

multitudes

n° Spécial

Fukushima

**Du commun
au comme-un**

Nouvelles politiques
de l'agir
à plusieurs

45

multitudes **45** sommaire

À chaud

007

**Yann Moulier Boutang
& Anne Querrien**
Fukushima

n° Spécial

012

Du commun au comme-un

015

**Yves Citton
& Dominique Quessada**
Du commun au comme-un

Icônes

027

sommaire

Pil & Galia Kollectiv,
Ultra-red, Qubo Gas, General
Idea, KLAT, International
Neucronautical Society,
Nomeda & Gediminas
Urbonas, Royal Art Lodge,
Michael Dumontier & Neil
Farber Ltd., Joseph Hannibal,
Lamarche/Ovize, Group
Material, FormContent

029

Caroline Soyez-Petithomme
Comment montrer
le collectif ?

Comme un cadrage

039

Bruno Latour
Il n'y a pas de monde commun

042

Peter Sloterdijk
Co-immunité globale

046

Hakim Bourfouka
Manifeste pour
un Commun Intermittent

059

Cléo Collomb
Ontologie relationnelle
064
Frédéric Neyrat
Coalitions

Comme un ensemble

075

Frédéric Bisson
Le peuple en essaim

081

Damien Almar
Subvertir le « projet »

089

Alexandre Pierrepont
Musique multiple de

095

Bruno Perreau
L'ombre de la loi

Comme un soin

105

Sandra Laugier
Le commun comme
ordinaire et conversation

113

Francesco Paolo Adorno
La liberté d'être brebis

121

Marguerite Holstein
Le côté vache du commun

Comme une ville

133

Thierry Baudouin
Communes

144

**Jean Bacchetta
& Lionel Vellas**
Vélorution et masse critique

149

Sébastien Thiery
La lutte des places

Comme un parti

161

Philippe Pignarre
Apprendre le communisme

170

Merijn Oudenampsen
Le populisme comme
modulation du commun

174

Partha Chatterjee
Politique des gouvernés

Comme un spectacle

191

Patrick Chamoiseau
Sur la littérature-monde

192

Pascal Nicolas-Le Strat
Faire politique latéralement

198

Céline Robin
Comme une spectatrice

203

Angélique Andréaz
Faire scène en commun

210

Slavoj Žižon
Avatar: une caricature
de multitude

221

Bielines

229

Résumés

été 2011
revue trimestrielle
éditions amsterdam

15
euros



La liberté d'être une brebis

Francesco Paolo Adorno

Quand on se propose de filer et d'interpréter une métaphore – la politique en tant qu'affaire de pasteurs et de brebis –, qui fait pleinement partie du lexique politique au moins depuis l'Ancien Testament et qui connaît un renouveau dans notre actualité, Foucault représente une référence presque obligée. Dans un de ses cours, il affirme que: «l'homme occidental a appris pendant des millénaires, ce que jamais aucun Grec sans doute n'aurait accepté d'admettre, il a appris pendant des millénaires à se considérer comme une brebis parmi les brebis. Il a, pendant des millénaires, appris à demander son salut à un pasteur qui se sacrifie pour lui... Cette forme de pouvoir si caractéristique de l'Occident, si unique (je crois) dans toute l'histoire des civilisations, elle est née, ou du moins elle a pris modèle du côté de la bergerie, de la politique considérée comme une affaire de bergerie»¹. Foucault décèle donc une discontinuité dans l'exercice du pouvoir: d'une part, ou mieux, avant le début des temps modernes, il y a les Grecs qui pensaient la politique comme un art spécifique qui ne doit rien au savoir et à la technique du berger, et de l'autre, c'est-à-dire après le seuil de la modernité, un exercice du politique fortement influencé et façonné sur le modèle d'origine judéo-chrétienne du rapport entre le berger et la brebis.

Dès lors, il ne semble pas inutile de s'interroger sur la portée de l'idée que la politique est devenue une affaire de bergerie, de s'attarder sur la tentative d'identifier bergers et brebis modernes, ainsi que leurs rôles et leurs capacités, d'essayer de comprendre aussi pourquoi implicitement nous voulons sortir de cette bergerie. Surtout il faudrait essayer de comprendre si il y a et, le cas échéant, où se trouve la faille dans cet enclos qui nous retient, si et comment on peut passer de l'appartenance à un troupeau à l'affiliation à une meute, à l'intégration d'un essaim ou à l'acquisition d'une pleine autonomie.

¹ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard-Seuil, Paris 2004, p. 134.

Les preuves textuelles à l'appui de cette généalogie que Foucault esquisse si rapidement dans ce cours sont nombreuses. Et parmi les textes qui confirmeraient la thèse d'une absence dans la réflexion politique grecque du thème et de la métaphore du roi en tant que berger et au sens large de la politique comme gouvernement de la multiplicité en tant que troupeau, une place de choix est occupée évidemment par Platon et par le mythe de Cronos présenté dans le *Politique*.

Bergers humains et brebis clonées

Comme on le sait, ce mythe raconte qu'à l'origine, c'est-à-dire au temps de Cronos, les hommes naissent et renaissent de la terre. Rien ne les relie à leurs semblables, ni la nécessité de se défendre ni la volonté de se reproduire, et ils étaient guidés par des pasteurs divins qui les menaient à leurs pâturages « de la même façon qu'aujourd'hui les hommes, qui sont des êtres vivants d'une espèce différente et plus divine, paissent les autres espèces animales qui leur sont inférieures »². Ils menaient une vie sans souci car la nature était prodigue de biens dont ils pouvaient disposer à leur guise et ne cachait aucun danger. Mais avec le temps de Zeus, le monde a commencé à tourner en sens contraire, les hommes ont été abandonnés à une nature mauvaise et moins prodigue de ressources, les bêtes ont commencé à suivre leur nature de fauves, le climat a changé. Les hommes ont dû apprendre à se procurer la nourriture et à se protéger tant des autres animaux que des rigueurs naturelles. Les bergers divins ont été remplacés par des chefs humains. Dans cette nouvelle situation, où tout a changé, la question anthropologique est devenue centrale pour le gouvernement. Car les gouvernants, qui ne sont plus des êtres divins, ne peuvent plus se limiter à ouvrir et à fermer l'enclos de la bergerie dans laquelle les hommes demeurent. Et les hommes qu'il faut gouverner ont des exigences inexorables à satisfaire, parmi lesquelles la plus importante est la nécessité d'être protégés du froid, de la faim, des fauves. Ainsi, selon Platon, rien ne permet d'assimiler le chef politique au berger divin, le soigneur humain au pasteur divin : alors que le second possède l'« art de l'élevage en troupeau », le premier connaît l'« art d'entretenir un troupeau » ou de « prendre soin de lui »³. En fait, le roi et le berger pensent la relation entre l'Un et le multiple de manière foncièrement différente. Le politique grec a pour objectif la construction de la cité et la production de règles de vie en commun, il doit composer les conflits et faire en sorte que la multitude ne se désagrège pas sous l'impact des pressions internes et externes. Le pouvoir pastoral, d'origine orientale et hébraïque, renvoie une multitude dispersée d'individus à l'action directe, permanente, nourricière d'un seul – le dieu-berger ou le berger de dieu –, créant ainsi le risque d'un grégairisme sollicité et conservé par l'unicité bienveillante du pasteur⁴. Dans cette perspective les raisons mêmes du conflit manquent, car les hommes ont un accès direct et illimité à tous les biens de subsistance sous l'œil bienveillant et amical des bergers divins. Le temps de Cronos serait ainsi le temps de la santé parfaite et de la concorde achevée, alors que le temps de Zeus serait le temps de l'incertitude vitale et du danger permanent.

2 Platon, *Le Politique*, 271d.

3 Platon, *Le Politique*, 276d.

4 M. Fimiani, *Érotique et rhétorique. Foucault et la lutte pour la reconnaissance*, L'Harmattan, Paris 2009.

Par conséquent, penser que le chef de l'âge de Zeus peut se comporter comme le berger divin du temps de Cronos conduirait selon Platon à deux malentendus : on serait amené à oublier, d'une part, que la politique a essentiellement pour fonction de garantir par des lois une vie en commun sans conflits et, d'autre part, que le rôle du chef n'est pas de soigner ou de se soucier des individus qui composent la cité. En réalité, si Platon renonce à la métaphore du berger et à l'image d'une politique comme une affaire de bergerie, ce n'est pas parce qu'il considère que l'idée que le peuple soit une sorte de troupeau est infondée, mais parce que les rois sont différents des bergers divins. Le mythe sert simplement à dire que, bien que le gouvernement pastoral soit exercé par des dieux ou mieux des démons – donc des dieux mineurs –, les rois, qui ne sont que des hommes parmi les hommes, ne peuvent pas avoir le savoir et la technique de ces bergers divins⁵. Mis à part le manque de précision de cette image (qui pourrait être appliquée à trop de personnages), le travail du berger comporte une tâche que pour Platon aucun homme ne peut réaliser – soigner une par une toutes les brebis. Par ailleurs, il a dû sembler impensable et impossible à Platon de réduire les citoyens grecs à l'état de brebis car il est fort probable que les Grecs ne ressentaient aucun besoin d'être protégés, et si jamais ils avaient senti ce besoin, il eût été très difficile de les convaincre de céder un peu de leur liberté en échange de plus de sécurité et de protection.

À l'interprétation de ce mythe de la part de Foucault, on pourrait opposer la lecture de Sloterdijk qui contient des éléments qui contredisent et soutiennent en même temps la thèse générale du philosophe français sur la réduction de la politique contemporaine à une simple affaire de bergerie. Le philosophe allemand affirme que si Platon se débarrasse de l'image du berger en tant que roi, ce n'est que « pour reprendre avec d'autant plus d'énergie l'élément le plus difficile de l'art de garder les hommes, la régulation de la reproduction par l'élevage, sous un angle décalé »⁶. Sans trop m'arrêter sur tous les passages du raisonnement de Sloterdijk – qui fonctionne aussi comme un efficace remède contre une idéalisation acritique de la société et de la politique athéniennes –, il suffit de rappeler que le discours de l'étranger platonicien, « constitue le programme d'une société humaniste qui s'incarne dans un humaniste absolu et unique, le maître de l'art pastoral royal », qui a pour mission de « planifier des qualités pour une élite qu'il faudrait spécialement élever au nom de la globalité »⁷. C'est là une caractéristique de l'homme, celle de s'auto-élever, qui explique aussi sa naissance, la capacité qu'il a eu de se déraciner de sa condition animale.

Au fond, dit Sloterdijk, l'homme est un monstre par rapport aux autres animaux, car il est capable de former son monde autour de lui⁸. Il est un monstre parce qu'il est en même temps un animal, avec tout le poids biologique que cela comporte (nécessité de se nourrir, maladies, rythme de vie scandé par les nécessités du corps, etc.), et un dieu parce que depuis toujours, il a été capable de se façonner et de plier son milieu naturel à ses exigences. Ce processus de formation et d'autoproduction

5 Platon, *Le Politique*, 275c.

6 P. Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, Mille et une nuits, Paris 2000, p. 48-49.

7 *Ibidem*, p. 51

8 Une thèse qui est à mi-chemin entre Heidegger et Nietzsche, comme Sloterdijk lui-même le reconnaît : voir P. Sloterdijk, *La Domestication de l'être*, Mille et une nuits, Paris 2000, p. 27-29.

de l'homme, qui le sépare du reste de la nature depuis son origine, a atteint dans la modernité un point de non-retour avec deux événements, la domination de l'énergie nucléaire et le clonage d'un animal, qui nous donnent la maîtrise des éléments organiques et inorganiques de la nature⁹. Aussi une autre brebis apparaît-elle à notre horizon, car le premier animal cloné, c'est bien la brebis Dolly. Elle représente le premier pas dans cette planification biologique des hommes dont parlait Sloterdijk en vue de leur élevage, en vue de la constitution du politique en tant que bergerie globale.

Or, selon le philosophe allemand, cette puissance est mise au service d'une politique de contrôle de l'humain qui a pris la place de l'humanisme classique, dont elle prend la relève en empruntant d'autres chemins. Que le roi soit un tisserand ou un berger, cela a peu ou prou d'importance, car le pouvoir a toujours les mêmes finalités. Ce qui change, et nous n'avons pas encore pris la mesure de cette modification, est simplement le point d'ancrage du pouvoir, qui n'est plus exclusivement « culturel », mais directement biologique.

Les interprétations différentes de Foucault et Sloterdijk sont moins distantes qu'il n'y paraît à première vue, et toutes les deux sont en partie vraies et en partie fausses. Les Grecs n'auraient sans doute pas accepté de considérer la politique comme une affaire de bergerie au sens où cette métaphore était utilisée chez les Egyptiens, les Assyriens ou dans l'Ancien Testament, même si au fond on a bien l'impression que c'est ce que Platon aurait souhaité qu'elle fût. D'autre part, la présence de cette métaphore dans la politique moderne a pris une telle ampleur sémantique et théorique qu'elle diffère grandement de l'image que l'on trouve chez Platon ou dans la tradition orientale où se situe pourtant son origine et où elle puise sa force.

Du *care* à la bergerie

Le jeu entre ces deux lectures nous a permis de mettre en évidence que, au fond, la liberté d'être une brebis représente une situation un peu étrange dans laquelle ces brebis que sont les individus dans l'imaginaire politique, pensent avoir une liberté plus grande que ce qu'elle est en vérité. Ce que nous commençons à peine à comprendre, c'est que la sécurité et la protection que nous demandons nous sont accordées sous une forme qui réduit énormément notre liberté. Cette sécurité et cette protection que prodigue le berger, pour continuer à filer cette métaphore, sont en réalité des instruments de domination, de gouvernement et d'interférence dans les vies individuelles, mais surtout, et c'est là que peut-être l'on peut voir une discontinuité avec le monde grec, simplement de vocabulaire si l'on voulait suivre Sloterdijk, plus substantielle si l'on voulait suivre Foucault, cet échange a le but d'employer la puissance biologique des individus de la manière la plus rationnelle possible. Autrement dit, le gouvernement de tous se traduit en pratique dans des formes de souci et de soin qui assujettissent l'individu au lieu de le singulariser, qui lui donnent l'impression de se singulariser alors même qu'elles produisent une forme extrêmement contraignante d'assujettissement orienté par des impératifs d'ordre économique. S'il est vrai que « la politique moderne

⁹ P. Sloterdijk, *La domestication de l'être*, cit., p. 34.

a horreur du multiple»¹⁰, on peut légitimement penser que le souci du «chaque-un» est la technique par laquelle on essaye de reconduire le multiple sous l'emprise de l'Un. Dès lors, le problème est justement de comprendre comment se soustraire à la gestion politique de l'ensemble de la société sans tomber dans un souci du «chaque-un» qui soit une forme de domination.

Sans une anthropologie adéquate, il semble très difficile de sortir de cette forme sournoise de domination et d'exploitation qu'est le pouvoir pastoral, «un pouvoir de soin»¹¹, pour repenser, entre autres, les formes d'assistance et de protection de l'individu, et pour pouvoir peut-être aussi abandonner l'idée que la fonction de la politique est de prodiguer des soins (au sens large) aux individus. Plus précisément, je ne vois pas comment on pourrait casser ce dispositif qui relie sécurité et dépendance pour arriver à ce que cette demande incontournable de sécurité «donne à chacun son autonomie par rapport à des dangers et à des situations qui seraient de nature à l'inférioriser ou à l'assujettir»¹², sans une réflexion anthropologique conséquente qui devrait naître – à son tour –, d'une interrogation sur les finalités que ce pouvoir de soin se propose d'atteindre. Il est donc absolument nécessaire d'être très prudents surtout dans la définition des alternatives à la gouvernementalité pastorale, car d'une part on risque de changer simplement de berger et il n'est pas dit que nous gagnions au change et, d'autre part, les alternatives ainsi proposées pourraient s'avérer plutôt inconsistantes. Pour prendre un exemple concret, ce que l'on appelle la théorie du *care*, tout en sachant que le panorama du *care* n'est pas du tout uniforme, présente ces deux risques.

Paradoxalement, cette théorie s'organise autour de l'idée que la dépendance est la valeur sur laquelle fonder une philosophie politique. Sans m'attarder sur cette notion de *care* (soin, souci, sollicitude, etc.), il faut juste remarquer que cette théorie se pose en allié objectif de certaines tentatives de comprimer les marges de la liberté individuelle pour au moins trois raisons. 1) Elle réduit toutes les relations humaines au modèle malade-soignant et, par conséquent, considère qu'ontologiquement nous sommes tous, soignés et soignants, vulnérables comme des malades. 2) Elle ne se propose pas de surmonter cette vulnérabilité mais de la promouvoir en institutionnalisant la dépendance réciproque des individus. 3) Dans la perspective du *care*, la politique ne serait qu'une activité de réparation du monde et de nos corps (ce qui représente déjà un point assez problématique) selon un idéal de santé implicite finalisé au soutien de la vie qui devient par là même une valeur en soi¹³.

Au fond ces théories du *care* proposent d'accepter le réel tel qu'il est, de laisser les brebis à l'état de brebis parce qu'une brebis ne pourrait vouloir être qu'une brebis et que l'on s'occupe d'elle en tant que brebis. Autrement dit, ces théories bloquent le processus de singularisation dans une posture qui permet un assujettissement total de l'individu. Leur point aveugle est justement dans la relation entre soin et gouvernement : soigner quelqu'un, se soucier de lui veut dire aussi le gouverner et pourtant

10 G. Mairet, *Le principe de souveraineté*, Gallimard, Paris 1996, p. 186.

11 M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, cit., p. 131.

12 M. Foucault, «Un système fini face à une demande infinie», in *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard-Seuil, Paris 1994, p. 368.

13 J. Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, éd. de la Découverte, Paris 2009, p. 143.

il n'est jamais question d'une problématisation du rapport entre souci et gouvernement dans les ouvrages sur le *care*. Il ne pourrait en être autrement étant donné le parti pris anthropologique – un individu est par nature dépendant et dans le besoin – sur lequel elles se fondent. En revanche, nous avons justement besoin d'une anthropologie capable de penser jusqu'à ses dernières conséquences la nature d'un être qui trouve dans sa propre finitude le signe de son humanité.

Compter avec sa propre disparition

Revenons donc à Foucault qui n'a pas simplement consacré de longs développements à l'origine du gouvernement pastoral mais qui a aussi et surtout détaillé les modifications que cet ensemble de techniques a inévitablement subi à l'aube de la modernité pour devenir une pièce centrale dans les rapports entre l'Un et la multitude. Le changement le plus significatif et qui marque comme l'entrée dans la période moderne concerne les buts que le gouvernement du berger sur son troupeau essaye d'atteindre. On commence à penser que la fonction principale du berger est désormais de garantir non pas tant le salut des brebis que leur santé, ou mieux qu'il doit les gouverner à partir de ce que l'on peut définir comme un aplatissement du salut sur la santé. On cherche désormais le salut dans la santé corporelle, physique, biologique, une santé qui, bien entendu, doit permettre un salut ici et pour l'éternité. À partir du XVIII^e siècle, le gouvernement s'exerce non pas sur l'âme des brebis que nous sommes mais sur notre corps. Or l'entrée dans la modernité a opéré une superposition du salut et de la santé qui a nécessité un nouvel ensemble d'outils théoriques et pratiques pour gouverner les corps afin de maximiser et d'augmenter leurs capacités biologiques. Outre la médecine, le gouvernement se fonde en effet sur un autre ensemble de pratiques et de théories constitué par la création de la police. Police et médecine, techniques de police et renouvellement de la fonction de la médecine sont les deux axes suivant lesquelles se construit la technique politique contemporaine qui est essentiellement une dérivation de la manière dont le berger gouverne son troupeau, mais qui va bien au-delà de l'utilisation chrétienne de cette métaphore. On commence à mesurer l'attraction que cette métaphore exerce sur les sciences humaines, sociales et de la vie (économie, sociologie, biologie, médecine, hygiène, anthropologie...) qui donnent naissance à une alliance pour dominer, exploiter, contrôler et augmenter la puissance du corps humain sous couvert d'une image de la politique comme une affaire de bergerie.

Comme Foucault le rappelle avec pertinence, il y a eu des brebis qui se sont révoltées contre leurs bergers et qui ont expérimenté des formes de contre-conduites ou des dissidences, soit externes au pastorat religieux (la guerre, les sociétés secrètes, la médecine alternative...), soit internes au contexte religieux (l'ascèse, la formation des communautés, la mystique, l'interprétation de l'Écriture, la croyance eschatologique)¹⁴. Le problème n'est dès lors pas tant, comme semblent le croire des philosophes comme Deleuze, Haraway ou Butler, de penser notre devenir-animal ou notre devenir-autre, parce que le dispositif théorico-politique qui s'est mis en place à l'aube de la modernité

¹⁴ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, cit., p. 200.

a justement la finalité de réduire la vie individuelle, formée, formalisée à la vie biologique, sans qualités. Pour gagner une liberté différente de celle des brebis, pour s'arracher à ce degré zéro de la liberté qui est la liberté d'être une brebis, il faut empêcher que ce devenir-animal se réalise dans les formes préconisées par la gouvernementalité de la modernité. Autrement dit, il faut plutôt chercher et définir des modalités grâce auxquelles soustraire à la politique son objet préféré depuis le début de la modernité, depuis que l'on a commencé à penser à la politique comme à une affaire de bergerie.

Dans son *Introduction à la lecture de Hegel*, Alexandre Kojève évoque un animal post-historique, dont les Japonais fournissent à ses yeux l'exemple le plus achevé – un animal qui aurait avec la mort un rapport absolument formel, car finalement dans le monde envisagé comme étant celui de la fin de l'histoire, le suicide n'aurait littéralement pas de sens. Les Japonais, soutient Kojève, se suicident par snobisme parce qu'ils font de cet acte un moment très ritualisé « qui n'a rien à voir avec le risque de la vie dans une Lutte menée en fonction de valeurs historiques à contenu social et politique »¹⁵. Mais on pourrait opposer à cette interprétation du suicide japonais l'idée qu'il s'agit de tout autre chose. Cette ritualisation du suicide pourrait être en réalité le dernier geste, certes extrêmement formel, par lequel on donne sens à l'ensemble de son existence. Ce qui donnerait une toute autre consistance à l'homme de la fin de l'histoire. Nous aurions alors là une prise de responsabilité individuelle par rapport à la manière de mourir qui a un fort sens politique, car elle serait une forme de résistance à la réduction de la politique à un pastorat. Il s'agirait en effet de sortir de la bergerie en s'opposant à l'idée que la politique est une zoo-politique, en compliquant la manière dont le pouvoir s'occupe de la vie biologique elle-même.

S'il est vrai que la politique réduit les vies à leur support biologique, la mort prend dans cette perspective une importance paradoxale parce que c'est bien en s'emparant de sa propre mort que l'individu peut desserrer l'étau dans lequel la politique enserme la vie biologique. La place que prend la mort dans le cours d'une existence transforme le rapport entre vie et pouvoir. Autrement dit, la finitude représente une ligne de fuite fondamentale pour un processus de singularisation qui veut se soustraire à toute forme d'assujettissement. Un souci de soi qui est une *melethe thanathou* est par là-même une occasion d'arrachement au pouvoir individualisant du pastorat contemporain.

On sait que pour Platon la *melethê thanatou* a un sens précis. Comme il est dit dans le *Phédon*, « il est bien vrai que ceux qui, au sens exact du terme, se mêlent de philosopher s'exercent à mourir et que l'idée d'être mort est pour eux, moins que pour personne au monde, objet d'effroi », et cet exercice consiste à s'entraîner à « séparer l'âme du corps », pour la rendre à sa vraie vie qui ne pourra commencer que quand elle se sera séparée du corps¹⁶. Mais il y a aussi un autre aspect, bien plus intéressant : apprendre à mourir transforme « le ton et le niveau de la vie intérieure ». La valeur non seulement morale, mais aussi bien politique de cette ascèse a été résumée par Montaigne qui cite cette phrase de Sénèque suivant laquelle « qui a appris à mourir, il a désappris à servir »¹⁷. Il serait de la plus grande importance de comprendre ce que veut dire

¹⁵ *Ibidem*, p. 437n.

¹⁶ Platon, *Phédon*, 67d-e.

¹⁷ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes Augustiniennes, Paris 1987, p. 51.

cet impératif d'apprendre à mourir. Peut-être que des remarques de Karl Kerényi peuvent nous donner des indications en ce sens. Si, comme nous le savons, la biopolitique est en réalité une zoopolitique, c'est qu'elle est centrée justement sur une vie réduite à son degré zéro, sur ce que les Grecs définissaient comme une *zoé*. A la différence de la *zoé*, le *bios* est la vie caractérisée, la vie qui a une forme. De cette différence résulte qu'alors que *zoé* et *thanatos* s'excluent réciproquement puisqu'à la vie biologique s'oppose une mort biologique, à la rigueur le *bios* contient, ou peut contenir, le *thanatos* dans le sens que « de la vie caractérisée fait partie une mort caractérisée. Une telle vie est caractérisée même par sa manière de cesser »¹⁸. Autrement dit, apparaît tout à fait cohérente l'idée qu'alors que pour la *zoé* la mort est un paradoxe incompréhensible, parce que quand la mort est là, la *zoé* est inévitablement finie, pour le *bios*, la mort est un élément constitutif et formatif.

Toutefois il faut reconnaître qu'une définition de ces formes de mort qui sont au sommet du *bios* et non pas la simple fin de la *zoé*, ne représente pas un élément de résistance suffisant au biopouvoir. Ce sont sans aucun doute des gestes éthiquement importants, mais peut-être politiquement inconsistants. Par conséquent, il serait nécessaire que ces *thanatai* possèdent aussi deux autres caractéristiques fondamentales, an-économiques et improductives : elles doivent être assumées et gérées par l'individu lui-même (par exemple à travers une démedicalisation de la mort) et elles doivent aboutir à la constitution d'un cadavre plus proche d'une relique que d'un réservoir d'organes. C'est à ce prix que l'on peut soustraire l'homme à une animalisation de son corps, visant à faire du corps humain un réservoir de ressources à exploiter jusqu'à la limite du dicible. Il me semble que tous ces éléments contribuent à dessiner une figure anthropologique très différente de l'image d'animal de troupeau qui désormais colle comme une seconde peau à l'homme contemporain. Un homme qui par ailleurs ne céderait pas aux chants des sirènes qui lui parlent de la possibilité d'égaliser les dieux par la transformation de son corps. Cet homme qui se dessine sur les marges de notre société et de notre futur n'aurait plus la fausse liberté qui convient à une brebis, mais peut-être celle beaucoup plus risquée et articulée d'un être qui doit et veut compter avec sa propre disparition.

¹⁸ K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Langen-Muller Verlag, Munich-Vienne 1976. Nous citons depuis la traduction italienne, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Adelphi, Milan 1992, p. 13.