

ANNALES DE L'INSTITUT DE PHILOSOPHIE
ET DE SCIENCES MORALES
(UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES)

Comité de rédaction

Directeur
Gilbert HOTTOIS

Membres

Lambros COULOUBARITIS
Guy HAARSCHER
Robert LEGROS
Thierry LEMAIN
Michel MEYER
Jean-Noël MISSA
Jean PAUMEN
Marc RICHIR
André ROBINET
Anne-Marie ROVIELLO
Jacques SOICHER
Isabelle STENGERS
Pierre VERSTRAETEN
Maurice WEYEMBERGH

Secrétaire

Marie-Geneviève PINSART

Institut de Philosophie et de Sciences Morales
(Université Libre de Bruxelles)
Avenue F. Roosevelt, 50 (CP 175) – B-1050 Bruxelles

Librairie Philosophique J. Vrin
6, Place de la Sorbonne F-75005 Paris
Téléphone : 01.43.54.03.47

ANNALES DE L'INSTITUT DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES
Directeur : Gilbert HOTTOIS

GENRE ET BIOÉTHIQUE

coordination scientifique
Marie-Geneviève PINSART

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve
2003

possible »¹, et se définir elle-même comme étant tout aussi postnaturelle que posthumaine. C'est la leçon que nous pouvons tirer du cyborg et de son dispositif de production corporelle.

Plaider pour ce type de bioéthique féministe stratifiée, postnaturelle et posthumaine signifie que nous devons, d'une part, partir de l'instabilité générée par les processus continus de reconfigurations discursives et technologiques du corps et de la nature, instabilité générée par la cyborgification, et que nous devons d'autre part ne pas tomber dans le piège de l'élimination du corps-escroc et considérer que le corps et la nature sont sujets à des manipulations et à des reconfigurations infinies. Il faut supposer qu'il existera toujours un élément d'escroquerie incontrôlable caché quelque part. Une bioéthique féministe postnaturelle et posthumaine doit se développer à partir d'un corps-cyborg impur mais également à partir des aspects incontrôlables d'escroquerie du corps.

Prenons pour terminer un exemple de grossesse masculine : en partant de ce type d'éthique, on affirmera que si cette grossesse est un jour possible, elle sera toujours sexuellement différente de la grossesse féminine parce que le dimorphisme sexuel est un phénomène tellement inscrit dans le monde biologique que ses effets d'escroquerie ne peuvent être éliminés.

Nina Lykke

Linköping University (Suède)

University of Southern Denmark (Danemark)

Traduit de l'anglais par M.-G. Pinsart

VERS UNE SUBJECTIVITÉ VIABLE : UN POINT DE VUE PHILOSOPHIQUE ET FÉMINISTE

AU-DELÀ DE LA PHILOSOPHIE MORALE

La distance entre la philosophie morale dans la tradition anglo-américaine et la relation de longue date entre la philosophie continentale et l'éthique est grande et ne cesse de grandir. Le point principal de divergence entre elles est la notion de sujet. La philosophie post-structuraliste repose sur une cartographie de notre condition historique qui privilégie la question d'un sujet non-unitaire. Une composante de cette approche est l'interconnexion des corps et des technologies qui implique le déplacement des barrières dualistes entre le Moi et l'Autre, l'un des signes distinctifs de l'époque postmoderne.

Je formulerai tout d'abord une considération historique, à savoir qu'il est vrai, comme le souligne May Todd¹, que la moralité en tant que domaine de recherche et la philosophie morale en tant que discipline ne marquent guère les œuvres de Foucault, Deleuze ou Irigaray. Elles n'occupent pas non plus une place importante dans la philosophie française continentale en tant que telle. C'est un véritable point de divergence culturel et historique dont les sources et les origines mériteraient à elles seules de faire l'objet d'une étude particulière. Mon intention n'est pas d'approfondir cet aspect de la question mais plutôt de mettre en évidence ses implications théoriques et ses conséquences pour une approche alternative de l'éthique. L'éthique dans la philosophie post-structuraliste n'est pas confinée au royaume de la justice ou de la loi mais elle noue d'étroites

1. Squier S. M., « Reproducing the Posthuman Body : Ectogenetic Fetus, Surrogate Mother, Pregnant Man », dans Halberstam J. et Livingston I. (éd.), *Posthuman Bodies*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, p. 113.

1. Todd M., *The Moral Theory of Post-structuralism*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1995.

relations aux notions d'action politique, de gestion du pouvoir et de relations de pouvoir. Les questions de responsabilité sont envisagées en termes de capacité de réponse, de mise en situation, d'exactitude cartographique. Loin de penser qu'une définition individuelle et libérale du sujet est une condition nécessaire à l'éthique, je défends l'opinion selon laquelle cette définition entrave aujourd'hui le développement de nouveaux modes de comportement éthique.

Ce qui joue un rôle essentiel dans le libéralisme est que « les structures de notre pensée morale elle-même offrent les critères requis pour les valeurs que toute personne rationnelle reconnaît et auxquelles elle se conforme »¹. Ceci est au cœur de la valeur universelle que le libéralisme accorde à la raison et cette conception nourrit les aspects épistémologiques de cette tradition morale qui, à la recherche de normes morales universelles, unit la conscience à la rationalité en faisant de l'objectivité un concept qui lui soit essentiellement lié. Les critiques féministes de cette tradition ont précisément souligné le caractère limité de son application en opposition à sa prétention universelle ainsi que la « gendérisation » en faveur de l'homme des notions de raison, d'objectivité et de moi universel. Les post-structuralistes féministes vont plus loin dans cette critique que d'autres écoles de pensée féministe.

Considérant les campagnes de dénigrement auxquelles la presse s'est adonnée ces derniers temps à l'encontre des « philosophies françaises » contemporaines, je veux souligner que le manque d'intérêt des théories éthiques françaises à l'égard de la philosophie morale dans son mode anglo-saxon ne les rend pas a-morales ou immorales. Cela ne signifie pas non plus que les questions de normes et de valeurs ne sont pas posées dans cette tradition philosophique. Bien au contraire, l'éthique est au cœur des réflexions de Deleuze et d'Irigaray. L'éthique n'est toutefois pas la moralité, encore moins la philosophie morale anglo-américaine, et elle ne repose pas non plus nécessairement sur une définition libérale du sujet. Je pense qu'ici réside le véritable point de divergence conceptuelle. L'éthique post-structuraliste s'intéresse à l'affectivité humaine et aux passions comme moteurs de la subjectivité et pas tellement au contenu moral de l'intentionnalité, de l'action, du comportement ou de la logique des droits. May Todd, par exemple, soutient avec force qu'un point de vue éthique est élaboré dans la position anti-représentationnelle de

Deleuze. L'anti-représentationalisme préconise le rejet de la fonction critique du jugement en tant que modèle de la recherche philosophique. Le modèle kantien du jugement de la raison est renversé par Deleuze au profit de valeurs « fondées de manière contingente et politiquement orientées »¹. À l'instar de la génération philosophique qui arriva sur la scène politique en 1968, Deleuze rejette les jugements moraux quant à la valeur intrinsèquement inférieure ou supérieure de la vie intentionnelle et des choix normatifs.

En réalité, je pense que cette génération a davantage mené une critique radicale de la moralité dominante et des manières dont celle-ci affecte la vie intellectuelle et la production scientifique. En critiquant le pouvoir dans et en tant que discours (Foucault), en rejetant l'image dogmatique de la pensée (Deleuze) et de la masculinisation implicite de la pensée représentationnelle (Irigaray), ces philosophes ont défendu l'idée que le pouvoir de donner aux gens une représentation d'eux-mêmes est intrinsèquement oppressif. Le penseur ou le philosophe n'est ni le juge ni le prêtre ou l'arbitre de la raison. Par conséquent, donner aux gens une représentation d'eux-mêmes ou mettre le penseur dans l'obligation de représenter les autres est, pour les philosophes post-structuralistes, une démarche oppressive et abusive à condamner. Si Spivak congédie de manière tendancieuse cet anti-représentationalisme², je l'envisage pour ma part comme étant au contraire une position profondément éthique qui refuse le pouvoir exorbitant accordé aux intellectuels et aux savants en tant que gardiens de la vérité.

L'éthique de la différence sexuelle d'Irigaray et l'éthique de la viabilité nomade de Deleuze semblent plutôt indiquer que le véritable objet de la recherche éthique n'est pas tant l'intentionnalité morale du sujet ou la conscience rationnelle que les effets de la vérité et du pouvoir que les actions de celui-ci peuvent exercer dans le monde. C'est une sorte de pragmatisme éthique qui s'accorde avec le matérialisme incarné de cette approche d'un sujet non-unitaire. May Todd évoque cet aspect de manière assez claire :

En mettant un terme aux présentations de l'humanisme, les post-structuralistes espèrent attirer notre attention vers toutes les petites pratiques contingentes et souvent dispersées qui contribuent à nous former et à

1. Todd M., *The Moral Theory of Post-structuralism*, op. cit., p. 14.

2. Spivak G. C., « Can the Subaltern Speak? », dans Nelson C. et Grossberg L. (éd.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, Macmillan, 1988. Réédité dans Williams P. et Chrisman L. (éd.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York, Columbia University Press, 1994, p. 66-111.

1. Parsons F. S., « Feminism and the Logic of Morality: a Consideration of Alternatives », dans Frazer E., Hornsby J. et Lovibond S. (éd.), *Ethics: A Feminist Reader*, Oxford, Blackwell's, 1992, p. 383.

forger notre concept de nous-mêmes comme êtres essentiellement auto-constituants¹.

L'éthique est donc le discours au sujet des forces, des désirs et des valeurs qui agissent comme des modes d'émancipation de l'être tandis que la moralité est assimilée à des ensembles établis de règles. Le nominalisme philosophique partage la répugnance de Nietzsche à l'égard de la moralité comprise comme un ensemble d'émotions négatives et pleines de ressentiment, de passions réactionnelles niant la vie. Deleuze associe ceci à l'éthique spinoziste de l'affirmation pour adopter une position éthique concrète et très responsable en faveur de l'affirmation joyeuse.

Je voudrais emprunter un chemin tout opposé et essayer d'interpréter la philosophie post-structuraliste selon ses propres termes au lieu de la réduire aux normes d'un système de pensée qui partage si peu ses principes. Je voudrais associer le manque d'intérêt à l'égard de la moralité et l'accent mis sur l'éthique aux racines anti-représentationnelles de la philosophie post-structuraliste contemporaine. Cet anti-représentationalisme se fonde sur trois problématiques entremêlées : tout d'abord, la critique de l'individualisme libéral et son remplacement par une conception nomade de la subjectivité ; ensuite, le rejet explicite de valeurs universellement contraignantes et de la moralité qui les accompagne ; enfin, la préférence accordée aux événements et à l'altérité radicale incluant la notion de différence sexuelle comme dissymétrie fondamentale entre les sexes.

Une philosophie post-humaniste qui est à la fois opposée au relativisme et au nihilisme moral accorde une place beaucoup plus essentielle au temps dans la structuration du sujet. En tant que philosophie de l'immanence, la « nomadologie » de Deleuze repose sur l'idée de la viabilité comme principe d'endiguement et de développement tolérable des ressources d'un sujet, et ceci dans un sens environnemental, affectif et cognitif. Un sujet ainsi constitué habite un temps qui est le temps grammatical actif d'un « devenir » continu. Deleuze définit ce dernier en référence au concept bergsonien de « durée », donc en définissant la notion de sujet comme une entité qui dure, c'est-à-dire qui subit des changements et des transformations viables et les répand autour d'elle au sein d'une communauté ou d'une collectivité. Dans cette perspective, même la terre/Gaïa est envisagée comme un partenaire dans une communauté qui est encore à venir, à être bâtie par des sujets qui interagissent avec elle de manière différente. Proches d'une certaine manière de « l'écologie profonde » mais radicalement anti-

essentialistes dans leur compréhension, Deleuze et Guattari se tournent vers Spinoza pour trouver les fondations philosophiques d'une sorte d'immanence vitaliste mais cependant anti-essentialiste. Il est nécessaire que nous repensions les continuités et les totalités sans nous référer à une vision du monde humaniste ou holistique.

Je pense que l'accent porté par Deleuze et Guattari sur la nature incarnée et intégrée du sujet – à travers la notion d'immanence radicale – confère une dimension éco-logique à leur philosophie. Les exigences de la connaissance reposent sur la structure immanente de la subjectivité et elles doivent résister à l'attraction gravitationnelle d'une transcendance abstraite. Selon Deleuze et Guattari, nous devons repenser le sujet connaissant en termes de territoires, de ressources, d'emplacements et de forces. Nous prendrons de la sorte nos distances à l'égard du continuum spatio-temporel de l'humanisme classique. De la même façon, nous devons aller au-delà du réductionnisme du constructivisme social qui tend à minimiser la continuité des facteurs participant aux fondations empiriques du sujet et qui sont très étroitement liés à l'affectivité, plus particulièrement à la mémoire et au désir. Je reviendrai sur cet aspect de la question.

UNE CARTOGRAPHIE DU POST-HUMANISME

Dans cette partie, je défendrai l'idée que la position post-structuraliste en matière d'éthique est particulièrement pertinente dans le contexte de la culture globale contemporaine.

De nombreuses critiques sociales, dont celles formulées par Appadurai¹, ont souligné qu'un des paradoxes de notre condition historique est la présence simultanée de tendances contradictoires : d'une part, la *globalisation* des processus économiques et culturels qui génère un conformisme croissant dans la consommation, le style de vie et les télécommunications ; d'autre part, la *fragmentation* de ces mêmes processus : la résurgence de différences régionales, locales, ethniques, culturelles et autres, non seulement entre des blocs géo-politiques mais aussi au sein de ceux-ci. La caractéristique la plus saillante de l'économie globale est le paradoxe d'un système capitaliste qui a précipité la fin des économies

1. Todd M., *The Moral Theory of Post-structuralism*, op. cit., p. 71.

1. Appadurai A., « Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy », dans Williams P. et Chrisman L. (éd.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York, Columbia University Press, 1994, p. 324-339.

topologiquement fondées et ainsi facilité d'une certaine manière le déclin des États-nations.

En Occident, l'économie transnationale affecte notre vie quotidienne à tous les niveaux et produit des contradictions sans fin. Comme l'affirme Manuel Castells¹, cette restructuration du champ social a marqué la fin du continuum espace-temps de la tradition humaniste. Elle répand notre moi physique en de multiples lieux discontinus. Le problème pour le philosophe social est que nous vivons déjà de cette manière mais que nous ne pouvons pas nous représenter celle-ci de façon adéquate et créative. À certains égards, notre historicité et nos conditions de vie définissent la représentation ou tout au moins entraîne une crise de la représentation. D'où la nécessité d'élaborer un nouveau cadre analytique mais également normatif.

Comme le soutenait le mouvement féministe bien avant que Deleuze ne l'examine en termes philosophiques : les sujets de la postmodernité tardive doivent apprendre à penser différemment notre condition historique : il est nécessaire que nous nous réinventons. Ce projet de transformation débute avec l'abandon des habitudes de pensée historiquement établies, et qui ont jusqu'à présent façonné l'opinion « courante » de la subjectivité humaine, au profit d'une approche décentrée et à multiples niveaux du sujet comme entité dynamique et changeante, située dans un contexte variable.

Dans un tel cadre, la notion de viabilité en tant qu'idéal social soulève des questions qui ne peuvent seulement être traitées entre les pays ou les blocs géo-politiques mais au sein de chacun de ceux-ci. Je pense que cela conduit à une perspective critique qui nous pousse à interroger par exemple les fondements sur lesquels nous posons l'identité. L'identité n'est pas envisagée comme une essence établie, donnée par Dieu et d'un certain type biologique, psychique ou historique. Au contraire, l'identité est un processus : elle est construite dans le geste même qui la place comme point d'ancrage de certaines pratiques sociales et discursives. Par conséquent, la question qui se pose n'est plus essentialiste – Qu'est-ce qu'une identité nationale ou ethnique ? – mais plutôt critique et généalogique : Comment cette identité est-elle construite ? Par qui ? Sous quelles conditions ? Dans quels buts ?

La postmodernité ainsi définie marque non seulement le déclin historique de quelques principes propres aux philosophes des Lumières, à savoir le progrès de l'humanité par un usage autorégulateur et téléologiquement ordonné de la raison et de la rationalité scientifique qui tend au progrès et à la perfectibilité de « l'Homme ». Mais je pense que notre

1. Castells M., *The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell's, 1996.

époque historique est aussi marquée par le retour de ce qui a été refoulé par le projet de la modernité. Je veux dire par là que le projet de la modernité adopte une approche de la subjectivité qui exclut plusieurs « jalons frontaliers », également connus comme étant des « autres constitutifs ». Les femmes, l'environnement naturel et l'autre ethnique sont les trois facettes reliées entre elles de la « différence » dans la modernité. En tant que telles, elles jouent un rôle important bien que spéculaire en définissant la subjectivité courante. Elles relèvent d'une catégorie de dépréciation, d'un « autre » spéculaire qui peut seulement être perçu comme différent dans le sens « d'un moins que ».

Les femmes, la nature et les autres ethniques réapparaissent comme les faces cachées de la modernité au moment même où ce projet montre des signes de grande faiblesse si ce n'est d'épuisement. Dans son analyse de la crise des sciences humaines et sociales dans un tel contexte historique, Foucault insiste sur la crise épistémologique qui résulte – et est pourtant aussi constitutive – du déclin du paradigme classique de la modernité. Dans la philosophie post-structuraliste, on peut parler d'un effondrement historique d'une notion vraisemblable, exploitable ou simplement crédible de la « nature humaine » et des catégories-limites de la différence (dévalorisée) qui l'accompagnent – la femme, la nature, l'autre ethnique. Foucault rend compte de ceci en parlant de la « mort de l'homme », expression qui évoque le déclin des paradigmes humanistes dans leur version classique tout autant que moderniste. La crise favorise en tant que telle la percée d'un langage extérieur au cadre dessiné par les projets classiques de représentation théorique. Les caractéristiques significatives de cette rupture épistémologique sont : l'émergence d'un langage fonctionnant comme une structure auto-référentielle qui ne peut plus être analysée sous l'angle de sa fonction représentative ; la profondeur et la nature stratifiée de l'expérience historique, en particulier lorsqu'elle est intégrée dans le sens qu'a le sujet de sa propre généalogie ; et le poids normatif des structures économiques.

Ces facteurs structurent la subjectivité humaine et remplacent donc l'appel à la « nature humaine » par une série de termes de référence plus matérialistes et beaucoup plus précis. Foucault associe ces « points de rupture épistémologique » respectivement aux travaux de Freud, de Nietzsche, de Marx et de Darwin dont les interprétations critiques de l'humanisme classique jettent les fondations de la modernité. En s'appuyant sur une longue tradition de l'épistémologie française qui part de Bacheland en passant par Canguilhem, Foucault fait preuve d'un manque de respect très sain à l'égard de la notion de « nature » humaine et non humaine. Plus qu'un constructiviste social, Foucault devrait plutôt être

perçu comme un iconoclaste radical qui suspend la croyance en la pertinence voire la viabilité des références à la « nature ».

L'archéologie foucauldienne de la modernité, ré-interprétée dans une perspective féministe, autorise une réévaluation lucide du retour discursif des « autres » refoulés : la femme, la nature, l'autre ethnique. Je tends à partager le scepticisme de Foucault quant à la capacité auto-régulatrice des sciences sociales et encore davantage quant à leur aptitude à se renouveler pour répondre aux défis de la postmodernité comprise comme un paradigme réorienté en direction des « paysages ethniques » de la diversité mentionnés ci-dessus.

J'adhère également à l'idée que pour négocier ce changement de perspective nous avons besoin de retourner à ce que les féministes appellent une philosophie « post-humaniste » du sujet. C'est une philosophie qui voudrait échapper tant à l'anthropocentrisme qu'à l'androcentrisme et donc abandonner les parti pris masculins ; elle devrait également décentrer la vision eurocentrique de cette culture comme centre de la civilisation et faire le point d'une manière plus mesurée sur l'héritage de l'histoire européenne. Ceci devrait déboucher sur une variété de « paysages ethniques » pour la subjectivité contemporaine et rompre ainsi avec la tradition des positions privilégiant le sujet ethnocentrique. Une philosophie post-humaniste devrait être écologiquement intégrée ; sexuellement différenciée, incarnée et stratifiée en raison de sa constitution historique. Cette aspiration à la nouveauté comporte une perspective féministe, multiculturelle et écologique.

Les penseurs féministes ont rapidement et positivement réagi au défi que relève Foucault à l'égard du paradigme humaniste anthropocentrique parce que la critique des exclusions et des omissions faites par l'humanisme classique constituait – et constitue encore – un aspect essentiel du programme féministe. Le point de convergence principal entre cette philosophie et le projet féministe est la critique de l'humanisme classique comme système monologique fonctionnant toutefois par oppositions binaires. Les oppositions dualistes ne sont pas accidentelles mais structurelles : elles constituent des systèmes de signification et contribuent en tant que telles au succès du discours scientifique occidental, par exemple. Foucault traduit cette idée en disant que la philosophie s'exprime davantage par ce qu'elle exclut que par ce qu'elle inclut. Les féministes ajoutent que le dualisme est un système de genre et que l'opposition masculin/féminin joue un rôle particulièrement important.

Au sein de la philosophie post-structuraliste, c'est Deleuze qui concrétisera la promesse encore non réalisée dans la pensée de Foucault : celle d'arriver à une autre formulation de la subjectivité post-humaniste. Les

deux penseurs abandonnent l'anthropologie marxiste et les formes réductrices de constructivisme social qu'elle génère et insistent au contraire sur le réseau d'interconnexions entre les domaines matériel, symbolique, biologique et culturel et leurs efforts conjoints pour activer la production de discours. Dans « Capitalisme et schizophrénie »¹, Deleuze et Guattari portent à son paroxysme la critique à l'encontre de la « nature » humaine. Ils proposent des interprétations puissantes, affirmatives et, selon moi, très nécessaires de la subjectivité après le déclin des paradigmes humanistes naturalisés. De manière significative, Deleuze et Guattari expriment leur nouvelle conception en termes « d'éco-philosophie ». Ceci est surtout à comprendre comme un abandon de l'anthropocentrisme au profit d'une insistance nouvelle sur l'enchevêtrement inextricable des forces physiques, bio-culturelles et symboliques que Deleuze définit assez audacieusement comme des « forces de vie ».

Les interconnexions post-humanistes

La découverte des implications de ces flux de complexité pour le sujet lui-même, flux dus pour une grande part à l'interdépendance mutuelle des corps et des technologies, est au cœur de ma conception du nomadisme philosophique. La relation symbiotique entre ceux-ci, relation virale ou parasitaire, est au centre de la « culture prosthétique » du sujet-cyborg contemporain. Ce corps techno-vivant est marqué par son interdépendance à l'égard de son environnement, interdépendance reposant sur une structure de flux mutuels et de transferts de données qui est bien évoquée par la notion de contamination virale ou par celle d'interconnexion intensive. Ce sujet environnementalement relié est une entité collective qui, en tant que telle, échappe aux critères de l'anthropocentrisme classique. Pour moi, ceci relève d'une éco-philosophie d'une subjectivité dispersée et non anthropocentrique. Celle-ci laisse entrevoir une incessante bio/zoe²-force inlassablement générative et un type spécifique d'égalitarisme trans-

1. Deleuze G. et Guattari F., *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*, Paris, Minuit, 1980.

Traduction anglaise par Brian Massumi : *A Thousand Plateaus : Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987b.

2. Pour mieux cerner cette notion de zoe, nous renvoyons le lecteur à cette définition proposée par Rosi Bradotti dans un de ses articles récents : « Life is half animal : Zoe (zoology, zoophilie, zoo), and half discursive : bios (bio-logy). Zoe, of course, is the poor half of a couple that foregrounds bias defined as intelligent life » (Bradotti R., *Between the no longer and the no yet : Nomadic Variation on the Body*, 17 août 2003, <http://ortlando.women.it/cyberarchive/files/bradotti.htm> [note de la traductrice]).

espèce. La dimension écologique du nomadisme philosophique – sa composante bio-philosophique – devient par conséquent manifeste et avec elle son impact éthique potentiel. C'est une question de forces et d'éthologie. Ceci conduit à une politique « virale », c'est-à-dire à une éco-philosophie qui est mieux adaptée à un sujet non-unitaire complètement immergé dans les rapports sociaux technologiquement médiés. J'aborderai ce dernier point en relation avec l'idée d'un sujet entendu comme une machine évolutionniste, dotée de sa propre temporalité incarnée, dans le sens à la fois d'une horloge génétique spécifique et du temps plus général de la logique des mémoires individualisées.

Cette approche « bio-zoologique » d'un sujet technologiquement médié propre à la postmodernité ou au capitalisme avancé est pleine de contradictions internes. Rendre compte de celles-ci est la tâche cartographique de la théorie critique¹ et réfléchir à leurs implications pour la conception historiquement située du sujet relève à part entière de ce projet. J'ai largement soutenu ailleurs l'idée que l'égalitarisme « bio-zoologiquement » centré qui est potentiellement transmis par les transformations technologiques en cours, a des conséquences désastreuses pour la vision humaniste du sujet. En d'autres mots, la puissance du « bio-zoologique » remplace la vision phallo-logocentrique de la conscience qui dépend de la souveraineté du « Je ». On ne peut plus tranquillement supposer que la conscience coïncide avec la subjectivité ni que l'une d'entre elles est responsable du cours des événements historiques. Les fondations tant de l'individualisme libéral que de l'humanisme classique sont ébranlées par les transformations sociales et symboliques induites par notre condition historique. Loin d'être simplement une « crise » des valeurs, cette situation nous met en présence d'un impressionnant ensemble de nouvelles perspectives d'avenir. Il est nécessaire de faire preuve d'un regain de créativité conceptuelle et d'imagination sociale pour relever le défi. Dans un tel contexte et comme réponse possible à ce défi, je propose un vitalisme non anthropocentrique de type post-humaniste, inspiré du nomadisme philosophique.

L'accent mis sur la politique du post-humanisme est important pour plusieurs raisons. Tout d'abord, notre époque est le témoin du retour de l'essentialisme biologique sous le couvert de la génétique et de la nouvelle psychologie évolutionniste. La contrepartie politique de ce mouvement scientifique est la réification de la « différence » en des termes

nostalgiques, nationalistes, racistes et réactionnaires qui apparaissent en Europe surtout sur le plan local ou régional. À rebours de ces tendances qui constituent les nouveaux récits dominants d'aujourd'hui, je veux découvrir en quoi le nomadisme philosophique peut nous aider à repenser le vitalisme du sujet dans une perspective non essentialiste et anti-déterministe. Le concept de « vie » compris comme « zoé » est essentiel à cette démarche. J'y reviendrai dans la prochaine partie de cet article.

Ensuite, la politique des genres est également en jeu. Les biotechnologies affectent notre vie à tous les niveaux. Le plus spectaculaire est celui qui interfère avec la reproduction humaine, un combat qui est mené sur le corps des femmes. J'ai fait de très nombreux commentaires sur la prise de pouvoir technologique de la fonction maternelle. La maternité étant inscrite comme un élément majeur du complexe techno-industriel, elle s'est intégrée au nouvel « imaginaire social cyber-technologique ». J'ai critiqué à la fois la masculinisation des biotechnologies – connues également comme des « méta(morphoses) » – et leur croisement inévitable avec la fonction maternelle – « mété(morphoses) ». Je les ai aussi associées au déclin et à la crise de la catégorie générique de « l'humain »¹. La révolution génétique et biotechnologique a re-biologisé la reproduction humaine et la fonction maternelle qui lui est associée². Selon la logique perverse des économies globales/locales, ce processus de re-naturalisation coïncide paradoxalement avec leur marchandisation.

Les nouvelles biotechnologies de la vie et de la mort englobent cependant beaucoup plus de domaines que celui très manifeste de la reproduction humaine ; elles structurent également la force de travail et les formes de production, principalement par l'entremise d'une flexibilité d'emploi forcée ; l'agriculture, les céréales et les semences ; la production alimentaire et la reproduction animale ; les nouvelles frontières de la médecine incluant la génétique et la médecine foetale ; le phénomène répandu du trafic d'organes et de parties du corps humain ainsi que l'industrie florissante du génie génétique et de la culture de tissus organiques et de cellules. Les nouvelles technologies ont par conséquent un impact direct sur les aspects les plus intimes de l'existence dans le « monde avancé », que ce soit sur le plan démesuré et intenable de la consommation ou sur celui de l'exploitation commerciale en pleine expansion des données génétiques au profit d'assurance pour la santé ou pour tout autre objectif.

1. Braidotti R., *Metamorphoses. Towards a Materialistic Theory of Becoming*, Cambridge, Polity Press, 2002.

1. Braidotti R., *Metamorphoses. Towards a Materialistic Theory of Becoming*, op. cit.
2. Franklin S., Lury C. et Stacey J., *Global Nature. Global Culture*, London, Sage, 2000.

Il y a enfin – et ce ne sont pas les moindres – les implications pour la guerre contemporaine et les armes.

Pour répondre à ces défis lancés par cette prolifération de possibilités hautement génératives, je voudrais envisager une éthique radicale de transformation qui déplace l'accent d'une subjectivité unitaire vers une subjectivité nomade, ce qui va à l'encontre du conservatisme contemporain. Ceci revient à rejeter l'individualisme tout en maintenant une égale distance à l'égard du relativisme et du défaitisme nihiliste. Une éthique viable pour un sujet non-unitaire élargit le sens de l'interconnexion entre le moi et les autres et inclut les autres non humains ou « terrestres » en levant l'obstacle que représente l'individualisme égocentrique. Ceci n'équivaut pas à une perte absolue de valeurs mais cela suggère plutôt une nouvelle manière d'associer des intérêts personnels avec le bien-être d'une communauté élargie qui inclut des interconnexions territoriales ou environnementales. C'est un engagement éthique d'un type complètement différent de celui des intérêts personnels d'un sujet individuel tel qu'il est défini par les critères autorisés de l'humanisme classique.

Le fondement de cette alliance est au contraire la reconnaissance d'une solidarité trans-espèce parmi les sujets qui sont environnementalement ancrés, c'est-à-dire incarnés et intégrés. Ce type organique ou corporel de matérialisme jette les fondations d'un système de valeurs éthiques dans lequel la « vie » définit comme un « égalitarisme bio/zoé centré » occupe une position centrale. Cette « vie », loin d'être codifiée comme la propriété exclusive ou le droit inaliénable d'une espèce – l'espèce humaine – sur toutes les autres, ou d'être sacratisée comme un fait préalable, est envisagée comme un processus interactif et ouvert. Le « bio/zoé » est une force trans-versale majeure qui passe à travers des domaines jusque-là isolés et les reconnecte. Parmi ces déplacements, celui qui affecte la distinction catégorique entre humain et non-humain est premier et principal.

Ce qui marque l'époque historique de la postmodernité est l'importance que la technologie a fini par acquérir comme facteur majeur de déplacement et, par conséquent, de re-territorialisation des lignes catégoriques de partage entre les différents domaines. Loin d'être neutres, ces partages sont au contraire très sexuels et raciaux. Je défends donc l'idée que les interventions biotechnologiques ne suspendent ni n'améliorent automatiquement les relations sociales d'exclusion et d'inclusion qui ont été historiquement établies le long de lignes de démarcation sexuelle et raciale de « l'altérité ».

À certains égards, la révolution technologique en cours accentue simplement les modèles de discrimination et d'exploitation traditionnels¹.

Mais il est vrai cependant que le régime technologique est aussi un espace social contesté et plein de contradictions internes dans lequel beaucoup de choses obsolètes subsistent. Un des paradoxes les plus souvent relevé de notre époque est précisément le conflit entre l'urgence de trouver des modes nouveaux et alternatifs d'action politique et éthique, et l'inertie ou la défense des intérêts personnels du néo-conservatisme. Ce dernier encourage tout au plus un engagement général en faveur du « nouveau » qui représente un peu plus qu'un geste rhétorique si l'on considère la pression que les droits acquis exercent sur la réaffirmation des valeurs individualistes néo-libérales et sur les relations de pouvoir. Dans ce contexte, je me range résolument du côté des forces technologiques mais à l'encontre de l'appropriation libérale et individualiste de leur potentiel. Je voudrais plutôt souligner le potentiel libérateur et transgressif de ces technologies contre les forces prédatrices qui tentent encore et toujours de les récupérer sous une conception centralisée, blanche, masculine, hétérosexuelle, eurocentrique, capitaliste et normalisée du sujet. Je voudrais penser à travers et au plus près de ces technologies non pour les faire revenir à une prise de position humaniste classique à l'égard du sujet mais pour exploiter leur diversité post-humaine, y rechercher les formes adéquates à une manière post-humaniste d'envisager la subjectivité et l'interaction éthique humaine.

Sur le plan philosophique, j'envisage plutôt ceci comme un différend portant sur la conception humaniste de la conscience comme possesseur et gardienne de la « vérité » et des valeurs. Une éthique viable doit affirmer la positivité (*poterità*) de la vie en tant que processus bio-zoé centré de devenir. En termes éthiques, c'est un projet qui vise de nouvelles valeurs génératives et des formes localisées de prise en charge et qui peut engendrer un réseau rhizomatique d'universalismes localisés.

Confrontés à ce haut degré de complexité, je pense que ceux qui vivent les paradoxes des sociétés technologiquement médiées ont besoin de nouvelles cosmologies et de visions du monde qui soient appropriées à notre haut niveau de développement technologique et aux problèmes globaux qui lui sont liés. Nous avons aussi besoin d'analyses politiques qui rendent compte des séries redoutables et insidieuses d'injustices

1. Eisenstein Z., *Global Obscenities. Patriarchy, Capitalism and the Lure of Cyberfantasy*, New York, New York University Press, 1998; Vandana S., *Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*, Boston, South End Press, 1997.

structurelles et des modes répétés de dépossession ou d'expulsion qui caractérisent l'économie globale. De nouvelles formes de transcendance sont nécessaires pour se mesurer à la nouvelle civilisation globale dans laquelle nous sommes entrés et qui affecte toute la terre et même au-delà, notre espace cosmique immédiat. Nous avons besoin de valeurs culturelles, spirituelles et éthiques, que ce soit des mythes, des récits ou des représentations adéquats à cette nouvelle civilisation dans laquelle nous vivons.

La science contemporaine et les biotechnologies touchent le cœur et la structure du vivant et créent une unité négative parmi les êtres humains qui a des répercussions à long terme pour nous tous. Le Projet Génome Humain, par exemple, rassemble toute l'espèce humaine dans l'urgence de s'organiser en opposition aux technologies visant la rentabilité et le commerce. Franklin, Lury et Stacey évoquent cette situation en parlant d'une « pan-humanité »¹, c'est-à-dire d'un sens global de l'interconnexion entre l'environnement humain et non-humain tout autant qu'entre les différentes sous-espèces au sein de chaque catégorie, interconnexion qui crée un réseau d'étroites interdépendances. La plupart de ces dépendances mutuelles sont de type négatif : « Une population globale qui partage le risque d'une destruction globale de l'environnement et qui est unie par des images collectives et globales »². Il y a cependant aussi des éléments positifs à cette forme d'interconnexion humaine postmoderne. Franklin et ses collaboratrices affirment que cette ré-universalisation de l'économie de l'économie globale est un aspect de la recontextualisation de l'économie de marché actuellement en cours. Elles décrivent ce phénomène en termes deleuziens comme une « finitude illimitée » ou une « visualisation sans horizon » et y voient une source potentiellement positive de résistance.

Le paradoxe de cette nouvelle pan-humanité ne réside pas seulement dans le sentiment de risques partagés et associés mais aussi dans la fierté suscitée par les accomplissements technologiques et la richesse qui les accompagne. Autrement dit, un mélange paradoxal qui projette l'humanité entre un futur qui ne peut être garanti et un progrès qui exige celui-ci. La question de la « finitude » est donc bien posée ici.

Sur une note plus positive, il n'y a pas de doute que « nous y sommes tous ». N'importe quelle philosophie nomade de la viabilité digne de ce nom doit partir de cette hypothèse et la ré-affirmer comme une valeur fondamentale. La question est toutefois de définir la part du « nous » et le contenu du « y », c'est-à-dire de définir la communauté dans sa relation aux

sujets singuliers et les normes et les valeurs nécessaires à une éco-philosophie politique de la viabilité. L'état des débats autour de ces questions dans des domaines aussi diversifiés que ceux des théories environnementales, politique, sociale et éthique – pour ne citer qu'elles – laisse entrevoir un large éventail de positions potentiellement contradictoires. De l'idée d'un « gouvernement mondial » à l'idéal « d'un éthos mondial » en passant par la grande variété de tendances écologiques du féminisme, le champ de réflexion est largement ouvert. Autrement dit, nous sommes témoins d'une prolifération de prétentions universalistes localement situées. Loin d'être un symptôme du relativisme, celles-ci constituent selon moi un point de départ pour un réseau de formes croisées de prise en charge localisée, c'est-à-dire une éthique de la viabilité.

À PROPOS D'UNE SUBJECTIVITÉ VIABLE

L'insistance de Deleuze sur le projet de reconfiguration de la positivité de la différence, sa philosophie du devenir et l'importance qu'il accorde à la réflexion sur les changements et la vitesse de modification sont des manières très éclairantes d'aborder les complexités de notre époque. Il y a un sens profond de l'*à-propos* dans la sensibilité politique et esthétique de Deleuze, comme s'il était à l'écoute des questions les plus problématiques d'aujourd'hui.

Deleuze reprend à nouveau frais la notion de « diagramme cartographique » proposé par Michel Foucault dans sa tentative de fournir une pratique matériellement fondée de la représentation du paysage social en constatant changement des sociétés post-industrielles. Le « diagramme » est un procédé cartographique qui permet de suivre la trace d'un réseau croisé d'effets de pouvoirs qui libèrent et simultanément contraignent les sujets. Il fonctionne également comme point de repère lorsqu'il s'agit de redessiner un cadre à la subjectivité.

En appuyant sa réflexion sur celle de Spinoza et de Nietzsche, Deleuze met en évidence les éléments d'affectivité et de désir qui structurent la subjectivité. Le sujet est décentré par rapport au flux d'affects qui l'envahit : la psychanalyse réinvestit les fondations affectives du sujet dans une économie libidinale dominée par le principe phallo-logocentrique de l'éveil de la conscience sous le contrôle ou la domination despotique du « continent noir ». Contrairement à cette tendance, une approche nomade ou deleuzienne-spinoziste souligne que l'affectivité (*conatus*) est en réalité le cœur de la matière mais qu'il est également vrai que ce désir n'est pas intériorisé mais reste externe – ou plutôt qu'il survient lors de la rencontre

1. Franklin S., Lury C. et Stacey J., *Global Nature, Global Culture*, op. cit., p. 26.

2. *Ibid.*

de différents sujets incarnés et intégrés se rejoignant dans la similitude des forces qui les propulsent.

Les résonances intensives, affectives et externes façonnent le désir, ce qui reste impensé au cœur de la pensée parce que c'est cela en premier lieu qui déclenche et maintient le pouvoir de penser. Une tranche de matière activée par une énergie fondamentale de vivre : une *potentia* (plutôt qu'une *potestas*) – non la manifestation d'une volonté divine ou le cryptage secret du code génétique –, et pourtant ce sujet est psychologiquement intégré dans la matérialité corporelle du moi – le sujet intensivement charnel ou nommé est plutôt un entre-deux : une incorporation d'influences externes et simultanément un déploiement d'affects vers l'extérieur.

Sous cet angle, le sujet est une entité mobile – dans l'espace et dans le temps – une sorte de mémoire charnelle : il est en processus mais est également susceptible de persister à travers des séries de variations discontinues tout en restant extraordinairement fidèle à lui-même. Cette idée de « fidélité » du sujet est capitale pour le projet du « moi viable » que je veux défendre ici. Cette « fidélité à soi-même » ne doit pas être comprise sur le mode d'un attachement psychologique ou sentimentale à une « identité » qui est souvent un peu plus qu'un numéro de sécurité sociale et une suite d'albums de photographies. Ce n'est pas non plus la marque d'authenticité d'un moi qui serait l'autre du narcissisme et de la paranoïa – les grands piliers sur lesquels l'identité occidentale repose. C'est plutôt la fidélité de la durée, l'expression d'une appartenance continue à certaines coordonnées dynamiques spatio-temporelles.

Dans une philosophie de l'immanence radicale temporellement inscrite, les sujets diffèrent. Mais ils diffèrent en marge de coordonnées matériellement intégrées : ils arrivent avec un parcours, des températures et des rythmes différents. On peut et on doit adapter ces coordonnées – changer de vitesse –, les transformer, mais on ne peut pas le faire pour toutes et tout le temps. Les forces en latitude et en longitude qui structurent le sujet ont des *limites de viabilité*. Par forces en latitude, Deleuze entend les affects dont un sujet est capable suivant ses degrés d'intensité ou de puissance ; par forces en longitude, la portée de cette extension.

J'affirme par conséquent que la subjectivité viable ré-inscrit la singularité du moi tandis qu'elle met en question l'anthropocentrisme des philosophies occidentales dans leur compréhension du sujet et des attributs généralement réservés à « l'action ». Ce sens des limites est donc très important pour empêcher une auto-destruction nihiliste.

En d'autres mots : être actif, intensif et nommé ne signifie pas que l'on soit sans limites. Ce serait en fait le type d'expression délitante de la mégalomanie qu'on trouve fréquemment chez les cyber-accros

d'aujourd'hui, désireux de « dissoudre le moi corporel dans la *matrix* » – comme le savent les fans du film *The Lawn Mower Man* 1. J'affirme au contraire que pour donner un sens à cette approche intensive et matériellement intégrée du sujet, nous avons besoin d'un seuil de viabilité. Endiguer les intensités ou les passions charnelles, les faire durer, est une condition préalable et nécessaire pour qu'elles puissent faire leur travail, c'est-à-dire faire éclater le cadre humaniste du sujet, le faire exploser. Le dosage du seuil d'intensité est essentiel au processus du devenir. Mais quel est ce seuil et comment se fixe-t-il ?

Un corps intensif et radicalement immanent est un assemblage de forces ou de flux, d'intensités et de passions qui se solidifient – dans l'espace – et se consolident – dans le temps – au sein d'une configuration singulière généralement appelée le moi « individuel ». Cette entité intensive et dynamique ne coïncide pas avec l'énumération d'une essence intérieure rationaliste ni avec le simple déroulement de l'information génétique.

C'est plutôt un ensemble de forces suffisamment stable – d'un point de vue spatio-temporel – pour se maintenir et subir un flux constant mais non destructif de transformations. Des mutations, oui, mais non dans le cadre du nihilisme propre aux quelques narco-philosophes actuels qui célèbrent en tant que tels les « états altérés ». C'est un champ d'affects transformatifs dont la disponibilité pour les changements d'intensité repose en premier lieu sur la capacité à supporter la rencontre et l'impact des autres forces ou affects.

Je comprends ceci comme un vitalisme radicalement matérialiste, anti-essentialiste, parfaitement en adéquation avec l'époque technologique. Comme je le disais précédemment, le sujet se trouve à l'intersection de forces externes et relationnelles. Ceci est de l'ordre de l'assemblage. Rencontrer ces forces relève presque de la géographie : c'est une question d'orientations, de points d'entrée et de sortie, de déroulement continu. Dans ce champ de forces transformatives, la viabilité est un exercice très concret – non l'idéal abstrait auquel quelques spécialistes de notre développement et de la planification sociale la réduisent souvent : il s'agit en fait d'un concept bien plus fondamental et de plus large portée quant à la nature incarnée et intégrée du sujet.

La sensibilité et la disponibilité aux changements ou aux transformations sont directement proportionnelles à la capacité du sujet à supporter les modifications sans craquer. La frontière, les pratiques d'encadrement et de retenue, sont essentielles à toute l'opération – celle qui vise des processus

1. *The cowboy*, film réalisé par Brett Leonard en 1992 (note de la traductrice).

affirmatifs et non dissipatifs de devenir – un devenir joyeux – une *potentia* – comme force radicalement ontologique d'émancipation.

Dans sa remarquable étude sur Spinoza¹, Geneviève Lloyd explique de manière très éclairante comment une telle approche vitaliste et positive du sujet est associée à une éthique de la passion qui tend à la joie et non à la destruction. S'il est vrai que la composition des forces qui propulsent le sujet, le rythme, la vitesse et l'ordre des affects tout autant que la sélection des éléments constitutifs sont des processus cruciaux – c'est en fait la répétition orchestrée et la ré-apparition de ces changements qui marquent les étapes du processus du devenir-intensif. En d'autres termes, selon Geneviève Lloyd, l'actualisation d'un champ de forces est le résultat d'un dosage adéquat tout en étant aussi – et simultanément – la condition préalable au maintien de ces mêmes forces.

Je voudrais rassembler les réflexions de Lloyd et de Deleuze dans le concept d'un moi viable qui vise à l'endurance. L'endurance a une dimension temporelle : elle concerne la durée dans le temps – et par là, la durée et la perpétuation de soi (cf. Bergson). Mais elle a également un aspect spatial qui se rapporte à l'espace du corps comme champ charnel d'actualisation de passions et de forces. L'endurance comprend l'affectivité (cf. Spinoza) en tant que capacité d'être affecté par ces forces jusqu'à la douleur ou au plaisir extrême – ce qui revient au même –, c'est-à-dire de supporter une épreuve et d'endurer une souffrance physique.

En plus de fournir la clé d'une étio-logie des forces, l'endurance est aussi un principe éthique d'affirmation de la positivité d'un sujet intensif – son affirmation joyeuse comme *potentia*. L'analyse que propose Lloyd de l'interprétation deleuzienne de Spinoza m'invite à penser la notion d'endurance comme un composé spatio-temporel traçant les frontières des processus de devenir. Ceci marche grâce au pouvoir de transformation de la négativité – en transformant les passions négatives en passions positives par l'entremise d'une puissance de compréhension qui n'est plus cataloguée en fonction d'un ensemble phallo-logocentrique de normes mais qui s'assimile plutôt à un complexe déséquilibré, affectif, imaginaire et dynamique. Cette modification de la négativité est le processus transformatif permettant d'accéder à la liberté (à travers la conscience de nos limites, de notre asservissement) – la liberté d'affirmer sa *potentia* ou sa joie.

1. Lloyd G., *Part of Nature: Self-knowledge in Spinoza's Ethics*, Ithaca, Cornell University Press, 1994; Lloyd G., *Spinoza and the Ethics*, London and New York, Routledge, 1996.

Le devenir est un processus intransitif : il ne s'agit pas de devenir quelque chose en particulier mais seulement de devenir ce qu'on est capable d'être, ce qui nous attire et ce qu'on est capable de supporter : on est sur le fil du rasoir mais pas au-delà (exit Bataille). Ce n'est pas dépourvu de violence mais c'est profondément compatissant. C'est une sensibilité éthique et politique qui commence avec la reconnaissance de ses limites comme nécessaire contrepartie de ses propres forces ou des rencontres intensives avec toutes les autres forces. Cela concerne l'adéquation d'une intensité avec les modes et le temps de son exercice. Cela peut seulement être incarné et intégré parce que c'est inter-relational et collectif. Le concept de limite est essentiel à cette éthique de l'affirmation, c'est-à-dire de la transformation de la passion négative en passion positive.

Deleuze a une définition presque mathématique de la limite comme quelque chose que l'on ne peut jamais réellement atteindre. Dans son documentaire vidéo *Abécédaire*, il aborde avec Claire Parment la question de la limite en termes d'accoutumance. En se souvenant de son propre alcoolisme, Deleuze remarque que la limite ou le cadre du type de modifications induites par l'alcool doivent être placés à l'intérieur de limites. La limite n'est pas déterminée en fonction du dernier verre parce que c'est celui qui va vous tuer. Ce qui compte, c'est « l'avant-dernier » verre, celui qui vous permet de survivre, de durer, d'endurer et, par conséquent, d'en prendre encore un autre après. La personne qui est vraiment dépendante s'arrête toujours à l'avant-dernier verre, à bonne distance de la « dernière petite goutte » ou du « dernier coup » fatal.

Deleuze et Guattari s'élevaient clairement contre les modifications non viables provoquées par la consommation de drogues. Avant d'interpréter ceci de manière erronée comme une injonction moralisante, nous devrions nous souvenir que les drogues hallucinogènes et psycho-actives sont quelque chose que ni Deleuze ni Guattari ne rejettent *a priori*. Ils sont opposés à l'accoutumance aux drogues qui franchit le seuil de tolérance de l'organisme. L'accoutumance n'est pas une ouverture mais un rétrécissement du champ des devenirs possibles. Elle enferme le sujet dans un trou noir de fragmentation intérieure où autrui est absent. La limite est le point au-delà duquel la trajectoire du devenir implose et se désagrège.

Ceci entraîne une nouvelle compréhension du sujet humain incarné, c'est-à-dire fait de chair sensible enveloppée par de la peau. Cela exige une contemplation respectueuse des frontières enfermant la vie des uns et des autres – de l'existence charnelle, revêtu de peau, de tout un chacun. Ce que

1. Deleuze G. et Guattari F., *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*, op. cit.

Deleuze suggère est un concept radicalement immanent du sujet comme devenir dynamique où le moi corporel est analysé selon les forces concrètes ou les variables matérielles qui le composent et le supportent. Je reviendrai sur le « devenir ». Mais retournons pour le moment aux deux notions qui interviennent dans le concept « d'endurance » et qui le mettent en œuvre : la mémoire et l'imagination.

La mémoire

La forme progressive du présent bergsonien est la phase d'immanence du processus de devenir. En opposition à la tyrannie du passé – dans l'histoire de la philosophie, par exemple, mais aussi dans la notion psychanalytique du souvenir, de la répétition et du rappel de matériaux psychiques refoulés. Deleuze – contrairement à Bergson – dégage la mémoire de son catalogage en tant qu'identité fixée et fondée sur un sujet-majoritaire.

La mémoire d'un sujet « égocentrique » ou « molaire » est une énorme base de données centralisées qui entre en jeu lors de n'importe quelle activité. Le sujet majoritaire détient la clé de cette mémoire centrale du système qui est ainsi réduite à tenir un rôle insignifiant ou plutôt « as-signifiant ». Les mémoires des minorités, les « contre-mémoires », sont des mémoires assujetties, alternatives, marginales, comme Foucault les appelle habituellement.

En réaction à cette mémoire centralisée et monolithique, Deleuze active une mémoire minoritaire qui est une puissance de souvenir sans fixation prépositionnelle à une base de données centralisées. Ce type de re-mémoration intensive, zigzagante, cyclique et désordonnée ne cherche même pas à rappeler l'information d'une manière linéaire. Il endure, simplement, intuitivement. Il fonctionne plutôt comme une action déterritorialisante qui déloge le sujet de son lieu unifié et centralisé. Il dés-stabilise l'identité en ouvrant des espaces où les possibilités virtuelles peuvent être actualisées. C'est une sorte d'émancipation de tout ce qui n'était pas programmé au sein de la mémoire dominante. La re-mémoration selon ce mode exige la composition, la sélection et le dosage; une soigneuse préparation des conditions d'émancipation qui tiennent compte de l'actualisation des forces affirmatives.

Comme une chorégraphie de flux ou d'intensités qui bénéficie du répit d'un encadrement adéquat pour composer à partir des mémoires intensives une empathie et une cohésion entre leurs éléments constitutifs. Comme une constante quête d'instantanés passagers quand l'équilibre peut être maintenu, avant que les forces ne se dissolvent à nouveau.

Bien sûr, la question de la « temporalité vécue » du sujet a de vastes implications, elle a une part génétique, voire un côté évolutionniste : l'information spécifique contenue dans l'épaisseur organique de l'individu est essentielle au déploiement d'une durée de vie et aux vicissitudes d'une existence organique. Deleuze évoque cette question en termes « d'animalité » du moi à travers une sorte de dialogue zigzagant entre J. Saint-Hilaire et Darwin. Cela signifie que le substrat de l'immanence radicale du moi qui est une vie, a en son sein sa propre horloge biologique : sa durée est limitée et elle n'est que partiellement négociable. L'agitation intérieure de la vie est répartie et soigneusement morcelée. Le « je » qui habite la portion particulière d'espace et de temps au sein de laquelle il se meut, n'est pas le propriétaire de cette vie : il la loue pour un certain laps de temps.

L'imagination

L'imagination joue un rôle central dans ce processus de créativité conceptuelle. Pour Deleuze – à la suite de Bergson et de Nietzsche – l'imagination est une force transformative qui propulse les « devenirs » multiples et hétérogènes ou positionne à nouveau le sujet. Le processus du devenir est collectivement mené, cela signifie qu'il est relationnel et externe : il est également encadré par l'affectivité ou le désir et est ainsi excentrique au contrôle rationnel. La notion de « figuration » – par rapport à la fonction représentationnelle de la « métaphore » – apparaît essentielle à la conception deleuzienne d'un usage conceptuellement chargé de l'imagination. Non sans évoquer Haraway ou, d'ailleurs, la « performer » Laurie Anderson, Deleuze pense en créant des personnages conceptuels non conventionnels et même troublants. Ceux-ci marquent différentes étapes dans le processus du « devenir minoritaire », c'est-à-dire de la perte des relations de pouvoir dans les structures mêmes d'une position-sujet. Les figurations de ces devenirs multiples sont : le rhizome, le nomade, le corps-sans-organes, le cyborg, l'onco-mouse et les masques acoustiques de toutes espèces électroniques.

Des termes comme « figuration » ou « fabulation » sont souvent utilisés pour décrire cette pratique politiquement chargée de la représentation alternative. C'est une manière d'introduire dans la représentation l'impossible, dans la mesure où il exige la prise de conscience des limites tout autant que la spécificité des localisations. Les figurations agissent donc comme des projecteurs qui éclairent des aspects d'une pratique qui se réduisaient auparavant à des zones d'ombre. Un personnage conceptuel n'est pas une métaphore mais une étape matériellement incarnée de la

métamorphose d'un sujet dominant vers tout ce que le système phallogocentrique ne veut pas qu'il devienne.

L'épaisseur imaginative, affective est la force fondamentale de propulsion dans cette idée d'un devenir-intensif. Quand vous vous remémorez sur le mode intensif ou minoritaire, vous ouvrez en fait des espaces de mouvement – ou de déterritorialisation – qui actualisent des possibilités virtuelles figées dans l'image du passé. Ouvrir ces espaces virtuels est un effort extrêmement créatif. Se remémorer selon ce mode nomade est une recréation active d'un moi joyeusement discontinu – et non mélancolique – ment consistant. Le temps grammatical qui exprime le mieux le pouvoir de l'imagination est le futur antérieur : « J'aurai été le futur véritable ».

Écartant les platinides sans cesse réaffirmées du passé au profit d'ouvertures présagées par le futur antérieur – c'est cela le temps d'une réalité virtuelle qui dépasse le « shoot » pour quelque chose de profondément identique et nécessaire : une notion radicalement imminente du sujet.

Les mémoires ont besoin de l'imagination pour émaner l'actualisation des possibilités virtuelles du sujet. Elles permettent au sujet de différer de lui-même autant que possible tout en restant fidèle à lui-même, c'est-à-dire : en supportant.

C'est une stratégie de renversement personnalisé d'un simulacre interne du moi – cette espèce de souvenir imaginaire du moi est de l'ordre de la répétition mais il s'agit moins d'oublier d'oublier (la définition freudienne des symptômes névrotiques) que de faire une nouvelle prise de vue, de tourner à nouveau une séquence.

La force imaginative de cette opération est essentielle à la théorie vitaliste mais cependant anti-essentialiste du désir qui met en évidence cette approche viable du sujet. Le désir est une force de propulsion et de contrainte attirée par l'affirmation de soi : la transformation de passions négatives en passions positives. Le désir non de conserver mais de changer une ardente aspiration à la transformation ou un processus d'affirmation.

Pour activer les différentes étapes de ce processus de devenir, on doit partir des coordonnées conceptuelles. Celles-ci ne sont pas élaborées par une auto-appellation volontaire mais à partir de processus de réexamens consciencieux et de reprises.

L'empathie et la compassion sont les traits caractéristiques de cette vive aspiration nomade à une profonde transformation. L'espace du devenir est un espace d'affinité et de corrélation d'éléments entre des forces compatibles et mutuellement attractives. Un espace de sympathie intellectuelle est constitutifs d'un processus. La proximité ou la sympathie intellectuelle est à la fois une notion topologique et qualitative : à la fois géographique,

météorologie et température éthique. C'est un cadre affectif pour le devenir des sujets en tant que matière sensée et intelligente.

CONCLUSIONS

Le refus de la désincarnation

Le matérialisme corporel radical de la pensée nomade philosophique fait une solide mise en garde à l'encontre des fantasmes de fuite du corps. L'amélioration prosthétique est une chose, le fantasme de l'omnipotence en est totalement une autre. La philosophie rhizomatique ou nomadique représente un type anti-essentialiste de vitalisme qui insiste sur l'immance radicale ou les racines corporelles de la subjectivité. Le vitalisme relève cependant d'une position technophilique qui s'oppose aux abstractions de la cyberculture tout en appelant à de nouvelles figures du sujet coextensives à son habitat technologique. Les corps-machines nomades sont des figures puissantes pour le sujet-en-devenir non-unitaire que j'essime être l'alternative la plus pertinente à la crise du sujet humaniste. Cette alternative repose sur – et conduit à – une résolution positive d'un douloureux processus historique si elle libère les théories de la subjectivité du concept de l'individualisme. Elle cèle également une nouvelle alliance entre la pensée conceptuelle et la créativité, la raison et l'imagination.

L'éloge du principe de non-profit

Contrairement à la vision métaphysique et moderniste de la machine comme assemblage harmonieux de parties travaillant ensemble à la production d'un résultat socialement désirable (la santé, la vérité...), les machines nomades sont totalement gratuites. Elles défendent le principe de non-profit et fonctionnent comme des machines indisciplinées, désordonnées, cacophoniques, non productives ou stériles. Elles cherchent à résister à l'accumulation du capital, elles visent les structures dissipatives de la libre et gratuite expression qui militent contre l'auto-destruction. Leur flux d'énergie ré-affirme la joie du manque créatif de rentabilité et résiste à la passion négative de la cupidité. Ceci s'oppose directement au technobattage qui entoure les nouveaux développements technologiques dans les sociétés avancées, post-industrielles. En tant que modèle dissipatif et à but non lucratif du techno-corps, la subjectivité nomade critique l'individualisme libéral et défend la positivité des connexions multiples. Elle étroise également l'interconnexion en accentuant le rôle des passions, de

l'empathie et du désir comme modes de relation à l'habitat social et humain qui ne soient pas une auto-glorification.

Enfaveur d'une politique « virale »

Si nous définissons l'incarnation humaine selon le nomadisme philosophique, comme un organisme moléculaire, un facteur biochimique, un labyrinthe neurologique, un engin évolutionniste doté de sa propre temporalité – à la fois la séquence temporelle de l'ADN et la généalogie plus individualisée ou personnelle de la mémoire –, alors nous devons développer des formes de politique qui soient appropriées.

La politique virale est une de celles-ci : c'est une forme de micro-politique qui est intégrée dans le corps humain. Elle est territorialement fondée et environnementalement liée, à la manière d'un composé animal-machine. Elle est également un organisme inexorablement génératif qui cherche à rester en vie. L'élément « machinique » se rapporte ici au processus dynamique d'interaction entre les composants humains et non humains de ce sujet. C'est, par conséquent, une subjectivité extérieurement orientée, complexe et collectivement assemblée qui perturbe l'anthropocentrisme propre à la plus plupart des sciences humaines et sociales ainsi qu'à la théorie critique. Elle ne peut pas être traitée à travers les idées modernistes d'action mais elle exige un changement conceptuel au sein des structures de la subjectivité politique.

De plus, par l'entremise de cette intervention énergétique sur les méta(m)orphoses contemporaines, les corps-machines nomades en tant qu'assemblages anti-représentationnels et sans but lucratif nous incitent à envisager les transformations en profondeur de la culture post-industrielle comme étant *précisément* des changements. C'est juste une série de mutations libérées de l'imagination monstreuse et grotesque que nous avons héritée du XIX^e siècle et qui tend à considérer comme pathologique tout ce qui est nouveau et différent dans l'ordre des transformations de l'humain. Notre politique commence avec nos désirs de transformer positivement l'environnement qu'il nous arrive d'habiter. Nous devons penser, résister et agir de la même manière que nous vivons, c'est-à-dire : globalement.

Enfaveur de cartographies sexuellement différenciées

Nous devons envisager de manière critique les processus de changement et de mutation qui envahissent nos habitudes et nos attentes en saturant notre espace social tout en ne tenant pas leurs promesses

excessives. Le genre et l'ethnicité jouent un rôle fondamental en contournant l'accès à l'amélioration technologique en ces temps post-industriels et post-humains. Cette mise en garde dénonce le techno-battage comme processus à la fois de titillation et de déception quant à nos propres méta(m)orphoses. Elle voudrait également essayer de ré-incarner et de ré-intégrer celles-ci en y introduisant le principe de l'immanence radicale et, avec ce dernier, une politique de la différence sexuelle qui reconnaîtrait le pouvoir ininterrompu des rapports dissymétriques entre les sexes.

En considérant le rôle normatif joué par le système de valeur « gen-densé », une plus grande attention portée à la politique des genres dans le sens de la différence sexuelle, peut nous aider à imaginer des figures plus pertinentes pour les transformations sociales de notre époque. À l'encontre de l'habitude séculaire qui consiste à considérer tout ce qui est « différent » comme pathologique et à le dévaluer, nous devons être capables de reconfigurer les transformations et les processus de changement de manière positive. Ceux-ci devraient se présenter comme des séries de mutations radicales agissant à un niveau « globa-locale », avec plus de sons digitalisés et de fureur mais, pour le dire une ultime fois, sans rien réellement *signifier*. Au-delà de la signification, ces transformations pourraient être envisagées comme l'expression positive de la subjectivité nomade, non-unitaire. Cependant, technologiquement améliorés – et justement à cause de cette structure techno-naturelle –, les sujets nomades sont radicalement intégrés et incarnés, donc sexualisés et en charge de leurs propres localisations spatio-temporelles. Ceci représenté seulement le premier pas vers une nouvelle éthique de la prise en charge.

Pour une éthique de la viabilité

En suivant l'interprétation deleuzienne de Spinoza et l'éthique de la différence sexuelle d'Irigaray, j'ai été amenée à fonder la prise en charge éthique sur une approche non-unitaire du sujet.

Je voudrais insister sur la nécessité d'une nouvelle éthique des sujets-cyborgs non-unitaires qui subissent des méta(m)orphoses/méta(m)orphoses sans perdre totalement de vue les normes et les valeurs de la condition humaine. Contrairement à ceux qui – comme Haraway – ne reconnaissent pas la nécessité d'un sujet, je veux défendre l'idée d'une forme dispersée d'affectivité, une sorte de cohérence fluide, et la nécessité de reconfigurer le sujet. Pour moi, les figures alternatives du sujet sont des comptes rendus cartographiques d'un grand nombre de positions souvent contradictoires. J'aspire à une figuration de « croisements frontalières » haute-technologie, vitaliste et responsable. Je désire en outre lier de

teils passages, transitions et transformations à la chair et au corps, à une approche nomade du sujet qui soit toujours présent, bien que davantage en processus et en devenir.

Mon intention est de présenter la subjectivité nomade sous le mode de la viabilité et de l'endurance en portant l'accent sur ces pratiques intégrées et incarnées.

Rosi Braidotti

Université d'Utrecht (Pays-Bas)

Traduit de l'anglais par M.-G. Pinsart

L'ÉTHIQUE DU SOUCI DE L'AUTRE UN POINT DE VUE FÉMINISTE SUR LA BIOÉTHIQUE

L'éthique du souci de l'autre¹ féministe aborde de manière différente l'analyse et la discussion des problèmes en soins de santé. En tant que perspective morale spécifique, elle formule les questions morales en soins de santé en termes de responsabilité et s'inquiète davantage des risques d'abandon que de ceux d'ingérence. La perspective du souci de l'autre nous invite donc à réexaminer et à réévaluer les conceptions actuelles de l'autonomie et de la relation humaine bienveillante.

J'envisagerai ces différents aspects en présentant tout d'abord les caractéristiques principales de l'éthique du souci de l'autre. J'aborderai ensuite la question de savoir si l'éthique du souci de l'autre peut être conçue comme un point de vue éthique féministe. Je montrerai enfin dans quel sens précis l'éthique du souci de l'autre modifie en tant que théorie féministe le débat autour des problèmes en soins de santé.

L'ÉTHIQUE DU SOUCI DE L'AUTRE

Dans son ouvrage *In a Different Voice* (1982), Carol Gilligan soutenait la thèse que l'éthique de la justice n'accorde que partiellement la parole aux expériences morales de l'être humain, et particulièrement à celles des femmes. À côté d'une éthique de la justice, une éthique du souci de l'autre est nécessaire pour articuler les valeurs morales de l'éducation et de l'attention bienveillante. En développant cette perspective du souci de

1. L'expression « éthique du souci de l'autre » rend les termes anglais « care ethics » (Note de la traductrice).