



ГОТЕЛЬ ПОЛІССЯ





NO STANDING
ANY TIME

WE BUY
GOLD
COINS
SILVER
WAY CO
MILK
ANTIQUE
W/ TOP SS
and FL

1 HR.
PHOTO

PHONE CALL
電話

風水珠寶水晶
改運風水
MACC JEWELRY

芳
改運風水
珠寶水晶
jewelry



Biopolitique des catastrophes

Frédéric Neyrat

Collection « Dehors »

Premier tirage, août 2008

Droits réservés Éditions MF

www.editions-mf.com

isbn : 978-2-9157-9432-8

dépot légal : août 2008

La collection « Dehors » a reçu le
soutien de la Région Île-de-France

Imprimé par la Nouvelle Imprimerie Laballery
Imprimé en France — numéro d'impression : 808080
Cette imprimerie est titulaire du label Impri'Vert®





長
FREE
10:00 AM
出發

MILD SEVEN
The Natural Taste Experience



WAVE
Quality Taste. Extra Value.



WAVE

SPECIAL PRICE!

\$3.15

PER PACK (10 CIGARETTES) INC. TAX



10:00 AM

10



**BIOPOLI-
TIQUE DES
CATASTRO-
PHES,
FRÉDÉRIC
NEYRAT**

« QUI VIVE ? »

« QUI VIVE ? »

1. Bio-politique, immuno-politique, éco-politique, cosmo-politique : les noms prolifèrent, comme si la politique ne pouvait plus aujourd'hui être pensée sans un trait d'union. On sait bien que l'objet, les agents, les causes et les fins de la politique ont subi d'importants déplacements au cours du xx^e siècle, au point que certains ont pu croire que la politique allait disparaissant ; ce que nous ne pensons pas. Il nous faut seulement visualiser ces changements, car ils sont multiples, ils touchent toutes les sphères de l'existence, et pas seulement la politique, qu'on aurait tort d'envisager comme un domaine séparé des autres régions de l'être. La présence d'un trait d'union a sans doute au moins cette vertu : obliger à repenser des connexions que la Modernité avait cru évincer. La politique n'est plus seule ; l'être non plus.

Si la politique n'est pas une sphère autonome coupée du monde, si elle fait toujours entrer dans son champ des « dehors » qu'elle aura pourtant déjà pu mille fois investir au préalable, alors nous dirons que cet essai cherche à contribuer, sur le plan philosophique, à ces échanges cruciaux. Ces échanges ne sont pourtant pas le terme de notre entreprise, car tout ne s'échange pas, tout ne communique pas, tout ne se dit pas – par pudeur, concept qu'il faudrait sans doute aujourd'hui relancer, ou par impossibilité ontologique. Il s'agit bien pour nous de faire émerger, ne serait-ce que partiellement, une ligne ontologique, aussi brisée soit-elle, et des mots de passe politiques, que ne traduisent aucun parti explicite. Car nous commençons peu à peu à savoir ce dont nous ne voulons plus, et ce que nous désirons par-dessus tout, les traductions politiques s'organisent, les foyers sont multiples, ils ne se reconnaissent pas en termes de classes, de peuples, en termes d'un *nous* strictement opposable à quelque *eux*. Ils ne sont même pas forcément humains. Aussi étrange qu'elle puisse paraître, cette nouvelle serait plutôt réjouissante si ne planait pas la menace d'une amputation irréversible des puissances de vie.

2. *Biopolitique des catastrophes* : on pourrait nommer ainsi quelque nouveau genre de « gouvernement » des hommes, qui aurait les catas-

trophes pour épïcêtres. Les catastrophes plus que les « risques » : ce à quoi nous avons affaire aujourd'hui, ce n'est pas seulement la question, supposée « libérale », du risque et du calcul des risques, de la probabilité de leur survenue et du degré d'incertitude que nous avons vis-à-vis de l'avenir, mais plutôt celle d'une certitude relative à la survenue permanente, proliférante, quasi quotidienne des catastrophes¹. Des catastrophes de tous ordres : écologiques, épidémiques, « terroristes », politiques, économiques... Comparé au terme de risque, celui de catastrophe dramatise l'extension et l'intensité des bouleversements, le degré d'interruption possible du cours normal des événements ; alors que, semble-t-il, paradoxalement, rien ne change, et rien ne s'interrompt vraiment. À ce titre, le concept de « crise » semble de moins en moins opérant : trop faible pour parler des catastrophes, trop fort pour comprendre l'installation, la construction progressive depuis presque un demi-siècle d'une nouvelle « rationalité politique » – d'une « gouvernementalité » – qui est tout sauf en crise ; et qui a même une fonction de lente et patiente « régulation ». Lorsque l'état d'exception devient la norme, c'est la preuve qu'on est entré dans un nouveau système de la politique, et qu'il faut changer de conceptualité.

Notre hypothèse, c'est que cette banalisation de la dramatisation des événements est une des composantes fondamentales de la biopolitique contemporaine. Notre premier objectif consistera ainsi à décrire les conditions expliquant l'émergence d'une telle situation, qui n'est autre que la formation du *socius* post-moderne, *socius* globalisé, recourbé sur lui-même, et pour le coup épidémique, contagieux – *surexposé*. Dans un tel climat, on comprend que soient recherchées et mises en œuvre diverses techniques de protection, de « prévention », de « précaution » – de *conjuración* ayant pour fonction de parer à ces éventualités (ch. 1 et 2).

Plus les menaces, réelles ou imaginaires, se font sentir, plus le statut des défenses et des protections se fait déterminant : la bio-politi-

1. Ce qui se joue ici et aujourd'hui, c'est bien la question de la « mort » du libéralisme, et de ce que signifie « fabriquer le futur », pour reprendre les termes de Laurent Jeanpierre (« La mort du libéralisme » in M. Alizart (sous la dir. de), *Fresh Théorie II*, Paris, Leo Scheer, 2006). Nos sociétés calculent-elles vraiment des « risques » ?

que contemporaine est immédiatement une immuno-politique à tendance paranoïaque, qui se soucie de frontières devenues de plus en plus inassignables, qui tente de calculer ce que serait une soi-disant bonne distance entre le « soi » et le « non-soi », qui s'interroge sur les « identités » et sur la « place » des « étrangers », qui cherche à savoir où est le « dedans » et où commence le « dehors ». Et qui, pour notre plus grand malheur, aimerait que ces questions soient clarifiées, une fois pour toutes. Il est en effet impossible de comprendre les objectifs affichés de la biopolitique sans interroger son « autre scène », son *fantasme d'immunisation absolue*, de protection totale. Il est certain que se posent aujourd'hui des questions absolument inédites, liées aux effets de la globalisation éco-technique. Mais le Contemporain n'est pas de l'ordre de la génération spontanée, renvoyant dans le néant certaines déterminations fondamentales qui traversent et emportent l'humanité depuis ses origines. Nous soutenons l'hypothèse selon laquelle un *principe d'indemnité ontologique* surdétermine les processus à l'œuvre dans les formations individuelles et collectives. Ce principe conduit à un clivage qui pourrait se formuler de la sorte : nous savons bien que sommes fragiles, mais quand même, nous nous prenons encore pour des Immortels² (ch. 3). Nous vivons l'époque de la révélation intégrale de ce *principe d'indemnité*, soumis au réel d'une destruction systématique des conditions de production et de reproduction des formes de vie ; nous verrons à quel point cela n'a rien de contradictoire.

Nous tenterons alors d'interroger la façon dont les « sphères » d'existence se constituent à partir de *systèmes immunologiques singuliers*. Ce moment de différenciation théorique sera essentiel : si l'analyse des conditions post-modernes de l'existence nous conduit à constater la remise en cause du fonctionnement – de la réussite, de la symbolisation, des récits et des justifications qui s'y rattachent – d'un certain type de partages, de « Grands Partages » (Latour) qui ont jusqu'alors organisé nos espaces de vie (soi *versus* non-soi, culture *versus* nature,

2. Clivage calqué sur le « je sais bien, mais quand même » tel qu'il a été formulé par le psychanalyste Octave Mannoni (*Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1985).

humain *versus* non-humain, etc.), nous n'en tirons aucun relativisme, mais plutôt la nécessité d'une pensée et d'une pratique des relations. Car il est divers genres de sphères d'existence, il y a les « bulles » autistiques aux protections désastreuses qui détruisent le monde en voulant s'en protéger, et les insulations couplées avec les univers connexes, les *insulations cosmologiques* (ch. 4). Ce sont ces dernières qu'il s'agit de favoriser, celles dont les protections immunitaires sont bénéfiques. Ce n'est pas une affaire de goût – mais de justice.

3. *Écologie cosmopolitique* pourrait être le nom donné à la politique que nous appelons de nos vœux. Le rapport que cette écopolitique entretient avec la biopolitique est complexe. Et cette complexité tient d'abord au concept de biopolitique. Il serait en effet tout à fait possible d'opposer la biopolitique aux « bio-pouvoirs » : là où, nous dit Judith Revel, les seconds peuvent être définis comme des « pouvoirs sur la vie », la première serait, dans une acception positive, « puissance de la vie »³. Cette opposition peut certes être tirée de l'évolution de la pensée de Michel Foucault, et nous comprenons parfaitement l'intérêt politique, ontologique et pratique, d'une telle distinction. Nous voudrions pourtant, ne serait-ce que de façon provisoire, conserver l'ambiguïté de ce concept : à la fois politique normative, nouvelle rationalité politique s'appuyant sur des bio-pouvoirs, et potentialité de résistance créatrice. C'est en effet qu'à distinguer trop vite entre les mauvais bio-pouvoirs et la bonne biopolitique, nous risquerions de nous donner un partage à bon compte, un dualisme nous permettant de tableer tout de suite sur une opposition qui nous poseraient face à *eux* – mais qui, *eux*? Où sont-ils? Et sommes-nous certains, lorsque nous « résistons » face aux bio-pouvoirs, de ne pas

3. « Tant qu'on maintient l'indistinction entre bio-pouvoirs et biopolitique, il n'y a pas de résistance possible à la captation de la vie et à sa gestion normative : pas d'extériorité qui tienne, pas de contre-pouvoir envisageable » – il faudra donc, comme l'aurait fait Foucault après les années 1978-1979, affirmer la « puissance de la vie *contre* le pouvoir sur la vie » (J. Revel, *Michel Foucault – Expériences de la pensée*, Paris, Bordas, 2005, p. 221-222). Sur les « deux discours successifs » de Foucault relatifs à la biopolitique (comme discipline, police d'État, puis comme « économie politique de la vie en général »), *ibid.*, p. 165-166.

reproduire en toute impunité un schème global de production du monde maintenant le motif de sa destruction ? Les puissances « de la vie » sont-elles à ce point détachées des puissance de mort que seuls les bio-pouvoirs en auraient l'exclusivité ? La vie qui se veut elle-même ne doit-elle pas se protéger ? Se protéger est-il un acte inoffensif ? Et s'exposer à ce qui vient est-il sans aucun rapport à la mort ? Le vivant peut-il être sans restriction le dernier mot de la politique, ou bien doit-il être replacé dans un contexte relationnel et ontologique plus large ? Et s'il y avait autant de biopolitiques que de bio-pouvoirs ? Ne faut-il pas commencer par analyser la pluralité des techniques biopolitiques ?

C'est ce que nous aurons fait au cours des quatre premiers chapitres. Ce qui se sera peu à peu affirmé est la nécessité d'évaluer les prises de position philosophiques comme les pratiques d'organisations des sphères de vie à partir de la question d'une *écologie globale*, qui est la question politique cruciale de notre temps – à supposer que nous soyons capables de l'élever à sa dimension *cosmopolitique*, en ayant pris soin de l'intégrer aux conditions du *socius* post-moderne, des techniques biopolitiques contemporaines et des systèmes immunologiques rapportés à leurs enjeux infra-conscients. Sans cela, point d'écologie politique possible, efficace et vivifiante – mais des techniques normatives venant en lieu et place des affirmations subjectives, individuelles et sociales. Pour construire cette éco-politique globale, il nous faudra commencer par étudier la radicalité du changement d'univers mental qu'elle implique, si tant est que nous ne la réduisons pas à une sous-politique « environnementaliste ». Ce changement, nous pourrions le qualifier à partir du prédicat suivant : anti-humaniste. Et non pas misanthrope, cela n'a rien à voir : la misanthropie est la haine de l'homme, alors que l'anti-humanisme que nous construisons s'oppose à la thèse selon laquelle l'homme doit être *produit* comme un être d'*exception*. Notre anti-humanisme est stratégique, c'est un passage obligé pour qui recherche une politique sensible à l'exigence de justice qu'appelle un monde dévasté par les atteintes portées à toutes les formes de vie, qu'elles soient humaines ou non-humaines, individuelles ou collectives. Ce qui manque à la dimension biopolitique, c'est l'*extension du regard analytique et poli-*

tique au-delà de la dimension strictement humaine de la vie⁴. Il nous faut passer du *bios* à l'*oïkos*, de l'*oïkos* au *cosmos*; tout du moins en opérer le nouage⁵.

Pour opérer ce passage, nous consacrerons un chapitre à la *deep ecology* d'Arne Naess, qui est sans nul doute l'un des représentants principaux de l'écologie radicale, pensée et pratique complètement ignorées et méprisées en France, à quelques exceptions près (dont les travaux de Catherine et Raphaël Larrère⁶). Analyse ici encore stratégique, car nous ne cherchons pas à défendre une position « éco-centrique », c'est bien plutôt la liquidation de tout centre que nous recherchons, première étape dans la construction d'un plan d'immanence – mais non l'ultime étape, comme nous le verrons. En considérant le concept de « vie » au-delà de la sphère humaine, la *deep ecology* rend possible l'extension du domaine de la communauté aux non-humains et aux conditions de possibilité de la vie (ch. 5). Tout le problème étant de maîtriser les effets de cette extension : car que serait, vraiment, l'avantage qui consisterait à détruire le statut d'exception humaniste pour sombrer corps et âmes dans le Grand-Tout écocentrique, qui n'est que l'autre côté du fantasme d'indemnisation ? L'Un de la communauté absolue vaut-il mieux qu'un mauvais Grand Partage ? Nous ne le pensons pas, et la destruction d'un clivage doit se faire avec prudence, on doit être capable d'en supporter les retombées subjectives, la traversée des moments d'angoisse qu'elle pourra générer.

4. Quand Judith Revel, après Foucault, définit la biopolitique comme ce qui « gouverne » l'« ensemble des vivants constitués en population », et lorsqu'elle définit la « population » comme un « ensemble d'êtres vivants et coexistants qui présentent des traits biologiques et pathologiques particuliers, et dont la vie elle-même est susceptible d'être contrôlée afin d'assurer une meilleure gestion de la force de travail » (*Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002, p. 13-14), elle semble tenir pour acquis que la « population » est *humaine*, comme les « vivants » en question. C'est cette évidence que nous interrogerons au cours de cet ouvrage, et c'est dans cette même perspective que nous critiquerons la conception anthropocentrique du concept de communauté (ch. 6).

5. En termes lacaniens, nouer le *réel* du vivant (qui revient toujours à la même place ; réel sur lequel il est préférable de buter, sous peine de déni, ou de dénégation), l'*imaginaire* de la « maison commune », et le symbolique d'un *cosmos* composé des dissemblables, des formes de vie asymétriques.

6. C. et R. Larrère, *Du bon usage de la nature – pour une philosophie de l'environnement*, Paris, « Alto », Aubier Montaigne, 1998. Noté [BU].

rer. C'est le concept même de communauté qu'il nous faudra revisiter, afin d'éviter à la fois le danger « humaniste » et le danger « naturaliste » – et non de les « concilier »⁷. La politique que nous essayons de fonder sur cette extension du domaine de la communauté a pour ambition de permettre la construction de relations⁸ permettant de s'opposer à la formation post-moderne des insulations autistiques, qui tentent envers et contre tout de réaliser leur fantasme d'immunité totale. De s'opposer à cette biopolitique des catastrophes qui est toujours sur le point de tourner à une *biopolitique catastrophique*. Pour conjurer ces dangereuses conjurations, nous affirmerons la multiplicité des relations comme des formes de vie, et proposerons le concept de *collectifs asymétriques de la Terre* pour définir ces assemblées composites qui ne se résignent ni à la pulvérisation post-moderne, ni à la solution du « retour » au Grand Un (ch. 6). Et nous montrerons pour finir le nouveau domaine de la politique ouvert par la constitution de ces collectifs (ch. 7).

Mais nous buterons à nouveau sur le problème qui se sera peu à peu détaché de nos études, une sorte de contradiction qu'il est important d'avoir à l'esprit. Il est certain que l'extension de la politique à ce qu'on croyait non-politique est inhérent à son concept, il en est ainsi à chaque fois que l'on demande d'accorder des droits à ceux que l'on disait incapables ou indignes de ces droits. Mais si la politique a également aujourd'hui pour objet les formes de vie non-humaines, il nous faudrait prendre garde à ce que l'écopolitique ne soit pas la reproduction à un niveau supérieur de l'humanisme que nous aurons tenté de critiquer, l'humanisme qui réifie le non-humain. Il nous faut donc à la fois apprendre à regarder les choses en grand, à la fois rechercher les fondements d'une Grande Politique, tout en conservant l'exigence d'une différenciation des pratiques politiques

7. *Ibid.*, p. 14 et 16. Il n'y a pas, selon nous, de « menace anti-humaniste » propre à l'écologie profonde [BU, 302, 308], mais une triste misanthropie fondée sur un profond ressentiment, une haine de soi dont certains *deep ecologists* n'ont pas l'exclusivité (on la trouve chez des libéraux, des gens dits de gauche, etc.). Il nous faudra développer ailleurs la différence entre anti-humanisme et misanthropie.

8. Sur ce point, cf. Y. Moulier-Boutang, F. Neyrat et E. Videcoq « Construire des relations avec » in *Multitudes n°24*, Paris, éditions d'Amsterdam, 2006.

en regard des collectifs concernés. Un Grand Récit qui lutte contre la pulvérisation autistique des formes de vie, et contre lui-même, contre la tentation de l'Un : voilà ce à quoi nous aimerions contribuer ici, sur un plan strictement philosophique.

C'est à peu près ainsi que nous envisageons la forme d'une écologie « cosmopolitique » : dans ce prédicat, écrit Isabelle Stengers, l'emploi du terme de cosmos « crée la question des modes de coexistence possible, sans hiérarchie, de l'ensemble des inventions de non-équivalence, de valeurs et d'obligations par où s'affirment les existences enchevêtrées qui le composent⁹ ». Enchevêtrement n'est pas confusion, équivalence, mais la condition même des processus d'auto-organisation, qui sont des processus de création continuée où les « résultats de la production se retrouvent au même niveau que les agents de la production » : on croirait lire une définition de la globalisation post-moderne ; il s'agit pourtant d'une description, élaborée par Francesco Varela, des systèmes vivants¹⁰... Le terme de *cosmos* est sans doute encore plus ouvert que celui d'*oikos*, si l'on y entend la pluralité des « maisons », des langages et des récits. Mais aussi la possibilité d'une absence de maison fixe, d'une déchirure locale au milieu du récit, d'une errance¹¹. L'extension du regard ne doit pas devenir l'illumination morne de l'étant, mais la reconnaissance ajoutée des différentes expressions de l'être. Et l'extension de la politique ne consiste pas à rendre homogène le traitement des litiges et des torts, bien plutôt à démultiplier les régimes de revendications politiques qui s'élèvent et contestent ce qui tend à étouffer ce que Deleuze nommait la « clameur de l'être ». Celle-ci n'est pas qu'une affaire de paroles, et ne se réduit pas au traitement politique des existants. Laisser-être les existants est le nom ultime de la justice.

9. I. Stengers, *Pour en finir avec la tolérance*, Paris, La Découverte / Les Empêcheurs de penser en rond, 1997, p. 74. La cosmopolitique est le « mode par où s'actualise la coexistence problématique des pratiques » (*ibid.*, p. 96).

10. F. Varela, *Autonomie et connaissance*, Paris, Seuil, 1989, p. 21-22. Noté [AC].

11. Debord, dès 1959 – toujours en avance sur son temps – avait déjà vu le problème, en opposant l'« écologie » et la « psychogéographie », soit l'enracinement, l'habitation d'un côté, et le passage, l'ambiance et l'attirance de l'autre (G. Debord, *Ceuvres*, « Quarto », Gallimard, 2006, p. 457-462).

Légendes des photographies

page 1, bibliothèque du Palais de la culture, Pripiat, 4 avril 2006 ; pages 2-3, place du Palais de la culture, Pripiat, 4 avril 2006 ; page 4, une rue dans chinatown, New York, 9 septembre 2001 ; pages 6-7, un carrefour dans Manhattan, New York, 11 septembre 2001 ; page 8, les berges de Garonne, Bègles, mai 2005.

Les images de New York, ont été prises par Alexandra Fleurantin alors qu'elle se trouvait là un peu par hasard ; celles de Pripiat, réalisées à l'occasion d'une mission organisée par Handicap International, l'ont été également ; enfin, l'image de Bègles a été prise par un ami de longue date de cette même personne.