

Boyan  
Manchev

**Puissance, résistance et transformation des corps-sujets.  
Capitalisme pervers et ontologie du présent\***

**Biopolitique et production de substance**

Mon point de départ sera une des définitions parmi les plus marquantes de la notion de biopolitique, celle de Paolo Virno, développée dans *Grammaire de la multitude*. En voici quelques formulations très claires et succinctes :

« La force de travail incarne (littéralement) une catégorie fondamentale de la pensée philosophique : c'est-à-dire la puissance, la *dynamis*. (...) La « vie », le *bios* pur et simple, acquiert une importance spécifique en tant que tabernacle de la *dynamis*, de la puissance pure.

La vie de l'ouvrier, son corps, intéresse le capitaliste seulement pour une raison indirecte : ce corps, cette vie représentent ce qui contient la faculté, la puissance, la *dynamis*. (...) La vie se palce au centre de la politique alors

\* Ce texte reprend et développe quelques motifs de mon article « Vermögen, Ausbeutung und Widerstand der Subjekt-Körper. Für eine transversale Veränderung » (in: Isabell Lorey, Roberto Nigro, Gerald Raunig (Eds.), *Inventionen 1. Gemeinsam. Prekär. Potentia. Dis-/Konjunktion. Ereignis. Transversalität. Queere Assemblagen*, Berlin: Diaphanes, 2011) et du livre *La métamorphose et l'instant – Désorganisation de la vie* (Strasbourg, La Phocide, 2009).

que la mise en jeu, c'est la force de travail immatérielle (et en soi non présente). Pour cette raison, et seulement pour cette raison, il est permis de parler de « biopolitique ». (...) [L]a biopolitique n'est qu'un effet, un reflet, ou justement une articulation, de ce fait primordial – à la fois historique et philosophique – qui consiste en l'achat et la vente de la puissance en tant que puissance ».<sup>1</sup>

Cette thèse nous guidera dans l'opération conceptuelle dont on se propose d'exposer les grandes lignes : notamment revenir, par-delà Marx et Spinoza, à la matrice ontologique de la thèse biopolitique – jamais suffisamment éclairée mais dont les enjeux conceptuels et politiques sont sans aucun doute sans égal – la théorie aristotélicienne de la puissance, et l'opposition entre *dunamis* et *energeia* en particulier. (Inutile de le souligner : « l'horizon » aristotélicien est directement impliqué chez Virno par l'usage du terme *dunamis*.) Un tel « retour » conceptuel pourrait ouvrir une possibilité conceptuelle rare : non pas la révélation d'une « vérité conceptuelle » profonde, enfouie, mais la mobilisation de la puissance réduite, voire opprimée, du concept de puissance lui-même. Il s'agit donc de proposer un prolongement possible et, si je puis dire, affirmativement transformateur, de la thèse de Virno.

Thèse 1.

*La production capitaliste rend l'exploitation possible en produisant, avant tout autre produit, la (fiction de la) substance.*

### Qu'est-ce que la substance ?

La substance est une opération modale d'absorption de la puissance – « substance inférieure » selon la thèse aristotélicienne – par la nécessité de l'acte. Le type de la substance capitaliste n'est autre que la substance du type : l'équivalence et la réversibilité d'un flux égal. Or la production de substance veut dire réduction de la puissance à une équivalence, à l'échangeabilité, c'est-à-dire à une ressource manipulable, exploitable et contrôlable. Il s'agit donc d'une quasi-substance, d'une « fausse » substance par excellence, dans la mesure où elle est nourrie, produite, par une activité qui n'a aucune autre nécessité « substantielle » que l'absorption de la puissance : son accumulation. La substance n'est que la *fiction* de la substance : la substance est appropriation de la puissance par la nécessité quasi-substantielle de l'accumulation et de l'échange.

La substance n'est autre chose que la fiction de la substance en tant que *productibilité*, c'est-à-dire en tant que condition de possibilité de la production. La productibilité n'est pas donnée : c'est elle qui est le premier sujet de production. L'exploitation est possible dans le processus de production précisément parce que la productibilité est productible.

Thèse 2.

*La productibilité est productible.*

Le mode de production capitaliste produit la force de travail en réduisant ainsi la puissance à productibilité, à « substance ». En effet, le mot « substance » apparaît chez Marx lui-même, même si ce n'était que dans un sens banal : « Le capital ne produit donc pas seulement du capital, il produit une masse ouvrière croissante, la substance grâce à laquelle il peut seul fonctionner comme capital additionnel. (...) Le travail produit ses conditions de production comme *capital*, et le capital produit le travail comme moyen de réaliser le capital, comme travail salarié. »<sup>2</sup>

Par conséquent, s'emparer de la puissance (de la vie) est le premier geste d'une réduction totalisante : notamment la production de substance. Car seule la substance peut être possédée ou dominée, non pas la puissance. Ainsi, la production de substance est la condition nécessaire de toute exploitation ; elle est la seule manière de dominer la puissance, c'est-à-dire de la puissance de transformation. Autrement dit, la puissance doit être réduite à substance sous la forme d'une puissance totale et homogène qui rend possible l'emprise sur elle. La substance-productibilité n'est rien d'autre que la réduction des puissances singulières, et par conséquent irréductibles, non-échangeables, des corps-sujets, par la production d'une productibilité abstraite qui les englobe pour tenter de les maîtriser.

Le capitalisme post-fordiste (pour ma part je tend à l'appeler, pour des raisons conceptuelles que je suis contraint d'abrégier ici, capitalisme *pervers* ou *performant*<sup>3</sup>) radicalise l'opération de base du capitalisme, l'opération de production de substance – de *productibilité* –, en tentant de capter et de rendre productible la puissance elle-même : produire non pas la productibilité mais la puissance en tant que telle, pour le dire avec l'emphase de Virno. Mais d'abord, il faudrait se poser la question : que veut dire « puissance pure » dans la situation du *capitalisme performant* ? Ne s'agit-il plutôt de la réduction de la puissance à une substance performante fautive : de la fiction de l'*energeia* pure de la performance totale de la Chose ?

La question cruciale est donc celle de la puissance. Retournons donc à Aristote, à qui nous la devons.

### Qu'est-ce que la puissance ? Retour à Aristote

Le mouvement a été la pierre d'achoppement de la pensée métaphysique depuis son origine, du moins depuis les Eléates, ayant nié la réalité du mouvement. Un des interprètes les plus originaux d'Aristote, Gilles Châtelet, est allé jusqu'à émettre l'hypothèse radicale que la métaphysique a été inventée par Aristote précisément pour compenser l'insuffisance de la pensée de l'être creusée par le problème du mouvement<sup>4</sup>. En effet, la puissance chez Aristote ne pourrait être comprise sans l'idée du mouvement : elle apparaît comme rien de plus – et rien de moins – que la solution conceptuelle de ce problème crucial. Rappelons la définition classique de la puissance dans la *Métaphysique* : « la faculté d'être changé ou mû par un autre être, ou par soi-même en tant qu'autre » (*Métaphysique*, D, 12, 1019a). Rappelons également

la définition célèbre du mouvement dans la *Physique* d'Aristote : « Le mouvement est l'acte en puissance, en tant qu'il est puissance. » (cf. *Physique*, III, 1, 200-201 et *Métaphysique*, K, 9, 1065b). Dans *De l'âme* Aristote va jusqu'à affirmer l'identité ou plutôt la « coïncidence » de puissance et acte : « c'est l'identité entre subir ou être ébranlé et être en activité. Et, de ce fait, le mouvement constitue une sorte d'activité, quoique incomplète » (II, 5, 417 a) Cette définition aboutit à une thèse qui la rapproche de la définition aristotélicienne du mouvement la plus connue – celle de la *Métaphysique*, qui insiste également sur le moment d'inachèvement et d'imperfection. Mais si la puissance est définie comme la « faculté d'être mû ou changé », alors, logiquement, le mouvement – l'acte-en-puissance – se présenterait comme l'acte ayant la faculté d'être mû ou changé. Dès lors, l'activité du mouvement ne serait pas autre chose que la faculté de subir l'acte. Mais l'exposition à l'altérité é-mouvante, à l'autre-qui-ébranle, meut et change, est déjà un acte. Et selon Aristote, tandis que le mouvement tend vers sa fin, l'acte, qui n'est pas un mouvement, est infini : seule fin de soi-même, il est éternel. Par conséquent, d'un point de vue logique il semble qu'on se trouve enfermé dans un cercle argumentatif vicieux, sans pour autant régresser vers la thèse des Mégariques, niant la puissance, et par conséquent le mouvement et le devenir : le mouvement apparaît comme un résultat englobant son propre sujet. Comment traiter de cet obstacle conceptuel ?

Dans « L'enchantement du virtuel » Châtelet commente : « Le potentiel est ce qui, dans le mouvement, permet de nouer un « déjà » et un « pas encore » ; il donne de la réserve à l'acte, il est ce qui fait que l'acte n'épuise pas le mouvement (...) C'est précisément le potentiel – patience propre attachée à chaque mobile – qui échappe aux

saisies d'une abstraction qui confisquait ou octroyait la mobilité aux êtres. (...) Le moteur et le mû ne sont pas deux êtres inertes l'un en face de l'autre, se transmettant une qualité ; le mû n'est pas le seul à changer : le moteur possède bien la forme, mais ne peut agir qu'en présence du mû. Le mû est *éveillé* à la mobilité »<sup>5</sup>. Cette interprétation a le mérite d'élargir la thèse aristotélicienne par l'idée du caractère bidirectionnel du processus d'actualisation qui a des conséquences décisives pour la pensée du mouvement. Assurer ce dynamisme double veut dire avant tout ne pas satisfaire aux attentes de la vision métaphysique de la substance. La puissance et l'actualité devraient être pensées comme des moments tensifs, comme des intensités et non comme des substances ou des états stables qui ne sont que liés mécaniquement par le tiers élément, purement intermédiaire et donc secondaire, du mouvement. Au contraire, le mouvement y est immanent. En d'autres termes, penser la puissance d'une manière émancipée de la vision métaphysique de la substance, veut dire se situer au sein même de l'opération actualisante, de la transformation de la puissance-devenir en puissance-agir. Effectuer une telle opération ne veut dire rien de moins que « radicaliser » Aristote par l'exigence spinoziste de l'immanence.

### Qu'est-ce que la résistance ?

La question décisive dans la situation de transformation constitutive qui est la nôtre – d'absorption non seulement des puissances de la vie mais de la puissance de résistance et de la transformation des sujets politiques, et donc de l'exploitation de la puissance en tant que puissance, n'est autre que : la puissance étant captée, la résistance est-elle toujours possible ? Tentons de nous approcher

d'une réponse possible à cette question, tout en essayant de repousser les usages souvent intéressés, opportunistes, ainsi que les déconstructions toujours rapides du concept de résistance.

Or Aristote a essayé de penser la possibilité de la possibilité, la *dunamis*, de se manifester en tant que *contre-puissance* (d'après la formulation de Dimka Gicheva-Gocheva qui parle de « contre-possibilité »<sup>6</sup>). En d'autres termes, Aristote est le premier à introduire une notion de *contre-puissance*, qui anticipe celle qu'on identifie ici sous le nom de *résistance*. Dans la *Métaphysique*, Aristote distingue quatre significations<sup>7</sup> de la catégorie de puissance (*dunamis*), et c'est la quatrième qui est d'un intérêt tout à fait particulier pour nous. Il s'agit du point le plus sous-estimé de la définition aristotélicienne de la puissance, notamment du fonctionnement de la puissance en tant que *contre-puissance*, une *résistance* intrinsèque qui garde la chose d'un développement indésirable, d'un déclin, d'une dégénération, c'est-à-dire qui garantit son mouvement vers le mieux (1019a 26-30 ; 1046a). Ce terme n'a même pas de traduction particulière en latin, les trois premiers aspects étant traduits respectivement par *potentia*, *possibilitas* et *potestas*.

C'est un point capital de la pensée d'Aristote qui semble être resté méconnu, obscur même, surtout en ce qui concerne son potentiel explosif en vue de la pensée politique radicale. Aristote a postulé la résistance – la résistance contre l'actualisation, la *résistibilité* – en tant que qualité intrinsèque de la puissance. C'est une force « démoniaque » donc, dans le sens où elle sera opposée au premier moteur – « Dieu » (ou le Sujet souverain), cette actualité pure sans aucun résidu de puissance. Pourtant elle semble absolument nécessaire pour Aristote : sans

résistance, il n'y aurait pas de puissance ; sans puissance, il n'y aurait pas d'actualisation. L'ontologie de la puissance est impossible donc sans la pensée de la résistance ; la pensée de la résistance – sans la pensée de l'événement-métamorphose. Ainsi, sans aucun doute, ce retour à Aristote pourrait ouvrir la voie à un rapprochement possible des enjeux des ontologies de la puissance et de celles de la résistance, tout en assurant le terrain ontologique de l'affirmation paradoxale et longuement discutée de Deleuze « La résistance est première ».

Ainsi, la résistance s'affirme comme une catégorie *dynamique*, c'est-à-dire comme une catégorie visant une puissance active, et même plus : la *puissance en acte*. Mais alors non seulement la résistance est un acte qui n'épuise pas la puissance ; c'est un acte-puissance : c'est l'acte de la puissance même. La résistance c'est l'*energeia* de la *dunamis* mais sans *ergon*, donc *organum*. La résistance est donc *dés-organisation*.

### La résistance contre le capitalisme performant

De cette manière, à travers la relecture transformatrice de *dunamis*, la notion qui détermine la matrice conceptuelle de la notion de biopolitique, on peut ouvrir une possibilité réelle de prolonger et mobiliser de manière transformatrice le débat autour de la notion de *biopolitique*, sans aucun doute décisif pour notre actualité.

Or les questions théoriques soulevées ici se formulent selon l'exigence – et dans l'urgence – critique de l'actualité. En effet, pendant les dernières décennies une transformation fondamentale est en cours. Nous sommes témoins de l'émergence d'un nouveau modèle économique, politique

et social qui prétend passer au-delà des rôles et des agents conventionnels ainsi que des cadres rigides du modèle de la production économique de l'industrie technologisée et hyper-organisée de la modernité développée qui fonctionnalisait les productions de subjectivité en réduisant le sujet lui-même à un instrument fonctionnel, bien que prétendant étendre radicalement la sphère de son autonomie (temps libre, sphère privée, autonomie du plaisir). L'actualité se trouve donc sous la signe de la transformation capitale des modes de production, d'échange et de pouvoir qui n'a pas tardé à engagé la transformation des modes de subjectivation : la marchandisation de la force de travail elle-même, c'est-à-dire l'absorption de la puissance de la vie, l'opération de base de la biopolitique. Comme le dit Maurizio Lazzarato dans *Les révolutions du capitalisme*, aujourd'hui c'est la monnaie qui devient « le possible en tant que tel ».<sup>8</sup>

La puissance de la vie apparaît désormais sous une forme quasi-substantielle, inorganique. Quel est le destin des corps, des corps comme *dynamique* immanente des sujets, comme lieu de la puissance de la vie, dans cette situation transformée ? La biopolitique se transforme-t-elle en trans-biopolitique, le *bios* lui-même semblant excédé dans cette transformation ?

Pour s'approcher d'une réponse possible à cette question, évoquons ici la notion de société du spectacle qui jouissait d'une certaine notoriété à l'époque. Selon son inventeur Guy Debord le spectacle c'« est le capital à un tel degré d'accumulation qu'il devient image » (thèse 34 de *La Société du Spectacle*). Cependant, il faut insister sur ce point, son caractère spectaculaire, sa *spectacularité* est originellement liée à la prolétarianisation du travail par le capital et par conséquent à la suppression

de l'organicité finie de la vie (c'est pour cette raison que la ligne de pensée de Debord, de Virilio ou bien de Baudrillard, les penseurs de l'immatérialisation radicale, paraît fondamentalement problématique du point de vue politique). La société du spectacle correspond sans doute au capitalisme technologique post-industriel et à sa logique de production ainsi qu'à la logique moderne de la représentation : elle est l'effet de l'hyper-technologisation et fonctionnalisation codifiant la vie et impose des procédés de subjectivation qui ne sont pas autre chose que des formes d'assujettissement.

A son tour, le nouveau « modèle » en question introduit une marchandise inédite – les formes de vie elles-mêmes<sup>9</sup>. Alors on pourrait le définir, en s'appuyant sur la matrice rhétorique de la définition de la société du spectacle de la part de Debord, comme « le degré d'accumulation du capital où il devient forme de vie. »

Si le capitalisme développé se fondait sur la présomption de la croissance : travailler plus efficacement et produire plus pour pouvoir augmenter, élargir le temps libre non-marchand de la vie autonome où des formes de vie non-soumises aux lois du marché pourraient avoir lieu, le nouveau modèle a comme trait déterminant précisément l'essai d'absorber l'espace de l'autonomie moderne du sujet : la sphère de la vie privée, ce qui veut dire, philosophiquement parlant, la sphère de la possibilité d'expérimentation avec des modes de subjectivation, de vie et d'être-en-commun alternatifs, en deux mots la sphère qui était la sphère propre de l'« existence humaine ». Le nouveau modèle s'empare ainsi de « l'improductible » et par conséquent totalise la sphère du marché. André Gorz parle à la suite de Jeremy Rifkin dans *L'âge de l'accès*,

de production de « marchandises improductibles », de fausses marchandises en effet : « Rifkin énumère parmi ces marchandises improductibles les formes et modes de vie, les cultures, les croyances, les identités, les sentiments, les expériences vécues (Rifkin, 2000). Toutes choses originellement communes, socialement produites hors marché et hors entreprise par le déploiement des rapports vivants et vécus, mais que des entreprises captent et mettent sur le marché sous forme de services ou de produits culturels, standardisés, typés, privatisés par le nom de marque et par les moyens d'y accéder dont des firmes revendiquent la propriété exclusive. »<sup>10</sup> Mais en vérité est-ce que ces marchandises – dans la mesure où *ce sont des marchandises* – sont « improductibles » ? Ce que j'appelle pour ma part « capitalisme pervers » est exactement la production ou plutôt la *performance* de formes de vie – la marchandisation des formes de vie.

Or, la *performance* remplace la *production* : le nouveau capitalisme est performant, il n'est plus produisant ; à moins qu'il ne produise que des performances. L'emploi du terme performance, qui, vous le savez aussi bien que moi, est doté aujourd'hui de valeurs ajoutées obsessionnelles au sein des discours économiques, politiques et médiatiques des sociétés occidentales, est motivé aussi par des raisons étymologiques : la performance, de *per-formare*, désignerait précisément l'exécution, l'actualisation sans reste de la forme. La *per-formance* de la forme (de vie) est incommensurable avec la mise en scène des représentations ou des images de la vie (le spectacle) : la performance excède le spectacle classique de la même manière que le *biocapitalisme* contemporain excède le capitalisme « classique », « fordiste », le capitalisme de la haute modernité. La performance de nos

jours est essentiellement perverse. Dans son mouvement elle ne libère ni la force organique opprimée, la force du travail, c'est-à-dire le sujet, ni l'objet. Elle ouvre plutôt un espace de modifiabilité illimitée – on l'appellera *pervertibilité* – au-delà ou en-deçà de toute opposition entre sujet et objet. La perversion est un espace de réversibilité illimitée qui excède le cadre de la substance et de l'organique.

Or, j'ai proposé d'appeler ce nouveau modèle, le modèle *performant* du capitalisme global, de la société des performances économiques et des marchés de stocks, *capitalisme pervers*. Le capitalisme pervers est donc la désignation intensive d'un espace socio-économique dans lequel un échange infini et une efficacité fonctionnelle d'agents impersonnels a lieu, qui, contrairement au cadre déterministe et fini de l'organique (travail), est infiniment réversible.

Le capitalisme pervers produit ainsi le nouvel espace illimité : l'espace neutre de *l'inorganique*. L'espace inorganique est un espace d'expérimentation de nouvelles formes de vie. La caractéristique principale de la société performante est ainsi la transformation illimitée des formes de vie et des modes de subjectivation – ou plutôt la production d'une subjectivité plastique adaptée à l'hétérogénéité et la diversification du marché, la virtualisation et la standardisation de ces formes de vie multipliées en tant que marchandise ultime ou plutôt comme valeur ajoutée de toute marchandise. En effet, marchandise n'est pas le meilleur terme. Il s'agit plutôt de la présence globale, massive mais incorporelle à travers laquelle la matière-marchandise apparaît comme *forme de vie*. Le capitalisme pervers transforme la valeur ajoutée en forme de vie. *Biocapitalisme* veut dire

*marchandisation des formes de vie*, ou plus précisément la production et le commerce de choses inorganiques, dont la valeur ajoutée est forme de vie. Ainsi, la vie elle-même, à travers l'appropriation des formes de vie, se voit-elle réduite à une production marchande, à une standardisation en tant que marchandise. Le capitalisme qui nous arrive tous les jours pour nous posséder est *pervers* parce qu'il pervertit, en la déplaçant, la sphère de la vie (comme la perversion au sens clinique déplace le désir) ; il absorbe la vie, qui résistait au circuit économique, dans la sphère marchande. La perversion serait alors la radicalisation et la totalisation de l'économie libidinale. Le capitalisme pervers prostitue la vie.

Ainsi, au bout du compte le capitalisme *performant* apparaît en tant qu'une forme tout à fait nouvelle de production de productivité. De ce point de vue il transforme à sa manière un des traits distinctifs de la politique moderne du corps, notamment la politique de la puissance du corps dont la formule serait celle qu'on attribue à Maine de Biran : *le corps peut tout*. La politique du corps en tant que puissance positive illimitée. L'expérimentation technique de la puissance du corps radicalisant l'intuition biopolitique de la modernité par les nouvelles technologies et hypertechnologies médiatiques paraît infinie : pensons, bien au-delà de l'héroïsme banal du corps laborieux standardisé dans la production industrielle, aux performances financières, créatrices, « immatérielles » des nouveaux agents du capital, aux spectacles médiatiques des corps transhumains, corps-cyborgs, dont le slogan pourrait être « il n'y a pas de limites pour la performance du corps ». Or, la politique de la plasticité perverse « libère » la puissance du corps, en lui ouvrant prétendument l'accès à une puissance (illimitée) de modification. Mais elle

traite le corps comme sujet (au sens passif) de devenir multiples typés, codifiés – le corps n'est modifiable et donc libre que dans le seul but de reproduire une forme matricielle. Le capitalisme performant dé-substantialise cette forme matricielle en la présentant comme le lieu vide d'une « forme inédite », nécessaire pour nourrir le circuit pervers du marché. La politique perverse de la plasticité façonne des techniques vectorielles du devenir du corps, conçu comme la substance plastique disponible et façonnable des formes de vie.

Alors, si la transformation actuelle est sans précédent dans sa radicalité, c'est parce que le capitalisme pervers approprie le potentiel de transformation de l'être humain, sa transformabilité d'origine, la transformabilité qui rend possible la multiplicité des modes de vie. Du point de vue politique, le procès en cours ne représente rien d'autre que l'appropriation économique du vide inappropriable *entre* les singularités, le lieu d'origine an-archique du politique – et par conséquent de la réduction de la pléthore des formes de vie à l'impératif per-formant du capital. Ce n'est pas un hasard si on parle aujourd'hui de *global capitalisme* et de processus de *globalisation* ou de *mondialisation* : la présupposition passée sous silence de cette affirmation est que les mondes autonomes des formes de vie sont réduites à un « grand » monde, à un monde total, fermé sur soi, monde sans issue. Fermé sur soi et réduit à lui-même, le *globe* devient une présence massive – horizon total de l'Être, limite totalisante de l'inscription de la finitude infinie de la vie. Le capitalisme *global* signifie alors non seulement la crise d'un régime ou mode d'existence politique donné mais une crise du politique lui-même.

## La résistance possible

Mais dès lors, l'ex-corporation libératrice du corps, sa désorganisation résistante, est-elle absorbée dans la quasi-ouverture du monde inorganique, dans le prétendu Ouvert d'une modifiabilité radicale, d'une prothésation qui affecte les conditions mêmes du vivant (je pense aux biotechnologies, aux interventions dans le génome etc., une des pratiques symptomatiques du nouveau capitalisme) ? Comment résister ou plutôt *persiste* dès lors dans le flux totalisant, dans la fluidité biopolitique et techno-esthétique, comment résister à l'absorption de la transformabilité de la vie sans abolir la possibilité d'émergence de l'événement (du) sujet ? Comment les sujets résisteraient-ils à l'appropriation de leur transformabilité d'origine ?

Il me semble que la première résistance possible ne consisterait que dans la suspension de cette « ouverture ». La résistance contre les techniques perverses d'appropriation de la transformabilité consisterait dans la « révélation » de la transformation en tant que condition indépassable et irréductible. La première phase de la résistance sera alors le mouvement qui démontre que la transformabilité est tout autre chose que la fluidité et la « perméabilité » ou la vitesse illimitées des formes de vie marchandisées et encore moins que la réversibilité infinie de la substance, dont le capitalisme performant ne cesse de faire l'éloge. Au contraire, la puissance de transformation implique une résistance intrinsèque des corps-sujets (disons : *résistibilité*), celle qu'Aristote avait connu déjà, et qui était indissociable de la définition de la *dunamis*. Alors que l'inorganique est approprié par le capitalisme pervers, le corps-sujet résiste en le désorganisant. La désorganisation est donc *résistance*.

## La désorganisation de la vie, ou la tekhno-aïsthétique

Si on peut parler dès lors à l'endroit des corps-sujets de résistance politique, ce ne serait pas dans la perspective des corps *inscrit* dans le régime de la représentation politique et de la performance économique mais, tout au contraire, dans la perspective d'une pensée du politique en tant que mouvement d'ex-cription du corps, en tant que résistance immanente à toute appropriation, à toute inscription : on appelle précisément cette ex-cription, cette ek-sistence, cette ex-corporation du corps *désorganisation*. La désorganisation de la vie c'est la vie qui s'expose en tant que résistance.

La résistance dés-organisatrice est donc la force de la métamorphose : la com-position dynamique des événements-singularités. La métamorphose, ou la liberté du corps, la décloison de la puissance, est, paradoxalement au premier regard, une résistance contre la fluidité performante et l'effacement de la forme, contre le double mouvement de révulsion-fascination de la matière informe : d'une part de l'énergie libidinale captée par les circuits de la production synthétique, d'autre part de la substance primitive (celle des « valeurs traditionnelles » et des obsessions identitaires), de la ressource (pseudo-)ontologique. Ainsi, au bout du compte, la question décisive qui se pose n'est pas la question des autres formes de vie et de leur contrôle, production et gouvernance, mais la question de la force ou bien de la puissance de transformation qui traverse ces formes. Quelle est la force qui fait les corps-sujets et les réseaux dans lesquels ils opèrent se transformer ?

Peut-être le nom le plus adéquat de cette force de la métamorphose est précisément *résistance*. Si la résistance est

immanente à la puissance, elle est aussi immanente à la transformabilité du corps : c'est en ce sens qu'elle est l'acte de sa puissance même.

La résistance n'est donc pas surdéterminée. En tant que moment immanent de la puissance, elle est décidément première. Elle est première en tant qu'opération de singularisation, c'est-à-dire d'invention-production de singularité, ou bien de formes de vie singulières. La résistance des corps-sujets opère avec les *tekhnai* de la singularisation dans le vide du commun comme avec des forces « pures ». Le corps apparaît dans ce vide non pas comme un conglomerat de signes ou bien comme une puissance organique substantielle – une unité organique ou machinique homogène ; au contraire, il est toujours pris dans le mouvement de dés-organisation. De ce point de vue on peut comprendre la dés-organisation comme le mouvement immanent au corps, qui excède l'opposition entre organique et inorganique.

La désorganisation est donc l'autre nom de ce que j'appelle *tekhno-aïsthétique*. Les *tekhnai* (je traduis librement le grec *tekhné* en tant que 'savoir-faire', voire 'mode d'agir') sont des modes de subjectivations : des « canaux » des devenirs subjectifs. Prenons l'exemple du vêtement, cette « proto-prothèse ». Depuis qu'il existe, le vêtement est un mode constitutif du devenir du sujet : en fait le morceau de tissu se transforme en vêtement seulement en tant que prothèse subjective. Chaque prothèse correspond donc à des *tekhnai*, respectivement à des pratiques culturelles qui se cultivent historiquement, mais également à des *tekhnai* singulières et souvent in-nommables. De leur côté, ces *tekhnai* engagent toujours des processus matériels et des intensités sensibles ; elles participent au devenir-sensible du sensible comme une

force immanente. Parlons donc de *tekhnai aïsthétiques* et des processus *tekhno-aïsthétiques* comme immanente à la puissance du sujet. Le corps-sujet devient sujet par l'opération complexe de (dés)organisation de ses *tekhnai*, c'est-à-dire de singularisation-opération, à travers laquelle l'espace du commun est re-composé. Or le noyau tensif de la construction de la puissance du commun est immanent au mouvement du corps-sujet en tant que devenir-multiple des singularités, en tant que leur com-position.

Désormais, on le sait : on ne peut pas aborder la transformation biocapitaliste sans tenir compte de la transformation des modes de subjectivation qui sont toujours matériels, c'est-à-dire *tekhno-aïsthétiques* (et pas seulement « cognitifs », « linguistiques » ou « sémiotiques »). Biopolitique veut dire en premier lieu processus de production (et respectivement, d'absorption) des modes et des *tekhnai* de subjectivation. La question décisive pour le sujet-politique aujourd'hui est donc la question *tekhno-aïsthétique*.

La tâche devant nous aujourd'hui, comme toujours, c'est donc l'expérimentation désorganisée de la puissance du corps qui ne se relève pas en fonction ou marchandise échangeable : une contre-opération transformatrice des modes standardisés de production de subjectivité, c'est-à-dire de codification et de « commodification » du corps, de la perception, de la réflexion et de l'émotion dans le circuit politico-économique du capitalisme pervers global, qui essaye de réduire l'horizon de la vie à l'espace sur-exploité du globe. La résistance du sujet veut dire invention de formes de vie singulières et *manifestes* qui destituent les formes de vie typifiées – marchandisées, per-formées, perverses ; la manifestation des

formes de vie en tant que puissance est la manifestation de la transformabilité. Si on périphrase Benjamin, désormais il s'agit non pas de bio-esthétiser la politique mais de (re-)politiser la (bio-)aïsthétique, ou plutôt de suivre son rythme politique immanent. Une bataille *aïsthétique* en faveur des sujets inimaginables pour tracer l'à-venir.

### La persistance : résister dans la métamorphose

Concluons : dans la mesure où la puissance du sujet est puissance des multiples modes du devenir, qui sont toujours des modes *tekhno-aïsthétiques*, il n'y a jamais de « puissance pure » de « *bios* pur et simple » selon les mots de Virno, de la vie du sujet.

#### Thèse 3.

*La puissance de la vie – puissance du corps-sujet – est toujours une puissance plastique.* Telle est le double bind de la puissance. C'est bien cette plasticité, cette modifiabilité qui rend possible la productibilité. Elle seule permet la production et donc l'exploitation, comme l'affirme Virno. Mais c'est elle aussi qui rend possible la résistance. Dans la mesure où la puissance comprend toujours un moment immanent de résistance le corps-sujet ne peut jamais être intégralement dominé. Il excède toute totalité : telle est l'excès immanent de la vie, l'excès de la finitude. L'emprise biopolitique sur les corps-sujets ne peut donc jamais être totale, elle n'est qu'un processus totalisant engagé dans une bataille pour s'emparer des champs biopolitiques et donc *tekhno-aïsthétiques*, des champs de l'émergence des modes de subjectivation.

## Thèse 4.

*La puissance est toujours modale.* La lutte pour la puissance est une lutte qui lui est déjà immanente, et donc irréductible. Et c'est pour cette raison que la puissance de la lutte et la liberté sont irréductibles.

## Thèse 5.

*Liberté veut dire à la fois possibilité de changer et de persister.*

## Thèse 6.

*Le corps-sujet est opérateur de la résistance immanente à la puissance : de la persistance métamorphique-événementielle. Le sujet est opérateur de transformation.* Or le sujet est un *mode* – le sujet est d'ordre modal.

Mais la transformation par laquelle le corps-sujet politique devient sujet doit être une transformation *transversale*. La transversalité de la transformation indique clairement qu'elle excède à la fois la sur-détermination verticale (et donc le risque messianique, le risque d'une « révolution négative », pour reprendre le terme d'Artemy Magun, sur-déterminée de la structure onto-théologique de la souveraineté traditionnelle) et la sur-détermination horizontale (et donc le risque de la plasticité opportuniste du sujet dans l'époque de la *gouvernance*). De ce point de vue, le concept guattarien de *transversalité* sur lequel insistent également Gerald Raunig et autres membres d'*eipcp*, se rapproche des concepts de *persistance* et de *transformation de la transformation* qui guident mon

travail actuel. Tous comme ceux-ci, la notion de transversalité fait face à l'exigence d'une transformation disruptive de la transformation per-formante en cours, transformation qui interrompt les possibilité de réduction des puissances aux flux horizontaux des échanges (réversibles) et aux systèmes verticaux des équivalences.

Le sujet est donc le nom du point de passage – point de résistance et, désormais, point de *persistance* ou de *transversalité* : la co-incidence de l'événement et du changement. C'est la raison pour laquelle le sujet-politique, l'événement-métamorphose des corps-sujets, peut porter aussi le nom de *multitude*. La définition spinozienne de la multitude en tant que pluralité qui *persiste* comme telle serait également la définition exemplaire du sujet. Une pluralité qui persiste dans la métamorphose en tant que métamorphose, ajouterons-nous. Le sujet est dans ce sens la durée de l'événement ou l'opérateur de la métamorphose : d'une part il est continuum métamorphique, devenir permanent, d'autre part il est force disruptive – événement (de la justice : insurrection).

Toute affirmation singulière est un acte juste ; toute justice est disruptive. Ainsi, la pensée de la persistance, ou de la transversalité – et du sujet en tant qu'événement persistant – tranche l'aporie politique du sujet, l'aporie de sa résistance et de son action affirmative. La pensée de la persistance pose aporétiquement (com-pose) la force disruptive de l'événement-justice – cet universel disruptif, et la continuité-persistance de la lutte.

Persister donc. Affirmer la persistance des formes de vie à travers la transformation, affirmer la métamorphose

des sujets-politique contre la fluidité quasi-substantielle des nouveaux pouvoirs totalisants, ré-ouvrir et ré-mobiliser la puissance transformatrice de la praxis politique, non pour poser de nouveau l'exigence de transformer le monde mais pour transformer sa transformation. On ne persistera dans l'événement du corps-sujet que si on lui fait face à la hauteur de sa propre exigence : celle de la révolution permanente de la métamorphose qui n'est pas une interruption quasi-messianique mais une immanence anarchique – une immanence transformatrice qui persiste, (se) creusant toujours plus loin dans le vide de la *krisis*, de l'inimaginable d'une justice sans commune mesure, de la liberté tout court.

#### Notes :

1. Paolo Virno, *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaines* (Nîmes/Montréal: Editions de l'Éclat & Conjonctures, 2002), 91-94.
2. *Résultats*, 1865, in *Œuvres*, Paris, Gallimars, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », vol. II, 1968, p. 443. Cf. aussi l'affirmation suivante : « La production capitaliste développe d'abord en grand – en les arrachant au travailleur individuel et indépendant – les conditions objectives aussi bien que subjectives du processus du travail, mais elle les développe comme des puissances qui dominent le travailleur individuel et lui sont étrangères. » (*Théories*, 1862-1863, *Werke*, XXVI, t. I, Berlin, Dietz Verlag, 1957-1968, 368).
3. Cf. par ex. Boyan Manchev, *Le corps-métamorphose* (Sofia: Altera, 2007).
4. Gilles Châtelet, « L'enchantement du virtuel », in *Les Enjeux du mobile : Mathématiques, physique, philosophie* (Paris: Seuil, 1993).
5. Ibid., 43-44.
6. Cf. Dimka Gicheva-Gocheva, *Novi opiti vyrhu aristotelovia teleologizym [Nouveaux essais sur le téléologisme aristotélicien]* (Sofia: LIK, 1998), 74-77.
7. En effet, dans le Livre Théta, elles sont quatre, dans le Livre Delta – plutôt cinq (1019a 15-32).
8. Cf. Maurizio Lazzarato, *Les révolutions du capitalisme* (Paris: Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2004), 114.
9. En quel sens emploie-t-on ici la notion de *formes de vie* ? Cette notion a la tâche fondamentale d'introduire une idée alternative de la vie selon laquelle il n'y a pas de vie-substance, il n'y a que des formes de vie, ou bien, encore mieux, des *modes de vie* : la vie, c'est la modalisation de la vie. La valeur politique forte de cette thèse est la suivante : la vie n'est pas la valeur sacrée suprême, le garant transcendantal du régime ontopolitique de la modernité. La vie n'a lieu qu'en tant que modalisation de la vie, c'est-à-dire comme opération de singularisation, d'invention et de devenir des formes de vie : sujets, singularités, éthiques.

10. Cf. André Gorz, « Économie de la connaissance, exploitation des savoirs. Entretien réalisé par Yann Moulrier Boutang et Carlo Vercellone », in *Multitudes*, 15, 2004 et Jeremy Rifkin, *L'âge de l'accès*, La Découverte, 2000.

#### References :

- Châtelet, Gilles. 1993. *Les enjeux du mobile: Mathématiques, physique, philosophie*. Paris : Seuil.
- Gicheva-Gocheva, Dimka. 1998. *Нови опити върху аристотеловия телеологизъм* [Nouveaux essais sur le teleologisme Aristotelicien] Sofia : LIK.
- Gorz, André. 2004. Économie de la connaissance, exploitation des savoirs. Entretien réalisé par Yann Moulrier Boutang et Carlo Vercellone“ in *Multitudes*, 15 (2004). <http://multitudes.samizdat.net>
- Lazzarato, Maurizio. 2004. *Les révolutions du capitalisme*. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil.
- Lorey, Isabell, Roberto Nigro, Gerald Raunig, eds. 2010. *Inventionen 1. Gemeinsam prekär. Potentia. Dis-/Konjunktion. Ereignis. Transversalität. Queere assamblagen*. Berlin : Diaphanes.
- Manchev, Boyan. 2009. *La métamorphose et l'instant – Desorganisation de la vie*. Strasbourg : La Phocide.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Le corps - métamorphose*. Sofia : Altera.
- Marx, Karl. 1968. *Euvres*, vol. II. Paris : Gallimars, coll. Bibliothèque de la Pléiade.
- \_\_\_\_\_. 1957-1968. *Werke*, XXVI, t. I. Berlin: Dietz Verlag.
- Virno Paolo. 2002. *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaines*. Nîmes/Montréal : Editions de l'Éclat & Conjonctures.

