

Université de Lausanne

Les Cahiers de l'IEP
IEP Working Paper Series

**La vie comme résistance chez
Foucault et Deleuze**

Justine Loulergue

N° 86 (2023)

Responsables éditoriaux

Lysiane Adamini
Thomas Bouchet
Simon Lob
Maia Müller

Université de Lausanne
Institut d'Études Politiques
Bâtiment Géopolis • 1015 Lausanne
CH – Switzerland
Tel +41 21 692 31 30
Fax +41 21 692 31 45
nicole.ferrari@unil.ch
<https://www.unil.ch/iep/>

CWP
Centre Walras-Pareto

La collection *Les Cahiers de l'IEP* accueillent et font connaître des travaux individuels ou collectifs de chercheuses et chercheurs liés l'IEP. Il peut s'agir de textes en pré-publication, de communications scientifiques, de documents pédagogiques, de mémoires de recherche (notamment des mémoires de master), etc. La qualité de chaque publication est validée par une évaluation interne ; les opinions émises n'engagent cependant que la responsabilité de l'auteur ou de l'autrice. La collection est placée sous la responsabilité d'une équipe éditoriale composée de membres de l'IEP et qui reflète la diversité de ses composantes.

Les Cahiers de l'IEP sont accessibles gratuitement sur www.unil.ch/iep (suivre le lien « Publications »).

The **IEP Working Papers Series** is intended to promote the diffusion of work in progress, articles to be published and research findings by researchers of the Institute of Political Studies at the University of Lausanne. The papers submitted are refereed by members of the Institute. The opinions expressed are those of the author(s) only.

The **IEP Working Papers** are available free of charge at www.unil.ch/iep (click on « Publications »).

© Justine Loulergue

Layout : Nicole Ferrari

Couverture : Unicom, Université de Lausanne

Pour citer ce dossier / To quote this issue :

Loulergue, Justine (2023). "La vie comme résistance chez Foucault et Deleuze", *Les Cahiers de l'IEP*, n°86.

La vie comme résistance chez Foucault et Deleuze

Justine Loulergue¹

Institut d'études politiques, Université de Lausanne

Résumé

Dans son *Foucault*, Deleuze propose une systématisation de l'œuvre de celui-ci, et en vient à définir la vie comme « capacité de résister de la force ». Il fait de cette définition le point culminant de la philosophie de Foucault : sans elle, le système proposé par Deleuze tourne court. Cela nous conduit à interroger ce qu'implique le fait de donner une définition de la vie, en montrant les tensions qui parcourent l'œuvre de Foucault. Car peut-être Deleuze a-t-il saisi là, précisément, ce vers quoi tendait la pensée foucauldienne. Foucault s'est refusé à donner une *définition* de la vie, et cette absence est pour lui comme une échappatoire pour fuir la tentation du système. Pourtant il lui fallait articuler un discours construit, jamais si loin de la systématité. Nous verrons que sa difficulté à trouver un entre-deux se cristallise autour du choix de définir ou non la vie comme résistance – est-il parvenu à échapper, ou non, à ce vers quoi le mène Deleuze ?

Mots-clefs : Foucault, Deleuze, Force, Vie, Résistance

Abstract

In his book entitled *Foucault*, Deleuze systematizes this latter's work ; there, he defines life as "force's capacity to resist". He makes this definition the culmination of Foucault's philosophy : without it, the system proposed by Deleuze runs short. This leads us to question what it means to give a definition of life, in a foucauldian perspective. We will show that this question reveals tensions that run through Foucault's work. Indeed, perhaps did Deleuze grasp precisely Foucault's thinking horizon. Foucault refused to give a definition of life, and he uses this absence as an escape from the temptation of the system. Yet he had to articulate a constructed discourse, never so far from systematizing it. We will show that his difficulty in finding an in-between crystallizes around the choice of giving a definition of life as resistance – did he manage to escape, or not, from what Deleuze leads him towards?

Keywords : Foucault, Deleuze, Force, Life, Resistance

¹ Geopolis 5233, justine.loulergue@outlook.com

Table des Matières/Contents

RÉSUMÉ	3
ABSTRACT.....	3
1. LE FOUCAULT SYSTÉMATIQUE DE GILLES DELEUZE.	10
1.1. LE PROBLÈME DE PENSER LA VIE.	10
1.2. DELEUZE : LA VIE, CHEZ FOUCAULT, EST LA « CAPACITÉ DE RÉSISTER DE LA FORCE ».....	12
1.3. LA NÉCESSITÉ D'UNE TELLE DÉFINITION DE LA VIE DANS LA TENTATIVE DELEUZIENNE DE SYSTÉMATISER FOUCAULT	17
2. FOUCAULT ET LA DÉFINITION DE LA VIE : UNE FUITE DE TOUTE SYSTÉMATICITÉ.....	21
2.1. LES HÉSITATIONS DE FOUCAULT SUR SA PROPRE SYSTÉMATICITÉ	21
2.2. VIE EN TANT QUE RÉSISTANCE, OU RÉSISTANCE DE LA VIE AU CONCEPT	24
CONCLUSION	27
BIBLIOGRAPHIE	29

Le concept de relation nous convainc que nos systèmes ne sont jamais achevés puisque nous découvrons toujours de nouveaux rapports et que la totalité qu'ils prétendent constituer n'est jamais que la partie d'une plus grande totalité. Dans l'impossibilité où nous sommes d'êtreindre la réalité, se présente alors une totalité éphémère, l'image, la poésie, par laquelle nous pouvons un instant dominer l'inquiétude de notre intelligence. (Coussange, 1924, p.VI)²

Toute existence, dominée par l'esprit, même si cet esprit se prétend autonome, est assujettie à une conséquence intérieure, conséquence de source transcendante, qui dépend au moins d'une idée. Mais, dans une telle vie, à son tour l'homme craint infiniment, par une idée infinie des suites possibles, toute rupture de conséquences ; ne risque-t-il pas d'être arraché à cette totalité qui porte sa vie ? La moindre inconséquence est une perte énorme, puisqu'il perd l'enchaînement ; c'est peut-être à l'instant défaire l'enchantement, épuiser ce pouvoir mystérieux qui liait toutes les forces en une seule harmonie, détendre le ressort ; tout ruiner peut-être, au grand supplice du moi, en un chaos de révoltes internes, d'où aura disparu tout accord intérieur, toute franche vitesse, tout *impetus*. (Kierkegaard, 1990 [1849], p.468)

Introduction

Utiliser Foucault comme point de référence méthodologique, certes, mais quel Foucault ? Le quotidien du chercheur en sciences sociales, son exigence et sa difficulté, c'est de saisir le monde dans sa diversité et son foisonnement ; tenter de le comprendre, de l'expliquer ; produire un discours cohérent mais qui ne se clos pas sur lui-même pour autant ; ne pas oublier de regarder autour de soi et ne cesser d'être surpris par le perpétuel renouvellement de la vie qui vient questionner à nouveau nos théories. La tâche génère une tension entre ouverture et fermeture, entre la recherche comme « collection de papillons » et la recherche comme production d'une pensée systématique.

Mais la pensée systématique la plus élégante finit par être ébranlée par une nouveauté quelconque – fait inédit ou regard neuf – ; elle se trouve débordée par la vie, qui se réinvente ou que nous réinventons, qui nous surprend encore et nous met en échec. « Les rationalisations que nous fabriquons, et dont l'objet a l'air de rigoler » (Veyne, 1978, p.401) ne nous satisfont jamais tout à fait : le concept demeure historiquement situé, abstrait, il se révèle dépendant d'un jeu de langage qu'il transporte avec lui et qui structure notre regard sur le monde. La vie semble fuir et se refuser au concept qui enferme, réduit.

² J. de Coussange, à propos du philosophe danois Harald Høffding, dans la préface à sa traduction de Høffding (1924).

La collection de papillons, quant à elle, se retrouve toujours forcée dans une cohérence qui, *a minima*, est celle que lui donnent l'œil de l'observateur et la structure grammaticale du langage – et plus souvent, la nécessité d'une narration ou d'un discours construit, qui impliquent de dessiner des relations hiérarchiques ou causales.

On aimerait un entre-deux : une pensée qui dise quelque chose, sans pour autant trahir inévitablement l'expérience.

Pour se positionner face à cette tension, nombre de chercheurs choisissent de recourir à la pensée de Michel Foucault, en particulier pour sa méthode archéologique. La démarche foucauldienne est historique et se veut ouverte, accueillant les modes de langage et de pensée propres à chaque moment étudié. La méthode est souvent difficile à saisir – en raison de cette ouverture, justement – et les passages strictement méthodologiques sont éparpillés dans toute l'œuvre de l'auteur. Mais la difficulté n'est pas due uniquement au foisonnement des écrits foucauldien : elle vient également du fait que Foucault, lui aussi, est tiraillé par la tension que nous venons de décrire. C'est là la thèse de cet article : Foucault cherche la position à prendre, entre déconstruction et système, et cela se voit particulièrement dans sa manière d'aborder la notion de « vie ». Il est très conscient des problèmes que posent les deux extrêmes, et de la précarité d'un entre-deux.

Le combat de Foucault contre ses propres tentations systématiques est montré ici à travers une lecture critique d'un bref ouvrage de Gilles Deleuze, intitulé *Foucault*. Ce choix tient au fait qu'il s'agit là d'une des approches les plus systématiques de la pensée foucauldienne. Deleuze cherche à faire un compte-rendu de la méthode de son ami ; pour Frédéric Gros « il y a une extrême cohérence de cette lecture par Deleuze de l'œuvre de Foucault. » Gros explique la démarche de Deleuze : celui-ci se laisse porter dans un « un rêve métaphysique à partir de Foucault » ; pour lui, « ce que convoque Deleuze, c'est le double de Foucault : ce que Foucault est, s'il avait été métaphysicien. » (Gros, 1995). Gros part du constat que la lecture deleuzienne de Foucault pêche par excès de cohérence et de *deleuzianisme*, et choisit de la suivre malgré tout, dans ce qu'elle nous dit à la fois de Foucault et de Deleuze. De la même manière, nous voudrions prendre cette pensée *comme telle*, pour la suivre, sans aborder le *Foucault* ni

comme une fidèle copie de la pensée foucauldienne, ni comme une « trahison » de Deleuze vis-à-vis de la philosophie de son ami. Constaté les différences ne nous servira qu'à mettre en avant deux lectures de Foucault, toutes deux possibles, et, à travers cela, rendre visible les deux pôles entre lesquels oscille le philosophe. Mais nous ne suivons pas Gros dans la suite de son travail, car il restitue surtout les divers éléments du *Foucault* mais n'aborde pas directement la question de la tension entre systématisme et ouverture, ni les problèmes posés par l'idée de vie comme résistance, qui sont au centre du présent article.

En revanche, on ces éléments se trouvent au moins en partie dans Worms (2011). Ce dernier part d'une « coïncidence » qu'il voit, à la suite d'Agamben (1996), dans le fait que Deleuze, Derrida et Foucault ont tous trois consacré leur dernière publication à la question de la vie. A partir de là, Worms cherche à interpréter la notion de vie comme une clef possible pour chacune de leurs œuvres ; en elle s'incarnerait une tension, un problème sous-jacent pour chacun de ces auteurs. C'est dans cette idée qu'il aborde le passage du *Foucault* de Deleuze sur la vie comme résistance, qui nous paraît crucial et qui sera le point de départ pour notre étude. Worms en dit qu'il s'agit de « la lecture de Foucault qui a reconnu le plus avant cette polarité ultime de son œuvre, entre pouvoir sur la vie et résistance de la vie au pouvoir » (Worms, 2011, p.356). Mais il s'arrête là dans son analyse. C'est donc son point final que l'on voudrait prendre comme point de départ ici. Si effectivement c'est dans ce passage que la polarité de la vie, centrale chez Foucault, est le plus clairement exprimée, entrons dans le détail de ce qu'elle signifie et demandons-nous, justement, jusqu'où elle nous amène dans l'œuvre foucauldienne sous cette forme crument polarisée.

Pour aller dans cette direction, la thèse de Mauer (2015), sur *Foucault et le problème de la vie*, nous est d'un précieux concours. Mauer consacre une section à la lecture deleuzienne de Foucault (par Deleuze directement, mais aussi par Judith Revel, et par Mauricio Lazzarato, dont il qualifie de vitalistes les approches), et se penche en particulier sur la question de la polarité de la vie. Il s'oppose alors à la fois aux lectures vitalistes et kojévienne de l'œuvre de Foucault, et revient lui aussi tout particulièrement sur ce passage crucial où il est question, dans le *Foucault* de Deleuze, de la vie comme résistance. Mauer délimite sa citation de la même manière que nous, mais ne s'attarde pas sur la question qui nous préoccupe,

celle de la conceptualisation de la vie – par Deleuze ou par Foucault. L'ensemble des énoncés constituant une ontologie foucauldienne, si cette dernière existe³, n'est pas interrogé dans ses conditions de possibilités – ce qui reviendrait à interroger la possibilité de former un concept de vie, et à questionner le statut de ce concept : c'est ce que le présent article se propose de faire. Mauer lui-même parle abondamment du *concept* de vie chez Foucault, mais il ne traite pas de la possibilité d'un tel concept dans le cadre tracé par l'épistémologie foucauldienne.

Ce sont là les rares écrits qui sont consacrés extensivement à une analyse du *Foucault*⁴.

Nous nous inscrivons ainsi dans cette littérature, en nous servant du lieu où se clos le système deleuzien de *Foucault*, « la vie comme résistance », pour rendre visible une tension interne à la pensée foucauldienne – entre vie et pouvoir sur la vie – et à toute recherche en sciences humaines – entre vie et systématisation de la vie. La systématisation intellectuelle, rendue nécessaire par toute position ontologique, est vue ici comme une forme de pouvoir sur la vie.

Nous montrerons que Deleuze s'approprie l'approche foucauldienne de la vie par un certain nombre de glissements textuels⁵ afin de trouver une systématité chez Foucault, ce qui l'amène à *définir* la vie comme « capacité de résister de la force ». Il faudra alors nous demander si Deleuze n'a pas saisi précisément ce vers quoi tend la pensée foucauldienne. Nous verrons que Foucault s'est refusé à une telle définition, et n'a cessé de rechercher un entre-deux – est-il parvenu à échapper, ou non, à ce vers quoi le mène Deleuze : la question se pose. Nous

³ « Ces interprétations ont l'intérêt de soulever une question que Foucault semble se refuser à traiter de manière systématique – à savoir, la question de l'ontologie qui sous-tend ses analyses historiques » (Mauer, 2015, p.109).

⁴ Mentionnons également Mengue (1994), qui consacre six pages de son analyse complète des œuvres de Deleuze au *Foucault*. Il se penche sur la notion de résistance, mais ne s'attarde en revanche pas sur la notion de vie – bien qu'elle soit littéralement accolée à celle de résistance. Il résume l'ouvrage, ne commente pas ; sa notice finit d'ailleurs abruptement sur les notions de dehors et de pli. Enfin, on trouve quelques autres passages sur le *Foucault* ailleurs dans la littérature deleuzienne, mais leur contenu est très éloigné de ce qui nous préoccupe ici.

Dans l'article consacré par Pál Pelbart (2007) à la pensée du dehors chez Foucault, Blanchot et Deleuze, seules quelques lignes sont consacrées à une analyse de l'ouvrage qui nous intéresse ici : il y est question du diagramme que Deleuze dessine pour « résumer » la pensée de Foucault, et dont Pál Pelbart nous dit qu'il montre à quel point la lecture deleuzienne de Foucault passe par la notion de « dehors ».

Zourabichvili (1994) n'étudie pas le *Foucault* de manière spécifique, mais le mobilise largement, quoique pas du tout dans le sens du présent article.

Notons également que dans l'ouvrage d'Antonioni (1999) consacré à Deleuze et l'histoire de la philosophie, le *Foucault* n'est pas évoqué – trop contemporain, certainement, bien qu'il s'agisse du seul ouvrage que Deleuze a consacré à un philosophe de sa génération et qu'il se range, par sa démarche, aux côtés du *Nietzsche*, de *Empirisme et subjectivité* (consacré à Hume) ou encore de ses écrits sur Kant, Spinoza ou Leibniz.

⁵ Sur les appropriations de Foucault par Deleuze, et ses attentes philosophiques déçues vis-à-vis de son ami, voir Benoît Goetz (2004).

montrons que c'est cette absence de définition de la vie qui est pour Foucault comme une porte de sortie, une échappatoire pour fuir la tentation du système⁶. Car définir, c'est déjà saisir, et réduire. Pourtant qui ne saisit jamais ne parle pas.

⁶ Paul Veyne va jusqu'à présenter Foucault, dont il était proche, comme un sceptique (voir Veyne, 2008)

1. Le Foucault systématique de Gilles Deleuze.

1.1. Le problème de penser la vie.

Pour s'éloigner des grands systèmes produits par la philosophie, et tenter de trouver une autre manière de penser valable, Foucault comme Deleuze, produisent une réflexion dans laquelle la question de la Vie est centrale, tout comme l'est le fait de vouloir penser la résistance⁷. Tous les deux trouvent là à la fois une limite et un point de départ, à partir duquel ils développent leurs philosophies respectives. Les difficultés soulevées par le souci constant de penser la Vie sont omniprésentes, en creux, tout au long de leurs pensées. Il faut parler de la vie, et non plus seulement produire un discours d'intellect sur l'intellect. Parler de ce que l'on ne peut atteindre par notre langage – du moins par le langage philosophique tel qu'il a toujours été.

Ainsi, du côté de Foucault, il s'agit de repenser les enjeux de la philosophie à travers une remise en question de l'histoire continue, « promesse faite à la souveraineté de la conscience, au sujet, que son unité lui sera rendue » (Foucault, 1969, p.20). Promesse illusoire, et conception du sujet erronée, qui prend sa source dans la façon d'aborder la question de la vie – dans un mouvement relativement canguilhemien⁸. En effet :

l'un des enjeux de la discussion philosophique [est] : est-ce que la connaissance de la vie doit être considérée comme rien de plus qu'une des régions qui relèvent de la question générale de la vérité, du sujet et de la connaissance ? Ou est-ce qu'elle oblige à poser autrement cette question ? *Est-ce que toute la théorie du sujet, ne doit pas être reformulée, dès lors que la connaissance, plutôt que de s'ouvrir à la vérité du monde, s'enracine dans les "erreurs" de la vie?* (Foucault, 2001 [1994], p.775-776, je souligne).

Spécificité de la vie, liée au fait qu'elle est capable d'erreurs, d'anomalies – nous développerons ce point plus loin, et discuterons de son utilisation dans la suite de cet article – qui nous obligent à prendre de la distance avec les concepts qui ont été forgés par la recherche du vrai, pour pouvoir parler de l'erreur, de la rupture. Nous verrons si cette prise de distance signifie, pour celui qui veut parler de la vie,

⁷ Voir Worms (2011) sur le thème de la vie dans les dernières publications de Deleuze, Derrida et Foucault.

⁸ « L'intelligence ne peut s'appliquer à la vie qu'en reconnaissant l'originalité de la vie » (Canguilhem, 2009 [1965], p.16). Sur les rapports entre Foucault et Canguilhem, et sur le vitalisme de Foucault, voir Vázquez García (2015). Voir également Worms (2015).

changer simplement de concepts, ou bien si le concept en lui-même empêche de parler de l'erreur, de la rupture, et des spécificités de la vie.

Du côté de Deleuze, il ne s'agit pas exactement de faire la chasse aux concepts déjà existants mais d'en créer de nouveaux, pour sortir de la sphère de la représentation qui ne fait que nous renvoyer perpétuellement au Même. Car « La représentation a beau devenir infinie, elle n'acquiert pas le pouvoir d'affirmer la divergence ni le décentrement. Il lui faut un monde convergent, monocentré : un monde où l'on n'est ivre qu'en apparence, où la raison fait l'ivrogne et chante un air dionysiaque, mais c'est encore la raison "pure". C'est que la raison suffisante, ou le fondement, n'est rien d'autre que le moyen de faire pénétrer dans l'infini la continuité de ressemblance, le rapport d'analogie » (Deleuze, 2011 [1968], p.339). Or c'est là une erreur et elle nous sépare de la différence, qui « ne cesse en effet d'être un concept réflexif, et ne se retrouve un concept effectivement réel, que dans la mesure où elle désigne des catastrophes : soit des ruptures de continuités dans la série des ressemblances, soit des failles infranchissables entre les structures analogues. » (*ibid.*, p.52) Renouer avec l'ivresse et la rupture, quitter le Même qui nous éloigne de « notre plus haute tâche – celle qui consiste à déterminer les problèmes, à porter en eux notre pouvoir décisive et créateur » (*ibid.*, p.344), le Même qui rend cette tâche irréalisable car en lui les problèmes n'ont plus la possibilité d'émerger. Notre plus haute tâche, l'expression de notre pouvoir créateur et de notre capacité de rupture, s'appuie justement – nous allons le voir – sur le Dehors et de ce fait, sur la Vie⁹ dans ce qu'elle a d'irréductible, d'incompatible avec le Même.

Chez Deleuze comme chez Foucault, donc, il s'agit de savoir comment sortir du Même, ou de la fausse maîtrise intellectuelle que nous donne l'illusoire unité de l'histoire, tout continuant à philosopher ou à discourir. Or les moyens de cette sortie, c'est-à-dire les démarches de leurs pensées respectives, sont fonctions de l'idée qu'ils se font de ce que l'on veut trouver au dehors – au dehors du Même ou de notre maîtrise intellectuelle –, autrement dit de la pensée exacte qu'ils ont de la Vie. S'ils voient celle-ci comme quelque chose d'inconcevable dans sa totalité, dans son essence, ils seront amenés à produire une pensée éclatée, qui admet le

⁹ On écrira la Vie dans le cas de Deleuze, comme il le fait lui-même, pour rendre justice à son vitalisme et la distinguer de l'historicité de la vie chez Foucault, qui aurait très certainement refusé une telle majuscule.

fait de ne pouvoir la saisir ; si au contraire la vie leur apparaît comme une constante à la portée de l'intellect, ils pourront construire un système complet qui traite de la vie... Dans le premier cas, toute pensée systématique sera suspectée d'imposture, dans le second, la systématisme sera presque une obligation : les différents discours tenus ne pourront en aucun cas être contradictoires, et pour le vérifier il sera nécessaire de s'interroger toujours sur les fondements de ce qu'on avance, sur ce qui justifie notre point de vue, etc. Le second cas suppose également une tension vers la vérité, conçue *a minima* comme cohérence interne parfaite. Le premier, en revanche, ne peut prétendre à la vérité dans sa définition classique de correspondance entre l'énoncé et la chose décrite – c'est-à-dire, ultimement, pour les sciences humaines, à une correspondance entre l'énoncé et la vie.

Leurs démarches nous paraissent, au premier abord, relativement dissemblables : Deleuze semble vouloir malgré tout capturer la vie dans son écriture, quand Foucault se contente plutôt de ne pas l'étouffer – hypothèse que nous discuterons tout au long de notre travail, car notre problème vient du fait que dans son *Foucault*, Deleuze affirme que ce dernier pose, malgré lui, une définition de la vie. S'il tire cela de l'ensemble – ou d'un point particulier – de l'œuvre de son ami, en en faisant une analyse particulièrement fine, cela signifie que Foucault n'a pas résisté à produire une pensée systématique. L'ouvrage en question ayant été publié après la mort de celui-ci, on ne dispose pas de sa réponse à l'interprétation qui y est proposée. Mais son silence obstiné malgré les nombreux écrits de Deleuze parlant de lui peut être vu comme symptôme d'un refus catégorique de l'approche deleuzienne de sa philosophie.

1.2. Deleuze : la vie, chez Foucault, est la « capacité de résister de la force ».

En expliquant que Foucault définit ainsi la vie, comme « capacité de résister de la force », Deleuze tente en quelque sorte de mettre des mots sur ce qui ne cesse d'échapper aux sciences humaines et à la philosophie. Le moment clef de son ouvrage est le suivant :

La force venue du dehors, n'est-ce pas une certaine idée de la Vie, un certain vitalisme où culmine la pensée de Foucault ? La vie n'est-elle pas cette

capacité de résister de la force ? Dès la *Naissance de la clinique*, Foucault admirait Bichat d'avoir inventé un nouveau vitalisme en définissant la vie par l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort. Et c'est dans l'homme même qu'il faut chercher, pour Foucault comme pour Nietzsche, l'ensemble des forces et fonctions qui résistent...à la mort de l'homme. Spinoza disait : on ne sait pas ce que peut un corps humain, quand il se libère des disciplines de l'homme. Et Foucault : on ne sait pas ce que peut l'homme "en tant qu'il est vivant", comme "ensemble de forces qui résistent" (Deleuze, 2004 [1986], p.98-99).

Deleuze tire les passages entre guillemets de *La volonté de savoir*. Il s'en sert pour appuyer la définition de la vie en tant que « capacité de résister de la force », qu'il pose plus haut. Définir la Vie, lorsqu'on s'évertue à refuser de produire un système philosophique, ne serait-ce pas un peu contradictoire de la part de Foucault ? S'étonnant de la hardiesse d'une telle définition si elle est bel et bien foucauldienne, on se reporte donc au passage en question dans *La volonté de savoir*. Et on y lit :

Et contre ce pouvoir encore nouveau au XIX^{ème} siècle, les forces qui résistent ont pris appui sur cela même qu'il investit – c'est-à-dire sur la vie et l'homme en tant qu'il est vivant. (Foucault, 1976, p.190)

Autrement dit les « forces qui résistent » ont utilisé « la vie et l'homme en tant qu'il est vivant » comme point de départ et revendication au XIX^e siècle. La vie et l'homme, c'est-à-dire ce qui devient à cette époque la création, l'objet et l'instrument du biopouvoir naissant. Ce dont Deleuze tire une définition de la Vie en tant qu'« ensemble des forces qui résistent » semble bien plutôt être une revendication propre au XIX^e siècle, une constatation par Foucault d'un fait historique. Allons dans le détail de ce surprenant décalage.

Les deux dernières pages du chapitre « Les stratégies et le non-stratifié », dont est tirée la citation de Deleuze reproduite ci-dessus, répondent à la question : « Que veut dire Foucault, dans les plus belles pages de *La volonté de savoir* ? » (Deleuze, 1986, p.98). Cette question signale que Deleuze tente là de percer à jour les significations cachées du travail de Foucault.

Il explique tout d'abord comment traduire l'apparition de la biopolitique, qui succède au modèle de la souveraineté, en termes diagramatiques. Alors « la vie [...] devient un nouvel objet de pouvoir » (*ibid.*), dans le sens où ce dernier doit s'en faire le gestionnaire et non plus simplement être l'Etat qui laisse vivre ou tue. On voit qu'ici Deleuze parle de *devenir*, il se situe dans une perspective historique ;

il parle aussi d'un pouvoir qui porte sur la vie dans le sens biologique¹⁰, matériel, du terme, car on gouverne « au nom de la race, de l'espace vital, des conditions de vie et de survie d'une population » (*ibid.*). Il introduit ensuite le thème de la résistance en écrivant « Seulement, quand le pouvoir prend ainsi la vie pour objet ou objectif, la résistance au pouvoir se réclame déjà de la vie, et la retourne contre le pouvoir » (*ibid.*). Jusque-là, tout concorde parfaitement avec les propos de Foucault cités plus haut¹¹, et que Deleuze emploie plus loin dans notre extrait pour appuyer ses dires.

Sauf qu'un tournant a lieu au milieu de la page, lorsque Deleuze écrit que :

Contrairement à ce que disait le discours tout fait, il n'y a nul besoin de se réclamer de l'homme pour résister. Ce que la résistance extrait du vieil homme, ce sont les forces, comme disait Nietzsche, d'une vie plus large, plus active, plus affirmative, plus riche en possibilités. (*ibid.*)

Le moyen de la résistance, et ce qu'elle revendique, n'est plus ici d'ordre biologique. Il s'agit là de forces, et ces forces sont très vite présentées comme la vie elle-même, « c'est dans l'homme même qu'il faut libérer la vie [...] La vie devient résistance au pouvoir quand le pouvoir prend pour objet la vie ». Deleuze emploie encore le terme *devenir*, mais ce qui résiste, voire ce qui est réellement l'objet du pouvoir, ce n'est plus la vie dans le sens biologique du début de la page, mais une sorte de vitalité. Dans cette lecture nietzschéenne, on reste malgré tout au XIXe siècle comme nous le prescrirait une lecture directe, peut-être de surface, de *La volonté de savoir*.

Puis advient un second glissement dans le propos de Deleuze, et l'on quitte le XIXe siècle. Il écrit en effet que la force qui se révèle avec la biopolitique est en fait au-delà des diagrammes propres à chaque époque – c'est-à-dire au-delà du résultat des rapports de pouvoir en place à chaque moment de l'histoire¹² –, « pouvoir-vital qui ne se laisse pas arrêter aux espèces, aux milieux et aux chemins de tel ou tel diagramme » (*ibid.*). A partir de là, il peut légitimement formuler ce qui prend l'aspect d'une *définition*, atemporelle et vitaliste, de la Vie ; il l'écrit

¹⁰ Qui correspond au premier Foucault, mais certainement pas à la totalité de sa pensée, comme le montre Mauer (2015). Deleuze se préoccupe fort peu de l'évolution dans la pensée foucauldienne ; il veut plutôt en trouver la cohérence profonde.

¹¹ « Et contre ce pouvoir encore nouveau au XIXe siècle, les forces qui résistent ont pris appui sur cela même qu'il investit – c'est-à-dire sur la vie et l'homme en tant qu'il est vivant. »

¹² *Ibid.* ; p.91 Deleuze écrit sur l'historicité des diagrammes : « On dirait d'une certaine façon que les diagrammes communiquent, par-dessus, par-dessous ou entre les strates respectives (c'est ainsi qu'on peut définir un diagramme « napoléonien » comme interstratigique, intermédiaire entre l'ancienne société de souveraineté et la nouvelle société de discipline [...]) ».

d'ailleurs soudain avec une majuscule. La phrase qui suit est en effet le début du passage que nous avons cité en première partie de cet article : « La force venue du dehors, n'est-ce pas une certaine idée de la Vie »...

Dans les dernières lignes du chapitre, Deleuze renouvelle ce glissement de sens ; il commence par expliquer que « Foucault admirait Bichat d'avoir inventé un nouveau vitalisme en définissant la vie par l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort » (*ibid.*, p.99). On note ici que ce n'est pas parce que Foucault admire Bichat qu'il le suit nécessairement sur ce point, bien au contraire (voir Foucault, 1963, p.146)¹³, et qu'en plus il s'agit encore de définir la vie comme ce qui résiste à la mort à chaque instant – et non comme la résistance en elle-même, la « capacité de résister de la force ». D'ailleurs la question que Foucault pose à l'anatomie pathologique est celle « concernant la mort et la définition rigoureuse de son rapport à la vie et à la maladie » (*ibid.*, p.136) et l'on remarque ici qu'il s'agit de définir le rapport vie/mort, non la vie en elle-même.

Dans la suite de ses réflexions, Deleuze vide le concept de tout point d'appui biologique en passant de *la mort* à *la mort de l'homme*, faisant à nouveau référence à Nietzsche. Il nous semble alors tout naturel de comprendre les possibles qui s'ouvrent à « l'homme "en tant qu'il est vivant", comme ensemble de "forces qui résistent" » en un sens nietzschéen, où les forces résistantes réaffirment que l'homme est vivant, qu'il n'est pas seulement une machine naturelle, passive. La référence à *l'Ethique* de Spinoza, teintée de considérations foucaaldiennes sur les sciences humaines, ne fait que redoubler ce propos. L'important est que Deleuze explique la mort de l'homme selon Foucault comme la disparition qui s'annonce d'une combinaison des forces dans l'homme et de certaines forces du dehors, qui sont celles de la finitude. Ces forces de la finitude sont la vie, le travail et le langage (Deleuze, 1986, p.134). De cette rencontre était née au XIXe siècle la "forme-Homme", qui succédait à la forme-Dieu du XVIIIe siècle, elle-même rencontre des forces dans l'homme avec des forces du dehors

¹³ Dans ce passage de la *Naissance de la Clinique*, Foucault commence son paragraphe sur le vitalisme de Bichat en écrivant « Il est vrai que »... puis il nuance cette réussite attribuée à Bichat : « Mais de ce fait, il en formait une structure essentielle de la pensée »... puis il appuie son argument en disant que « Magendie et avant lui déjà Buisson allaient au fond du problème, mais en biologistes, lorsqu'ils critiquaient la définition de la vie par quoi s'ouvrent les *Recherches logiques* : "Idée fautive puisque [...]" ». Enfin on remarque dans ce passage, p.147, que Foucault est habité par le problème qui nous préoccupe ici, celui de la différence entre la vie et le savoir de la vie : « Le chemin parcouru est immense depuis le moment [...] où Cabanis assignait au savoir de la vie la même origine et le même fondement qu'à la vie elle-même ».

tendant vers l'élévation à l'infini. Et même si la succession d'une forme à l'autre est historique, la vie en tant que résistance reste sous-jacente à tous les diagrammes, et c'est son mouvement qui permet de passer d'un diagramme à un autre.

Et Deleuze suggère justement que ce qui va succéder à la forme-Homme, à son pli (« formule la plus générale du rapport à soi [...], affect de soi par soi » (*Ibid.*, p.111), est le fini-illimité du surplis (*Ibid.*, p.140), solution esquissée par Foucault et peut-être déjà présente dans le surhomme nietzschéen. C'est pour cela que le dépassement est cherché dans l'homme, dans ce qui, en lui, résiste à la mort de la forme-Homme. Cela permet de maintenir une partie du pli pour permettre le surplis qui laissera libre cours à la fois aux forces de la finitude et à celles qui poussent vers l'infini. Ce mouvement de résistance va donc contre ce qui n'est qu'un rapport de forces, la forme-Homme, et non plus contre une donnée qui est biologique et reste au-delà de nos concepts, la mort. Ce qui en résulte est nécessairement une force, pure – d'une pureté qui semble la rendre particulièrement abstraite, et peut-être uniquement conceptuelle.

Ainsi, Deleuze commence par parler de la vie en termes foucauldien. Elle est objet de revendication dans notre résistance au biopouvoir – dans un tel cadre on entend par ce terme ce qui est l'opposé de la mort, donc en ce sens en effet ce qui lui résiste. Puis il extrapole cette idée de résistance à la mort pour en venir à poser une définition de la vie comme résistance à la « mort de l'homme », hors de toute biologie, de toute matérialité, et de toute histoire. On voit que ceci n'est plus vraiment une définition simplement négative de la vie, en creux. En effet, écrire comme le fait Deleuze que la vie est la résistance à la mort de l'homme, c'est-à-dire à la disparition de la forme-Homme du XIXe siècle, suppose d'abord une définition positive de ce qu'est la mort de l'homme, puis de la vie en elle-même qui devient alors, d'une manière relativement essentialiste, une résistance de l'individu à cette disparition. Deleuze, ce faisant, vide de leur historicité les écrits foucauldien auxquels il emprunte cette proposition, leur refusant ainsi toute dimension empirique et ponctuelle, et les pousse vers un discours d'ordre ontologique.

1.3. La nécessité d'une telle *définition* de la vie dans la tentative deleuzienne de systématiser Foucault

Un tel glissement, qui nous conduit à une définition positive de la Vie, se justifie-t-il par le reste du système que Deleuze fait de la pensée de Foucault ? Dans ce système, où se trouvent la vie, l'énergie, le mouvement, et paraissent-ils nécessaires pour rendre compte de la pensée foucauldienne ?

Bien souvent, Deleuze emploie des verbes d'action pour caractériser certaines parties de ce qui constitue, selon lui, le système foucauldien, et il parle notamment d'une « bataille » entre le visible et l'énonçable, qui sont les deux domaines qui, par leur relation, donnent forme à notre expérience. Mais pourquoi cette « bataille » a-t-elle lieu ? Quelle énergie confère au visible et à l'énonçable leur capacité à s'opposer, à se modeler l'un l'autre et à s'incarner en de multiples résultats au cours de l'histoire ? Cette « bataille » a son origine dans une troisième dimension qui n'est ni la strate ni ses deux formes, une dimension informelle, le Pouvoir. C'est le lieu de l'affrontement entre la « pure matière non-formée » et la « pure fonction non formalisée », conçues comme deux forces ; le résultat de cette bataille entre ensuite dans les substances formées, pour faire évoluer les relations entre expression et contenu. Deleuze, dans tout cela, reprend Foucault.

La place de la vie biologique, celle qui fait face à la mort, est difficile à établir exactement dans ce cadre. On la situerait d'abord volontiers comme un résultat de la relation de certaines pratiques discursives avec un certain contenu ; donc comme si la vie biologique était un concept historiquement daté. Mais au-delà du *concept* de vie entendu biologiquement, ou de celui de mort, la fin de la vie dans sa réalité brutale ne nous semble pas avoir sa place ici : lorsqu'un individu disparaît, la « place déterminée et vide » (Foucault, 1969, p.125) qu'il occupait dans une strate, c'est-à-dire celle de sujet de l'énoncé, est reprise par un autre individu ou modifiée, voire détruite, par une variation des rapports de pouvoir. Et le système continue, dans son abstraction pour laquelle la mort biologique ne compte, éventuellement, que comme un vide, qui crée une sorte d'appel d'air pouvant mettre en mouvement les forces.

Ce qui permet la disparition d'une place individuelle, et fait ainsi passer sa mort effective pour très accessoire, c'est justement le mouvement. La sphère du pouvoir est le lieu de ce mouvement, ou plus exactement le non-lieu. S'y affrontent

les forces que sont la pure matière et la pure fonction, nous y reviendrons. On voit bien que sans cet affrontement, l'individu reprendrait une importance bien plus grande, car la place qu'il vient occuper resterait identique à elle-même et ce qui changerait serait son occupant en fonction d'un cycle vital biologique. L'élément central du processus redeviendrait alors l'individu et non la place qu'il occupe, et la biologie régirait tout changement.

Dans le système foucauldien vu par Deleuze en revanche, il y a ce mouvement, suscité par les forces, dont l'énergie se transmet à la strate dans ses deux dimensions, et lui permet de ne pas rester lettre morte. Deleuze écrit d'ailleurs que les relations de savoir « n'auraient rien à intégrer s'il n'y avait les rapports différentiels de pouvoir » (Deleuze, 1986, p.88) autrement dit sans ces rapports de forces les strates n'évolueraient aucunement. On remarque qu'il est ici question d'affrontement, ce qui suppose une énergie, voire une violence. Le pouvoir s'exprime ainsi dans des « catégories formelles de pouvoir », et Deleuze en cite un certain nombre (inciter, induire, rendre plus ou moins probable,...), qui sont des verbes d'action portant sur d'autres actions – futures. Deleuze explique ces actions, cette énergie qu'elles contiennent et transmettent, par le fait que les pures matières et les pures fonctions sont des forces, qui n'existent que les unes face aux autres et dont les rapports sont instables. On comprend dès à présent en quoi, d'après lui, la résistance est fondamentale chez Foucault. Mais on se demande alors d'où ces forces qui résistent l'une à l'autre tirent cette énergie, ou plutôt ce qu'elle est.

C'est à ce moment-là que Deleuze nous parle du dehors chez Foucault. Si l'on revient au passage qui nous sert de point de départ, on lit en effet « La force *venue du dehors*, n'est-ce pas une certaine idée de la Vie, un certain vitalisme où culmine la pensée de Foucault ? La vie n'est-elle pas cette capacité de résister de la force ? » (Deleuze, 1986, p.99, *je souligne*). La force serait la vie, et celle-ci serait, plus précisément, la capacité de résister de la force. Or cette dernière vient du dehors. Ce terme n'est pas directement présent chez Foucault. A la première occurrence de ce mot dans son ouvrage (*ibid.*, p.86), Deleuze renvoie à ce que Foucault appelle simplement « autre chose » (Foucault, 1969, p.117) dans *L'archéologie du savoir*. Cet autre chose est ce qui détermine le rapport entre un contenu et son expression – le contenu étant ici une série de signes, et l'expression

un énoncé particulier. On peut effectivement le lier au dehors dans le sens où il exerce une pression qui modifie la relation entre éléments discursifs et non discursifs. Mais le maximum que l'on apprend de cette force qui vient du dehors est que « la force jouit elle-même d'une spontanéité et d'une réceptivité qui lui sont propres » (Deleuze, 1986, p.88). Ce qui permet cette spontanéité, et peut-être l'énergie à travers laquelle elle s'exprime, n'est pas plus caractérisé que cela. Le dehors demeure le lieu mystérieux depuis lequel la force, dans sa spontanéité, vient animer l'ensemble du système : « Dans la reconstruction qu'il propose de la pensée de Foucault, Deleuze évoque en effet une sorte de plan d'immanence que Foucault ne mentionne jamais en tant que tel, mais que ses analyses présupposeraient : il s'agit du plan des forces et de leur rapport mutuel » (Mauer, 2015, p.102). Les forces modifient les rapports de pouvoir, qui s'incarnent dans des diagrammes puis, au niveau des strates, prennent forme dans le dicible et le visible pour donner notre rapport au monde à un moment donné.

Nous voyons donc que définir la vie comme la résistance de deux forces l'une par rapport à l'autre s'insère parfaitement dans le système de la pensée foucauldienne proposé par Deleuze, car cela donne l'énergie, l'impulsion première, qui fait agir les parties du système les unes avec les autres. Pour restituer le mouvement historique – omniprésent chez Foucault – dans le système qu'il propose, Deleuze a besoin d'ajouter un élément qui fait tout autant partie du système que le reste et en est même une pièce maîtresse. Sans l'énergie que Deleuze situe dans ce qu'il nomme le « dehors », les concepts proposés restent lettre morte, et on ne peut comprendre les actions qu'ils exercent les uns sur les autres et qui permettent de rendre compte du devenir, de la rupture, de l'évolution. La Vie doit donc faire partie du système, et en cela être relativement définie : on la circonscrit comme rapport binaire entre deux forces, venant du Dehors, existant en soi ; c'est l'objet Vie, qui peut mettre en mouvement tout le système deleuzien, qui voudrait rendre compte de la totalité de la pensée de Foucault. La définition de la Vie que donne Deleuze est supposée valable pour l'ensemble de ce qui pourrait tomber sous la dénomination de *vie*, et doit pouvoir accueillir toute forme d'expression de cette dernière¹⁴. Deleuze pose ces relations

¹⁴ Si quelque chose bloque le rapport de forces en question, il bloque la vie en elle-même. Le concept a alors un statut ambigu : à la fois il ne bloque jamais le rapport de force, puisque la vie dans son abstraction demeure

entre les forces du dehors comme créatrices de vérité. Avec elles, il n'y a pas d'erreur possible : le résultat d'un rapport de forces *est*, c'est tout ; il n'est aucunement sanctionné par la notion de vérité, c'est lui qui la crée. Et ceci n'est pas surprenant étant donné que ces forces font directement écho à ce que Deleuze, de son côté et dans sa propre œuvre, appelle métaphoriquement un « Coup de dés » (Deleuze, 2011 [1968], p.363), à propos duquel il est dit qu'il est créateur de Vérité.

toujours intouchée, à part par elle-même, et à la fois, lorsqu'il s'applique à la vie, le concept – né de la vie – la saisit et la fait entrer dans la sphère du Même.

2. Foucault et la définition de la vie : une fuite de toute systématicité

Il nous reste cependant à déterminer à quel point Deleuze, conceptualisant ainsi la force qu'est la vie, ne fait que mettre en évidence l'horizon vers lequel glissait la pensée de Foucault ; et ce, nonobstant que ce dernier aurait refusé de tirer les conséquences de ses propos et de systématiser sa philosophie. Si Deleuze a vu juste, la pensée de Foucault est en réalité un système comme les autres et il a alors échoué à trouver cet entre-deux après lequel nous courrons, entre pensée systématique et « collection de papillons ». Pourtant cet écueil, nous allons le voir, Foucault a tenté de l'éviter.

Il est possible aussi que le système proposé par Deleuze ne saisisse pas le fond de la philosophie foucauldienne mais, au contraire, la dénature : cela montrerait l'ouverture qui fait toute la force de Foucault, et lui permet de tenir l'entre-deux tant recherché. Cette ouverture serait permise, justement, par le refus de statuer sur une définition de la vie.

2.1. Les hésitations de Foucault sur sa propre systématicité

De manière assez tranchée, Pedro Cordoba écrit que

En réalité, Foucault n'a jamais réussi à formuler, avec la netteté que lui attribuera plus tard Deleuze, l'articulation dans un même dispositif de ces deux domaines du savoir [les mots et les images] ni leurs liens avec les rapports de pouvoir. Il n'y a que des cheminements éphémères, des haltes momentanées et de nouveaux départs, tout un enchevêtrement dont la lecture de Deleuze resserre les fils au moment où la pensée de Foucault se totalise, par la force des choses, dans une ultime courbure qui la clôt. (Cordoba, 2016)

Ces liens entre savoir et pouvoir, c'est l'énergie venue du dehors qui les ressert, chez Deleuze. Or en réalité ces « haltes momentanées », cet « enchevêtrement », sont plutôt une nécessité pour Foucault, s'il veut maintenir l'ouverture de sa philosophie. Et c'est ce qu'il souhaite explicitement – du moins à en croire une partie de ses écrits. D'autres éléments vont, au contraire, dans le sens de la systématicité suivie par Deleuze. Le choix est délicat, c'est la raison pour laquelle on trouve chez Foucault des propos contradictoires, des hésitations, quant au statut à accorder aux concepts qu'il développe – et ce, tout au long de sa vie : il ne s'agit pas d'une évolution linéaire de sa pensée, du plus systématique au moins

systematique. Toujours se dérober, ne jamais formuler une méthode aussi complète que celle que lui attribue Deleuze, traduit une volonté de ne pas abandonner, dans la tension entre « collection de papillons » et système clos, le parti, fragile, des papillons.

À la fin de l'introduction de *L'archéologie du savoir*, comme un complément, on lit cette déclaration d'intention, sous forme de réponse à des reproches probables :

- Vous n'êtes pas sûr de ce que vous dites ? Vous allez de nouveau changer, vous déplacer par rapport aux questions qu'on vous pose [...] ?
- Eh quoi, vous imaginez-vous que je prendrais à écrire tant de peine et tant de plaisir, croyez-vous que je m'y serais obstiné, tête baissée, si je ne préparais [...] le labyrinthe où m'aventurer, déplacer mon propos, lui ouvrir des souterrains, l'enfoncer loin de lui-même, lui trouver des surplombs qui résument et déforment son parcours, où me perdre finalement [...]. Plus d'un, comme moi sans doute, écrivent pour n'avoir plus de visage. (Foucault, 1969, p.28)

Absence de visage, donc. Évanescence des propos. Il est hors de question, ici, de prétendre faire système : on se creuse des échappatoires, on sape ses propres constructions théoriques, pour ne jamais pouvoir être surpris dans des velléités de totalisation anhistorique. Pourtant, quelques pages avant, on lisait que le but de l'Archéologie du savoir est de donner une cohérence à ce qui a été entrepris par Foucault dans ses ouvrages précédents (*Ibid.*, p.25). Il explique en effet qu'il faut une théorie des notions qui « diversifient le thème de la continuité » (*Ibid.*, p.32). Et ce afin de pouvoir les utiliser quand même,

Le temps de se demander quelles unités elles forment ; de quel droit elles peuvent revendiquer un domaine qui les spécifie dans l'espace et une continuité qui les individualise dans le temps ; selon quelles lois elles se forment [...] et si, finalement elles ne sont pas, dans leur individualité acceptée et quasi institutionnelle, l'effet de surface d'unités plus consistantes. Je n'accepterai les ensembles que l'histoire me propose que pour les mettre aussitôt à la question ; [...] pour les replacer dans un espace plus général qui, en dissipant leur apparente familiarité, permet d'en faire la théorie. (*Ibid.*, p.38)

Ce passage fait sentir très fortement la tension entre systématisme et volonté de discours radicalement a-totalisant. On trouve un exemple de ce type de grand-écart dans la théorie qu'il développe sur les rapports entre sujet et énoncé (Foucault, 1969, p.125¹⁵. Est-ce réussi, ou s'agit-il d'une systématisation à peine dissimulée ? Cela ne l'empêche pas de faire à d'autres moments des déclarations

¹⁵ Le sujet de l'énoncé « est une place déterminée et vide qui peut être effectivement remplie par des individus différents [...] elle est une dimension qui caractérise toute formulation en tant qu'énoncé. » (Foucault, 1969, p.125).

d'intentions dans lesquelles il refuse de produire une théorie unifiée portant sur les lois qui régissent notre réalité :

En recherchant, dans l'épaisseur historique des sciences, le niveau de la pratique discursive, on ne veut pas la ramener à un niveau profond et originaire [...] ; on veut faire apparaître entre positivités, savoirs, figures épistémologiques et sciences, tout le jeu des différences, des relations, des écarts, des décalages, des indépendances, des autonomies, et la manière dont s'articulent les unes sur les autres leurs historicités propres. (*Ibid.*, p.249)

Ce flou quant au statut à donner aux propos de Foucault laisse la porte ouverte à une systématisation de sa pensée, et Deleuze peut s'engouffrer dans cette brèche. Les concepts foucauldien peuvent être utilisés pour décrire toutes les époques, et Foucault ne statue pas sur le fait qu'ils forment ou non un tout cohérent. Mais essentialiser des concepts comme celui de savoir, ou celui d'énoncé, est-ce la même chose qu'essentialiser le concept de Vie ? Peut-être que celui-ci a un statut particulier dans une pensée – comme le fait remarquer Foucault à la fin de son hommage à Canguilhem publié en 1985, que nous avons cité plus haut. Les implications quant à la cohérence de l'ensemble de la pensée, à sa systématité, sont-elles les mêmes si l'on produit un concept de savoir, et si l'on produit un concept de vie ? Le point où se rejoignent tous les concepts n'est-il pas le concept de vie lui-même, l'idée sous-jacente d'une totalisation possible ou d'un hasard radical, résistant toujours au Même – pour reprendre la terminologie deleuzienne ?

On remarque malgré ses hésitations que lorsque Foucault parle de la vie, il ne la détermine pas positivement comme concept. On trouve par exemple dans *La volonté de savoir* : « Le fait de vivre n'est plus *ce soubassement inaccessible* qui n'émerge que de temps en temps, dans le hasard de la mort et de sa fatalité » (Foucault, 1976, p.187, *je souligne*). Ou encore, Foucault parle de la « position double de la vie qui la met à la fois à l'extérieur de l'histoire comme son entour biologique et à l'intérieur de l'historicité humaine, pénétrée par ses techniques de savoir et de pouvoir. » (*Ibid.*, p.189). Dans *L'archéologie du savoir* enfin, il nous entretient de la vie « avec ses jeux adaptatifs, sa capacité d'innovation, l'incessante corrélation de ses différents éléments, ses systèmes d'assimilation et d'échanges » (Foucault, 1969, p.32). On remarque par exemple dans cette dernière citation que Foucault parle de la vie avec ses jeux adaptatifs, etc. Il ne s'agit donc pas d'une définition, mais d'une perspective, d'une description partielle.

Comme le fait noter Mauer, Foucault ne parle de la vie que par rapport à cette négativité que constitue la mort, point aveugle indissociable de la question de vie : « une lecture qui cherche à rabattre Foucault sur "un certain vitalisme" aura du mal à intégrer son "mortalisme" autrement que sous la forme de l'opposition – ce qui, à notre sens, s'avère réducteur. » (Mauer, 2015, p.109)

C'est peut-être pour cela que ses propos témoignent à la fois de cohérence et d'ouverture à la nouveauté. Dans la mesure où Foucault refuse de connaître positivement la vie, il ne sait pas en décrire toutes les possibilités. Ce qu'il propose alors a un statut d'hypothèses, de tentatives, à la fois cohérentes et faillibles. Le rapport entre Foucault et Canguilhem, avec la rupture de 1963 au moment de la *Naissance de la clinique*, puis l'hommage à Canguilhem à la fin de la vie de notre auteur, témoigne peut-être d'une oscillation quant à l'idée que l'erreur et le négatif sont inséparables de la Vie ; les périodes de refus du système correspondraient à des moments d'accord implicite avec une telle conception de la Vie. Mauer ajoute d'ailleurs que « c'est peut-être l'héritage canguilhémien de Foucault que de ne pouvoir penser la productivité de la vie qu'en rapport à une certaine négativité : celle de la mort – manque de fondement et absence d'œuvre – comme vecteur de résistance » (Mauer, 2015, p.122). C'est lorsqu'elle retrouve cette négativité sous-jacente que la pensée foucauldienne de la vie échappe à la positivité de la définition – contrairement à la détermination positive de la vie chez Deleuze.

2.2. Vie en tant que résistance, ou résistance de la vie au concept

Lorsqu'on s'interroge sur ce que signifie la résistance dans des cadres aussi différents, on s'aperçoit du fait que chez Foucault, la résistance est résistance à *quelque chose*, non seulement à la mort, mais aussi au sein de la vie : à l'erreur, au concept qui fige, au « dispositif qui [...] fait obstacle à son libre déploiement » (Mauer, 2015, p.112) ; elle est creusement de nouveaux espaces de luttes, elle permet de ménager des possibilités de transformation (Revel, 2008). Interrogeons dans un premier temps l'idée que la vie est résistance à la mort, puis l'idée qu'elle *génère* des mouvements permanents de résistance, pour voir ce que cela nous dit du statut des concepts produits par le philosophe.

D'une part, le fait que la vie soit résistance à la mort n'en constitue aucunement une détermination positive, dans la mesure où la mort n'est pas définie, ni la vie, mais simplement le rapport entre les deux. La mort n'est qu'un point noir hors de tout système, avec toute sa teneur absurde, inconcevable. En cela, la vie ne peut être qu'une sorte de terreau à l'étendue et aux capacités inconnues, tout aussi inconcevables que la mort. La vie elle-même n'est que ce terreau dont la résistance à la mort ne nous concerne pas vraiment puisque l'on ne définit pas la vie ; cette résistance au négatif en revanche, a pour propriété de permettre à l'histoire de se renouveler.

Dans ses écrits littéraires, Foucault cherche ainsi à mettre en lumière une certaine fécondité du néant : c'est en effet dans la mesure où il assume sa radicale finitude, le vide central duquel il provient, que [le langage de la littérature moderne] vient rompre avec la figure moderne de l'homme comme "finitude fondamentale" [...] c'est-à-dire comme sujet transcendantal venant "fonder", à partir de sa propre finitude, la connaissance positive qu'il a de lui-même comme objet (Mauer, 2015, p.111)

La rupture du langage, permise par le négatif, donne au sujet la possibilité de se renouveler et d'acquérir sa liberté. Mais cette liberté est toujours temporaire...

En somme, c'est le rapport au négatif qu'entretient la vie qui lui permet d'être historique ; elle est la source de l'énoncé et du concept qui est pris en lui, tous deux capables de provoquer la rupture mais également mouvants et historiques. C'est pourquoi ils peuvent faire l'objet d'une archéologie. En effet, celle-ci prend tout son sens dans la mesure où le concept ou l'énoncé sont toujours limités dans leur portée, historiquement, et sont ainsi pris dans les mouvements de la vie, ses soubresauts, ses attermolements, et ses incertitudes – ou ce qui nous apparaît comme tel : « Former des concepts, c'est une manière de vivre et non de tuer la vie ; c'est une façon de vivre dans une relative mobilité [...] c'est manifester [...] une innovation » (Foucault, 2001 [1994], p.1592). Innovation qui, cela va sans dire, ne sera pas éternelle, mais toujours bouleversée. A partir de là, on comprend que c'est en son sein que se développent nombre de petites résistances. Celles-ci n'existent pas *en soi*, comme le voudrait Deleuze lorsqu'il définit la vie en tant que résistance, mais sont toujours des résistances à *quelque chose*, au sein de la vie. Le concept lui-même en est un type, pris *dans* la vie – *a fortiori*, dans l'histoire – et qui jamais n'en est indépendant. Lorsqu'il apparaît, il est un acte de résistance ; mais « de même que l'on ne saurait méconnaître le caractère inventif du pouvoir tel que le conçoit Foucault, on ne saurait nier le fait que la résistance [...] implique

toujours l'instauration de nouvelles normes » (Mauer, 2015, p.114), auxquelles il faudra alors résister. Si les concepts ont trop pris racine, il y a blocage et résistance à ce blocage, temporaire.

Foucault cherche à échapper à ses tentations de systématisation en utilisant le négatif, toujours adjoint à la notion de vie. Ce négatif peut prendre deux formes, qui ne se confondent pas : celle de la mort, dans son néant irréductible et son indéfinition, qui transfère son ouverture radicale à toute notion de vie qui lui serait adjointe ; celle de négatif d'un élément qui résiste à un autre, au sein de la vie. Cette deuxième forme est radicalement prise dans l'histoire, tandis que la première peut être vue comme anhistorique, mais pourtant non positive et non ontologique – si l'on admet cette négativité elle-même indéfinissable, et son pouvoir sur la pensée¹⁶.

¹⁶ Que Hegel et Kierkegaard ont exploité chacun à leur manière, comme moyen de donner à leur pensée toute son ampleur et sa valeur existentielle – le dernier reprochant au premier d'avoir réduit le négatif à un simple concept, manquant alors son but de parler de la vie et non d'une construction abstraite et inexistante.

Conclusion

Nous avons vu que les hésitations et tensions internes à la pensée foucauldienne nous suggèrent bien de forcer la systématisation de sa philosophie, malgré sa volonté. Mais le fait que Foucault ne définisse pas positivement la notion de vie lui permet de garder une ouverture à l'imprévu, à l'erreur ; la vie contient la résistance plus qu'elle ne se *définit* par elle – dans la mesure où le rapport à cette négativité radicale qu'est la mort ne constitue pas une définition. Chez Deleuze en revanche, la Vie est un concept clair, la capacité de résister de la force nous place dans un environnement physique beaucoup plus déterminé, clos et propice à une recherche de vérité.

Ce que nous pouvons affirmer après avoir tiré la pensée foucauldienne dans ses extrêmes, c'est que la façon dont Deleuze essentialise le concept de Vie chez Foucault ne semble pas rendre compte de la teneur et du statut de cette notion dans l'œuvre de ce dernier, où elle n'est toujours que sous-entendue. Deleuze glisse, dans le passage du *Foucault* qui nous servait de point de départ, d'une constatation historique que fait Foucault vers une définition de la Vie en tant que capacité de résister de la force, et ce via l'idée que la vie est résistance à la mort, ou plutôt résistance à la Mort de l'homme. Nous avons montré à quel point sans ce vitalisme, le système que Deleuze propose de la pensée de Foucault resterait lettre morte. Mais Foucault lui-même, n'en a peut-être pas besoin, du fait de cette négativité qu'il adjoint à la notion de vie.

Quant au statut de ses concepts, si l'on prend au sérieux sa propre épistémologie, on peut dire que lorsqu'il maintient son refus de définir la vie, Foucault fait de ses propres concepts, de ses propres énoncés et de sa propre méthodologie une simple – mais ambitieuse – *proposition*. C'est une pensée qui s'assume comme historique et ne cherche pas à dépasser ce statut, mais qui ne renonce pas pour autant à formuler, à mettre en mot la vie telle qu'elle se donne – c'est-à-dire telle qu'elle se donne au chercheur en tant que *Sujet* – à un moment précis. En somme, ce que l'on peut tirer de la tentative foucauldienne de trouver un juste milieu entre systématisation et pensée éclatée, c'est une certaine modestie de la pensée. Il s'agit de reconnaître son pouvoir sur la vie – sa manifestation à travers notre création permanente de concepts et de systèmes – à sa juste valeur :

le constater, l'accepter, car ce pouvoir est réel si la pensée est vectrice de rupture ; mais aussi le discuter, le remettre sans cesse en question, parce que ce qui était rupture, résistance, devient toujours acte de pouvoir. Autrement dit, l'entre-deux, c'est peut-être de produire le concept, comme résistance à ce qui existe déjà et *proposition* d'une vision du monde, puis la résistance au concept que l'on a créé, afin de maintenir le statut de *proposition* qu'a celui-ci. C'est en quelque sorte ne pas se taire pour cause de relativité et d'historicité de la pensée, mais pour autant ne pas chercher à imposer au monde une pensée figée.

Bibliographie

Agamben, Giorgio (1998). « L'immanence absolue », in Éric Alliez (ed.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*. Paris : Synthélabo.

Antonioli, Manola (1999). *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Paris : Kimé.

Canguilhem, George (2009 [1965]). *La connaissance de la vie*. Paris : Vrin.

Deleuze, Gilles

- (1973). « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in François Châtelet (ed.), *Histoire de la philosophie : idées, doctrines*, Tome VIII. Paris : Hachette.
- (2004 [1986]). *Foucault*. Paris : Les éditions de minuit.
- (2011 [1968]). *Différence et répétition*. Paris : PUF.

Cordoba, Pedro (2016). « Le Mardi gras de la folie », *Critique* 12 :993-1005.

Foucault, Michel

- (1963). *Naissance de la clinique*. Paris : PUF.
- (1969). *Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.
- (1976). *La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- (2001 [1994]). *Dits et écrits*. Paris : Gallimard. Tomes I, III et IV :
 - N° 25 : « La folie, l'absence d'œuvre », *La table ronde* n°196, mai 1964.
 - N° 189 : Préface à l'édition américaine de *L'anti-œdipe* ([1977] *Anti-œdipus : Capitalism & schizophrenia*. New-York : Viking press).
 - N°358 : « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », entretien avec Bob Gallagher et Alexander Wilson, Toronto, juin 1982, trad. Fabienne Durand-Bogaert. *The advocate* n°400, 7 août 1984.
 - N° 361 : « La vie : l'expérience et la science », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1, janvier-mars 1985.

Goetz, Benoît (2004). « Nager entre deux mots », *Le Portique* [En ligne] : 13-14.

Gros, Frédéric (1995). « Le Foucault de Deleuze : une fiction métaphysique », *Philosophie* 47 : 53-63.

Høffding, Harald (1924). *La relativité philosophique*, Totalité et relation, Traduit et préfacé par Jacques de Coussange. Paris : Librairie Félix Alcan.

Kierkegaard, Søren (1990 [1849]). *Traité du désespoir*, trad. Jean-Jacques Gateau & Knut Ferlov. Paris : Gallimard.

Mauer, Manuel (2015). *Foucault et le problème de la vie*. Paris : Publications de la Sorbonne.

Mengue, Philippe (1994). *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris : Kimé.

Pal Pelbart, Peter (2007). « La pensée du dehors, les dehors de la pensée : Blanchot, Foucault, Deleuze », *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*, Bruno Gelas and Hervé Micolet (eds.), Nantes : Cécile Defaut : 39-55.

Revel, Judith

- (2008). « Résistance » in *Dictionnaire Foucault*. Paris : Ellipses.
- (2008). « Vie », in *Dictionnaire Foucault*. Paris : Ellipses.

Vazquez Garcia, Francisco (2015). « Canguilhem, Foucault y la ontología política del vitalismo », *LOGOS : Anales del Seminario de Metafísica*, 48 : 165-187

Veyne, Paul

- (1978). *Comment on écrit l'histoire*. Paris : Seuil.
- (2008). *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris : Albin Michel.

Worms, Frédéric

- (2011). « Pouvoir, création, deuil, survie : la vie, d'un moment philosophique à un autre », in Patrice Maniglier (ed.), *Le Moment philosophique des années 1960 en France*. Paris : PUF : 349-368.
- (2015). Pour un vitalisme critique, *Esprit* 1 : 15-29.

Zourabichvili, François (1994). *Deleuze, une philosophie de l'évènement*. Paris : PUF.

Derniers numéros dans la collection

« Cahiers de l'IEP »

Disponibles sur <https://www.unil.ch/iep/home/menuinst/publications/les-cahiers-de-liep.html>

85. **Valentine Mach-Perrot** (2023). L'éthos cynique comme clé de lecture des mouvements antivaccins contemporains : le cas de Réinfo Santé Suisse International.
84. **Margaux Lang** (2023). Le Parti radical-démocratique suisse à l'avant-garde du néolibéralisme ? (1971-1983).
83. **François Villars** (2022). Si Engels allait à *L'Atelier*. Retour sur l'attribution d'un texte anonyme à Friedrich Engels.
82. **Andrea Pilotti et Oscar Mazzoleni** (2022). La contesa per le elezioni parlamentari ticinesi del 2019. Candidature, eletti ed elette.
81. **Anouk Essyad** (2022). Une transformation néolibérale de l'État ? Socio-histoire de l'administration pénitentiaire vaudoise (1960-1978).
80. **Ann-Kristin Bergquist et Thomas David** (2022). Beyond Limits to Growth. Collaboration Between the International Business and United Nations in Shaping Global Environmental Governance.
79. **Jaffar Mountazar** (2022). Budget participatif de Lausanne : une révolution démocratique ? Une analyse du 1er budget participatif de Suisse.
78. **Philippe Gottraux et Cécile Péchu** (2021). The Working Class and Support for the Radical Right. A Critical Perspective.
77. **Andrea Pilotti et Oscar Mazzoleni** (2021). Le elezioni cantonali ticinesi del 2019. Partecipazione e astensionismo, elettorato dei partiti e radicamento territoriale.
76. **Camille Parguel et Jean-Christophe Graz** (2021). 'Food Can't Be Traded'. Civil Society's Discursive Power in the Context of Agricultural Liberalisation in India.
75. **Justine Louergue** (2021). Equilibrium, from Germain Garnier to the French Liberals: The shaping of a concept.
74. **Yannick Perticone** (2020). La financiarisation du microcrédit solidaire en Suisse.
73. **Sylvain Maechler, Etienne Furrer, Emma Sofia Lunghi, Marc Monthoux, Céline Yousefzai et Jean-Christophe Graz** (2019). Substituting risk for uncertainty. Where are the limits and how to face them?
72. **Dimitri Courant** (2018). Deliberative Democracy, Legitimacy, and Institutionalization. The Irish Citizens' Assemblies.
71. **Gabriel Borduas, Madeleine Braulin, Elahé Goin, Matteo Gorgoni, Diana Martínez, Antoine Michel, Élodie Müller, Maud Reveilhac, Charlotte Vidal Kränzlin, Jan-Erik Refle et**

Lionel Marquis (2018). Le populisme à l'assaut de l'Europe. Le succès électoral des partis populistes entre crise de confiance, globalisation et clivages de valeurs.

70. **Andrea Pilotti, Madeleine Braulin, Oscar Mazzoleni et Yves Di Cristino** (2018). Chi ci rappresenta ? Candidati, eletti e campagna elettorale alle elezioni del Gran Consiglio ticinese del 2015.

69. **Lionel Marquis** (2017). Conformism in opinions about the welfare state in Switzerland. Results from a List Experiment.

68. **Dimitri Courant** (2017). Thinking Sortition. Modes of selection, deliberative frameworks and democratic principles.

67. **Oscar Mazzoleni, Carolina Rossini, Andrea Pilotti et Virginie Debons** (2017). Le elezioni cantonali ticinesi del 2015. Partecipazione, orientamento, temi e personalizzazione del voto.

66. **Maxime Filliau, Aziz Haltiti, Anna Herczeg, Loeva La Ragione, Régis Marchon, Baudouin Noez, Milinda Wannakula Aratchilage, Yuzhou Wu, Jan-Erik Refle et Lionel Marquis** (2016). Immigration, sécurité et comportement électoral. Les Européens face aux crises économique, migratoire et sécuritaire.