

Avertissement : Ce texte est protégé par le droit d'auteur.

La théorie fichtéenne de la conscience dans une perspective biopolitique

Par Gaetano Rametta (Università di Padova)

1. Au milieu des années 1970, Michel Foucault a formulé un nouveau paradigme pour l'interprétation du pouvoir politique. Il a avancé les concepts de « bio-politique » et « bio-pouvoir » afin de mieux comprendre les transformations qui s'étaient produites dans le rapport entre l'Etat et la société, entre la politique et les sciences économiques. Il a essayé de développer ces concepts, en particulier, dans le dernier chapitre de *La volonté de savoir* (1976), et dans le *Cours* tenu au Collège de France pendant l'hiver 1976 et publié dans les années 1990 sous le titre « *Il faut défendre la société* » (1997).

Selon Foucault, un changement radical s'est produit entre le 19^{ème} et 20^{ème} siècle dans la nature et la constitution du pouvoir politique. La théorie politique du droit naturel était notamment centrée sur l'idée de la « souveraineté », qui consistait dans la faculté de « faire mourir et laisser vivre ». Le concept de souveraineté désignait l'unité politique d'une communauté politique. L'unité politique se concentrait dans l'Etat en tant que représentant de la volonté générale du peuple. Le pouvoir de l'Etat était fondamentalement négatif. Il consistait en particulier à exercer de façon légitime le droit de punir quiconque désobéissait à la loi et violait de ce fait l'ordre établi de la société.

Depuis la Révolution française, on peut comprendre que la souveraineté de l'Etat est progressivement soutenue par un complexe de disciplines, telles que la médecine et les statistiques. Ces disciplines, selon Foucault, transforment graduellement le but et la structure du pouvoir politique. Le pouvoir ne vise plus à créer simplement les conditions négatives pour laisser vivre les êtres humains dans leur existence de particuliers. Sa fonction devient plutôt la promotion et la production positive de la *vie*.

Par rapport à la conception antérieure et négative de la souveraineté, nous avons de ce fait une inversion complète dans la façon de concevoir le rapport entre le pouvoir, d'un côté, et la vie et la mort, de l'autre. Le pouvoir n'est plus centré sur un complexe d'établissements différenciés, déterminés comme « Etat » ; il ne signifie plus le monopole de l'exercice de la violence légitime afin de punir, et dans le cas extrême, de donner la mort aux citoyens coupables. Le pouvoir devient une multiplicité de *pratiques positives*, un ensemble de *stratégies* qui sont *productives* dans la mesure où elles sont destinées à déterminer et à constituer des relations sociales parmi les êtres humains. Son but est de « défendre la société », non seulement de façon négative, mais de telle manière qu'à son intérieur puissent se développer les conditions pour une expansion croissante de la vie. Et la vie en question est non seulement celle de la société dans son ensemble, mais également et, spécialement, la vie de chacun de ses membres.

Foucault décrit ce processus complexe de transformations par le concept de « *bio-pouvoir* » qui dénote, selon lui, la crise irréversible du vieux paradigme de la souveraineté de l'Etat. La formule du

bio-pouvoir n'est plus, comme dans le paradigme politique antérieur: « faire mourir et laisser vivre », mais plutôt à l'inverse: « faire *vivre* et *laisser* mourir ». Le pouvoir « bio-politique » signifie ainsi une multiplicité de stratégies pratiques, par lesquelles les agences d'Etat, les établissements médicaux, et les centres de recherche coopèrent à la réalisation et au développement de ce nouveau genre de contrôle et de production de la vie.

2. Depuis la publication des cours de Foucault au Collège de France, beaucoup d'intellectuels se sont concentrés sur le problème de la bio-politique. Parmi eux, Giorgio Agamben est sans aucun doute l'un des plus aigus et des plus originaux. Je voudrais mentionner deux de ses livres : *Homo sacer* (1995, 2005 ²) et *Stato d'eccezione* [État d'exception] (2003). Plusieurs de ses essais plus significatifs ont été récemment réunis en italien dans le volume *La potenza del pensiero* [La puissance de la pensée] (2005).

Le dernier essai contenu dans ce volume est extrêmement important pour notre sujet. Il s'agit du premier article qui a attiré l'attention – et cela déjà en 1996 - sur *L'immanence : une vie...*, le court texte rédigé par Gilles Deleuze pendant la dernière année de sa vie (1995).

Pour déterminer sa théorie d'une « immanence absolue », Deleuze fait référence aux auteurs qui se sont occupés de l'idée de conscience. Le rapport entre le concept de la conscience et le concept de vie permet, comme je vais le montrer, de comprendre l'importance de la théorie de Fichte pour la pensée philosophique contemporaine.

Deleuze voit la vie comme genre impersonnel du devenir créateur. Je ne veux pas m'arrêter ici sur la façon dont il développe son interprétation de la théorie de la vie de Fichte à partir de sa lecture du jeune Sartre, spécialement de son essai *La transcendance de l'Ego*. Je montrerai simplement que les thèmes que Deleuze souligne (le rapport entre la « vie » comme devenir créateur impersonnel, et la « conscience » comme « champ transcendantal » impersonnel aussi) soulèvent des doutes sur le succès de sa tentative de répondre à la question d'une nouvelle théorie de la vie.

Deleuze fait référence à deux textes de Fichte : le premier est la *Deuxième introduction* à la *Doctrine de la science* de 1797, le second *L'initiation à la vie bienheureuse* de 1806. De façon surprenante, Agamben ne mentionne même pas Fichte dans la constellation d'auteurs qu'il considère marquants pour Deleuze. À la fin de son article, l'interprète essaye de montrer l'existence de deux lignes principales dans la tradition philosophique occidentale. La première serait centrée sur l'idée de « Transcendance », et se développerait depuis Kant jusqu'à Levinas et à Derrida, reliées par Husserl. La seconde serait centrée sur l'idée d'« Immanence », et se développerait à partir de Spinoza et Nietzsche jusqu'à Foucault et, évidemment, à Deleuze lui-même, qui comme on sait a consacré des études capitales aux deux premiers.

Selon Agamben, les deux traditions s'opposent radicalement l'une à l'autre. Mais la situation se complique ultérieurement par le fait qu'Agamben identifie un carrefour important, qui relie et sépare ces deux traditions. Ce croisement est représenté par Heidegger. Il serait l'auteur qui essaye d'unifier la tradition transcendantale et phénoménologique (depuis Kant jusqu'à Husserl) avec la tradition de l'« Immanence » (depuis Spinoza jusqu'à Nietzsche). Après Heidegger, les deux lignes se séparent encore au long de deux directions différentes : comme nous avons vu, dans la deuxième moitié du 20ème siècle, la ligne de la « Transcendance » serait représentée par Levinas et Derrida, tandis que la ligne de l'« Immanence » serait soutenue par Foucault et Deleuze.

Si nous considérons cette interprétation, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi Agamben ne mentionne pas Fichte. Ce dernier est sans aucun doute l'un des représentants les plus significatifs de la tradition transcendental e. Pour cette raison, dans le modèle interprétatif d'Agamben, il devrait trouver sa place à l'intérieur de la ligne de la « Transcendance ». En revanche, Deleuze présente Fichte comme un philosophe de l'immanence absolue. Cela contredirait de façon saisissante le schéma proposé par Agamben. Sa solution semble consister tout simplement à ignorer Fichte et la doctrine de la science dans son interprétation de la position de Deleuze et le concept que ce dernier a de l'*immanence absolue*.

Mutatis mutandis, la même question se pose à l'égard de Sartre. Seulement en regardant le titre du deuxième livre de Sartre sur l'imagination (*L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*), nous pourrions placer son travail juvénile sous l'égide de la phénoménologie husserlienne. Nous ne discuterons pas ici pour savoir si le concept de phénoménologie de Sartre est entièrement conforme à la conception originale de Husserl. Nous pourrions, et peut-être, nous devrions même questionner la manière dont Sartre place la « psychologie » à côté de la « phénoménologie ». Mais ici nous trouvons simplement le même problème que nous venons de discuter au sujet de l'interprétation d'Agamben de la pensée de Fichte.

Selon Agamben, la tradition phénoménologique se place du côté de la transcendance. Elle ne croise la ligne de l'immanence qu'en Heidegger : à partir de Heidegger, la phénoménologie prend à nouveau la route de la transcendance qui aboutit à la philosophie de Derrida et de Levinas.

Or, juste comme nous l'avons vu dans le cas de Fichte, une question se pose au sujet de la signification et de la position de Sartre, notamment à l'égard de son premier essai *La transcendance de l'Ego*. Deleuze se rapporte à cet essai avec emphase, parce qu'ici le jeune Sartre formulait le concept « d'un champ impersonnel transcendantal », qui est, selon Deleuze, proche de sa théorie de l'immanence absolue de la vie comme processus impersonnel du devenir créateur. S'il était vrai que la tradition phénoménologique à partir de Husserl fût du côté de la transcendance, et donc opposée à Deleuze (à la seule et partielle exception de Heidegger), nous ne pourrions guère comprendre pourquoi Deleuze choisit un tel représentant de cette tradition, notamment le jeune Sartre, pour illustrer sa propre théorie de l'immanence. Comme dans le cas de Fichte, la solution d'Agamben consiste tout simplement à ne pas mentionner Sartre.

3. En ce qui concerne Fichte, Deleuze montre comment le philosophe allemand remplace la doctrine du « Moi », en tant que premier principe absolument inconditionné de la *Wissenschaftslehre*, qui était présent dans la *Grundlage* de 1794/95, et comment il parvient, dès la *Deuxième introduction* de 1797, à une nouvelle théorie de la vie qui trouvera sa pleine formulation pendant la période berlinoise du philosophe. Dans cette dernière, le Moi ne serait plus pour Fichte le fondement transcendantal qui exprime la vie dans sa vérité ultime, mais la forme dérivée, ou la configuration schématique que la vie donne à elle-même dans l'événement de son propre apparaître.

De cette façon, Deleuze arrive à mon avis à saisir le noeud central de la conception du dernier Fichte. En fait, celui-ci développe une théorie de l'absolu comme « compénétration de l'être et de la vie » (² WL-1804, 15ème conférence, Lauth 1986, P. 151), où ce n'est pas la dimension personnelle, ou simplement individuelle de l'existence subjective, mais également le concept critique du sujet en tant qu'« aperception transcendentale », en tant que condition universelle et nécessaire de l'expérience, qui est dépassée, et qui acquiert une signification subordonnée à la Vie absolue comme puissance (*Vermögen*) infinie et a-subjective de l'apparaître .

Cette théorie ne signifie pas que la conscience devienne quelque chose d'accessoire ou même de superflu. Dans la WL-1804, par exemple, la vie absolue est conçue en tant que « esse in mero actu » - ce que l'on pourrait traduire dans la terminologie de Deleuze par « virtualité pure ou absolue ». Mais en effet, ce n'est que par la pratique de la méditation philosophique que l'on parvient à découvrir et en même temps à comprendre cette conception : c'est seulement par l'exercice de la pensée que l'on peut saisir le dynamisme de la conscience comme « schéma », « figure » ou « forme » du devenir-réel (en tant que « *Wirklich-werden* », ou « *Sich-verwirklichen* ») de l'Absolue « en nous ».

Nous trouvons une formulation très claire à cet égard dans WL-1807. Fichte déclare ici que l'on ne peut pas saisir la Vie absolue par un nom ou par un substantif. Cela pourrait tacitement nous mener à concevoir la Vie comme substance, comme une sorte de *hypokeimenon* immobile ou de *Summum Ens* transcendant. Dans ce passage, Fichte joue avec l'ambiguïté du mot allemand « *Leben* », en ne faisant pas valoir sa signification comme substantif, mais plutôt comme verbe, c'est-à-dire, comme expression indéfini d'une potentialité toujours en acte de devenir.

En effet, dans ce texte Fichte pose la question suivante : comment doit-on comprendre le verbe « *leben* »? Doit-on le comprendre selon une modalité personnelle? Sa réponse est catégorique : la Vie (« *Leben* »), en tant que « puissance » toujours en acte de devenir (« *Vermögen* »), ne se laisse pas saisir comme l'activité de « personne ». Par conséquent, elle ne peut être conçue ni comme fondé sur le « Moi » absolu de la *Grundlage* (première personne), ni comme dérivé d'un principe divine transcendant à la manière du « Dieu » de Jacobi (troisième personne). Fichte indique que l'on devrait concevoir la « Vie » plutôt comme un « infinitif », c'est-à-dire comme un « Vivre » en tant que devenir potentiel de la durée indéfinie et de la production éternelle. D'une telle façon, la vie ne serait relative qu'à elle-même, en tant que « esse in mero actu » et virtualité pure.

Ainsi comprise, la notion fichtéenne du « *Leben* » absolu s'avère à première vue conforme au concept deleuzien de l'« immanence absolue ». Par « immanence absolue », en fait, Deleuze désigne un processus qui n'est pas relatif à quelque chose, mais dont l'immanence se relie à rien d'autre qu'à elle-même. Par conséquent, il parle aussi bien d'immanence absolue, que d'immanence pure. L'immanence de la vie ne se laisse qualifier en référence à aucune substance, ni sujet. Immanence n'est ni un sujet, ni un objet, ni un attribut inhérent à l'un ou l'autre, ou à tous les deux.

Mais c'est exactement à partir de ce point de similitude que nous pouvons saisir la différence radicale qui sépare la position de Fichte de celle de Deleuze. Pour Fichte, nous ne pouvons pas concevoir la « vie » comme « infinitif » verbal *sans conscience*. Dit autrement : nous ne pouvons pas mettre la conscience hors du processus, nous ne pouvons pas l'en soustraire. La conscience est essentielle à la vie dans son apparaître. Dans la terminologie de Fichte, la conscience est le « *Durch* », c'est-à-dire « ce à travers quoi » la vie apparaît.

Il me semble extrêmement important de remarquer que la présence de la conscience n'implique en rien la position d'une « transcendance » quelconque. Au contraire, Fichte montre comment, sans conscience, la vie serait impossible dans son apparaître, c'est-à-dire, comment en ce cas la vie cesserait simplement d'être vie. Sans conscience, en fait, nous devrions rétablir une séparation métaphysique entre le « que » et le « comme » de l'apparition. Il serait tout à fait indifférent formuler cette séparation comme une différence entre la substance et ses modes, ou comme une séparation entre un sujet et ses actions. De l'une ou l'autre manière, nous introduirions de ce fait la

transcendance dans la vie. L'immanence pure serait cassée dans un substrat, d'une part, et dans ses attributs, de l'autre.

En revanche, Deleuze semble vouloir critiquer exactement ce rapport entre la « Vie » absolue, en tant que puissance impersonnelle du devenir, et la « conscience », en tant que condition de subjectivation et de nouvelle sortie de l'immanence du « champ transcendantal ». Il n'est pas vrai, en effet, que Deleuze veuille supprimer la conscience *sic et simpliciter*. Il veut plutôt éliminer la *réflexibilité* en tant que dimension constitutive de la conscience. Cela explique la différence entre lui et Fichte.

Selon Fichte, la liberté comme création est possible seulement en vertu de la réflexibilité, en tant que puissance de la réflexion et donc de la différenciation subjectivante qui est propre de la conscience. C'est seulement par l'actualisation de cette puissance de réflexion que la conscience, comme « champ transcendantal » encore impersonnel et tout à fait anonyme, devient « Sujet » en tant que « forme » ou « schéma » conscient de soi par rapport à la « Vie » qui apparaît en lui. Sans mise en oeuvre de sa « puissance de penser », le « Moi » ne pourrait pas se poser « en tant que tel », et ainsi aucune apparition de la liberté ne pourrait se produire à partir de l'Absolu comme « compénétration de l'être et de la vie ».

Selon Deleuze, la vie ne doit pas s'affirmer simplement contre la conscience, mais plutôt contre la réflexibilité d'où le sujet surgit. Cela explique pourquoi il souligne la signification d'un texte littéraire tel que *Our Mutual Friend* de Dickens, où nous trouvons l'idée d'un *minimum* de conscience et d'un *maximum* d'impersonnalité dans l'expérience de la vie. Il s'agit du point crucial : en critiquant la réflexibilité comme condition de la constitution de la conscience de soi, Deleuze essaye d'éliminer l'auto-conscience de la conscience, afin de concevoir une sorte de « degré zero » par rapport à l'expérience de la vie en tant que devenir impersonnel de l'immanence pure.

Mais à ce point, c'est la position de Deleuze elle-même qui apparaît problématique, parce que, d'un côté, Deleuze doit soutenir la co-extensivité essentielle de la conscience « immédiate » ou non-positionnelle avec le « champ transcendantal » dans l'acception du jeune Sartre, co-extensivité sans laquelle son idée de la vie s'écroulerait; de l'autre, il doit séparer de la conscience l'idée de réflexibilité comme condition transcendentale de la conscience elle-même, c'est-à-dire qu'il doit rompre l'articulation immanente du champs transcendantal, en introduisant une séparation tout à fait artificielle entre la conscience non-positionnelle et la possibilité structurelle de subjectivation, que celle-ci peut actualiser par la mise en oeuvre de la puissance de la pensée qui lui est propre.

4. Je voudrais expliquer cela en disant que l'activité de la pensée est dans sa pratique réelle *une expression non positionnelle de la vie de conscience*. De nouveau, nous pouvons trouver un exemple de cette position dans la WL 1804 de Fichte ². Dans la 15ème conférence, il écrit :

Wir leben, eben unmittelbar im Lebensakte selber; wir sind daher das Eine ungeteilte Sein selber, in sich, von sich, durch sich, das schlechthin nicht herausgehen kann zur Zweiheit (p. 152).

Et ensuite :

Wir stützen uns daher hier *gar nicht auf eine empirische Wahrnehmung* unseres Lebens, welche als eine Modifikation des Bewusstseins durchaus abzuweisen wäre; sondern auf die genetische Einsicht des Lebens und Ich, aus der Construction des Einen Seins, und umgekehrt (p. 153).

Selon Fichte, l'activité de la pensée n'est pas "une modification de la conscience empirique", mais plutôt une expérience non positionnelle d'enquête philosophique. Cette expérience implique la formation d'une communauté d'êtres humains ("Wir"), qui partage le même intérêt pour la vérité transcendental e, que l'on ne peut pas atteindre une fois pour toutes, mais qui porte le même caractère "infinitif" que le processus d'apparition de vie absolue. Dans cette apparition, la vie maintient son caractère absolument indivisible, qui est immanent à nous. L'immanence de la vie en nous n'indique pas une relation telle que l'inhérence entre des attributs et leur sujet, mais elle coïncide plutôt avec le même processus de la vie. "Nous" sommes immédiatement la vie et la vie est immédiatement une avec nous. La vie comme « acte » (cf. supra, la première citation) ne résulte pas de l'activité "du Moi", parce que, dans ce cas, « nous » n'avons pas encore de séparation. La vie reste une et indivise, et c'est justement dans cette unité avec elle-même, qu'elle affirme son caractère impersonnel. Et le caractère impersonnel de la vie n'est rien d'autre que l'activité de « notre » pensée. En revanche, dans notre pensée, « nous » exprimons et réalisons l'unité entre la vie absolue commune et nous-mêmes.

De cette façon, Fichte souligne le fait que la pensée n'exprime proprement aucune *relation* spéciale avec la vie. Dans la terminologie de Sartre (avancée par Deleuze), nous n'avons encore aucune position de transcendance. Nous sommes et restons à l'intérieur « du champ transcendental impersonnel » de la vie absolue. A ce sujet, j'estime que Fichte soutient la même position que Sartre. Pour Sartre aussi, le cercle logique entre conscience non positionnelle, réflexion et restauration d'une conscience non positionnelle au niveau de la réflexion elle-même *implique une sortie du champ transcendental simplement apparent, pour ne pas dire tout à fait fictive*. Si nous comprenons l'être auto-conscient dans sa signification non positionnelle, la vie en commun de la pensée impersonnelle ne signifie en rien la cessation de la conscience de soi. Tout ce qui présente le caractère non positionnel est impersonnel, mais cette impersonnalité n'implique nullement qu'elle doive être sans conscience. En revanche, on pourrait attribuer au même manque d'une réflexion appropriée de la part de conscience commune sa croyance dans le « Moi » et dans « le libre arbitre », comme le principe et la base de la vie et des actions de chacun.

Fichte et Sartre nous donnent la possibilité de concevoir un concept *transcendental* de la vie. C'est-à-dire un concept de la vie d'un point de vue philosophique, qui diffère de celui strictement biologique. Je voudrais dire que ce concept se caractérise d'un côté par la spontanéité et le devenir incessant, et de l'autre par le cercle dialectique des niveaux non positionnels et positionnels de la conscience. Or, ce cercle implique nécessairement que la vie prenne dans la conscience un caractère spécifiquement irréel.

Les traditions transcendental es et phénoménologiques combinent cet aspect avec, mais en même temps distinguent cet aspect de la dimension simplement biologique de la vie. Du point de vue tant de Fichte, que de Sartre, la compénétration d'attitudes positionnelles et non positionnelles constitue le caractère spécifique de la conscience comme un processus vivant d'expérience, qui est, à la fois, impersonnel et riche de potentiel en termes de subjectivation. Comme nous l'avons vu, le mouvement circulaire et « infinitif » de l'autoréflexion n'implique la position d'aucune « personne » comme d'un sujet individuel, mais constitue plutôt une articulation indéniable du « plan d'immanence » dans le même sens dans lequel ce concept est élaboré par Deleuze.

Comme le jeune Sartre l'a montré magistralement, le fait que la vie de la conscience soit caractérisée par la dimension de l'irréel implique que le « champ transcendantal » soit en principe inaccessible au soi-disant pouvoir bio-politique. Il le devient seulement lorsque la conscience est éliminée dans son « irréalité ». C'est lorsqu'il se transforme en une « chose en soi », que le champ transcendantal se retrouve soumis au contrôle technologique de sciences neuronales et biologiques. Mais alors, ce n'est pas exactement la « conscience » que l'on peut dominer. C'est plutôt la conscience niée comme telle, c'est-à-dire, la pensée et l'imagination qui ont été réduites au statut d'objets naturels et de « choses » réelles et qui, en tant que domaine d'irréels, n'existent désormais plus.

En revanche, la circularité logique entre la conscience, la réflexion et le Soi, révélée par Fichte pour la première fois en toute la complexité de sa structure, est la façon dont la vie commune et absolue apparaît et se réalise elle-même comme « esse in mero actu » et, en même temps, comme excédant, en principe, la possibilité de domination du pouvoir bio-politique. Le pouvoir bio-politique ne peut que fonctionner en naturalisant la conscience, qu'il réduit à quelque chose de donné d'une forme objective devant un sujet. Mais cela implique une contradiction dans l'autodéfinition même du pouvoir bio-politique. En réduisant la conscience à une fonction simplement biologique de la vie, il doit en fait *tuer* le caractère spécifique de la vie proprement « irréalité » de la conscience. Autrement dit, nous devons rétablir une dimension de pouvoir qui contredit le but spécifique de sa dimension bio-politique, qui est - comme nous l'avons vu au début de notre contribution - de « faire *vivre* et *laisser mourir* ». En ce qui concerne la conscience, il semble que le pouvoir ait le besoin de réduire et d'annuler le fait que la conscience excède, en principe - c'est-à-dire en vertu de sa réflexibilité - toute dimension « naturelle » qu'on attribue au monde « réel ». Mais pour le faire, le biopouvoir doit revenir à une étape antérieure et plus primitive de son développement historique, c'est-à-dire au vieux concept de souveraineté conçue comme la faculté de « faire *mourir* et *laisser vivre* ».

Si nous effaçons l'implication dialectique entre la conscience et la réflexibilité, entre les niveaux non positionnels et positionnels à l'intérieur du « champ transcendantal » impersonnel, nous annulons le caractère spécifique que *la vie assume dans la conscience*. C'est là, à mon avis, la limite philosophique de l'interprétation, autrement riche et stimulante, de Fichte et Sartre par Deleuze. Ce n'est pas simplement, comme soutient Agamben, que Deleuze veuille effacer tout court la conscience de ce qu'il appelle le « plan d'immanence ». Comme nous l'avons vu, il essaye plutôt de séparer la conscience de la conscience de soi. L'exclusion de la réflexibilité du champ transcendantal permet à ses yeux de réaliser une parfaite co-extensivité entre le plan d'immanence et la vie, conçue en termes de devenir pur et anonyme.

Mais alors, d'une part, pour découvrir la possibilité d'une expérience radicalement impersonnelle, Deleuze doit chercher n'importe quelle sorte de situation extrême, comme l'agonie de Riderhood dans le roman de Dickens *Out Mutual Friend* ; et d'autre part, en réduisant la vie à la simple sur-vie biologique, il risque d'aller contre sa propre position philosophique. En visant la suppression de la réflexibilité de la conscience, il doit réabsorber la conscience dans la dimension biologique de la vie soi-disant « naturelle ». Mais c'est exactement cette vie simplement « biologique » qui résulte comme un produit et une abstraction du développement des « sciences de la vie », et du pouvoir bio-politique qui est connecté avec elles. La « vie nue » comme événement biologique disqualifié signifie une abstraction qui réifie la vie elle-même afin de la soumettre à la prise des technologies. Et ainsi, détruire le cercle de la conscience non positionnelle et de la conscience positionnelle implique l'élimination de la pensée comme expérience qui diffère de la vie simplement « naturelle ». Ce qui impliquerait en même temps l'impossibilité de sauver toute dimension de résistance à l'expansion et à l'efficacité de pouvoir bio-politique.