

La vie sans corps, un problème politique

Miguel Castello

▶ **To cite this version:**

Miguel Castello. La vie sans corps, un problème politique. Encyclo. Revue de l'école doctorale Sciences des Sociétés ED 624, 2013, 3, pp.55-74. hal-00944226

HAL Id: hal-00944226
https://u-paris.hal.science/hal-00944226

Submitted on 10 Feb 2014

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.

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

Économies

Pensée critique

Espaces

Politique

Sociétés

Pratiques sociales

Civilisations

MIGUEL CASTELLO[*]

LA VIE SANS CORPS, UN PROBLÈME POLITIQUE

Les lieux du corps : politique et émancipation. Il m'a semblé intéressant d'interpréter ce titre du colloque, où ce texte a été présenté, comme une invitation à penser à une sorte de déplacement, qui prendrait en compte non seulement des lieux du corps mais également leurs relations avec l'existence des lieux de la politique et des lieux de l'émancipation. Il m'a paru nécessaire de réfléchir à la notion même de lieu qui permettrait ce déplacement. Dans le cas du corps, au moins deux significations de l'idée de lieu me paraissent possibles : une première, qui ferait du lieu la condition d'apparition du corps, à partir de laquelle le corps prendrait une forme particulière quelconque, le lieu étant en ce sens une sorte de condition a priori de la corporéité ; une deuxième, selon laquelle le lieu serait plutôt une expérience et non la condition préalable du corps : l'expérience de la corporéité. Dans ce texte, je voudrais examiner cette deuxième signification, moins pour démontrer sa validité que pour rendre sensible en quoi celle-ci peut être fructifère pour la réflexion du rapport entre corps, politique et émancipation. Mais je ne voudrais pas le faire à partir d'une analyse de cette expérience que l'on peut nommer le corps propre. Ce qui m'intéresse particulièrement est de réfléchir aux lieux du corps à partir de l'expérience de la présence du corps d'autrui, de l'altérité du corps[1]. En ce sens, ce n'est pas l'idée d'une phénoménalité du corps faisant l'expérience constitutive d'un lieu propre que je souhaite examiner ici mais celle de la phénoménalité d'un lieu du corps créé dans l'expérience de la présence de l'altérité, en quelque sorte d'*un lieu irréductible au propre.*

C'est à partir de cette phénoménalité du lieu du corps comme expérience de la présence de l'altérité qu'il me semble possible de suggérer un rapport entre les lieux du corps et les lieux de la politique et de l'émancipation. Et c'est à partir d'une compréhension phénoménologique des lieux de la politique, dans le sens de l'élucidation d'une expérience, celle de l'agir de la pluralité instituant un espace de visibilité pour les acteurs, qu'il me semble que la phénoménalité de l'expérience de la présence du corps d'autrui peut être examinée comme une question politique.

---

[*] Université Paris Diderot - Paris 7

[1] Cette approche est suggérée par la lecture du livre d'Emmanuel Levinas, *Hors sujet*, en particulier de la partie nommée « De l'intersubjectivité, notes sur Merleau-Ponty », Éditions Fata Morgana, coll Biblio essais, livre de poche, 1987.

Cette compréhension phénoménologique de la politique naît des distinctions élucidées à partir de la réponse donnée à ces quatre questions principales : quel est le sens de la politique ? Quelle est l'expérience de la politique ? Quel est le sujet de la politique ? Quelle est la visée de la politique ? Face à la tradition décisioniste – dont on trouve des repères à la fois chez Rousseau et chez Hobbes[2] –, qui propose de penser la politique à partir de la volonté et de la maîtrise de l'action, il est possible d'opposer cette proposition d'Hannah Arendt : le sens de la politique est la liberté. Cela signifie qu'il n'existe aucune prédisposition particulière à l'agir qui pourrait distribuer l'action en fonction de ceux qui peuvent gouverner et ceux qui sont censés être gouvernés car le sens de la politique n'est pas le gouvernement, mais le déploiement de l'action dans ce qu'elle a d'indéterminé, d'imprévisible et d'insubordonné à un principe extérieur à l'agir lui-même. Si le sens de la politique est la liberté, quelle est l'expérience qui porte avec elle ce sens ? Il n'y a pas d'autre expérience propre à la politique que celle de l'agir lui-même. L'action n'œuvre pas une communauté selon un modèle préalable à l'action elle-même, elle institue un espace pour son propre déploiement. Si le sens de la politique n'est ni la maîtrise ni la domination, l'action ne doit donc pas être assimilée à la gestion de la vie en commun ni à la fabrication d'un monde commun, mais doit être comprise comme l'inattendu même d'un monde institué par le fait d'agir en commun. Or agir en commun, ce n'est pas ordonner une communauté préalablement constituée, mais instituer le fait de vivre en commun dans l'impossibilité d'une clôture, dans l'imprévisibilité de l'agir même. « Si l'action politique a un sens, c'est qu'elle a à faire non pas à un être-en-commun donné mais à une pluralité qui ne se soutient pas initialement d'un monde commun a priori, d'une appartenance commune au monde déjà là »[3]. À la troisième question, la réponse est « les acteurs ». Le sujet de la politique ne préexiste pas à l'agir, il n'est pas un producteur de l'agir ni le producteur d'un monde dans lequel l'agir prendrait sens, mais un « Qui » qui n'apparaît que par l'action à l'intérieur d'un espace institué par l'agir lui-même. Le sujet politique n'est ni un individu ni la multiplicité des êtres créant leur appartenance commune. Le sujet politique est la « pluralité », dans le sens des singularités agissantes révélées par la puissance phénoménale de l'« agir avec ». H. Arendt, écrit E. Tassin, « nous invite à ne pas assimiler la pluralité avec l'être-au-monde et à ne pas rabattre sans autre précautions ce dernier sur la dimension de l'être-avec. En rapportant l'être-au-monde à la figure de l'être-avec-les-autres, on confère à l'être-avec-les-autres la dimension existentiale d'une

---

[2] « Il y a un décisionisme rousseauiste comme il y a un décisionisme hobbesien qui, tous deux, visent à substituer à la pluralité et à la division initiales l'unité du corps politique organisé en une puissance publique. Certes, Hobbes reconnaît la pluralité et la division, mais les pensant comme guerre, il les évacue dans la personnification du souverain qui unifie le multiple. Certes, Rousseau n'ignore pas non la pluralité mais, la pensant comme multiplicité des volontés particulières, il la sursume dans l'unicité d'une volonté générale qui exige que chaque citoyen n'opine que d'après lui » ; *Étienne* Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Paris, Seuil, coll. La couleur des idées, 2003, p. 101.

[3] Etienne Tassin, *Le trésor perdu, Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot & Rivages, coll. Critique de la politique, 1999, p. 420.

communauté originaire dont la primauté ontologique vient occulter la pluralité dont se nourrit l'agir. »[4] À la quatrième question, la réponse est : le monde. Le monde et non pas l'esprit, la conscience ou la volonté, est la visée de l'action politique, dans le sens où le monde politique est le seul espace où l'agir peut se déployer comme espace de phénoménalisation de la pluralité.

> Le domaine politique est cet espace qui ne se déploie inter homines que dans la mesure où l'action, qui met les hommes en rapport entre eux, le déploie. L'expérience politique est celle d'un monde commun, non seulement d'un monde partagé en commun… mais d'un monde né de l'action, ordonné à la liberté, et qui traduit dans les institutions politiques les règles d'une co-fondation[5].

Ce texte n'est pas un examen méthodique des rapports entre la phénoménalité de l'expérience de la présence du corps d'autrui et la phénoménalité politique, mais uniquement une proposition à réfléchir aux aboutissements des pratiques et des analyses qui oblitéreraient aussi bien l'expérience de l'altérité dans la compréhension des lieux du corps que la pluralité dans la compréhension des lieux de la politique et de l'émancipation. Parmi ces analyses et pratiques, je prendrai en compte la biopolitique et, principalement, le néolibéralisme.

Je voudrais commencer ce texte avec l'examen de cette proposition d'une phénoménalité du lieu du corps comme expérience de la présence du corps d'autrui en vous parlant précisément d'une expérience vécue, personnelle, sans laquelle ce texte n'aurait jamais eu lieu ni sens, celle de la naissance de mon fils, Léopold.

Politique et corps : dispositifs d'inscription et altérité

À la naissance de Léopold, j'ai pu constater comment divers dispositifs se mettent en place et s'enchaînent les uns aux autres. Un premier dispositif est celui que l'on peut appeler d'inscription biomédicale, centré essentiellement sur le corps, ou plus précisément, sur le corps de la médecine, des maladies et des soins, des préventions et des traitements. Avant même la naissance, le corps en gestation est inséré dans un ensemble constitué d'appareils et de données qui sont reliés au corps de la mère. Il s'agit d'un dispositif dans lequel l'image du corps apparaît par l'inscription de l'imagerie médicale, dans une échographie, et les différents aspects de son métabolisme à vérifier sont enregistrés par des mesures et des tests. Un ensemble de branchements et d'appareils vérifie les battements et les mouvements et des examens recherchent la présence ou l'absence de diverses substances. Cet ensemble est pour sa part lui-même inséré dans d'autres dispositifs, tels celui de l'assurance maladie ou tout simplement celui des normes réglant l'activité médicale. À ces dispositifs s'en ajoutent rapidement d'autres. L'un de premiers devoirs dont nous sommes informés est d'inscrire

---

[4] *Ibid*., p. 420.

[5] *Ibid*., p. 340.

notre fils dans les registres de la Mairie. Des affiches disposées à plusieurs endroits de la maternité indiquent que si nous dépassons un délai de trois jours, nous serons obligés de demander directement un jugement du tribunal de grande instance pour l'officialisation de l'inscription de notre fils dans les registres de l'État. Cette inscription, qui donne lieu à une assignation, est solidaire d'une autre inscription qui la précède, celle dans le registre des noms propres. Le prénom Léopold, relié à mon nom, signale l'inscription de notre fils dans ce registre. Le nom de sa mère est, pour sa part, une condition essentielle de l'être de Léopold dans un autre registre, celui de la désignation d'une filiation qui lui donne le statut de la nationalité française. La liste de dispositifs et des registres deviendrait assez longue si je continuais dans les détails.

Des dispositifs, des registres, des inscriptions, des assignations, des désignations. Tout cela pourrait parfaitement participer à une étude politique des corps, dans le sens d'une anatomo-politique et aussi d'une biopolitique[6]. Pourtant, c'est une toute autre expérience que je souhaite évoquer. En effet, quand je suis avec Léopold, il me semble qu'il n'est rien de tout cela. Bien sûr, il est sujet de droits, et je dirais même sujet du Droit, dans le sens où il est assujetti par le Droit jusqu'au point que quelqu'un d'autre peut défendre ses droits sans que lui-même n'y participe. Cet assujettissement ne serait pourtant pas possible sans le fait que l'existence de Léopold ait été enregistrée par des responsables médicaux qui deviennent des témoins privilégiés de sa naissance, dans le sens de son existence corporelle, ou plutôt de sa monstration. Bien évidemment il est sujet du langage, parce que même s'il ne parle pas, il est décrit, il est nommé, on parle de lui à sa place. Le seul

[6] Nous empruntons ici le terme d'anatomo-politique à l'analyse présentée par Michel Foucault dans son livre *Surveiller et punir* : « Le moment où on est passé de mécanismes scientifico-disciplinaires, où le normal a pris la relève de l'ancestral, et la mesure la place du statut, substituant ainsi à l'individualité de l'homme mémorable celle de l'homme calculable, ce moment où les sciences de l'homme sont devenues possibles, c'est celui où furent mises en œuvre une nouvelle technologie du pouvoir et une autre anatomie politique du corps. » Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Éditions Gallimard, Coll. Tel, 1975, p. 227. C'est également à Michel Foucault que l'on pense avec les termes de biopouvoir ou biopolitique, dont les développements sont traités dans divers textes. « Ce biopouvoir a été, à n'en pas douter, un élément indispensable au développement du capitalisme ; celui-ci n'a pu être assuré qu'au prix de l'insertion contrôlée dans l'appareil de production et moyennant un ajustement des phénomènes de populations aux processus économiques […] l'ajustement de l'accumulation des hommes sur celle du capital, l'articulation de la croissance des groupes humains sur l'expansion des forces productives et la répartition différentielle du profit, ont été, pour une part, rendus possibles par l'exercice du biopouvoir sous ses formes et avec ses procédés multiples. L'investissement du corps vivant, sa valorisation et la gestion distributive de ses forces ont été à ce moment-là indispensable » Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I, Volonté de savoir*, Paris, Éditions Gallimard, coll. Tel, 1976, p. 186. « À la fin du XVIII^{e} siècle, la population devient le véritable objet de la police ; ou, en d'autres termes, l'État doit avant tout veiller sur les hommes en tant que population. Il exerce son pouvoir sur les êtres vivants en tant qu'êtres vivants et sa politique est en conséquence nécessairement une biopolitique ». M. Foucault, *Dits et écrits*, « La technologie politique des individus », III, Gallimard, 1994, p. 826. Nous reviendrons plus tard sur la notion de biopolitique dans l'analyse de Foucault sur le néolibéralisme. L'analyse foucaultienne a eu plusieurs prolongements, dont le plus connu aujourd'hui est la proposition de Giorgio Agamben d'une articulation entre la notion de biopolitique de Foucault et la réflexion arendtienne sur les camps concentrationnaires nazis. Pour un examen critique de ces articulations, nous suggérons les articles apparus dans la revue *Tumultes*, en particulier celui de Martine Leibovici, « Biopolitique et compréhension du totalitarisme », *Tumultes*, n° 25, *La fabrication de l'humain, Vol 1*, sous la direction de Sonia Dayan-Herzbrun, Numa Murard et Raphaëlle Nollez-Goldbach, Éditions Kimé, 2005, p. 23-45.

registre de sa naissance le localise quelque part, en tant qu'effet même de la performativité du langage. Mais, en même temps, il est nommé en attendant que son existence, définie par l'enchaînement de l'ostension et de la monstration de sa présence corporelle, puisse se nommer elle-même, qu'il y ait donc un sujet qui se dise à lui-même qu'il existe. Ces registres et ces dispositifs d'inscription, d'assignation et de désignation, semblent donc dériver de la possibilité d'une existence corporelle préalablement constatée, d'une ostension donnant lieu à une monstration et à une vérification du corps. Mais, encore une fois, quand je suis avec Léopold, il me semble que tout cela lui est bien étranger, sans pour autant que je sache ce qui lui est propre. Et même quand je le nomme, ce nom appartient davantage à mon désir de le nommer qu'à quelque chose qui lui appartiendrait en propre. Un désir qui peut être tout simplement celui de le faire parvenir au monde, d'être au monde. Mais de son désir, je ne connais rien. Parfois je crois avoir une idée. Il a faim, il ne veut pas dormir, il a sommeil, il a mal au ventre, il faut le changer… Ces idées semblent parfois correspondre à ce que je crois constater ensuite. Un certain ordre se précise, des rythmes, des communications, pourrions-nous dire. Mais ce qui arrive parfois, n'arrive pas toujours. Et je suis assez perdu. « Que veut-il ? » me dis-je, comme si je pouvais interpréter son existence à partir d'un vouloir quelconque. « De quoi a-t-il besoin ? » comme si je pouvais interpréter son existence à partir d'une nécessité quelconque. Et pourtant, bien que tout cela soit essentiel et indéniable, je ressens encore que ni le vouloir ni la nécessité ne constituent pleinement ce que je ressens comme son existence, comme si cette existence qui est devant moi, exprimait une sorte de vulnérabilité plus grande que celles du vouloir ou de la nécessité.

Dans l'espace continu et historique de mes représentations sur le devenir-être de Léopold, je me trouve face à la discontinuité de son présent, irréductible à ce devenir. Envie d'anticipation, de dévoilement de l'être, de *poïèsis* de l'être, interrompue donc par sa proximité. Comment faire pour me retrouver face à lui – l'existant dont je n'ai aucun doute – sans que toutes mes interprétations sur son être n'interviennent ? Alors qu'il ne s'oppose à aucune de mes représentations de lui et qu'il est, en ce sens, passivité face au pouvoir des inscriptions, pourquoi aperçois-je l'impuissance de ces mêmes représentations et inscriptions face à lui, dans cette proximité, que par aucun moyen je n'arrive à saisir, à moins précisément de l'occulter ou de l'éviter ? Et à chaque fois que je cherche à ne pas superposer mes interprétations sur son existence, je découvre une situation paradoxale, qui est en même temps une énonciation paradoxale : bien que je n'acquière conscience de sa présence que par les sensations, perceptions et représentations qui me servent à présentifier son être, par sa monstration, il semble à chaque fois qu'il est autrement que ces sensations, perceptions et représentations, qu'il est, si je reprends les termes de Emmanuel Levinas[7], *autrement qu'être*.

[7] Le lecteur reconnaîtra trois textes d'Emmanuel Levinas comme sources de références explicites ou implicites de ce texte : *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Éditions Le Livre de Poche, Kluwer Academic, coll. Biblio essais, 2004, édition originale Martinus Nijhoff, 1978 ; *Totalité et infini, essai sur*

Comme si l'effort même de la synthèse n'arrivait pas à effacer précisément sa passivité face à elle. Ainsi, autrement que cette synthèse, il est autrement que tout ce que ces dispositifs et registres inscrivent, assignent, nomment ou signalent. Il est *infiniment autre*, non pas parce qu'il serait autre de lui-même mais parce qu'il est toujours autre pour moi. Aucune synthèse, même pas celle de l'apperception sensible, ne réussit à le saisir pleinement comme un être dévoilé à mes yeux ou comme un autre de moi. *Don de signe*, je lis chez Levinas. Léopold se donne comme signe, comme autre non pas pour l'être, mais comme signe pour un autre. Il est un autre infini qui se donne comme signe pour un autre. Il ne s'agit pas de dire qu'il est signe pour un autre signe, car cela voudrait dire que le langage précède son existence, que celle-ci se trouve toujours enchaînée dans l'ensemble des signes qui constituent le langage, ce langage même que nous pouvons assimiler à une topologie avec au moins un signifiant manquant. En tant qu'autrement qu'être du langage et, alors qu'il est expression, il se donne au langage pour être dit. Sujet et non être.

C'est de ce sujet autrement qu'être, autrement qu'inscription, qu'assignation, que signe, autrement que dénomination ou désignation qu'il me semble important de chercher une compréhension, lorsque nous réfléchissons au rapport entre corps et politique. Bien que ce sujet autrement qu'être ne soit pas son corps, dans le sens d'un corps phénoménologiquement attaché à la perception et à la représentation, et ainsi de suite, au savoir et aux normes, ce n'est en même temps que par ce corps qu'il apparaît précisément comme autrement qu'être. Comme si le corps avait une double corporéité, celle du sujet autrement qu'être et celle du sujet de l'inscription, celle du réel du dire et celle du perceptible et du représentable ; un corps qui ferait partie de deux phénoménalités distinctes, celle de la perception, de la représentation et de la volonté, et celle de l'autrement qu'être, d'un existant toujours pour l'autre, et jamais ontologiquement déterminé ni par lui-même dans son altérité ni par l'autre dans son unicité. D'un côté, un corps synthèse, représentation et dévoilement ; de l'autre, un corps visage, expression et proximité.

En d'autres termes, pour une compréhension du rapport entre corps et politique telle qu'elle est suggérée au début de ce texte, il faudrait déjà comprendre la distinction élucidée par Jacques Rancière entre *police* et *politique*[8], dans la phénoménalité même du corps. Distinguer un corps

---

l'extériorité, Éditions Le Livre de Poche, Kluwer Academic, 2006, édition originale Martinus Nijhoff, 1971 ; *De l'existence à l'existant*, Librairie philosophique J. Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1993. Les références à ces textes d'E. Levinas ne correspondent en aucun cas à une prétention d'exigence exégétique, travail sans doute nécessaire, mais qui dépasserait les marges de cette présentation. Le but est de prendre quelques aspects de ces textes pour présenter l'une des directions possibles dans l'éclaircissement de la notion de pluralité. Dans l'articulation proposée ici entre la phénoménalité politique, propre à la pluralité de l'agir, et la phénoménalité du corps (expression, contact et transcendance), les textes de Levinas sur *l'altérité* semblent très pertinents.

[8] Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Gallimard, coll. Folio essais, 2004, p. 114-115 : « L'impasse actuelle de la réflexion et de l'action politiques est due, selon moi, à l'identification de la politique à la manifestation du propre d'une communauté […] Car c'est le principe de la police que de se présenter comme l'actualisation du propre de la communauté… Mais si la politique diffère de la police, elle ne peut

assigné, inscrit, désigné, corps que l'on pourrait dire de la police, manipulable et maniable, un corps également du gouvernement et de la volonté, un corps propre à la *distribution des places*, un corps qui porterait en lui-même une fonction d'*actualisation du propre de la communauté*, d'un autre corps, celui du sujet autrement qu'être, un corps d'un sujet pour un autre, singulier et unique, autre de la police et autre également de l'identification au propre de la communauté, un corps-expression, un corps de la proximité et pour cela étranger, ou si vous me permettez ce barbarisme, un corps *alter-est*. Mais quel est alors le rapport entre ce corps du sujet autrement qu'être, *alter-est*, relation de proximité, et la pluralité de l'agir, institution de l'espace politique – si l'on prend les termes de Hannah Arendt –, en tant que relation et non pas substance, institution donc *inter-est* [9]? Il ne suffit pas d'élucider la possibilité d'un corps autre que celui de la police pour pouvoir affirmer la possibilité d'un corps propre à la phénoménalité politique, à l'expérience d'institution d'un espace de visibilité de la pluralité de l'agir. L'interrogation reste donc entière.

Le bio-libéralisme : désœuvrement et vie sans corps

Vitalpolitik néolibérale : le principe formel de la concurrence comme organisateur de la vie sociale

Une compréhension politique du corps comme lieu politique requiert, en conséquence, de se distinguer des analyses courantes de biopolitique qui omettent à la fois l'expérience du sujet autrement qu'être et celle de la pluralité politique et qui se focalisent sur la police et la gouvernementalité, sur l'identité donc du corps et de sa représentation politique et sur l'apparition du corps par l'assignation des places. Pour cette compréhension, il faudrait pouvoir distinguer une élucidation phénoménologique de l'agir politique des analyses qui étudient des dispositifs d'insertion de ce qu'elles nomment la vie nue dans un espace de signification et de normativité quelconque, ou qui cherchent en revanche à expliquer cette même vie nue

---

reposer sur une telle identification. On objectera peut-être que l'idée d'émancipation s'est elle-même présentée historiquement sous la forme de l'auto-émancipation des travailleurs. Mais on sait aussi que le grand mot d'ordre de cette "auto-émancipation" a été la lutte contre "l'égoïsme". Ce n'est pas seulement une affaire de morale – le dévouement de l'individu à la communauté. C'est aussi une affaire de logique : la politique de l'émancipation est la politique d'un propre impropre. La logique de l'émancipation est une hétérologie. »

[9] « La philosophie a deux bonnes raisons de ne jamais trouver le lieu de naissance de la politique », écrit Hanna Arendt dans Q*u'est-ce que la politique.* « 1) *Le zoon politikon :* comme s'il y avait en l'homme quelque chose de politique qui appartiendrait à son essence. C'est précisément là qu'est la difficulté ; l'homme est a-politique. La politique prend naissance dans l'espace-qui-est-entre-les hommes, donc dans quelque chose de fondamentalement extérieur-à-l'homme. Il n'existe donc pas une substance véritablement politique. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation. C'est ce que Hobbes avait compris. 2) La représentation monothéiste de Dieu – (du Dieu) à l'image duquel l'homme est censé avoir été créé. À partir de là, seul l'homme peut exister, les hommes n'étant qu'une répétition plus ou moins réussie du Même… ». H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, texte établi par Ursula Ludz, traduit de l'allemand et préface par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 1995, 41-42. « …la politique au sens strict du terme n'a pas tant affaire aux hommes qu'au monde qui est entre eux et qui leur survivra » ; id., H. Arendt, p. 112.

comme le résultat d'une opération propre à ce qu'elles appellent la *machine anthropologique*, synonyme en politique – si nous reprenons les termes de Giorgio Agamben –, d'État *d'exception*[10]. Il faudrait donc distinguer cette compréhension de l'agir politique, à la fois des dispositifs d'insertion de la vie nue, recréant le corps biologique, médical, normatif ou politique, comme l'affirme Paul Rabinow[11], et des dispositifs ou des machines créant d'une part la vie nue, l'exception, et d'autre part le corps reconnu, légal et normal. Les analyses de la biopolitique restent limitées à une confusion entre police et politique qu'il faut pouvoir soulever pour proposer une autre réflexion possible sur le rapport entre politique et corporéité. Cette distinction entre politique et biopolitique n'est pas uniquement nécessaire pour comprendre l'articulation entre biopolitique et police, et, par conséquent, la subordination du politique au domaine de la gestion des corps et de la vie. Elle est également nécessaire pour comprendre le phénomène que je voudrais nommer ici la *dominante bio-libérale*.

Je nomme dominante bio-libérale, ce que Michel Foucault appelle dans ses cours sur la biopolitique[12], la *Vitalpolitik* néolibérale. La logique bio-libérale ou le bio-libéralisme, dans le sens d'une Vitalpolitik, doit s'entendre de la même manière que l'idée d'*économie politique*. L'économie politique n'est pas une politique économique déterminée, c'est une conception de la politique qui considère la possibilité de sa propre économie, ou autrement-dit, qui pense la politique en termes de l'*oikos*, c'est-à-dire de la gestion d'une communauté politique. De cette même manière, Vitalpolitik ou biopolitique ne signifient pas *politiques de la vie*, mais une certaine conception de la politique qui considère la possibilité de sa propre vitalité ou qui pense la politique à partir d'une certaine vitalité. Or, dans le néolibéralisme, la notion de vie est entièrement comprise comme gestion auto-régulée de l'hétérogénéité, dans le sens où la vie ne serait autre chose que gestion d'elle-même, et sur le plan social, organisation immanente au déploiement des intérêts divers et hétérogènes. Vitalpolitik ne signifie donc pas « politiques de la vie », mais politique identifiée avec ce processus immanent d'organisation des intérêts divers et hétérogènes de la vie sociale, c'est-à-dire, « politique vitale ». Cette gestion vitale a pour principe formel la *concurrence*. C'est la notion de vie sociale qui est ainsi elle-même

---

[10] La notion de *machine anthropologique* apparaît dans le texte de Giorgio Agamben, *L'ouvert*, traduit de l'italien par Joël Gayraud, Paris, Rivages poche, coll. Petite bibliothèque, 2006. La notion d'État *d'exception* apparaît dans son texte État *d'exception*, *Homo sacer*, traduit de l'italien par Joël Gayraud, Paris, Éditions du seuil, Coll. L'ordre philosophique, 2003. L'articulation entre les deux notions est explicitée dans la notion de « machine biopolitique » : « Il n'y a pas, d'abord, la vie comme donnée biologique et naturelle et l'anomie comme état de nature, et, ensuite, leur implication dans le droit par l'état d'exception. Au contraire, la possibilité même de distinguer vie et droit, anomie et nomos, coïncide avec leur articulation dans la machine biopolitique. La vie nue est un produit de la machine et non quelque chose qui lui préexiste, de même que le droit n'a aucune assise dans la nature ou dans l'esprit divin ». *Ibid*., p. 147.

[11] Paul Rabinow, *Le déchiffrage du génome, l'aventure française*, Paris, Odile Jacob, 2000.

[12] Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Seuil/ Gallimard, coll. Hautes Études, 2004.

reformulée dans des termes formels, dissociée d'une interprétation naturaliste, pour qu'elle serve à décrire un mode d'organisation basé sur la concurrence. La vitalité du biolibéralisme n'est pas la vie naturelle, mais bien au contraire, elle est la concurrence comme principe d'organisation de la vie en société. « Car en fait, qu'est-ce que la concurrence ? », demande Foucault au sujet de cette notion utilisée par les théoriciens du néolibéralisme :

> Ce n'est absolument pas une donnée de nature. La concurrence dans son jeu, dans ses mécanismes et dans ses effets positifs que l'on repère et que l'on valorise, ce n'est pas du tout un phénomène de nature, ce n'est pas le résultat d'un jeu d'appétits, des instincts, des comportements, etc […] La concurrence, c'est un principe de formalisation. Ses effets ne se produisent qu'à la condition que cette logique soit respectée. C'est, en quelque sorte, un jeu formel entre des inégalités […] …tout comme pour Husserl une structure formelle ne se donne pas à l'intuition sans un certain nombre de conditions qui auront été soigneusement et artificiellement aménagées. C'est-à-dire que la concurrence n'est donc pas une donnée primitive… La concurrence pure ça doit être, et ça ne peut être que le résultat d'un long effort et, à vrai dire, la concurrence, elle ne sera jamais atteinte… [elle est un objectif] qui suppose, par conséquence, une politique indéfiniment active[13].

C'est cette définition de la concurrence comme principe formel de l'organisation sociale qui va permettre aux néolibéraux de définir une certaine logique de gouvernementalité, qui implique une intervention dans tous les domaines des activités sociales. C'est cette conception d'un rôle actif de l'État dans la formalisation des activités sociales dans un jeu de concurrence que Foucault va appeler Biopolitique néolibérale. Il emprunte ce terme, dans le cas du néolibéralisme, à l'auteur ordo-libéral, Alexander Rüstow :

> […] Une politique de la vie, qui ne soit pas orientée essentiellement, comme la politique sociale traditionnelle, à l'augmentation des salaires et à la réduction du temps du travail, mais qui prenne conscience de la situation vitale d'ensemble du travailleur, sa situation réelle, concrète, du matin au soir et du soir au matin', l'hygiène matérielle et morale, le sentiment de propriété, le sentiment d'intégration sociale, etc...[14]

Pour les néolibéraux, il faut pouvoir utiliser l'analyse économique pour *déchiffrer* les rapports sociaux, insiste Foucault. Redéfinir par exemple l'institution juridique et les règles du droit. La compréhension de l'économie comme concurrence des activités multiples et hétérogènes, implique qu'il n'y a pas de discontinuité entre l'agent économique et l'agent social, juridique, politique, éthique, etc. Il n'y a pas de discontinuité entre l'économie et le cadre institutionnel, il y a une multiplicité et une hétérogénéité d'activités sociales. L'économie et le cadre institutionnel se modulent mutuellement. C'est pourquoi un changement dans la définition du marché opère un changement dans la définition du cadre institutionnel. La *Vitalpolitik*, c'est

---

[13] *Ibid.*, p. 124.

[14] *Ibid*., p. 164 n.62.

démultiplier le modèle économique, faire de lui un modèle social, existential et vital de l'individu. Il est possible d'appliquer le principe formel de la concurrence au secteur domestique, par exemple par la défiscalisation ou la réduction d'impôts. Il est possible de l'appliquer aussi à la criminalité, comme un calcul des coûts et des utilités. L'exemple est assez clarifiant. Le crime ne doit pas être défini de manière qualitative, morale mais de manière purement formelle : tout ce qui fait courir à un individu le risque d'être condamné à une peine. Il ne faut pas juger un sujet, l'intention ou la volonté mais un *agent*, un comportement. Le crime est un comportement économique, une conduite ayant des bénéfices et des coûts. N'importe qui peut être un criminel, il n'y a pas une *nature criminelle*, tout comme il n'y a pas une *subjectivité criminelle.* Le système juridique dans la logique gouvernementale néolibérale – nous dit Foucault –, n'a pas à avoir avec des criminels mais avec des gens *commettant* des crimes, c'est-à-dire effectuant des comportements que la loi définit comme devant être punis par des peines afflictives et infamantes. De ce fait, il est possible de le *réguler,* c'est-à-dire de trouver les moyens pour réduire la *probabilité* de ce comportement, sans chercher à trouver une solution dans la *conscience* ou dans la *subjectivité* des individus. Le crime peut être analysé donc comme un phénomène économique, comme une activité relevant de l'offre et de la demande, de la *concurrence des moyens rares pour des fins multiples*. Il faut, en conséquence, appliquer des instruments d'opposition d'une demande négative à l'offre du crime. Il faut agir dans le *marché du crime.* Il ne s'agit pas d'imposer un ordre disciplinaire mais de faire jouer l'ordre économique. De même pour la drogue, il faut que les probabilités d'accès à la drogue soient calculées en termes de prix. Il faut que le prix soit élevé : par des sanctions élevées à la consommation et à la commercialisation. Pour ce qui est de la demande inélastique (but des trafiquants), c'est-à-dire, pour ceux pour qui l'addiction est devenue trop forte, il faut par contre que l'accès à la drogue soit le moins criminogène possible. Il est préférable de leur fournir de la drogue, de manière contrôlée que de les laisser agir de manière criminelle pour son obtention (vols, agressions, prostitution).

Le néolibéralisme, dans ses pratiques de gouvernementalité, ne consiste pas essentiellement à privatiser les institutions de l'État mais à privatiser le rapport entre les institutions publiques et les individus, ainsi qu'à privatiser les rapports à l'intérieur des institutions publiques elles-mêmes. Cette modalité de privatisation des rapports est faisable grâce à l'introduction générale et systématique du principe de la concurrence dans toutes les relations existantes et entre tous les sujets impliqués. C'est grâce à ce principe que la notion de « capital » peut être positionnée et repositionnée dans des domaines très différents : capital culturel, capital éducatif, capital-santé, capital génétique. Par rapport à l'éducation supérieure, par exemple, les étudiants doivent payer leurs études et les institutions éducationnelles doivent trouver par elles-mêmes leurs moyens de financement, par l'offre des cursus et des services. L'État doit uniquement mettre en place des mécanismes pour que ceux qui n'ont pas les moyens directement puissent

accéder à des fonds pour payer leurs études. Mais, l'État ne doit pas mettre lui-même ces moyens à disposition, il doit gérer un mécanisme pour que la concurrence existe. C'est donc un système associé à des crédits obtenus individuellement par chaque étudiant auprès des banques qui doit être assuré. L'État peut se porter garant de ces crédits, en assurant un transfert permanent de fonds au système bancaire, sans devoir assumer le rôle de garant de l'universalité du droit à l'éducation. Les mêmes mécanismes faisant opérer la logique de la concurrence doivent être mis en place au niveau de la santé publique. L'État ne doit pas intervenir pour assurer l'accès égalitaire à la santé mais s'assurer d'instaurer un système de concurrence qui permette non seulement l'investissement privé dans le secteur de la santé ou le transfert de certains domaines de la santé vers le secteur privé, mais principalement d'instaurer un rapport individuel entre les services publics et la société. Il s'agit de transformer, par conséquent, les différents rapports sociaux en rapport de capitaux. En tant qu'agent, l'individu, dans tous ces cas, est un *comportement économique*, un comportement d'usage des moyens rares vis-à-vis de fins variables, non déterminables *a priori*.

Le corps n'est, selon cette logique, que l'un des éléments en jeu dans cette vie définie comme concurrence. Un maximum d'hétérogénéité et de différentiation permettra un maximum de concurrence, sans résistance ni conflit. Le corps, en tant que facteur de différentiation devient lui-même *capital*. Il ne s'agit pas d'un corps à vendre, par exemple comme force de travail, et pour cela réifié, mais d'un corps dé-substantialisé, dans le sens d'un corps conçu comme capital disponible à la concurrence des capitaux. Le principe d'un maximum de différentiation, principe propre à la concurrence, devient le sens même de la corporéité. Génétiquement doté de capacités physiologiques particulières ou tout simplement disponible comme source de revenus ou de pertes, en fonction des flux d'intérêts multiples, le corps gagne en capital par sa différentiation avec d'autres corps. Il peut être investi et en même temps être la source et le signe de nouvelles capitalisations[15].

Le corps, dé-substantialisé par la maximisation de la différentiation qui est la vitalité de la concurrence en lui, est ainsi pleinement inscrit dans cette logique bio-libérale du néolibéralisme. J'insiste sur le terme « inscription », car le corps apparaît, dans cette logique, assigné au capital, inscrit à la fois comme facteur de concurrence et comme effet de cette concurrence. Il circule dans le flux des capitaux, entre autres par le système de financiarisation de la santé ou par celui des assurances.

---

[15] « Si l'on veut essayer de saisir ce qu'il y a de politiquement pertinent dans le développement actuel de la génétique, c'est en essayant d'en saisir les implications au niveau même de l'actualité, avec les problèmes réels que ça pose. Et dès lors qu'une société se posera à elle-même le problème de l'amélioration de son capital humain en général, il ne peut pas ne pas se produire que le problème du contrôle, du filtrage, de l'amélioration du capital humain des individus, en fonction bien sûr des unions et des procréations qui s'ensuivront, ne soit pas fait ou ne soit en tout cas exigé. Et c'est donc en termes de constitution, de croissance, d'accumulation et d'amélioration du capital humain que se pose le problème politique de l'utilisation de la génétique » ; *ibid*., p. 235.

Désœuvrement et dé-corporéisation néolibérale

Les nouvelles avancées en matière de manipulation génétique pourraient faire penser au fait que cette inscription et cette assignation néolibérales soient plutôt la conséquence des techniques actuelles appliquées au vivant. Je souhaite démontrer que ce n'est pas le cas et montrer comment une phénoménologie des sciences et des techniques peut nous permettre d'élucider cette non-corporéité du bio-libéralisme.

D'abord, lorsque nous nous intéressons à la possibilité d'une phénoménologie des sciences, il s'agit, comme pour toute étude phénoménologique, de cette mise en parenthèse que l'on appelle l'*époché*. Dans ce cas, il s'agit d'élucider ce que la science fait à partir de l'expérience qui lui est propre. Je définirai cette expérience comme celle d'une désinscription et d'une dissociation du monde naturel. Nous avons l'habitude de penser la science par rapport à ces résultats, à ce qu'elle produit au sein du monde naturel ou social. Or, lorsqu'on observe ce que les scientifiques font, on découvre qu'ils ne prennent le monde naturel tel qu'il apparaît dans le monde social selon, par exemple, les conditions de perceptibilité d'une époque, que pour le dissocier et le désinscrire de ces conditions époquales. Ils considèrent ce monde naturel propre aux conditions de la connaissance d'une époque comme étant réifiées, car c'est précisément le principe de la science de délier la connaissance de ces conditions initiales. Si l'on considère la nature comme un concept dont les divergences sur sa signification et sa portée montrent son caractère historique, il serait plus approprié de dire que la science ne naturalise pas mais que, bien au contraire, elle dénaturalise ce qui était devenu naturel à une époque déterminée[16]. Francis Bacon exprimait ce principe au XVII[e] siècle par la formule : « voir des choses uniques en leur espèce »[17], « voir le dissemblable, le sans concert et le sans pareil »[18]. Si la science doit se battre contre le dogmatisme de l'entendement, ce n'est que parce que l'entendement tend à trouver le semblable là où la science doit s'efforcer à découvrir le dissemblable. Si elle doit se battre également contre le sens commun, c'est parce que celui-ci tend

---

[16] D'innombrables études s'occupent de la notion de nature dans son sens historique et de ses rapports avec la théorie de la connaissance et la pratique des sciences, à l'époque moderne et contemporaine. Je rappellerai ici quelques textes pour en donner juste un aperçu : Ernest Cassirer, dans *La philosophie des lumières*, chapitre *Nature et sciences de la nature*, Éditions Bayard, 1932 ; Jean Ehrard, dans *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*, Paris, Flammarion, coll. Science de l'histoire, 1970 ; Werner Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1962 ; Erwin Schrödinger, *Physique quantique et représentation du monde*, Paris, Seuil, 1992.

[17] « XLV. L'entendement humain, en vertu de sa constitution naturelle, n'est que trop porté à supposer dans les choses plus d'uniformité, d'ordre et de régularité qu'il ne s'y en trouve en effet ; et quoiqu'il y ait dans la nature une infinité de choses extrêmement différentes de toutes les autres, et uniques en leur espèce, il ne cesse pas d'imaginer un parallélisme, des analogies, des correspondances et des rapports qui n'ont aucune réalité. ». Francis Bacon, *Nouvel Organum, Livre I, Aphorismes sur l'interprétation de la nature et le règne de l'homme*, Traduction de F. Riaux, Paris, Charpentier, 1843, p. 15.

[18] Frédéric Brahami, *Empirisme et scepticisme dans la philosophie des sciences en Grande-Bretagne aux XVII[e] et XVIII[e] siècles*, dans *Les philosophes et la science*, pages 301-349, sous la direction de Pierre Wagner, Paris, Gallimard, coll. Folio essais/inédit, 2002.p. 308. Citation de la traduction de Malherbe et Pousseur du *Nouvel Organum.*

à chercher le concert là où la science doit observer le sans concert et le sans pareil. Si la science donne l'image d'être fidèle au monde naturel, ce n'est que parce qu'on assimile l'œuvre, qui est le résultat d'une *technè*, aux conséquences de l'activité scientifique, alors que cette activité ne se fait que par la dissolution à la fois de l'œuvre et du monde naturel. Il ne faut donc pas confondre le principe ni le sens de la science avec l'objectif de celle-ci, car si l'objectif semble être la maîtrise du monde naturel par le moyen de sa formalisation, son sens est la dissociation de ce monde naturel apparent dans *le sans concert et le sans pareil* et son principe est la *formalisation* de cette dissociation de manière telle qu'elle puisse trouver un lieu propre, éloigné du commun. C'est parce que la science n'a pas de mondanéité et qu'elle consiste, bien au contraire, à défaire les différentes modalités de constitution de celle-ci, et donc en ce sens qu'elle n'a pas d'espace phénoménologique propre dans un monde commun, qu'elle s'est construit un espace idéel propre à son principe : le laboratoire.

Il serait impropre de définir le laboratoire comme un espace phénoménal, si ce n'est qu'effectivement, c'est le seul espace possible pour la phénoménalisation du principe de formalisation scientifique. C'est un espace où, paradoxalement, on produit des expériences. Le sens de cet espace est la dénaturalisation du monde naturel : la dissociation. Il ne faudrait pas confondre la phénoménalité du laboratoire en tant qu'espace propre à l'expérience scientifique avec le laboratoire dans sa description empirique. Il est assez évident, qu'empiriquement, le laboratoire est comme Bruno Latour l'indique, un espace hybride[19], dans le sens où on trouve en lui tout autant des formules et des calculs que des investissements financiers, des contraintes techniques et économiques mais aussi morales et politiques, des points de vue philosophiques, des idéologies et des positionnements éthiques. Mais, à la question : et dans cet ensemble empiriquement hybride, qu'appelle-t-on donc « science » ?, il me semble que seule une compréhension phénoménologique pourrait répondre de manière précise.

Si la science est donc dissolution, désinscription et dénaturalisation, comment le passage de cette dissolution et de cette dénaturalisation du corps vers la production technique d'une certaine corporéité se réalise-t-il ? Une phénoménologie des techniques devrait nous donner une réponse. Disons très rapidement que la technique est, par définition, une *poièsis*, c'est-à-dire un produire à partir d'un principe toujours extérieur à la production elle-même. Elle se définit par la séparation phénoménologique entre le principe et le résultat. Il y a donc une séparation entre l'opérateur et l'opération, et entre l'opération et le produit. Le sens de la *poièsis* est de « faire-venir », « faire-apparaître »[20]. Ce n'est donc pas la science qui trouve ses limites dans

---

[19] Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes, essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte / Poche, 1991.

[20] Le concept de *poièsis* présenté ici correspond à celui exposé par M. Heidegger dans *L'essence de la technique*. Dégagée de l'interprétation instrumentaliste de la technique, la réflexion heideggérienne sur la technique nous amène vers la question de la *poièsis* : « Tout faire-venir (Veranlassung), pour ce – quel qu'il soit – qui passe et s'avance du non présent dans la présence, est poièsis, est pro-duction (Hervor-

le résultat mais la subordination de son activité à la technique, à la *poièsis*, qui fait apparaître des produits là où la science ne trouve que *le sans concert et le sans pareil*. Précisons donc que la formalisation scientifique ne s'opère pas selon les qualités de l'observé mais selon les comportements et les positions relatives de l'observé. Ce comportement est une relation formalisable, disqualifiée. Ce n'est donc pas la substance mais l'activité qui est formelle. La substance n'est pour la science qu'un vestige de la métaphysique. En revanche, la *poièsis* technique assigne, inscrit, désigne ce que la science dissout. En ce sens, c'est parce que le corps est associé au sens de la *poièsis technique*, qu'il peut être pensé à la fois comme un produire et comme un produit : comme une production biologique. C'est parce que le corps est assimilé à une œuvre, dans le sens de cette « production » biologique, qu'il apparaît comme l'objet de l'intervention humaine, qu'il est pris comme l'objet de la volonté et de la maîtrise et qu'il est en même temps le moyen de cette maîtrise. Il est ainsi « dans le monde », et en même temps constitutif du monde. Il modifie le monde en se modifiant. Et comme toute œuvre, il a l'aliénation comme principe de son expérience. Comme tout dévoilement, il cache.

C'est à partir d'une analytique existentiale qu'il est possible de parler d'une mondanéité de la technique, dans le sens heideggérien, à la fois du dévoilement de l'être créateur et de l'installation d'un monde. Cette stabilité du monde, à laquelle la technique participe dans la mesure où elle reste attachée à l'œuvre, ne se réduit pas à la réification d'un monde dobjets, mais signifie la possibilité d'un « séjour » pour l'être, qui est en même temps un mode de son dévoilement en tant qu'être-au-monde. Cette stabilité de l'œuvre qui donnait sens à l'ontologie poïétique, et également à une interprétation décisioniste de la politique et à la confusion entre police et politique jusqu'aux récentes interprétations biopolitiques, est complètement abandonnée par la logique bio-libérale de la politique vitale. Il est difficile de comprendre le bio-libéralisme sans comprendre le double rejet qu'il opère : d'un côté, le rejet de l'ontologie, de la primauté de l'être sur l'activité ; d'un autre côté, le rejet du caractère d'œuvre de l'activité sociale. L'activité est, dans le bio-libéralisme, toujours vitale, jeu de concurrence des activités hétérogènes multiples dans un rapport de différentiation maximale. Face à lui, le retour à l'ontologie proposée par Heidegger ne peut se faire, paradoxalement, que comme retrait du monde, comme authenticité de l'être face à l'inauthenticité du « On », ou comme identification du *Dasein* au destin du peuple, propositions profondément antipolitiques. Le retour à un

---

bringen*)* » ; Martin Heidegger, *Essais et conférences*, traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1958, p. 16. La *pro-duction, poièsis*, de la technique peut se comprendre, nous dit Heidegger, comme celle de l'artiste, où ce qui est produit n'a pas en soi la possibilité de s'ouvrir la pro-duction, « mais il l'a dans un autre ». Le pro-duire est donc présentation, il « fait passer de l'état caché à l'état non caché ». L'arrivée du caché dans le non-caché, le faire-venir est ainsi un *dévoilement*. C'est parce que la technique fait partie de ce « faire-venir », que Heidegger affirme qu'elle n'est pas seulement un moyen mais un mode dévoilement. Dans son sens grec, nous dit Heidegger, la *technè* fait partie du pro-duire, de la *poièsis*, « elle est quelque chose de poïétique ». La *technè*, « dévoile ce qui ne se produit pas soi-même et n'est pas encore devant nous, ce qui peut donc prendre, tantôt telle apparence, telle tournure, et tantôt telle autre » ; *id*., p. 19.

conditionnement de l'action par l'œuvre resterait, pour sa part, non seulement aveugle à ce que le bio-libéralisme « fait » mais signifierait politiquement le maintien de l'assimilation entre agir et fabriquer, entre politique et maîtrise, entre politique et police, en se rendant incapable de saisir la signification du bio-libéralisme et de la politique. Une compréhension politique du bio-libéralisme doit faire face, en ce sens, à une double confusion, celle entre « la perte de chez soi (homelesness) avec celle du monde (worldlessness) » et celle « de la communauté quotidienne du On avec l'espace public institué en vue d'un monde commun »[21]. Cette compréhension devient donc possible par une triple critique : critique de l'ontologie poïétique, critique de l'assimilation de l'action à l'œuvre et critique de l'acosmisme vitaliste. Mais, en même temps, elle doit pouvoir assumer le paradoxe de l'action politique :

> Le paradoxe d'un monde acosmique par lequel se distingue « notre époque » doit ainsi être lui-même rapporté au paradoxe d'une action qui a la pluralité pour condition – et non pas l'appartenance à un monde commun – et qui est pourtant elle-même condition et modalité d'instauration d'une communauté de monde – et non d'une pluralité de mondes. Au regard de sa démesure originelle, l'action se mesure au monde qu'elle est en mesure d'instituer[22].

Cette compréhension doit donc pouvoir se fonder sur l'intelligibilité de la capacité de l'action non pas à « produire » mais à « instituer » un monde commun et sur celle de la pluralité de l'agir inassimilable à une communauté culturelle quelconque.

C'est en tant qu'œuvre que le corps entre dans la logique biopolitique, dans son sens traditionnel, selon cette distinction indiquée auparavant entre police et politique. Cette biopolitique, en tant que gestion des corps n'est en fin de compte que l'ancienne idée de la politique comme gestion du pouvoir, c'est-à-dire le résultat de l'assimilation de la phénoménalité politique à la phénoménalité de la fabrication (œuvre), de l'assimilation donc de l'action à la production, de l'événement à l'*archè* et de la politique à la domination. Le bio-libéralisme ou néolibéralisme Vitalpolitik, en revanche, n'est pas *poïétique*. C'est pourquoi on peut le distinguer également de la police, sans pour autant le confondre avec l'expérience politique. Tandis que la science, en raison d'un manque d'espace phénoménologique propre, doit s'appuyer sur la technique pour créer cet espace de formalisation, une idéalité spatiale qui se connecte avec le monde par la technique, le bio-libéralisme, quant à lui, formalisation de la vie en principe vital de concurrence, détruit la mondan**é**ité de l'œuvre sans pour autant se circonscrire à un espace idéel propre. Il détruit cette mondanéité dans le fait même de la transformation de l'espace de monstration des œuvres en un espace formel de la concurrence. La formalisation de la vie en capital déborde sur le monde, en faisant du monde un pur jeu formel. Telle est l'expérience bio-libérale : dé-liaison, désaffiliation, dissociation, désœuvrement, dé-corporéisation. En même temps, ce bio-libéralisme n'institue rien, ne laisse aucune trace, il est un processus

---

[21] E. Tassin, *Le trésor perdu…*, *op cit.*, p. 115.

[22] *Ibid*., p. 399.

d'organisation de la différentiation, il est vitalité. C'est en ce sens que la « politique vitale » est une antipolitique, car si la politique est la phénoménalisation de la pluralité par l'agir, alors cette « politique vitale » est la disparition de cette pluralité dans le processus de différentiation de la concurrence de capitaux, elle est la modalité peut-être la plus radicale de l'acosmisme moderne[23]. Là, où la formalisation bio-libérale se comporte comme une science et parle de taux d'emploi, de taux d'investissement, de stabilité des prix, de capital intellectuel ou de capital génétique, elle fait comme si le monde n'était qu'un grand laboratoire dépouillé des œuvres et des corps. C'est en ce sens que l'on peut parler d'une vie sans corps du bio-libéralisme.

Pour mieux le comprendre, il faut revenir sur la redéfinition néolibérale du marché :

> …pour les néolibéraux – explique Foucault –, l'essentiel du marché ce n'est pas dans l'échange, dans cette espèce de situation primitive et fictive que les économistes libéraux du XVIII[e] siècle se donnaient… L'essentiel du marché c'est la concurrence, c'est-à-dire que ce n'est pas l'équivalence, c'est au contraire l'inégalité.

La redéfinition du marché par les néolibéraux indique d'une part, qu'il est un *jeu de concurrence* et non pas un espace aménagé pour l'échange, et d'autre part que tout individu est par définition un agent de la concurrence, un *entrepreneur* (*agent* donc et non *sujet* économique). Ce ne sont, ni les objets, ni le travail qui importent dans l'analyse et, en conséquence, dans les objectifs d'une pratique économico-politique, mais les *opérations* et les règles du domaine concurrentiel même. En ce sens, le marché n'est pas articulé à une logique *poïétique*, à une monstration des produits (œuvres), mais il est lui-même l'opération d'une concurrence qui n'a d'autre finalité que la concurrence elle-même. Dans les termes de la distinction que relève Arendt dans *Condition de l'homme* moderne entre *operae* (opération) et *opus* (œuvre), l'opération relève d'une valeur de l'activité pure. Cette valeur de l'activité pure n'est pas une activité permettant l'échange, elle est l'équivalence formelle des toutes les activités dans leur plus grande diversité et multiplicité. M. Foucault a sans doute raison de remarquer l'importance de la redéfinition de marché comme lieu formel de la concurrence car ce ne sont pas les objets qui deviennent équivalents. Mais il ne semble pas insister sur le fait que ce sont les différentes activités humaines qui deviennent finalement échangeables par cette opération de formalisation du marché. Si le

---

[23] « … loin de désigner la mesure aménageante de l'appartenance-au-monde, l'habitation du monde ne s'élucide qu'au regard du réseau des relations que les actions tissent entre les hommes et que les lois ont charge de traduire et de régler, bref, que l'institution de la communauté plurielle est le préalable de toute advenue du monde à un sens commun » *Ibid*., p. 421. Étienne Tassin développe avec clarté une articulation entre l'acosmisme technoscientifique et le projet d'une domination totale et oppose à cette condition époquale de la contamination de la technique par les caractères de l'agir humain (imprévisibilité et irréversibilité de l'action) l'acosmisme « instituant » de l'agir de la pluralité. Le bio-libéralisme, selon les traits ici indiqués, n'étant pas poïétique, n'équivaut pas à l'assimilation mentionnée entre fabriquer et agir mais relève de la primauté d'une activité pure, la concurrence vitale, sans « visée mondaine », et de ce fait, non seulement d'un désœuvrement extrême mais principalement de l'oblitération radicale du pouvoir instituant de la pluralité de l'agir.

néolibéralisme abandonne la notion du marché, dans le sens d'un échange, pour lui substituer le sens de concurrence, il faudrait alors insister sur le fait que la concurrence n'est que le comportement même des agents transformé en calcul de capital. L'agent économique n'est en ce sens, que l'expression particulière dans un ensemble de flux des capitaux. C'est dans ce même sens que la vie devient valeur d'une activité pure, valeur donc d'une vie sans corps.

Phénoménalité politique et corporéité : la pluralité autrement qu'être, au-delà du rapport transcendantal

Une compréhension phénoménologique du rapport entre corps et politique est plus qu'une inquiétude académique, elle permet d'élucider en quel sens cette *vie sans corps*, qu'est la vitalité de la concurrence, est un problème politique. Double face du bio-libéralisme, il supprime la pluralité et la possibilité de l'institution d'un monde commun, en la faisant disparaître dans le jeu de différentiation maximale de la concurrence dans l'acte même de la conversion du corps en capital. Or, ce n'est pas par un retour à la *poièsis* du corps, à son caractère d'œuvre et de dévoilement, que la démesure de cette vitalité concurrentielle trouvera ses limites et sa mesure. La subordination de la *poièsis*, de la technique, à la démesure du capital, ne permet pas d'envisager cette possibilité. Seul l'agir de la pluralité peut instituer un monde face à cette démesure. Mais, qu'en est-il donc du rapport entre le corps et la pluralité, entre l'expression et l'agir, entre l'*alter-est* de l'autrement qu'être et l'*inter-est* de la politique ? L'enjeu est celui de la possibilité même de ne pas transformer la pluralité en illusion transcendantale. Il a à voir donc, avec la transcendance et non pas avec la transcendantalité. Or, la transcendance est la proximité d'autrui.

Précédemment, j'ai évoqué la naissance de mon fils Léopold. Il y a pourtant un contresens énorme dans le fait de parler du sujet autrement qu'être et de prendre Léopold comme une sorte d'exemple de ce sujet. Car s'il s'agissait d'un exemple, il ne serait donc qu'une synthèse, celle que l'autrement qu'être renvoie au sujet de la connaissance. Il y a un contresens à parler de lui, à l'introduire dans mon discours, à la troisième personne, alors que la proximité de l'altérité que je prétends ainsi exemplifier, n'est qu'une relation Je-Tu. Le contresens résiderait cependant dans le fait de croire que j'ai voulu vous présenter Léopold comme un exemple de lui-même, alors que je sais que c'est impossible. Il n'y a pas d'exemple d'altérité en elle-même. L'altérité est proximité, expression, et non pas identité. Mais cette proximité de l'autre existe précisément parce qu'elle n'est pas identité, qu'elle est transcendance. L'autre n'est pas moi, je ne suis pas lui. La transcendance n'est pas la négativité du sujet, autre de soi, elle est proximité du sujet pour l'autre. Si Léopold, mon fils, apparaît comme un exemple, il ne l'est précisément que par l'impossibilité de le faire apparaître en absence. Il est, dans mon discours, l'exemple de cette impossibilité, du caractère irremplaçable de l'infini de l'autre. La transcendance est cette non remplaçabilité, cette non échangeabilité de l'autre.

Si l'agir est la condition existentiale de la pluralité, dans le sens où par l'agir un acteur, un *Qui* apparaît, pour quelqu'un d'autre, la condition de la pluralité est alors un inter-est alter-est. L'inter-est de la pluralité, qui institue un monde commun par l'agir, est un alter-est, dans le sens où l'acteur n'est pas un auteur et l'action n'est pas l'œuvre par laquelle l'acteur se dévoile à lui-même comme autre de lui-même. La pluralité, *agir avec* et non pas *être avec* – si nous prenons les termes d'Étienne Tassin[24] –, est la proximité des sujets égaux et uniques à la fois, la proximité de l'infini de l'autre. La pluralité n'est pas le *Peuple Un* qui se regarde sur la Seine comme dans un miroir qui lui donne l'image de lui-même, elle est le contact qui existe dans l'expression d'un autre pour un autre. La pluralité n'est pas moi avec les autres, vous avec moi, ou nous avec vous, mais des singularités qui apparaissent chacun comme autre pour l'autre dans l'agir, dans l'institution d'un monde commun. La pluralité n'est jamais un ensemble mais la distance même de la proximité, une proximité qui est toujours séparation. Autrement qu'être et pluralité politique partageraient ainsi une même phénoménalité.

Il nous reste à élucider, pourtant, le rapport entre la passivité de l'autrement qu'être et l'agir de la pluralité. Cette élucidation dépendra de la compréhension de l'agir de la pluralité comme différent de l'action d'une volonté, comme différent de l'agir d'une intentionnalité. L'action ne représente pas la pluralité, cette action n'est pas l'œuvre de la pluralité. La pluralité n'est pas le nom qui porte la synthèse des actions diverses et multiples, elle n'est pas quantifiable, elle n'est pas *kinesis*. L'action n'est pas la manifestation de la pluralité, ni son dévoilement, et moins encore son reflet. L'action est l'expression de la pluralité.

> Contrairement à la manifestation plastique ou dévoilement qui manifeste quelque chose en tant que quelque chose et où le dévoilé renonce à son originalité, à son existence d'inédit – dans l'expression, la manifestation et le manifesté coïncident, le manifesté assiste à sa propre manifestation et, par conséquence reste extérieur à toute image qu'on en retiendrait, se présente au sens où nous disons de quelqu'un qu'il se présente en déclinant son nom qui permettra de l'évoquer, bien qu'il demeure toujours la source de sa présence[25].

---

[24] «… la condition de l'agir politique n'est pas l'être-au-monde, mais la pluralité qui peut s'élever contre l'être-au-monde. Loin de renvoyer à un être-au-monde *(Dasein)* compris comme un être-avec *(MitSein)*, ou un être-avec-les-autres *(MitDasein*), l'action a pour condition la pluralité qui d'elle-même ignore et l'appartenance au monde et la communauté des autres » ; É. Tassin, *op. cit.*, p. 149.

[25] E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit*., p. 330. Il y a beaucoup d'aspects de l'œuvre de Levinas qui pourraient contredire notre proposition d'articulation entre la pluralité et la transcendance, entre la politique et l'altérité. Il suffit de lire les premières pages de *Totalité et Infini* pour s'en rendre compte : « L'art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre – la politique – s'impose, dès lors, comme l'exercice même de la raison » *(Ibid., p. 5).* Un abîme semblerait ainsi exister entre politique et éthique. Mais, si les articulations que nous proposons très rapidement ont un sens, ce n'est que par le travail d'élucidation de ce que nous entendons par politique et de ce que nous entendons par pluralité, altérité, proximité. Levinas nous a montré que l'altérité n'était pas assimilable à la négativité de la philosophie de la réflexivité et de l'intentionnalité, qu'elle n'était pas non plus un concept de la théorie de la connaissance comme celui de diversité, qu'elle ne correspondait pas à un aspect de l'ontologie, mais que bien au contraire, elle était au-delà de l'essence. H. Arendt, M. Abensour et E. Tassin nous montrent que l'agir n'est pas œuvre, que la pluralité n'est pas *kinesis*, qu'elle n'est pas non plus à confondre avec une substance ou avec un

Dans ce paragraphe de *Totalité et infini*, l'altérité est une présence. L'altérité est la présence-expression du présent, irréductible à l'image, à l'intentionnalité, à la synthèse. Présence alter-est avons-nous dit. C'est dans le sens où elle n'est pas l'action d'un être qui précède sa présence, qu'elle est expression du présent, qu'elle est passivité, don pour l'autre. C'est dans ce même sens que l'agir politique est l'expression de la pluralité. La difficulté propre à la compréhension de la pluralité est qu'elle n'est pas un concept de l'unité ou de l'identité, ni de la négativité ou de la diversité, elle n'est pas ontologique, elle est présence dans l'agir : *agir avec*, transcendance. Or, il n'y a pas d'*agir avec* sans séparation, il n'y a pas de monde institué par l'agir sans la présence de singularités égales et uniques, présentifiées par l'agir, par l'expression. La phénoménalité politique propre à la pluralité est un espace *inter-est alter-est.*

Revenons à notre question initiale sur la possibilité d'un corps propre à l'expérience politique. Il est évident qu'un corps est visible, et dans ce sens, public. Mais, cette phénoménologie de la perception, donnant lieu à une phénoménologie de la reconnaissance, n'est pas à confondre avec la phénoménalité politique, qui est celle de l'apparaître de l'agir, brisant à la fois le champ du perceptible et le champ du reconnaissable. Autrement dit, ce n'est que parce que le perceptible ne recouvre pas le domaine de l'action, que l'agir commence par un apparaître. Ce n'est que parce que la reconnaissance ne recouvre pas le domaine de l'agir de la pluralité, que cet agir est un apparaître imprévu, inattendu, et non pas le *perceptum* d'un *percipiens*. Que cet apparaître suscite ou donne lieu à de nouvelles formes de reconnaissance ne signifie pas que l'expérience politique soit celle de la reconnaissance. L'esclave n'est esclave que parce qu'il est condamné à faire de son corps un lieu du regard, et de ce fait, passible d'occultation ou de disparition. Il est privé d'une condition existentiale différente de sa perception, il est privé du pouvoir d'agir. Il est exclu du monde politique parce qu'il est exclu de la phénoménalité de l'agir. Il est ainsi intégré à la diversité ou à la multiplicité de l'être, tout en étant exclu, de ce fait même, de la pluralité de l'agir[26]. La reconnaissance peut être un objectif, mais elle n'est pas le sens ni le principe de l'expérience politique. L'apparaître est commencement et événement, il est naissance. Si la vie sans corps du bio-libéralisme est un problème politique, elle l'est précisément en ce sens qu'elle supprime la présence, la proximité et l'expression au bénéfice d'une privation étendue sur le monde, de la privation même du privé. De cette manière, non seulement l'être ou le

terme de l'ontologie, que l'agir est l'apparaître de la pluralité et non pas son dévoilement, et que la politique – en tant qu'espace phénoménologique de l'agir de la pluralité – n'est à confondre ni avec la guerre, la violence, la domination ni avec la gestion normative d'un rapport de forces. Ces élucidations constituent, pour nous, des croisements critiques, qui nous ouvrent un chemin de réflexion possible sur le lien immanent entre pluralité et altérité, dont la figure politique n'est pas la communauté mais le visage de l'étranger.

[26] L'esclave ne fuit pas le monde, mais en est expulsé « dans la mesure où il est enfermé dans le privé de son corps, captif de la satisfaction de besoins que nul ne peut partager et que personne ne saurait pleinement communiquer » ; Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par Georges Fradier et Préface de Paul Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, coll. Agora Pocket, 2001, p. 165.

monde sont transformés en pure échangeabilité, mais le corps privé de présent, privé de sa présence par son oblitération dans le flux de l'échange des valeurs privé d'altérité, est privé en même temps de sa présence en tant que pluralité agissante.

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

DOSSIER THÉMATIQUE : « LES LIEUX DU CORPS : POLITIQUE ET ÉMANCIPATION »

Alice CARABÉDIAN, Anders FJELD, Rémi ZANNI
Les lieux du corps

Paula VASQUEZ LEZAMA
Malades, disparus et suppliciés : l'in-corporation de la violence sociale et politique au Venezuela

Tony FERRI
Le corps face aux pénalités contemporaines d'enfermement

François REYSSAT
Travail sale et sale boulot, de la résistance à l'émancipation. Les ouvriers du nettoyage en région parisienne

Miguel CASTELLO
La vie sans corps, un problème politique

Jean-François BISSONNETTE
Entre émancipation et paranoïa :
la « propriété de soi-même » comme motif aporétiquede la sensibilité politique moderne

Marco ANGELLA
Corps, travail, émancipation. Au-delà de la reconnaissance

Cornélia MÖSER
Our bodies-ourselves ? Discrimination et émancipation corporelle dans la pensée féministe allemande

Camille LOUIS
Le corps au travail de son émancipation.
Gestes politiques et processus artistiques à partir du projet *Autour de la table*

Éléonore ANTZENBERGER
Pierre Molinier, le corps réinventé

Adrien CASCARINO
Scarifications et politique : destructions et (re)constructions des corps

Camila ARÊAS
Le voile comme véhicule politique et utopique du corps : émancipation sociale et investissement territorial

VARIA

Maria Dolores AMAT
La pratique socratique de Hannah Arendt et Leo Strauss

Olga Nadeznha VANEGAS
La raison publique : un consensus qui cache une forme de domination ?

Laurent AUCHER
Espace matériel, espace mémoriel du groupe dominant

RÉSUMÉ DE THÈSE

Wu HUIYI
Traduire la Chine au XVIII^{e} siècle : les jésuites français traducteurs de textes chinois et la reconfiguration des connaissances européennes sur la Chine (1687-ca. 1740)

COMPTES RENDUS

Judith BONNIN
Giulia Simone, Il Guardasigilli del regime

Malcom FERDINAND et Pauline VERMEREN
Groupe de lecture « post/dé/colonial/ité/isme »

RÉSUMÉS, MOTS-CLÉS ET BIOGRAPHIES DES AUTEURS

ISBN : 978-2-7442-0187-5
Prix TTC 15 €