'est à partir de cette forme-de-vie que doit se constituer la politique qui vient[196] (et donc la communauté qui vient). Cette opposition entre pensée (*theôría*) et pratique (*praxis*) pose problème chez Agamben et nécessite que nous nous y arrêtions un instant. La *praxis* comme constitution d'une forme-de-vie permettant la création d'une communauté politique semble se confronter au problème d'une théorie croisant métaphysique, ontologie et éthique. La pratique politique chez Agamben est une pensée des formes-de-vie. Or, est-il possible de mettre en pratique cette pensée ? Ce problème ne s'applique pas qu'uniquement à la création de formes-de-vie. Lorsqu'Agamben évoque une théorie de « la puissance destituante », il déclare « Il me semble que ce sont des essais qui vont dans cette direction (et c'est ce que j'ai moi-même essayé de faire) sans peut-être

[195] *Ibid*., p. 1270-1271.
[196] *Ibid*., p. 1271.

vraiment y arriver. Mais c'est cela, c'est la destitution des œuvres du pouvoir, pas simplement l'abolition. C'est quelque chose d'évidemment très difficile parce qu'aussi on ne peut pas la réaliser uniquement par une praxis. C'est-à-dire que le problème n'est pas quelle forme d'action va-t-on trouver pour destituer le pouvoir, parce que ce qui va destituer le pouvoir n'est pas une forme d'action, mais uniquement une forme-de-vie. Ce n'est que par une forme-de-vie que le pouvoir destituant peut s'affirmer donc ne n'est par cette activité-là, cette praxis-là, c'est par la construction d'une forme-de-vie. Vous voyez pourquoi c'est difficile puisqu'il ne s'agit pas de telle action, on va faire ci, on va faire ça. Ça ne suffit pas. Il faut d'abord constituer une forme-de-vie.[197] ». Cette destitution du pouvoir n'est pas réalisable uniquement par une *praxis* mais grâce à l'aide d'une forme-de-vie. Le problème étant que la forme-de-vie se présente comme une théorie ; ce serait la mise en pratique d'une théorie, mais d'une théorie difficilement praticable en politique. Agamben est conscient de cette difficulté, mais ne donne pas l'impression que cela est dérangeant. Mathew Abbott propose un terme pour désigner cette forme de politique que nous retrouvons chez Agamben : « political ontology » soit en français une ontologie politique. Il déclare « Paradigmatic in this regard is the work of Giorgio Agamben, which is impossible to understand except as a form of political ontology. For if we take Agamben to be a political philosopher (or as a critical theorist) in anything like the traditional sense(s) then we are already at risk of misunderstanding the nature of the claims he makes[198] ». Selon Abbott, considérer Agamben comme un philosophe de la politique revient à une mauvaise compréhension de la nature de sa pensée. Cette défense du travail d'Agamben que propose Abbott est très intéressante, mais il faudrait lui rétorquer pourquoi l'« ontologie politique » d'Agamben, finalement bien loin d'une théorie critique ou d'une philosophie politique, influence autant la pratique politique de certains groupes d'extrême gauche en France ? Tout simplement, car Agamben est catégorisé comme philosophe de la politique ou théoricien critique. De même, il n'est même pas certain

[197] AGAMBEN, Giorgio. Vers une théorie de la puissance destituante. Dans : *lundimatin* [en ligne]. [s. d.]. [Consulté le 20 août 2020]. Disponible à l'adresse : https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben.

[198] ABBOTT, Mathew. No life is bare, the ordinary is exceptional: Gorgio Agamben and the question of political ontology. *Parrhesia* [en ligne]. 2012, Vol. 14, p. 4. Disponible à l'adresse : https://pdfs.semanticscholar.org/3433/f5a92514bcfc45b662208468c582447b392f.pdf. Cette déclaration étant simple à comprendre il n'est pas nécessaire de traduire.

qu'Agamben déclare lui-même faire de l'« ontologie politique »[199]. Cette problématique entre ontologie politique et politique reviendra plus tardivement dans cette recherche à propos du visage. Cette ontologie politique met alors en avant que chaque être peut se constituer comme forme-de-vie, mais surtout « il faut au contraire penser la forme-de-vie comme le fait de vivre sa propre manière d'être, comme inséparable de son contexte, précisément parce qu'elle n'est pas en relation, mais en contact avec lui.[200] ». Nous avons vu précédemment, la manière est comprise comme « manière de sourdre », un être engendré par son propre mode d'être « qui est sa manifestation et est continuellement engendré par sa « manière » d'être[201] ». La forme-de-vie est un être qui est son mode d'être continuellement engendré en vivant cette forme-de-vie, sa manière d'être. Cette compréhension de la manière et de la forme-de-vie rend plus absconse la pensée d'Agamben. Pour cela, une formule du Tiqqun[202] permet d'éclaircir la pensée qu'Agamben propose « Ma forme-de-vie ne se rapporte pas à ce que je suis, mais à comment je suis ce que je suis.[203] » c'est-à-dire par quelle manière je suis ce que je suis. Plus simplement, Agamben propose une autre variation de sa définition de forme-de-vie « Ce que nous appelons forme-de-vie correspond à cette ontologie du style, elle nomme le mode dans lequel une singularité témoigne du soi dans l'être et où l'être s'exprime dans le corps singulier.[204] » ; la forme-de-vie permet de garder sa singularité à travers de sa manière d'être et cette manière s'exprime dans cette singularité. La manière d'être est l'expression de sa singularité permettant au travers de la forme-de-vie elle-même singulière par sa manière d'être. La singularité est mise en avant dans cette phrase dans la mesure où elle permet une différence par rapport au similaire. Si tout ceci semble dévier de notre recherche sur l'identité et la singularité, ces précisions permettent avant tout de rendre plus claire l'argumentation qui va suivre. Et en effet, à première vue, nous ne comprenons pas le lien entre forme-de-vie et le couple singularité-identité. Mais là intervient un élément

[199] Une réponse d'Agamben à Abbott aurait pu être intéressante. Nous aurions pu comprendre plus facilement la position que prend Agamben vis-à-vis de la politique et de la philosophie. Néanmoins, la défense d'Abbott est très intéressante et précise pour ne pas prendre au sérieux cette ontologie politique chez Agamben.
[200] AGAMBEN, Giorgio. *L'Usage des corps*. Paris : Éditions du Seuil, 2016, p. 1289.
[201] *Ibid*., p. 1282.
[202] À la lecture des écrits du Tiqqun, il est plus que probable qu'Agamben faisait lui-même partie de ce groupe (de par la prose, les concepts, les références utilisées ou alors le Tiqqun aurait été extrêmement inspiré par Agamben au point de pouvoir écrire de la même manière). Néanmoins, le lien entre Julien Coupat (l'un des anciens membres du Tiqqun) et Giorgio Agamben est plus qu'avéré et différents articles de presse à la limite du grotesque et du sensationnalisme sont disponibles sur internet pour prouver ce lien.
[203] *Ibid*., p. 1289.
[204] *Ibid*., p. 1291.

important qui entre directement en jeu. La forme-de-vie « n'est pas défini par la relation à une praxis (*energeia*) ou à une œuvre (*ergon*), mais par une puissance (*dynamis*) et un désœuvrement.[205] ». Nous n'avons pas besoin de repréciser pourquoi la puissance joue un élément important, mais plutôt le désœuvrement, thème cher à Agamben et qui arrive très tardivement dans *L'Usage des corps*. L'œuvre est la vie et la vie n'est qu'œuvre[206]. Or, l'œuvre est formée par la *praxis*. Il y a forme-de-vie que là où il y a contemplation d'une puissance. L'œuvre même si elle peut être l'objet d'une contemplation d'une puissance est par la même occasion désactivée et rendue inopérante par ce même acte de contemplation. C'est dans cette logique qu'Agamben peut proposer la thèse « Un être vivant ne peut jamais être défini par son œuvre, mais seulement par son désœuvrement, c'est-à-dire par la manière dont, en se maintenant, dans une œuvre, en relation avec une pure puissance, il se constitue comme forme-de-vie, où *zôè* et *bios*, vie et forme, privé et public entrent en seuil d'indifférence et où ce qui est en question, ce n'est plus la vie ni l'œuvre, mais le bonheur.[207] ». Un être vivant doit se maintenir dans sa vie (l'œuvre) en relation par une pure puissance (la puissance de la pensée). Il ne peut être en aucun cas uniquement œuvre sinon il perdrait sa puissance, il se doit d'être désœuvré pour créer une forme-de-vie, forme-de-vie comme forme de *bios politikos* qui vise le bonheur[208]. Agamben prend à contrepied l'idée de Foucault de « Faire de sa vie une œuvre d'art ». *A contrario*, si nous faisions de notre vie une œuvre d'art alors nous ne pourrions devenir forme-de-vie, car il ne pourrait avoir de lien avec une pure puissance. Nous perdrions alors toute puissance et donc possibilités d'agir. La notion de désœuvrement apparaît très rapidement dans *L'Usage des corps* cependant dans l'article « Heidegger et le nazisme », Agamben déclare « La politique est ce qui correspond au désœuvrement essentiel des hommes, à l'être radicalement sans œuvre de la communauté humaine. Il y a de la politique parce que l'homme est un être *argos*, qui n'est défini par aucune opération propre – c'est-à-dire un être de pure puissance, qu'aucune identité ni aucune vocation ne peuvent épuiser. […] Comment cette *argia*, ce désœuvrement et cette potentialité essentiels pourraient être assumés sans devenir une mission historique, comment donc, la politique pourrait n'être rien d'autre que l'exposition de l'absence d'œuvre de l'homme et de son

[205] *Ibid*., p. 1304.
[206] *Ibid*., p. 1303.
[207] *Ibid*., p. 1305.
[208] Cf. la référence à Marsile de Padoue dans AGAMBEN, Giorgio. *Moyens sans fins*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2002, p. 14.

indifférence créatrice envers toute mission et en cela seulement rester intégralement assignée au bonheur – voilà tout ce qui, à travers et par-delà la domination planétaire de *l'oikonomia* de la vie nue, constitue le thème de la politique qui vient[209] ». L'homme est un *argos*, car un être de puissance, il n'est en aucun cas défini par une opération ou un acte. Il ne peut donc être œuvre, mais il est un être désœuvré. La politique permettrait l'exposition du désœuvrement de l'homme et de son assignation au bonheur sans que cette politique devienne une mission historique. Nous comprenons mieux l'insistance d'Agamben à propos de la politique. La politique qui vient doit être l'illustration du désœuvrement de l'homme et son assignation au bonheur. L'*argia* propre à l'homme, ce désœuvrement doit servir de puissance pour la politique qui vient. La forme-de-vie se doit d'être liée à cette politique qui vient et elle se lie justement par la notion de désœuvrement. Pour terminer cette partie très dense, il faut mettre en avant un dernier point essentiel entre l'identité et la forme-de-vie « La forme-de-vie ne peut ni se reconnaître ni être reconnue parce que le contact entre vie et forme et le bonheur qui sont en question en elle se situent au-delà de toute reconnaissance possible et de toute œuvre possible. En ce sens, la forme-de-vie est d'abord l'articulation d'une zone d'irresponsabilité, où les identités et les imputations du droit sont suspendues.[210] ». La forme-de-vie ne peut alors être assignée identitairement, car elle ne peut être reconnue. Elle échapperait donc à l'État et au droit. La forme-de-vie serait-elle alors la solution de sortie de la bio-politique ? Oui, mais cela ressemble plus à une aporie qu'à une véritable réponse de la part d'Agamben. Si Agamben est bien foucaldien, il dirait qu'il n'y a pas de sortie possible. Or, la forme-de-vie semble proposer une sortie, mais reste une pure théorie. Cette zone d'irresponsabilité ressemble plus à un épais brouillard où nous ne discernons plus d'identités et où les droits seraient suspendus. Un épais brouillard théorique et conceptuel. Agamben à travers la forme-de-vie ne se confronte pas frontalement à la bio-politique et ce serait tout à fait normal si nous reprenions la thèse de Mathew Abbott. Essayons cependant de se confronter à la bio-politique à l'aide des thèses d'Agamben dans le but de pousser le plus loin possible ses critiques et sa théorie de la forme-de-vie. Comment une forme-de-vie pourrait-elle se présenter comme réelle résistance face à la bio-politique ? Une forme-de-vie ne pourrait-elle pas permettre à l'être de garder ses singularités et d'éviter une revendication identitaire ? Comment placer cet être au sein du système bio-politique ?

[209] AGAMBEN, Giorgio. *La puissance de la pensée*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2011, p. 378.
[210] AGAMBEN, Giorgio. *L'Usage des corps*. Paris : Éditions du Seuil, 2016, p. 1305.

Agamben par sa théorie de la singularité quelconque ne nous donnerait-il pas les moyens de penser à cette forme extrême de résistance face à la bio-politique ? La forme-de-vie que propose la singularité quelconque semble être une piste encourageante que nous devons explorer.

B. La forme-de-vie de la singularité quelconque

1. L'être qui vient

Avant de rédiger cette partie, il est nécessaire de mettre en avant une potentielle difficulté : le temps qui sépare la publication de *La communauté qui vient* (1990) de celui de *L'usage des corps* (2014) avec son développement quasiment final sur la forme-de-vie. Nous avons déjà fait face à cette difficulté concernant le chapitre 2 de la troisième partie de *L'Usage des corps* et l'article « Forme-de-vie » (1993) paru dans *Moyens sans fins*. Il est alors probable qu'en 24 ans la pensée d'Agamben sur la singularité quelconque peut présenter quelques difficultés de cohérence avec sa pensée de la forme-de-vie. Tout d'abord, commençons par montrer le lien entre forme-de-vie et singularité. Pour cela, reprenons une citation vue précédemment « Ce que nous appelons forme-de-vie correspond à cette ontologie du style, elle nomme le mode dans lequel une singularité témoigne du soi dans l'être et où l'être s'exprime dans le corps singulier.[211] ». Cette ontologie du style renvoie à la « manière de sourdre » de tel être c'est-à-dire une forme-de-vie. Cette forme-de-vie est un mode d'être (d'un être quelconque, peu importe lequel) qui est sa manifestation et est continuellement engendrée par lui-même, cela correspond alors à un style donc à une manière. Le lien entre forme-de-vie et manière nous permet de relier ceci à la singularité quelconque. En effet, il est bien question de manière dans la théorie de la singularité quelconque « La manière n'est, autrement dit, ni un genre, ni un individu : elle est exemplaire, c'est-à-dire une singularité quelconque[212] ». La manière renverrait directement à la singularité quelconque par le biais de la notion d'« exemplaire ». L'exemple échappe au particulier et à l'universel, car il est toujours exemple de quelque chose, il vaut pour tous les cas du même genre et est inclus en eux. L'exemple « constitue une singularité parmi les autres, qui peut cependant se substituer à chacune d'elles, il vaut pour toutes.[213] ». Mais pourquoi cette insistance du quelconque ? Le quelconque est compris par Agamben comme « l'être tel que de toute façon il importe[214] » et non pas « l'être, peu importe lequel » (la signification commune du mot quelconque que nous avons utilisée précédemment). Ce quelconque prend sa singularité non pas par rapport à une propriété commune (qui pourrait être une identité ou une caractéristique), mais il la prend

[211] *Ibid*., p. 1291.
[212] AGAMBEN, Giorgio. *La communauté qui vient - Théorie de la singularité quelconque*. Paris : Éditions du Seuil, 1990, p. 33.
[213] *Ibid*., p. 16.
[214] *Ibid*., p. 9.

dans son être telle qu'elle est ; une singularité dans son être-tel. Par cette opération, « l'être-quel est retiré de son appartenance à telle ou telle propriété, qui l'identifie comme membre de tel ou tel ensemble, de telle ou telle classe (les Rouges, les Français, les Musulmans) – il est envisagé non par rapport à une autre classe ou à la simple absence générique de toute appartenance, mais relativement à son être-tel, à l'appartenance même. ». Là où l'être-quel pouvait se définir par une appartenance par rapport à différents traits caractéristiques et donc une identité, l'être-tel reste dans l'appartenance constituant un flou dans lequel nous ne pouvons définir cet être par une identité. La manière est donc le lieu de la singularité quelconque, « Mais une manière jaillissante [ou une manière de sourdre comme vue précédemment] est également le lieu de la singularité quelconque, son *principium individuationis*. Pour l'être qui est sa propre manière, celle-ci n'est pas, en effet une propriété qui le détermine et l'identifie comme une essence, mais plutôt une impropriété : ce qui toutefois le rend exemplaire, c'est que cette impropriété est assumée et appropriée comme son être unique.[215] ». L'être quelconque ne peut alors être déterminé et identifié par une propriété, car justement il s'est retiré de son appartenance à telle ou telle propriété, l'être quelconque doit adhérer à l'impropriété même. Cette adhésion à l'impropriété permet d'éviter cette assignation identitaire de la bio-politique. Pour rappel, la manière est forme-de-vie. C'est en cela que la forme-de-vie permet résistance face à la bio-politique, car elle vise une adhésion à l'impropriété et non une identification par rapport à une propriété (ou ce que nous avons appelé au début une caractéristique). C'est en cela qu'Agamben peut déclarer « Quelconque est la chose avec toutes ses propriétés ; aucune d'elles, toutefois, ne constitue une différence.[216] », si ses propriétés constituaient des différences alors il y aurait identification de l'être quelconque qui ne serait plus quelconque, être-tel redevant être-quel. Si la théorie de la singularité quelconque se cantonne surtout à une ontologie et une éthique, sa partie politique est assez claire. L'une des déclarations les plus intéressantes d'Agamben se trouve formuler ici « Car si les hommes, au lieu de chercher encore une identité propre et dans la forme désormais impropre et insensée de l'individualité, parvenaient à adhérer à cette impropriété comme telle, à faire de leur propre être-ainsi non pas une identité, mais une singularité commune et absolument exposée, si, autrement dit, les hommes pouvaient ne pas être ainsi, dans telle ou telle identité biographique particulière, mais être seulement le ainsi,

[215] *Ibid*., p. 35.
[216] *Ibid*., p. 25.

leur extériorité singulière et leur visage, alors l'humanité accéderait pour la première fois à une communauté sans présupposé et sans objet, à une communication qui ne connaîtrait plus l'incommunicable.[217] ». Plusieurs éléments peuvent être dégagés de cette citation. Premièrement, la recherche de l'identité est impropre et insensée, car celle-ci se déroule dans l'individualité. Ici Agamben fait simplement référence à la matrice d'individualisation propre au système bio-politique. Chaque homme est resubjectivé en individu puis assigné identitairement ou dans un vocabulaire proprement agambenien chaque homme est vie nue constituant une identité (juridico-sociale) basée sur cette *zôè*. Chercher une identité est alors insensé pour Agamben. Deuxièmement, il appelle à adhérer à l'impropriété en précisant pourquoi et comment. Ceci est très intéressant pour notre recherche, Agamben appelle l'être qui vient à faire « de son propre être-ainsi non pas une identité, mais une singularité commune et absolument exposée ». L'homme, l'être qui vient, ne devrait pas chercher l'adhésion dans son identité biographique, ses caractéristiques physiques, etc. que nous comprenons comme son « être ainsi » et qui alors l'identifierait immédiatement par une individualisation. Mais l'homme doit chercher à être « le ainsi ». Il faudrait devenir « le ainsi » (une extériorité singulière et un visage) et non embrasser son propre « être ainsi ». Devenir « le ainsi » implique de ne pas adhérer à l'individualité, mais à l'impropriété, « le ainsi » permettant une singularité commune[218]. Embrasser l'impropriété revient à éviter l'individualisation dans la mesure où l'être qui vient n'adhère pas à ses caractéristiques physiques, son identité biographique. L'impropriété se présente comme ce qui est préindividuel à l'être qui vient. En envisageant le visage comme une partie du « le ainsi » et donc par là une adhésion à l'impropriété, il est possible que Giorgio Agamben se trompe totalement. Nous le savons, les techniques biométriques actuelles permettent de reconnaître des individus à partir de certaines caractéristiques physiques. Il y en va de même pour le visage. Qu'il soit couvert par un masque ou une cagoule, le visage nous porte à nu vis-à-vis de la bio-politique, car il nous identifie déjà comme « être-ainsi » dépositaire d'une identité biographique. Néanmoins, Agamben présente le visage comme « ni une individuation d'une *facies* générique ni l'universalisation de traits singuliers : c'est le visage quelconque, pour lequel ce qui appartient

[217] *Ibid*., p. 67.

[218] Nous avons volontairement occulté la notion de communication qui joue un rôle dans la communauté à venir et que nous retrouvons aussi dans *L'Usage des corps* (p. 1269). Mais le rapport entre identité, singularité et communication ne semble pas pertinent, car la communication semble se restreindre à la question de la communauté à venir et au langage, notions dépassant notre thème de recherche.

à la nature commune et ce qui est propre sont absolument indifférents.[219] ». Encore une fois se joue ici la mauvaise interprétation d'Agamben comme philosophe de la politique et non comme philosophe d'une « ontologie politique ». Mathew Abbott l'explique clairement « The face of the individual is composed of properties […] and can be constructed with an identikit in a police station. The face of form-of-life, on the other hand, is the face that the state can't see (because it can't represent it): it effects the dissolution of the face of the individual and temporary shattering of its representation logic […] The concept form-of-life designates the impersonal (because it is pre-individual) and yet most intimate part of each of us (it is what surprises us when we surprise ourselves).[220] ». Le visage d'une forme-de-vie ne permet aucune identification, le visage de l'être quelconque brise donc la logique de représentation du visage, ce visage ne pourra pas être reconnu par l'État, car inidentifiable. Cependant, dans le cadre politique réel n'importe quel visage est identifiable. L'État ne fait évidemment pas de distinction entre une théorétique forme-de-vie et une vie nue, la bio-politique appliquée dans notre société ne pratique une ontologie politique. Le visage de l'être qui vient, un visage quelconque n'est pas une théorie tenable dans la sphère politique. Dans la réalité politique, le visage est bien une individuation d'un facies qui permet l'identification de l'individu. Et même si un homme quelconque fait de son possible pour devenir « le ainsi », un mode-de-vie, son visage, son corps le trahit déjà. Par exemple, les nouvelles technologies de reconnaissance faciales permettent une reconnaissance de visages masqués lors de manifestations et ces technologies lorsqu'elles seront fiables et à bas prix, vont très vite s'immiscer et aider à la gestion bio-politique[221]. Le visage qu'il soit nu ou caché ne permettra pas d'échapper à la vie nue. Rechercher une résistance à la bio-politique au travers de la singularité quelconque s'avère possiblement une mauvaise piste, car là n'est pas le but d'Agamben. Une lecture de Mathew Abbott aurait permis d'éviter cette aporie. Le problème étant qu'Agamben par ses écrits et interventions se situe à la limite entre une ontologie politique et une philosophie

[219] *Ibid*., p. 25.

[220] ABBOTT, Mathew. No life is bare, the ordinary is exceptional: Gorgio Agamben and the question of political ontology. *Parrhesia* [en ligne]. 2012, Vol. 14, p. 7. Disponible à l'adresse : https://pdfs.semanticscholar.org/3433/f5a92514bcfc45b662208468c582447b392f.pdf. Encore une fois il n'est pas nécessaire de traduire cette phrase écrite dans un Anglais très simple.

[221] Thalès déclarait récemment que les technologies biométriques seraient l'une des grandes tendances de 2020 https://www.thalesgroup.com/fr/europe/france/dis/gouvernement/biometrie/reconnaissance-faciale Nous retrouvons encore dans cet article les notions de sécurité et de confort. La reconnaissance faciale permettrait miraculeusement de « doper le droit » quand ceci se présente comme un véritable coup de massue pour nos libertés individuelles et une accélération du processus de contrôle et de gouvernement par la bio-politique dans nos sociétés contemporaines.

politique donnant des pistes de réflexion sur le monde qui nous entoure. *La communauté qui vient* se focalise surtout sur la création d'une communauté ne nécessitant aucune condition d'appartenance ni d'identité, c'est-à-dire une communauté de singularité quelconque. Ce n'est pas un ouvrage de philosophie politique, mais d'ontologie politique qui n'est pas applicable dans le champ politique. Cependant, en partant du principe que cette communauté adhère à l'impropriété (à ce qui est préindividuel à chaque individu) et que la singularité quelconque n'a pas d'identité, il était possible de trouver cette idée convaincante afin de contrecarrer le problème de l'identité au sein de la bio-politique. Face à cette aporie de la singularité quelconque au sein de la bio-politique, nous pouvons néanmoins continuer avec l'aide d'Agamben notre raisonnement et radicaliser cette possible résistance. Cette communauté de singularités quelconques qui n'aurait aucune identité à faire valoir serait problématique pour l'État. Or, justement l'État et donc la bio-politique fonctionne sur le principe de reconnaissance d'identité « En dernière instance, en effet, l'État peut reconnaître n'importe quelle revendication d'identité – même […] celle d'une identité étatique à l'intérieur de lui-même. Mais que des singularités constituent une communauté sans revendiquer une identité, que des hommes co-appartiennent sans une condition d'appartenance représentable (même dans la forme d'un simple présupposé) constitue ce que l'État ne peut en aucun cas tolérer.[222] ». Nous pourrions contourner le problème que pose le visage, la forme-de-vie et l'ontologie politique d'Agamben par une idée présente ici, la non-revendication. Même si le visage permet par des systèmes biométriques une identification, la non-revendication d'une identité pose problème à l'État. En effet, l'identité est construite par l'État, mais aussi par le sujet lui-même. Si ce sujet refuse l'identité que l'État lui assigne et qu'il ne propose aucune identité, l'État se trouve face à un problème dans sa gestion de la vie et donc de la vie nue. Car même si l'État assignait par la force une identité à cet individu : son identité biographique, physique, l'individu a toujours la possibilité de ne pas accepter cette identité et de ne pas revendiquer cette identité. Et Agamben peut nous engager sur cette piste de réflexion « Pour lui [l'État], ce qui importe ce n'est jamais la singularité comme telle, mais seulement son inclusion dans une identité quelconque (mais que le Quelconque lui-même soit repris sans identité, cela constitue une menace avec laquelle l'État n'est nullement disposé à composer). ». Une identité quelconque c'est-à-dire une identité, peu importe laquelle à partir

[222] AGAMBEN, Giorgio. *La communauté qui vient - Théorie de la singularité quelconque*. Paris : Éditions du Seuil, 1990, p. 89.

du moment où il est possible d'identifier l'individu. L'inclusion dans une identité est obligatoire, car elle permet une individualisation. Pour finir, Agamben précise ceci « Un être privé radicalement de toute identité représentable serait pour l'État absolument insignifiant. », nous comprenons alors que l'identité représentable se fait comme système de signes permettant une gestion bio-politique par l'État. Devenir insignifiant passe par l'adhésion à l'impropriété (mais cette théorie vient d'être invalidée) et la non-revendication identitaire même si encore une fois l'assignation identitaire se fera avec ou sans la volonté de l'individu. Être insignifiant se comprend comme être dénué de significations, cette signification passe par l'identité. Ne pas revendiquer d'identité se présente alors comme se dénuer de signification aux yeux de l'État.

2. La non-revendication identitaire comme résistance ultime ?

La bio-politique gouvernant par la matrice d'individualisation en assignant identitairement chaque individu-sujet, la non-revendication identitaire semble être la solution ultime pour proposer une forme de résistance face à la bio-politique. Les dispositifs de savoir-pouvoir tentent d'extraire de notre corps une forme d'identité (notamment à partir de caractéristiques physiques, mais, cela peut très bien concerner d'autres informations comme un dossier médical) et nous pousse à construire une identité qui servira d'assignation identitaire. Or, en refusant cette identité assignée ou en n'en revendiquant aucune, l'individu peut théoriquement poser un problème à la bio-politique. L'État ne peut accepter aucune non-revendication identitaire. En prenant le cas de la crise des Gilets Jaunes qui s'est déroulée de novembre 2018 jusqu'à, dans une moindre mesure, nos jours, la première question qui venait à l'esprit des médias et sûrement de l'État était : mais qui sont les Gilets Jaunes ? Est-il possible d'assigner identitairement ce groupe d'individus hétérogène ? Puis peu à peu se sont détachés des porte-paroles représentants chacun à leur façon une partie de ce mouvement hétérogène. Or, ces Gilets Jaunes dès le début des manifestations ne revendiquaient aucune identité si ce n'est celle des oubliées, de la France d'en bas, des catégories identitaires très floues ne permettant aucun contrôle du mouvement. Or, l'État doit connaître son ennemi encore plus quand celui-ci est interne[223]. Ne pas revendiquer d'identité permet de rester dans une certaine zone d'ombre. Cette non-revendication serait un échec de la matrice

[223] En reprenant Carl Schmitt, Grégoire Chamayou montre très bien comme l'État doit faire la différence entre amis/ennemis à l'intérieur même de son territoire *La société ingouvernable*. Paris : La Fabrique éditions, 2019, p. 228.

d'individualisation qui resubjectivise l'homme singulier en individu assigné à une identité. Si l'individu refuse toute revendication identitaire alors la matrice semble ne plus fonctionner. La force de cette matrice réside en grande partie dans le fait que l'individu acceptera cette identité et la revendiquera comme étant la sienne. Si l'individu ne revendique pas cette identité lui étant assignée ou alors revendique une autre que l'État ne peut accepter, l'assignation cesse de fonctionner. Néanmoins, cette solution semble trop simple, Agamben dans *Nudités* déclare dès le début de son article « Identité sans personne » « Le désir d'être reconnu par les autres est inséparable de l'être humain. Selon Hegel, cette reconnaissance est tellement essentielle que chacun est disposé pour l'obtenir à risquer sa propre vie. Il ne s'agit pas simplement, en effet, de satisfaction ou d'amour-propre : il faut plutôt dire que c'est seulement à travers la reconnaissance des autres que l'homme peut se constituer comme personne[224] ». Cependant, Agamben oublie de préciser dans quel contexte s'appliquent les déclarations d'Hegel. En effet, dans la vie quotidienne, l'être humain nécessite la reconnaissance des autres afin de se constituer comme personne. Le mot "personne" vient évidemment du mot *persona*, que nous avons déjà vu en introduction dans la note concernant Bergman et Jung, soit le masque social. En cela, Agamben peut continuer en indiquant « La lutte pour la reconnaissance est donc, à chaque fois, une lutte pour le masque, mais ce masque coïncide avec la « personnalité » que la société reconnaît à chaque individu (ou avec le « personnage » qu'elle fait de lui avec sa connivence plus ou moins réticente). ». Le contexte n'est pas encore précisé. La vie quotidienne même si elle est vie politique dans la mesure où nous vivons en communauté humaine au travers d'un État n'est pas la même chose qu'un moment d'opposition politique. Certes, nous avons un besoin de reconnaissance, mais ce besoin peut disparaître ou tout simplement être occulté lors d'oppositions politiques. Or, cette non-revendication peut s'avérer tout à fait fonctionnelle dans une opposition politique. Un parallèle pourrait être établi avec les Black Blocs, groupes que l'État redoutait le plus lors des manifestations des Gilets Jaunes. Ce bloc d'individus ne constitue aucune identité assignable si ce n'est par leur conviction politique et leur tenue vestimentaire (ce sont ces deux seuls éléments qui peuvent les désigner comme formant une « identité » et par la même occasion une communauté), ils ne revendiquent aucune identité biographique, se protègent des technologies biométriques de reconnaissances faciales par des masques, cagoules ou

[224] AGAMBEN, Giorgio. *Nudités*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2019, p. 69.

autres moyens. Ils représentent une foule anonyme que l'État ne peut accepter. Après leur manifestation, chacun de ces individus redevient identifiable, mais durant les quelques heures ou minutes de leur intervention l'État ne peut en aucun cas assigner identitairement ces individus, ni même les gérer si ce n'est par l'intervention d'une force. C'est exactement ce qui s'est passé lors de l'acte III du mouvement des Gilets Jaunes, le samedi 1er décembre 2018, l'État et les forces de police ont été dépassés par une foule anonyme composée de Gilets Jaunes, de Black blocs, « casseurs[225] » et différents autres individus. Un court article de L'Express s'avère intéressant pour illustrer ce problème de non-revendication identitaire et de l'anonymat. Le secrétaire général du syndicat UNSA police, Philippe Capon, déclarait ceci en parlant des casseurs « Ce ne sont pas des gens qui se signalent ou s'identifient comme tels : ils se noient dans la foule, se préparent aux abords de la manifestation et s'organisent de manière très précise pour faire éclater des heurts aux moments propices[226] », autrement dit ils attendent le *kairos* de l'émeute. Manifestement, cette personne fait l'amalgame entre casseur et Black Blocs, mais, peu importe, il met bien en avant que ces casseurs (donc si nous suivons son raisonnement : les Black Blocs) ne s'identifient pas comme tels. Philippe Capon continue ainsi « D'autre part, les forces policières n'ont aucun moyen d'identifier les casseurs en amont. "Il y a certaines personnes qui sont connues de nos services, évidemment, mais pour le reste, ce sont des gens comme vous et moi", souligne le policier. "Ils vont au boulot, font leur vie, leur sport, et à un moment, décident de mener une action dans les manifs. On ne peut pas surveiller tout le monde." » cette déclaration est très intéressante, car l'interviewé fait part de l'impuissance de la police et donc de l'État à partir du moment où les individus ne sont pas identifiables. Les casseurs seraient « des gens comme vous et moi ». En étant de mauvaise foi, nous pourrions comprendre que tout le monde est un casseur en puissance et même un policier, mais nous imaginons que Philippe Capon a utilisé l'expression « des gens comme vous et moi » afin de dire que ces personnes sont tout aussi banales que d'autres. Et

[225] Distinguer les « casseurs » des manifestants pacifistes est une stratégie voulue par l'État ainsi que les médias afin de créer des dissensions internes au mouvement. Le problème c'est que dans une manifestation tout le monde devient très vite « casseur ». Cette technique est toujours utilisée dans la gestion d'une crise par une entreprise Grégoire Chamayou. *op. cit*, p. 124. Cette technique managériale a, comme le retrace Chamayou, été reprise par les différents États (notamment les États-Unis). C'est en cela qu'il peut parler d'une généalogie du libéralisme autoritaire comme sous-titre de son essai.

[226] L'EXPRESS. Manifestations : pourquoi est-il si difficile d'empêcher les « casseurs » d'agir ? Dans : *LExpress.fr* [en ligne]. 6 décembre 2019. [Consulté le 30 juin 2020]. Disponible à l'adresse : https://www.lexpress.fr/actualite/societe/pourquoi-les-policiers-echouent-a-contenir-les-casseurs_2110083.html.

c'est possiblement dans cette phrase très maladroite que Phillipe Capon est le plus intéressant, car il met en avant le principe même de l'anonymat à travers la banalité du « casseur/Black bloc[227] ». L'anonymat par la non-revendication identitaire est ce qui pose problème à la gestion de ce groupe d'individus. Le problème de ces exemples des Gilets Jaunes et des Black Blocs est que cette non-revendication identitaire est temporaire, elle dure quelques heures voire quelques minutes. Dans le cas d'une résistance continue à la bio-politique, cela ne peut fonctionner. De plus, d'ici quelques années les identifications en amont et durant les manifestations seront possibles[228].

Si la non-revendication identitaire se présente comme un problème que la bio-politique ne peut pas gérer alors pourquoi acceptons-nous cette identité ? Serait-ce parce que l'individu se croit être unique par son identité assignée par celui-ci et par la matrice d'individualisation ? Outre l'idée qu'Agamben reprend à Hegel, il est fort probable que l'identité assignée fait miroiter un semblant d'unicité de l'individu. La puissance de l'assignation identitaire et donc de l'identité réside en grande partie à faire croire à l'unicité de l'individu. Or, l'individu est la forme neutralisée de l'homme singulier, il n'est en aucun cas unique si ce n'est sous la forme d'un chiffre présent sur une carte d'identité ou toutes autres informations réifiant l'humain. Olivier Razac parle quant à lui d'une mauvaise passion qui nous attache à une identité, à une subjectivité[229]. Or, la passion peut être comprise comme un état de souffrance au sens étymologique. Souffrons-nous de notre identité ? La réponse est non tout simplement, car la bio-politique nous apporte des avantages non négligeables notamment en termes de sécurité et de confort, Razac parle de « passions de la survie confortable », tellement confortable que nous oublions notre propre souffrance. Il n'est même plus question d'une vie, mais d'une survie à partir du moment où l'individu se trouve

[227] L'amalgame est expressément utilisé dans le but de suivre la logique de Philippe Capon. Un casseur cassera du mobilier urbain sans revendication politique, mais uniquement pour se défouler, pour le plaisir, etc. La motivation politique, *a contrario*, pousse le Black block à casser une banque, un symbole du capitaliste ou toutes autres choses même s'il peut avoir une part de défoulement là-dedans.

[228] Un auteur anonyme a publié un article assez édifiant et humoristique sur les possibles que nous réserve la technologie notamment dans la reconnaissance faciale lors d'un reportage à Millipol, le salon mondial de la sécurité intérieure se déroulant en France. Même si cet article provient de LundiMatin, un site se revendiquant à l'extrême gauche de l'échiquier politique et ne portant pas dans son cœur les nouvelles technologies, l'article illustre bien les possibles technologies en cours de perfectionnement. LUNDIMATIN. Reportage à Milipol, le salon mondial de la sécurité intérieure - « Déclaration de guerre ». Dans : *lundimatin* [en ligne]. [s. d.]. [Consulté le 30 juin 2020]. Disponible à l'adresse : https://lundi.am/Reportage-a-Milipol-le-salon-mondial-de-la-securite-interieure.

[229] RAZAC, Olivier. *Avec Foucault après Foucault : disséquer la société de contrôle*. Paris : L'Harmattan, 2008, p. 47.

assujetti. Il y aurait-il une vocation de l'homme à chercher une identité, son identité ? La bio-politique ne profiterait-elle pas de cette faiblesse ? Il y a certainement une faiblesse en l'homme dans son rapport à l'identité qui l'empêche une véritable résistance à la bio-politique, mais cela serait à chercher du côté de l'ontologie et de la psychologie, champs qui ne sont pas inclus dans ce mémoire. Tout simplement, nous comprenons que l'homme ne peut s'empêcher de chercher une identité et d'être assigné à celle-ci et en ce sens Hegel a totalement raison. Le problème est que cette identité constitue notre personne, notre subjectivité est tellement ancrée au fond de l'humain qu'il ne peut s'en débarrasser même lors d'oppositions politiques ou alors dans certains cas spécifiques au travers d'une non-revendication identitaire. Par conséquent, une sortie hors de la bio-politique est impossible, ce qui était déjà le cas dans la conception foucaldienne. Il faudrait donc un effort de l'homme voulant se débarrasser de cette gestion bio-politique en ne revendiquant aucune identité voire en allant jusqu'à nier l'identité que l'État lui a assignée. Cet homme ne quitterait pas la bio-politique qui est une sphère englobant chaque être humain, mais résisterait continuellement, une résistance sur toute une vie. Mais une résistance excluante dans la mesure où il pourrait ne plus disposer de masque social, une *persona*, l'identifiant aux yeux des autres individus. De plus, cette résistance serait quasiment invivable vis-à-vis d'une vie présentant plus de confort que de souffrance. Ce mouvement de non-revendication identitaire se présente comme à contre-courant de ce qui se passe actuellement avec l'émergence de différentes revendications identitaires. Nous vivons en pleine réémergence de l'identité (identité nationale, identité sexuelle, identité de genre, etc.). Chaque caractéristique, préférence ou autre deviennent l'occasion d'une revendication identitaire afin d'être reconnus par la bio-politique. L'être humain préfère perdre ses singularités et devenir sujet-individu au sein du système bio-politique plutôt que présenter une résistance à ce système bio-politique trop confortable. La notion de "confort" que nous avions décidé de ne pas traiter dès l'introduction, afin de se concentrer sur l'aspect sécurité/sécuritaire, est peut-être l'élément clef dans la recherche de cette résistance et compréhension de non-résistance identitaire. Sécurité et confort semblent intrinsèquement liés. L'identité permet la sécurité et le confort au sein de la bio-politique. Et si nous reprenons la figure controversée de la pyramide de Maslow théorisée en 1940 par Abraham Maslow, après les besoins physiologiques viennent les besoins de sécurité. Puis trois autres, dont le besoin d'appartenance et d'amour, le besoin d'estime et le besoin d'accomplissement de soi. Est-il

possible d'accomplir ces trois besoins, peu importe l'ordre, car cet ordre est justement remis en question, sans revendiquer une identité ? Il semble que ce ne soit pas possible. Le besoin d'appartenance, d'estime et d'accomplissement de soi passe par l'identité que ce soit par la reconnaissance des autres, de l'affection des autres ; sans identité, il n'y a aucune reconnaissance. C'est dans cette notion de reconnaissance que se joue le problème de l'identité et possiblement les mouvements sociaux au sein de nos sociétés contemporaines.

Conclusion

Se questionner sur une possible sortie de la bio-politique à travers les notions d'identité et de singularités était voué à l'échec par le fait que la bio-politique se constitue comme une sphère close sans aucun dehors possible. Par conséquent, nous nous sommes plus focalisés sur une résistance qu'une sortie. À travers les études sur Foucault, Deleuze et Agamben nous avons tenté de chercher une solution que ce soit à travers la subjectivation, les lignes de fuite ou encore la singularité quelconque. Ce fut un travail difficile, car chacun de ces auteurs possède un système philosophique particulier et travaille énormément de concepts qui étrangement se recoupent. De plus, à chaque fois la résistance proposée à la bio-politique débouchait sur une aporie. Les pratiques de subjectivation chez Foucault sont constamment récupérées par les dispositifs bio-politiques. La création d'une nouvelle subjectivité au sein de la bio-politique n'est qu'alors temporaire. Chez Deleuze, les lignes de fuite semblaient être une solution pour s'échapper des dispositifs, mais ces lignes de fuite semblent difficilement réalisables. De même, la conception de la physique deleuzienne compliquait le lien entre identité, sujet et singularités, nous menant tout droit vers une aporie. Le fil directeur la résistance marginale semblait prometteur autant chez Foucault que chez Deleuze, mais la marginalité risque de ne pas former une ligne de fuite, mais plutôt une ligne d'abolition, destruction de soi-même et des autres. Avec Agamben, nous proposions un dépassement de Foucault et Deleuze et ceci par l'intermédiaire de la théorie de la singularité quelconque liée à la forme-de-vie. Agamben présente la forme-de-vie comme résistance à la bio-politique dans la mesure où elle ne permet pas de laisser place à une vie nue. Mais le travail d'Agamben ne peut pas être vraiment qualifié de philosophie politique, mais plutôt d'ontologie politique expliquant alors notre difficulté à l'appliquer au champ pratique de la politique. Néanmoins, si nous nous confrontions à plusieurs apories, la non-revendication identitaire mise en avant par Giorgio Agamben semblait être une piste intéressante de résistance à la bio-politique. En effet, l'État ne pourrait accepter un groupe d'individus ou même un seul individu ne revendiquant aucune identité. Mais penser de cette façon c'est prendre à contre-courant l'ère du temps et ne pas penser l'actualité qui nous entoure, ce serait rester dans la sphère de la pure théorie et ne pas se confronter aux revendications actuelles dont la quasi-totalité sont des revendications identitaires (le dernier mouvement

global en date est par exemple le renouveau du Black Lives Matter qui se fonde avant tout sur une revendication identitaire et communautaire). De même, alors que nous assistons à l'émergence de nouvelles identités (de genre, sexuelle, etc.) faudrait-il dire à tous ces individus que leurs revendications ne sont qu'une aide pour la bio-politique ? Une aide dans la mesure où ces revendications identitaires seront acceptées par la bio-politique qui par là pourra assigner identitairement ces individus-sujets. Notre recherche se confronte à la réalité contemporaine et proposer une solution par la non-revendication identitaire même si elle semble théoriquement pertinente ne pourra être mise en pratique ou dans de très rare cas limité dans le temps et l'espace. Plus que de chercher une possible résistance à la bio-politique, il faudrait avant tout comprendre pourquoi l'humain a nécessairement besoin d'une identité et est-ce qu'il pourrait vivre sans en posséder une ? Questions dépassant le domaine de la philosophie et se rapprochant plus de la psychologie. C'est donc pour cela que nous pouvons parler d'une faiblesse qui est celle de l'identité dans le cadre d'un système bio-politique. La bio-politique joue sur une faiblesse ontologique propre à l'être humain. Néanmoins, et ce sera le mot de la fin afin d'éviter tout pessimisme, il serait possible d'envisager un jeu d'identité. Ce jeu d'identité consisterait à jouer avec son identité assignée dans le but de la rendre mouvante. Évidemment, l'individu ne pourrait pas jouer avec toutes les caractéristiques l'identifiant ; les caractéristiques physiques semblent être un obstacle à ce jeu malgré les avancées en termes de chirurgie esthétique. Pratiquement, cela reviendrait à se donner des caractéristiques et singularités autres que celles que nous possédons, ne pas revendiquer telle identité, revendiquer des caractéristiques ne nous convenant pas (par exemple la couleur de peau), revendiquer des caractéristiques surprenantes ou mélanger différentes caractéristiques contradictoires. Un cas contemporain illustratif est celui de la non-binarité. Ne pas se revendiquer comme homme ni femme, mais alors se placer entre les deux, ou se présenter comme un mélange des deux ou tout simplement aucun des deux. Il est fort probable que la non-binarité propose un gros problème à la bio-politique dans la mesure où elle permet presque de désactiver les frontières de genre. Cette non-binarité remet en cause l'assignation sexuelle à un genre donné et donc remet en cause une caractéristique utilisée dans l'assignation identitaire. Cependant, cette non-binarité ne devrait pas devenir une caractéristique identitaire qui alors annulerait totalement sa possibilité de résistance face à la

bio-politique[230]. Ce jeu d'identité permettrait de créer un flou identitaire, une impossibilité de pouvoir être assigné à une identité. L'État pourrait appliquer une identité dont nous ne nous reconnaissons pas dedans, faire valoir une autre identité problématique à l'État. Or, pour que ce jeu d'identité fonctionne, il faudrait désactiver les frontières de chaque caractéristique physique se basant sur les sciences ce qui s'avère être un réel problème. Nous avons tous compris que se revendiquer de couleur noire alors que nous sommes blancs ou inversement serait impossible même si la non-binarité tend à démontrer le contraire, mais cela s'explique par le fait que l'identité de genre est plus un problème subjectif qu'un problème lié aux sciences. Revendiquer une couleur de peau ou une empreinte digitale autre que la nôtre est totalement impossible. Ce jeu d'identité est notamment illustré en art. Rendre son identité mouvante, changeante, floue, jouer avec son identité et ne pas la laisser figer voilà le problème dont la bio-politique aurait à résoudre. Nous pourrions constamment revendiquer une *persona* différente que la nôtre, changer de *persona* à nouveau et donc changer de personnalité, de rôle social se confondant souvent avec notre identité. Dans le registre fantastique du cinéma, ce jeu d'identité est fortement présent. Reprenons le cas courtement analysé en introduction, Ingmar Bergman propose bien dans *Persona* un changement d'identité entre Elizabeth Vogler et Alma dans la mesure où la *persona* d'Elizabeth se transmet à Alma. Mais comment changer d'identité, de *persona* autrement que dans le registre du fantastique ? Billy Wilder dans *Fedora* (1978) propose quelque chose d'intéressant s'éloignant un peu du fantastique. Une mystérieuse actrice surnommée Fedora décède, une enquête révèle qu'elle n'est jamais morte, mais que cette Fedora n'était que la fille de Fedora, la mère étant toujours vivante, mais ayant fait passer sa fille pour elle-même. Il y a ici un jeu d'identité par transmission d'identité à travers une certaine usurpation d'identité, la réelle Fedora se faisant passer pour une comtesse polonaise fait passer sa fille pour elle-même en entretenant un mystère autour de sa beauté ne vieillissant jamais. Certes, nous pourrions objecter que ceci se trouve dans la sphère du fantastique et en effet le cinéma permet la mise en scène du fantastique même si dans le cas de l'usurpation d'identité nous sommes dans le concret. De plus, la seconde objection est la fixité même de l'identité inscrite sur notre carte d'identité, inscrite dans des registres, des bases de données. Ce jeu d'identité aurait un lien avec la notion de créativité très souvent mise en avant par Foucault et Deleuze. Mais serait-ce pratiquement

[230] La non-binarité est déjà reconnue dans certains pays tels que nous l'avons vu en introduction, le Canada, mais encore l'Allemagne. Nous imaginons que la France acceptera cette revendication de genre dans quelques années.

réalisable ? Ne risquions-nous pas l'aporie ? Ne faudrait-il pas penser à la post-identité comme véritable problématique à la bio-politique ? Si encore cette post-identité ne se trouve pas contredite par les mouvements identitaires actuels. Se focalisant sur le problème du visage, Agamben malgré son ontologie politique nous engage sur cette piste « il nous faut nous préparer sans remords ni espérances à rechercher, au-delà de l'identité personnelle comme de l'identité sans personne, cette nouvelle figure de l'humain – ou peut-être simplement du vivant -, ce visage au-delà aussi bien du masque [la *persona*], que du *facies* biométrique, que nous ne parvenons pas encore à voir, mais dont le pressentiment fait parfois tressaillir à l'improviste dans nos propres errances comme dans nos rêves, dans nos inconsciences comme dans notre lucidité.[231] ». Au problème de l'identité, celui de la figure de l'humain serait alors à mettre en avant. Mais cette nouvelle figure de l'humain ne consiste-t-elle pas dans la recherche d'une post-identité ? C'est sur cette prose typiquement agambenienne que nous fermons cette recherche.

[231] AGAMBEN, Giorgio. *Nudités*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2019, p. 79-80.

Bibliographie et webographie

Cette bibliographie et webographie sera rangée par ordre des parties de ce mémoire. Pour plus de clarté, les ouvrages présents en introduction sont à la fin de cette bibliographie et webographie.

Foucault

Bibliographie

Ouvrages principaux

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Vol. 3. Paris : Gallimard, 1994

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II*. Vol. 2. Paris : Gallimard, 2001. Quarto Gallimard

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976. Tel

FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*. Paris : Seuil/Gallimard, 1997. Hautes études

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir*. Paris : Gallimard, 1993. Tel

Ouvrages secondaires

BERNAUER, James. Par-delà la vie et mort (Foucault et l'éthique après Auschwitz). Dans : *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9,10,11 janvier 1988*. Paris : Éditions du Seuil, 1989

CHAMAYOU, Grégoire. *La société ingouvernable*. Paris : La Fabrique éditions, 2019

HUËT, Romain. *Le vertige de l'émeute*. Paris : Presses Universitaires de France, 2019

MAUSS, Marcel. *Les techniques du corps*. Chicoutimi : J.-M. Tremblay, 2002. [Consulté le 16 août 2020]. Classiques des sciences sociales. ISBN 978-1-55442-210-4. DOI 10.1522/cla.mam.tec

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. *Foucault*. Paris : Ellipses, 2009. Philo-philosophes

RENAULT, Emmanuel. *Reconnaissance, conflit, domination*. Paris : CNRS EDITIONS, 2017

REVEL, Judith. *Dictionnaire Foucault*. Paris : Ellipses, 2007

TERREL, Jean. *Politiques de Foucault*. Paris : Presses Universitaires de France, 2010. Pratiques théoriques

Webographie

Articles de revue

CALVEZ, Marcel. Les inégalités sociales de santé. Dans : *18. Le Sida* [en ligne]. [S. l.] : La Découverte, 2000. [Consulté le 11 février 2020]. Recherches. ISBN 978-2-7071-3247-5. Disponible à l'adresse : https://www.cairn.info/les-inegalites-sociales-de-sante--9782707132475-page-283.htm

HACHE, Émilie. La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale ? *Raisons politiques*. 2007, Vol. n° 28, n° 4, p. 49-65

MOREAU, Delphine. « Dispositifs de sécurité » et épidémie de sida. *Labyrinthe* [en ligne]. Novembre 2005, n° 22, p. 101-110. DOI 10.4000/labyrinthe.1038

PROTEAU, Laurence. Entre poétique et politique Aimé Césaire et la « négritude ». *Sociétés contemporaines*. Presses de Sciences Po, 2001, Vol. no 44, n° 4, p. 15-39

SANTÉ PUBLIQUE FRANCE (dir.). *Découvertes de séropositivité VIH et diagnostics de SIDA - France, 2018* [en ligne]. 2019. Disponible à l'adresse : https://www.santepubliquefrance.fr/content/download/195446/2354669

Divers

CNRTL. *MARGINAL : Définition de MARGINAL* [en ligne]. [s. d.]. [Consulté le 11 février 2020]. Disponible à l'adresse : https://www.cnrtl.fr/definition/marginal

Deleuze

Bibliographie

Ouvrages principaux

DELEUZE, Gilles. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996. Champs Essais

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris : Les éditions de Minuit, 1986. Reprise

DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris : Les éditions de Minuit, 1969, Critique

DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris : Les éditions de Minuit, 2003. Reprise

DELEUZE, Gilles. Qu'est-ce qu'un dispositif ? Dans : *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9,10,11 janvier 1988*. Paris : Éditions du Seuil, 1989

DELEUZE, Gilles. Un concept philosophique. *Cahiers Confrontation*. Hiver 1989, n° 20

DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris : Les éditions de Minuit, 1980. Critique

DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Les éditions de Minuit, 1991

Ouvrages secondaires

ANTONIOLI, Manola. *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*. Paris : L'Harmattan, 2003

KRTOLICA, Igor. *Gilles Deleuze*. Paris : Presses Universitaires de France, 2015. Que sais-je ?

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Politique des multiplicités - Pierre Clastres face à l'État*. Paris : Éditions Dehors, 2019

ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris : Ellipses, 2003. Vocabulaire de…

Webographie

Interventions de Deleuze

DELEUZE, Gilles - *15/02/77 cours - Vincennes* [en ligne]. [s. d.]. [Consulté le 22 juin 2020]. Disponible à l'adresse : http://www.le-terrier.net/deleuze/anti-oedipe1000plateaux/1715-02-77.htm

DELEUZE, Gilles - *Spinoza cours à Vincennes de 1978-1981* [en ligne]. [s. d.]. [Consulté le 22 juin 2020]. Disponible à l'adresse : https://www.webdeleuze.com/docs/spinoza/fr/1978_00_02.pdf

Articles de revue

JEDRZEJEWSKI, Franck. Deleuze et la Géométrie Riemannienne : Une Topologie des Multiplicités. Dans : *From Riemann to Differential Geometry and Relativity* [en ligne]. New York : Springer Publishing, 2017. [Consulté le 19 août 2020]. DOI 10.1007/978-3-319-60039-0_10

LLÉRES, Stéphane. Autrui et l'image de la Pensée chez Deleuze. *Multitudes*. Association Multitudes, 2006, Vol. No. 25, No. 2, p. 199-210

Divers

WIKIPEDIA. Singularité (mathématiques). Dans : *Wikipédia* [en ligne]. 15 novembre 2019. [Consulté le 21 juin 2020]. Disponible à l'adresse : https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Singularit%C3%A9_(math%C3%A9matiques)&oldid=164533587. Page Version ID : 164533587

Agamben

Bibliographie

Ouvrages principaux

AGAMBEN, Giorgio. *Auschwitz, l'archive et le témoin*. Paris : Éditions du Seuil, 2016

AGAMBEN, Giorgio. *La communauté qui vient - Théorie de la singularité quelconque*. Paris : Éditions du Seuil, 1990. La librairie du XXIe siècle

AGAMBEN, Giorgio. *La puissance de la pensée*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2011. Rivage Poche

AGAMBEN, Giorgio. *Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Éditions du Seuil, 2016

AGAMBEN, Giorgio. *L'Usage des corps*. Paris : Éditions du Seuil, 2016

AGAMBEN, Giorgio. *Moyens sans fins*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2002. Rivage Poche

AGAMBEN, Giorgio. *Nudités*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2019. Rivage Poche

Ouvrages secondaires

RAZAC, Olivier. *Avec Foucault après Foucault : disséquer la société de contrôle*. Paris : L'Harmattan, 2008

Webographie

Interventions d'Agamben

AGAMBEN, Giorgio. Biosécurité et politique - Giorgio Agamben. Dans : *lundimatin* [en ligne]. 24 mai 2020. [Consulté le 7 juin 2020]. Disponible à l'adresse : https://lundi.am/999-Biosecurite-et-politique

AGAMBEN, Giorgio. Vers une théorie de la puissance destituante. Dans : *lundimatin* [en ligne]. [s. d.]. [Consulté le 20 août 2020]. Disponible à l'adresse : https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben

Articles de revue

ABBOTT, Mathew. No life is bare, the ordinary is exceptional: Gorgio Agamben and the question of political ontology. *Parrhesia* [en ligne]. 2012, Vol. 14. Disponible à l'adresse : https://pdfs.semanticscholar.org/3433/f5a92514bcfc45b662208468c582447b392f.pdf

GENEL, Katia. Le biopouvoir chez Foucault et Agamben. *Methodos. Savoirs et textes* [en ligne]. Savoirs textes langage (UMR 8163), Mai 2004, n° 4. [Consulté le 25 juin 2020]. DOI 10.4000/methodos.131

GRELET, Stany et POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. Une biopolitique mineure. *Vacarme*. Association Vacarme, 1999, Vol. n° 10, n° 4, p. 4-10

Divers

L'EXPRESS. Manifestations : pourquoi est-il si difficile d'empêcher les « casseurs » d'agir ? Dans : *LExpress.fr* [en ligne]. 6 décembre 2019. [Consulté le 30 juin 2020]. Disponible à l'adresse : https://www.lexpress.fr/actualite/societe/pourquoi-les-policiers-echouent-a-contenir-les-casseurs_2110083.html

LUNDIMATIN. Reportage à Milipol, le salon mondial de la sécurité intérieure - « Déclaration de guerre ». Dans : *lundimatin* [en ligne]. [s. d.]. [Consulté le 30 juin 2020]. Disponible à l'adresse : https://lundi.am/Reportage-a-Milipol-le-salon-mondial-de-la-securite-interieure

THALES. *La biométrie au service de l'identification (2020)* [en ligne]. [s. d.]. [Consulté le 7 juin 2020]. Disponible à l'adresse : https://www.thalesgroup.com/fr/europe/france/dis/gouvernement/inspiration/biometrie

Ouvrages présents en introduction

CLAIN, Olivier. *Les notions philosophiques universelles : Identité*. Vol. 1. Paris : Presses Universitaires de France, 1990

GROS, Frédéric. *Le principe sécurité*. Paris : Gallimard, 2012. NRF essais

Webographie diverse

Article

FRANÇOIS, Nathan. Agamben pandémique, quand le faux devient un moment du vrai. Dans : *Club de Mediapart* [en ligne]. [s. d.]. [Consulté le 12 août 2020]. Disponible à l'adresse : https://blogs.mediapart.fr/nathan-francois/blog/300420/agamben-pandemique-quand-le-faux-devient-un-moment-du-vrai

Divers

Décret n° 2020-151 du 20 février 2020 portant autorisation d'un traitement automatisé de données à caractère personnel dénommé « application mobile de prise de notes » (GendNotes) [en ligne]. 20 février 2020. [Consulté le 7 juin 2020]. Disponible à l'adresse : https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000041615919&categorieLien=id

EIB. Who is prepared for the new digital age? Evidence from the EIB Investment Survey [en ligne]. [s. d.]. Disponible à l'adresse : https://www.eib.org/attachments/efs/eibis_2019_report_on_digitalisation_en.pdf

GOUVERNEMENT DU CANADA. Choisissez ou mettez à jour l'identifiant de genre sur votre passeport ou document de voyage. Dans : aem [en ligne]. 2 février 2017. [Consulté le 16 juin 2020]. Disponible à l'adresse : https://www.canada.ca/fr/immigration-refugies-citoyennete/services/passeports-canadiens/changer-sexe.html. Last Modified: 2019-07-11

THALES. Les nouvelles cartes nationales d'identité (mai 2020) [en ligne]. [s. d.]. [Consulté le 12 août 2020]. Disponible à l'adresse : https://www.thalesgroup.com/fr/europe/france/dis/gouvernement/identite/tendance-des-cartes-electroniques-en-2016

UNIVERSITÉ DE BRETAGNE OCCIDENTALE

Faculté des Lettres et Sciences humaines

Année universitaire 2019-2020

Diplôme universitaire Master I Civilisations, Cultures et Sociétés

Option Philosophie

QUÉRÉ Maxime

Identité et revendication face à la bio-politique

Analyse de la singularité et de l'identité à travers les écrits de Foucault, Deleuze et Agamben

Résumé :

L'enjeu de ce travail de recherche en philosophie politique consiste à déterminer une possibilité de résistance à la bio-politique à travers l'analyse de la singularité et de l'identité chez Michel Foucault, Gilles Deleuze et Giorgio Agamben. Ces différents auteurs, par le lien qui les unit au concept de bio-politique, permettraient théoriquement une résistance à ce système politique. Néanmoins, les possibilités de résistance analysées s'avèrent aporétiques (subjectivation, ligne de fuite, forme-de-vie etc.). Pour éviter cette impasse, il faudrait embrasser une certaine radicalité en envisageant la non-revendication identitaire comme ultime résistance à la bio-politique. Dans la mesure où la bio-politique s'appuie sur la faiblesse ontologique propre à l'être humain d'une recherche d'identité, la non-revendication identitaire propose de prendre à contre-courant l'ère de revendication identitaire dans laquelle nous vivons afin de répondre à notre recherche. Cependant, plus qu'une simple non-revendication identitaire le thème de la post-identité permettrait possiblement une résistance à la bio-politique et au biopouvoir.

Mots-clefs : bio-politique, identité, singularité, revendication, résistance, subjectivation.

Directeur de recherche : David Jousset.