



L'équivoque biopolitique

Luca Paltrinieri

DANS **CHIMÈRES** 2010/3 N° 74 , PAGES 153 À 166
ÉDITIONS **ÉRÈS**

ISSN 0986-6035

ISBN 9782749234083

DOI 10.3917/chime.074.0153

Date de mise en ligne : 15/11/2012

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-chimeres-2010-3-page-153?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour érès.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

L'ÉQUIVOQUE BIOPOLITIQUE

Le groupe d'immigrés, évadés du centre de rétention italien

Le 30 juillet 2003, un groupe d'immigrés s'est évadé d'un centre de rétention italien après avoir mis le feu à quelques matelas. Le journal télévisé de RAI 1, principal émetteur étatique, a donné cette nouvelle en précisant que les containers qui hébergeaient les immigrants étaient équipés de « climatisation, téléphone et télévision ». Cette précision aurait dû, en quelque sorte, rassurer le téléspectateur sur le fait que l'État avait fait son devoir en assurant des conditions de survie tout à fait impeccables à des individus auxquels on ne reconnaissait ni le droit à la citoyenneté, ni quelque droit politique que ce soit. L'existence, politiquement qualifiée, qui fait d'un homme ou d'une femme un humain, le bios, leur était désormais déniée, tandis qu'on assurait à ces non-humains les conditions d'une survie, de ce que l'on jugeait relever d'un confort, celui-ci fut-il non politique.

Dans l'étrange histoire du couplage entre le jeu de la cité et du citoyen et le jeu du berger et du troupeau, plusieurs fois l'État moderne a été un mauvais berger et n'a pas réussi à assurer le bien-être de ses brebis. Ceux-ci continuaient néanmoins à être ses citoyens. Aujourd'hui, avec la prolifération en Italie et en Europe de ces espaces d'exceptions que sont les centres de détention temporaire, on assiste à une scène inversée où l'État assure apparemment tous les soins que l'on peut exiger d'un bon berger, sans pour autant reconnaître un quelconque droit de citoyenneté à des brebis qu'il expose à la certitude de l'expulsion, sinon à l'effacement pur et simple de leur existence politique. Toutes les commodités vous sont ainsi accordées,

mais à *condition* que vous n'exigiez pas d'être comptés politiquement. Cette condition paradoxale rend possible la création d'un nouveau *lumpenprolétariat* dépourvu de droits civiques élémentaires, mais censé vivre et travailler sur le sol national, au prix de toute une série de chantages portant notamment sur les salaires, les conditions de travail, le risque d'être arrêtés par la police, etc. L'intangibilité de leur « vie », au sens de conditions matérielles d'existence, si elle est parfaitement en syntonie avec le triomphe du « droit à la vie » proclamé par la nouvelle doctrine humanitaire, est aussi la condition inverse et symétrique de leur esclavagisation, de la réduction de leurs vécus à l'intolérable.

Le port de la ceinture obligatoire

Le 23 septembre 1990, les États européens on voté à l'unanimité une loi obligeant le port de la ceinture obligatoire pour les passagers d'un véhicule automobile. La loi a été presque universellement saluée comme nécessaire et rapidement le port de la ceinture est entré dans les mœurs. Toutefois, presque personne n'a remarqué l'ironie d'un dispositif censé protéger les utilisateurs de l'automobile d'eux-mêmes et de leur propre rapport à la conduite.

Personne non plus n'a remarqué cette mutation qui fait que dans ce cas, l'État n'est plus le médiateur des conflits entre individus – comme le voudrait la version classique du contractualisme hobbesien – censé par ses lois nous protéger de la violence, de l'égoïsme ou de la méchanceté *des autres* : il est désormais devenu le protecteur absolu de nos vies matérielles et le garant de notre santé, même et surtout lorsque celle-ci est mise en danger par notre irresponsabilité. Sans doute, il ne s'agit pas d'une première : depuis longtemps l'attention que les individus portent à leur propre intégrité et leur propre santé est devenue un enjeu central pour les politiques étatiques. Toutefois, dans la loi sur le port obligatoire de la ceinture de sécurité, l'impératif de sauvegarder sa propre immunité prenait explicitement la forme d'une loi censée nous sauver en premier lieu de nous-mêmes. Cette loi est bien destinée, à son tour, à créer une habitude, à modifier la conduite, bref à se transformer en norme. Ainsi, le port de la ceinture est devenu pour la plus grande partie des automobilistes une sorte de réflexe indiquant toute une forme de vie, celle

d'individus responsabilisés par rapport aux risques de leur propre existence. Le droit à la vie s'est ici transfiguré en devoir, dont la transgression implique certes une amende mais encore plus la réprobation universelle envers qui ne prend pas assez soin de soi, de sa santé, de son immunité.

Les limites entre la vie et la mort

Le 15 juin 2010, ma mère a été hospitalisée d'urgence suite à un accident vasculaire cérébral dévastant. Les techniques modernes de réanimation et le respirateur artificiel ont permis d'assurer dans l'immédiat le battement de son cœur, mais il est apparu tout de suite qu'elle n'avait aucune possibilité de survie sur le long terme. À ce moment précis, elle n'était ni plus ni moins qu'un organisme vivant dont on savait avec certitude que le cerveau allait s'éteindre : une morte à cœur battant. Depuis 1968, en effet, l'arrêt cardio-circulatoire ne définit plus la limite entre la vie et la mort, seule l'attestation de mort encéphalique peut désormais être considérée comme le critère médico-légal du décès, même en présence de circulation sanguine. L'activité électrique encéphalique devient l'objet d'une série d'observations, conduites au jour le jour, dans l'attente de sa cessation. La déclaration de décès, pendant des siècles laissée à la discrétion des parents ou d'un médecin, est désormais objet d'un protocole scientifique : écoulement d'un certain nombre d'heures après la disparition de l'activité électrique du cerveau, réunion d'un comité d'experts, médecins, observations ultérieures et tests, puis à nouveau écoulement de quelques heures avant d'en informer les parents. Le constat de décès ressemble désormais de plus en plus à une procédure expérimentale d'ordre scientifique.

La condition de « mort vivant » dans laquelle depuis 1968 ont été plongés – ne serait-ce que pour quelques heures – des millions de personnes en fin de vie, n'est nullement anodine : elle dit tout simplement la réalité de la biopolitique actuelle, et la forme spécifique du rapport entre zoé et bios qui s'est progressivement établie depuis l'implication de la vie biologique dans le politique moderne. L'argument est connu. Dans le monde grec, la zoé, le simple fait d'être vivant à l'instar d'une plante, était soumis au principe plus élevé de la liberté, dont la recherche caractérisait précisément cette forme de vie qualifiée politiquement qu'est le bios. On devait ainsi pouvoir mettre en risque sa propre existence dans l'action politique

publique, par le franc-parler : ce courage était le principe d'une vie politique. Dans la politique moderne, la vie elle-même, entendue comme existence biologique, est devenue le bien le plus précieux, au point que le biopouvoir met en œuvre toute une série de techniques extrêmement coûteuses, à seule fin de sauvegarder la vie « biologique » des individus. Cette vie biologique, qu'on confondrait à tort avec le zoé des anciens, est devenue pour la gouvernamentalité contemporaine plus importante que le bios, la capacité d'agir politiquement. Le recul du pouvoir de mettre à mort, sur lequel se fondait l'ancien pouvoir souverain, à la faveur d'un pouvoir qui doit absolument faire vivre le plus possible ses sujets, se concrétise ainsi par une sorte de refoulement, de disqualification de la mort elle-même. En tant que limite du biopouvoir, « moment qui lui échappe¹ », la mort se trouve incessamment repoussée dans un au-delà de plus en plus soustrait au monde de l'expérience commune et à l'évidence des sens et elle devient ainsi le domaine d'une expertise savante. On se tromperait d'ailleurs à qualifier le débat sur la fin de vie, ou sur la définition même de la mort, comme relevant d'une problématique ou d'un questionnement « bioéthique ». Au contraire, ces débats montrent précisément que les concepts de vie et de mort sont des concepts politiques. Non tellement parce qu'ils relèvent d'une décision immémoriale définissant le pouvoir du souverain sur une vie nue², mais parce qu'ils renvoient à l'articulation entre un espace conceptuel scientifique et un espace politique qui n'est plus défini par la seule forme de décision souveraine.

Du rapport entre ces trois micro-événements

Dans les trois cas, on voit à l'œuvre un type de pouvoir bienfaisant, bienveillant, porteur de soin, où la logique de protection de la vie et de son immunisation contre tout danger est fondamentale. Dans ce sens, la biopolitique contemporaine est vraiment l'héritière de cet ancien pouvoir pastoral prenant ses origines dans l'Occident chrétien et s'exerçant sur des individus vivants³. En même temps, dans ces trois cas, on peut voir exactement comment l'action même de protection inconditionnée de la vie biologique finit par entrer en conflit avec la logique juridique pour la forcer en quelque sorte de l'intérieur, la déformer. Que ce soit le conflit entre une sorte de droit

à la subsistance ou à la décence de la vie et le droit de citoyenneté, ou cette loi censée désormais former une habitude et se transformer en norme de comportement, ou encore, les débats interminables conduits dans toutes les arènes (de la télévision au sénat) sur les limites juridiques de la vie et de la mort, le droit au suicide assisté ou à l'euthanasie, c'est toujours le rapport entre la protection de la vie comme valeur absolue et le droit des individus qui est remis en question.

Mais là s'arrête aussi l'analogie, car ce conflit entre une logique de protection de la vie humaine, comme valeur absolue et une logique de droits des individus n'a pas la même forme dans les trois cas. Dans le premier cas, on voit combien le pouvoir souverain, ici l'État-nation, articule l'inclusion différentielle des migrants à l'intérieur de ses confins, en construisant des lignes de partage dans les populations migrantes selon les intérêts de la division internationale du travail, mais aussi à partir d'instances politiques et symboliques nationales. Dans les deux cas suivants, on voit à l'œuvre une « bio-politique déléguée »⁴, où le transfert des fonctions de surveillance des corps, de la santé ou des fonctions vitales suit toutefois deux directions différentes : dans le cas de la loi sur le port de la ceinture de sécurité, le gouvernement de la vie s'appuie sur la responsabilisation d'un sujet autocontrôlé et capable de rationalisation, notamment en ce qui concerne le calcul coût/bénéfices et son aptitude à maîtriser son *habitus*; dans le cas de la définition de la mort, la décision sur la fin de vie est transférée à un ensemble d'instances médicales et sociales, et le gouvernement de la vie repose alors sur une « myriade d'agents sociaux », médecins, infirmiers, travailleurs sociaux, devant prendre des décisions vitales, construire un système fragile de normes, des discours et de gestes, selon une série de pratiques hétérogènes, relevant à la fois de l'expertise et d'une certaine façon de jouer avec les normes⁵. Selon Foucault, cette situation est le point d'arrivée d'un processus commencé, depuis la fin du XVIII^e siècle, moment où non seulement la vie entre dans les calculs d'un pouvoir/savoir, mais surtout où apparaît une séparation de plus en plus affichée entre le domaine politique et un domaine scientifique, censé fournir un guide « externe » aux décisions des politiques⁶. Cette séparation, dissociant le « magma » du vieil art de gouverner pour créer une nouvelle cir-

culation entre institutions politiques et savoirs scientifiques, est exactement ce qui doit être interrogé aujourd'hui en tant que présupposé biopolitique de la bioéthique, afin de se défaire de l'imaginaire opposant une supposée « neutralité et pureté de la science » à sa « récupération politique ». C'est la raison pour laquelle il s'agit moins de s'interroger sur les limites qu'une politique doit poser aux scientifiques en matière de vie humaine et au nom de principes « éthiques », que de mettre en lumière le réseau de possibilités sous-tendant ce nouveau savoir/pouvoir de la vie.

La question est d'autant plus compliquée que la biopolitique de l'âge néolibérale ne définit pas une substance, une transformation linéaire et définitive de l'exercice du pouvoir, mais elle renvoie à un complexe ambiguë de questions et de modes de pensée investissant le présent et marquant dans ce présent le lieu d'innovation et d'extension de ses technologies. Même au moment culminant du *Welfare-State* et des politiques sociales, la biopolitique n'était pas une stratégie univoque de régulation étatique de la vie humaine, mais une connexion de plusieurs instances, politiques et scientifiques, comme le montrent les différentes formes de pouvoir-savoir dont témoignent les exemples cités : persistance du pouvoir souverain étatique au cœur du biopouvoir, disciplinarisation des conduites, émergence d'une norme scientifique de la vie et de la mort. Ces trois formes sont bien sûr successives historiquement parlant, mais elles se combinent dans notre présent, en formant des édifices complexes⁷. Travailler sur l'actualité de la biopolitique signifie retracer le mélange d'archaïque et d'actuel qui constitue notre présent et qui le rend irréductible à toute réactualisation d'un cadre épistémologique et politique passé.

Retour sur le concept de biopolitique

Il est évident que du coup, même la politique contemporaine de la vie ne peut plus être expliquée sur la base de la biopolitique qui se met en place aux XVIII^e et XIX^e siècles. En effet, un autre concept de la vie, une autre conception des rapports entre savoir et pouvoir, une autre dynamique de subjectivation sous-tend la biopolitique contemporaine, et c'est seulement par rapport à cette nouvelle configuration biopolitique qu'on peut définir notre rapport à l'histoire du biopouvoir. Le souci de ce présent qui est le nôtre, le souci de le comprendre

comme d'y détecter les résistances, la possibilité d'exercer la critique en tant que geste performatif et intrinsèquement politique, doivent ici être mis au cœur de l'activité historique.

D'ailleurs, même chez Foucault, l'usage du mot « biopolitique » relève moins d'une « invention » que d'une transcription qui révèle précisément son rapport avec l'actualité et son besoin d'écrire des « histoires ». Dans les années 1970, en effet, les termes « biopolitique » et « biopouvoir », loin d'être des néologismes foucauldien⁸s, avaient déjà une longue histoire que Foucault connaissait. En France, Edgar Morin utilisait couramment le terme au cours des années 1960, et André Birre avait fondé en 1968 les « Cahiers de la biopolitique ». De plus, la conférence promue par l'Association internationale de science politique à Paris en janvier 1975, sur le thème « Biologie et politique », réunissait une série d'auteurs, comme Albert Somit ou Thomas Thorson, qui avaient tous déjà largement utilisé le terme de « *biopolitics* » au cours de leurs recherches. Pour ces derniers auteurs en particulier, il s'agissait de s'appuyer sur les recherches en éthologie, neurobiologie et physiologie pour montrer l'influence des fonctions physiologiques du corps sur le comportement politique : l'aspect primordial résidait dans la relation complexe entre les variables biologiques déterminant des caractères psychologiques et le comportement politique. La sociobiologie de Wilson arrivera jusqu'à faire des sciences humaines et sociales la branche terminale de la biologie, selon une procédure qui élevait la nature biologique de l'homme à une norme de comportement moral : les concepts et les recherches biologiques étaient alors mobilisés pour expliquer, prévoir, et prescrire le comportement politique. Ramener le comportement politique aux données scientifiques et biologiques de la vie humaine signifiait que la nature humaine cessait d'être le problème que la politique moderne, depuis Hobbes, surmontait classiquement par le contrat : elle devenait à la fois l'origine génétique du politique et, implicitement, son modèle.

Si, pour les *biopolitics* américains, il s'agissait d'expulser l'histoire du politique en faisant de la vie biologique une donnée inaltérable à la base de l'agir politique, pour Foucault, la vie même cesse d'être une donnée naturelle au sens strict, dans la mesure où, entre histoire et

nature, il n'y a plus opposition totale⁹. Il ne faut pas chercher, dit Foucault, « des faits biologiques bruts et définitifs qui, du fond de la « nature » s'imposeraient à l'histoire¹⁰ ». Tout en refusant les grandes synthèses dans lesquelles « le biologique et l'historique se ferait suite¹¹ », Foucault décrit la biopolitique moderne comme une péripétie de la « biohistoire » et en même temps il « réhistoricise » précisément ce qui se donnait comme une tentative de saisir une nature humaine intemporelle. La recherche des conditions de possibilité historiques et politiques de la biopolitique – notamment son développement à l'intérieur de la gouvernementalité libérale du XVIII^e au XX^e siècle – était une conséquence logique : le travail foucauldien relève ici typiquement de « l'interférence entre notre présent et ce que nous savons de notre histoire passée », que la généalogie essaie de provoquer¹².

L'équivoque qui s'est formée à partir de cette lecture foucauldienne, équivoque qui est devenue le gage de la diffusion du mot et de l'extraordinaire prolifération d'analyses¹³ allant dans ce sens, dérive moins de la confusion systématiquement entretenue par Foucault entre biopolitique et biopouvoir, que de la reprise de ses analyses à l'intérieur des schémas classiques de la philosophie politique (celui de Arendt, par exemple), ne prenant généralement pas en compte les variations et les transformations de sens du concept de vie, ou appliquant simplement les analyses foucauliennes – qui étaient toujours inscrites dans une « périodisation » rigoureuse – à l'analyse de notre présent, sans aucune médiation historique.

La première ligne interprétative, largement inspirée des travaux d'Agamben et insistant sur l'idée que la biopolitique moderne est principalement une entreprise d'objectivation technique et économique des multiplicités humaines, aboutit à la dénonciation de la domination biopolitique sur une vie nue qui, dans la modernité, se retrouve désormais totalement objectivée par le complexe politico-scientifique dominant. La vie biologique investie par le biopouvoir n'est alors rien d'autre qu'un « concept politique sécularisé », c'est-à-dire une forme sécularisée de la vie originairement produite par le pouvoir souverain. Cette interprétation efface systématiquement la dynamique des rapports de forces qui définissent notre modernité politique, et plus encore la relation entre le gouvernement des

conduites et les pratiques de subjectivation. La description de mécanismes de pouvoir toujours plus parfaits et auto-subsistants, dans un mélange subtil de dénonciation et de fascination, crée enfin une coupure parfaite entre les savoirs des gouvernants et ceux des gouvernés. Dès lors, se trouve niée toute circulation de gestes, d'actes et de pouvoir entre les grands et les petits, les gouvernants et les gouvernés, et les gouvernés sont privés de toute puissance d'agir.

Dans d'autres termes, l'équivoque biopolitique consisterait ici à penser que l'investissement de la vie biologique par le pouvoir/savoir de l'époque moderne coïncide avec la réduction de la vie politique à une vie nue, incapable par définition de toute résistance. La déshistoricisation de la vie, mais aussi du biopouvoir, conduit ainsi à l'impuissance. La seule résistance possible résiderait alors soit dans une impossible « désertion », soit dans le « désœuvrement », dans la possibilité de faire tourner à vide une machine théologico-politique qui a fini par enserrer la vie dans ses mailles mortifères. Sommes-nous sûrs que ce cadre désespérant ne dérive pas de la description elle-même et du parti pris de parler uniquement de la biopolitique comme d'un programme de gestion intégrale et d'objectivation de la vie? Ne tombons-nous pas précisément dans le piège de décrire les projections des gouvernants comme des descriptions réelles ou des aberrations idéologiques, plutôt que comme des programmes d'action qui s'appuient sur des résistances, des corps et des expériences?

L'autre ligne interprétative consiste à faire de la vie humaine le lieu même de la résistance. Il y aurait, dans l'investissement complet de la vie par un biopouvoir une possibilité inverse, donnée par le fait que le biopouvoir peut être effectif seulement lorsqu'il devient une fonction que les individus intègrent et réactivent volontairement¹⁴. Cette deuxième approche a l'avantage de distinguer biopouvoir et biopolitique: selon Negri et Hardt, « le biopouvoir se tient au-dessus de la société, il est transcendant, à l'image d'une autorité souveraine, et il impose son ordre. La production biopolitique est en revanche immanente au social; elle crée des relations et des formes sociales à travers des modalités de travail coopératives¹⁵ ».

À travers un travail systématique de dé-naturalisation et dé-essentialisation de nos catégories politiques, Judith Revel met aussi l'accent

sur la dissymétrie fondamentale entre biopouvoir et biopolitique. Si le biopouvoir opère par la désingularisation des individus, leur composition en « séries », et la formation fictive de grands ensembles homogènes d'être vivants (les populations), la biopolitique devrait pouvoir indiquer « non pas un autre pouvoir opposé au premier – et qui lui serait parfaitement symétrique –, non pas un contre-pouvoir, mais une dissymétrie essentielle, la puissance créative de la vie, une nouvelle politique de résistance ¹⁶. » L'hypothèse est séduisante, surtout en ce qu'elle montre une conflictualité *interne* au gouvernement de la vie, constamment à l'œuvre dans la production biopolitique, mais elle me semble faire l'impasse sur la définition de la vie, ou plutôt sur l'impossibilité d'articuler la résistance sur une définition de la vie. En effet, on ne sait pas quel sens on doit donner à cette vie qui pourrait être le lieu d'un contre-pouvoir biopolitique : ontologique, biologique, existentielle, etc. À partir de là, la prolifération du mot « biopolitique » – politique de la vie – implique le risque d'une inflation : le mot biopolitique désigne désormais *toute* politique possible impliquant une puissance créative de la vie, y compris dans l'Antiquité.

Les innombrables croisements entre ces deux courants interprétatifs ont donné lieu, ces dernières années, aux interprétations les plus invraisemblables. Certaines remontent à la *Politeia* grecque, pour montrer que la politique ne s'occupe déjà plus de la question du bien ni de la meilleure communauté dans laquelle l'individu réalise son bonheur, mais « de son aptitude biologique à une constitution déterminée de la cité ¹⁷. » D'autres veulent partir de l'horizon de la vie biologique pour définir des perspectives de résistance permettant à cette même vie de s'échapper de la domination biopolitique. Ainsi, la réduction préliminaire du biopouvoir à une sorte de domination sur une vie nue, animalisée ou biologisée, et ensuite la valorisation de cette « vie bête » comme entreprise de libération, finit par renouer avec l'horizon biologisant que la critique foucaldienne avait précisément récusee.

Quelle vie ?

Contre cette ultrabiologisation du politique, investissant l'intégralité des relations de pouvoir, Judith Butler et Judith Revel insistent toutes

les deux, à partir de perspectives différentes, sur le fait que la vie même qui est en jeu dans le biopouvoir n'est pas exclusivement biologique, mais objet de définitions économiques, techniques, politiques et même existentielles¹⁸. D'ailleurs, Foucault lui-même avait bien montré que les débuts de la biopolitique ne coïncident pas avec la réduction de la vie à une « séquence biologique » quelconque, mais au développement d'une dynamique des intérêts et des désirs trouvant son expression dans le marché, comme dans le débat public sur les limites de la pratique gouvernementale¹⁹. C'est dire que la prise en compte de la vie biologique comme objet de pouvoir provoque un déplacement de la gouvernementalité même, qui à partir de ce moment ciblera et s'appuiera en même temps sur tout un pan des relations entre les individus ou encore entre les hommes et les femmes, concernant notamment les choix relatifs à un *mode de vie*²⁰. Alimentation, procréation, habillement, hygiène, mais aussi religion, droits, opinions, rapports et genres et sexualités : tout devient objet de politique dans les traités des administrateurs éclairés du XVIII^e siècle, et c'est exactement la raison pour laquelle la politique même du libéralisme commence à se caractériser comme une « action sur des actions ». S'il y a un aspect qui définit la solidarité et la continuité entre le libéralisme et le néolibéralisme, ce n'est ni la suprématie du marché, ni la promotion de l'individu auto-entrepreneur : c'est bien l'idée que « rien n'est politique et que tout est politisable, tout peut devenir politique²¹ ». Ce principe d'extension indéfinie du politique à tous les horizons de l'existence, est éminemment ambigu en ce qu'il comporte en même temps la gouvernementalisation intégrale de l'existence et de l'horizon de possibilité d'une résistance. Cette dernière ne serait d'ailleurs pas du côté d'une vie biologique qu'il faudrait affranchir d'une « politique de la vie », mais d'une vie qui devient entièrement politique. Il est certain que c'est à partir de cette « vie politique » qu'il faut chercher les alternatives au biopouvoir contemporain, à commencer par une redéfinition même du politique qui dans la terminologie foucauldienne est, certes, le « jeu » ou le conflit entre plusieurs arts de gouverner, mais seulement dans la mesure où ce conflit et ce jeu sont ce qui « naît avec la résistance à la gouvernementalité, le premier soulèvement, le premier affrontement²². » La possibilité d'une vie politique réside dans l'affirmation

que rien n'est politique d'avance, qu'il ne suffit pas de « politiser la vie » pour qu'il y ait politique, mais que la vie *devient* politique, quand sa définition est l'objet d'un affrontement, d'une lutte s'exprimant dans la pluralités des modes de vie.

Autrement dit, la résistance n'est pas de l'ordre d'une *propriété* caractérisant intrinsèquement des corps, une plèbe ou une « vie biologique », la résistance est ce qui naît du fait qu'on oppose volontairement un « non », un acte de désobéissance, un affrontement, un soulèvement. Seule une telle volonté décisionnelle, à savoir la volonté de ne pas être gouvernés d'une certaine manière – qui est aujourd'hui *cette* manière – peut rompre le cercle entre protection de la vie et négations des droits. Ainsi, si rien n'est politique, c'est qu'il faut chercher le politique au cœur des nos pratiques et des nos représentations.

La vie des immigrés dans le centre de détention n'est pas nue, abandonnée aux décisions des gouvernants : elle est habitée par les luttes qui ont existé et continuent d'exister pour la liberté de circulation, elle est politique dès lors qu'elle porte la trace d'une histoire coloniale que l'Europe a bien du mal à refouler sous le paradigme de la régulation des flux et d'une gestion optimale (pour nous) du bien-être. La valeur de la vie de ma mère sur son lit de mort n'est pas déterminée par la norme médicale, mais par l'histoire dont elle est porteuse. La norme fait partie du jeu des luttes souterraines qui s'engagent entre les corps médicaux, les textes de loi, les familles, les infirmier(es) et les aides soignant(e)s. C'est dire que derrière la définition de la vie comme « objet » du politique se cachent toujours plusieurs définitions de la vie même et que le rôle de la critique aujourd'hui consiste précisément à dénicher ces définitions et à en retracer les filiations historiques. Certes, les philosophes peuvent se montrer dubitatifs ou même méprisants par rapport à toutes ces définitions de la vie, qui ne sont certes pas issues de la grande tradition métaphysique, ni d'une objectivation scientifique qu'on pourrait étudier dans le cadre d'une histoire des sciences, mais tout simplement du fait que les vivants produisent leur propre définition de la vie, et c'est seulement à partir de là que l'on peut commencer à apercevoir, à avoir quelque idée de ce qu'est une vie.

Pour qu'une telle vie puisse acquérir sa visibilité et ne pas être systématiquement rabattue sur la réaction à un bio-pouvoir qui lui serait premier, il faut déjà rompre avec l'opposition entre biopouvoir et biopolitique, qui renvoie elle-même à l'opposition entre l'objectivation/domination d'un complexe scientifique-politique et la subjectivation/résistance d'une vie sauvage. Je propose plutôt de considérer que le double sens du mot « pouvoir » (« d'être autorisé à » et « être capable de ») indique déjà précisément que la possibilité d'agir politiquement sur la vie est liée d'un côté à un ensemble technique, de l'autre à une bataille pour la légitimation ou l'autorisation dont l'enjeu est politique²³. Dans ce sens, je veux souligner le fait que la bataille *politique* pour la définition de ce qu'est une vie et de ce qui n'en est pas une fait *déjà* partie de l'horizon du biopouvoir. Si la politique n'est que le conflit entre plusieurs arts de gouverner et de se gouverner, la biopolitique, la capacité et l'autorisation à se gouverner en tant qu'êtres vivants est une perspective dont les traces dissonnantes doivent être recherchées à l'intérieur de la ligne de développement du biopouvoir lui-même, en valorisant les formes de « vie politique » constamment sous-évaluées ou effacées par les descriptions paralysantes de la domination du biopouvoir.

Notes :

- 1- M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 182. Clin d'oeil aux thèses de Ariès sur l'occultation de la mort dans les sociétés contemporaines.
- 2- cf. G. Agamben, *Homo sacer*, Paris, Seuil, 1997, III, 6.
- 3- cf. *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard, 2004 et la conférence *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*, in *Dits et Écrits* (DE), Paris, Gallimard, 1994, t. IV, p. 134-161.
- 4- cf. D. Memmi, *Faire vivre et laisser mourir. Le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*, Paris, La Découverte, 2003.
- 5- cf. S. Hennette-Vauchez, G. Nowenstein, « Dire la mort et faire mourir. Tensions autour de la mort encéphalique et la fin de vie en France », *Raisons politiques*, 75, 2009/3, p. 37-57.
- 6- M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 359.
- 7- *Ibid.*, p. 10.
- 8- cf. A. Cutro, *Tecnica e vita. Biopolitica e filosofia del bios*, Napoli, Bibliopolis, 2004.
- 9- Cf. Ch. Ruelle, « Population, milieu et normes. Notes sur l'enracinement biologique de la biopolitique chez Foucault », *Labyrinthe*, 22, 2005 (3), p. 27-34.
- 10- M. Foucault, « Bio-histoire et bio-politique », DEIII, p. 97.
- 11- M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 200.
- 12- M. Foucault, « Foucault étudie la Raison d'État », DEIV, p. 40.
- 13- Sur l'équivoque comme vecteur de la diffusion d'un concept, cf. B. Binoche (éd.), *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon, 2005.
- 14- cf. A. Negri, M. Hardt, *Empire*, Paris, Exils, 2000.
- 15- A. Negri, M. Hardt, *Multitude*, Paris, La Découverte, 2004, p. 121.
- 16- J. Revel, *Foucault. Une pensée du discontinu*, Paris, Les Mille et une Nuits, 2010, p. 311.
- 17- P. Amato, *Antigone et Platon. La biopolitique dans la pensée antique*, Paris, Mimesis, 2008.
- 18 - cf. J. Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Zones, 2009.
- 19- J. Revel, « Identity, Nature, Life. Three Biopolitical Deconstructions », in C. Venn, T. Terranova (éd.), *Theory, Culture & Society: Special Issue on Michel Foucault*, 26, 6, 2009. *Sécurité, territoire, population*, *cit.*, p. 75. *Ibid.*, p. 327, « Interview avec M. Foucault », DEIV, p. 663 et surtout les derniers cours au Collège de France.
- 20- *Ibid.*, p. 409.
- 21 -*Ibid.* et M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 317.
- 22-cf. N. Rose, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton, 2007.