

Quentin Bazin

## **Plasticité et normopathie : Enquêter sur l'identité pour la fabriquer autrement**

### **PLASTICITY AND NORMOPATHY: INVESTIGATING IDENTITY TO MAKE IT DIFFERENT**

**Abstract:** This article presents the general contours of the notion of identity (sameness and difference, continuity and impermanence, identity processes), as well as one of the philosophical foundations for thinking about this notion (the Apeiron hypothesis). These clarifications on identity reveal, on the one hand, a disconnection of the notion with contemporary usage. On the other hand, these clarifications point towards a re-appropriation of identity in order to make possible thinking about the constitution and composition of an open, non-oppressive common notion, which is in tune with the concrete transformation of its conditions of existence.

**Keywords:** Identity; Apeiron; Social Norms; Normopathy; Subjectivity; Viral Freedom.

### **QUENTIN BAZIN**

Université Jean-Moulin Lyon III, Grenoble  
Alpes, France  
etrangerleproche@riseup.net

DOI: 10.24193/cechinox.2021.41.06

Dans cet article je voudrais montrer que l'étude de la notion d'identité conditionne à la fois notre possibilité de prendre soin de ce que nous disons et la possibilité de croire que ce qui aujourd'hui « est » immuable, sera peut-être autrement demain. La première partie présente deux outils pour décortiquer la notion d'identité : l'étymologie et la philosophie. Ce premier temps introduira une identité ouverte, une identité qui fonctionne paradoxalement à partir d'un point de départ indéfini. La seconde partie présentera quelques pistes qui présentent cette identité plastique et qui montrent que celle-ci mettent en place d'autres manières de faire, d'autres rapports aux individus et aux institutions.

Pour introduire cette réflexion sur l'identité, voici deux événements qui permettent d'en saisir l'amplitude. Le premier, a eu lieu en mai 2016, durant la Nuit Debout<sup>1</sup> à Lyon ; des réunions d'une commission préposée aux débats commençaient à maintes reprises par la mise en relief de deux ennemis : le pouvoir néolibéral et les identitarismes (les mouvances identitaires<sup>2</sup>, mais aussi et plus généralement le rapport

identitaire<sup>3</sup> à soi, aux autres, aux normes). Ces moments montraient d'emblée que la notion d'identité était au centre de débats. Le second événement, est plus récent : lorsque le premier ministre français précisait à la radio les raisons pour lesquelles il considérait l'université complice intellectuelle du terrorisme<sup>4</sup>. Selon ses propos, les attentats, la montée de la haine et des fascismes seraient à imputer à la « gauche identitaire », suivant la théorie du professeur américain Mark Lilla<sup>5</sup>. La gauche identitaire désigne une partie des sciences sociales, qui sont sous influence américaine, dont le champ intellectuel et militant serait caractérisé par le problème des minorités (racial et sexuel), et par la critique des oppressions sociales structurelles, au détriment de la défense d'une identité citoyenne et républicaine. Les luttes mineures mises en avant par la gauche identitaire l'émietteraient et feraient ainsi le jeu de l'extrême droite fasciste et des terrorismes. Le premier ministre français disait alors vouloir combattre la « *matrice intellectuelle venue des universités américaines et des thèses intersectionnelles, qui veulent essentialiser les communautés et les identités, aux antipodes de notre modèle républicain* »

Dans ces deux situations, l'identité est perçue comme quelque chose de risqué. Elle peut être une force obscure, un opium pour les masses, une valeur refuge potentiellement dangereuse. Cette idée de l'identité comme risque émerge un peu partout sur l'échiquier politique, comme si tout le monde avait un problème avec l'identité, de l'extrême gauche à la droite qui emprunte de plus en plus ses comportements à l'extrême droite. Il semble que l'identité est une notion que personne ne souhaite totalement évacuer, mais que tout le monde trouve problématique.

La question focale<sup>6</sup> de cet article est : « de quelle identité a-t-on besoin aujourd'hui ? » ; ou encore « quelle identité est réclamée par notre actualité ? ». En approchant l'identité par une question pragmatique, il s'agit de tenir ensemble les effets et les risques de l'usage de la notion d'identité. Que ce soit pour composer un monde commun, pour rejoindre des solidarités nouvelles, pour former des groupes affinitaires, pour s'organiser collectivement, politiquement, de manière latérale, en luttant contre les différentes formes d'accaparement du pouvoir, il semble que nous ayons besoin d'une conception sommaire de l'identité. Sans circonscrire l'identité, cet article cherche à cerner et à proposer une identité minimale qui nous permet de retrouver des fondements ou des valeurs universels.

Pour tenter d'y voir plus clair parcourons dans un premier temps une enquête en deux temps, l'un qui resitue la notion d'identité au sein d'un carrefour dialectique, et l'autre qui envisage la notion d'identité selon la racine philosophique européenne.

## I. Enquêter sur la notion d'identité

### I.1. La notion d'identité au sein d'un carrefour dialectique

Pour comprendre le sens d'un mot, on peut tenter d'approcher son milieu proche dynamique : à quoi s'oppose ce mot, en quoi se différencie-t-il de ses synonymes ? Selon l'approche structuraliste, « aucun phénomène n'est significatif pris isolément et il ne devient pertinent que s'il est situé dans un réseau d'oppositions distinctives à l'intérieur d'un groupe de

transformation<sup>7</sup> ». Nous appelons carrefours dialectiques ces groupes de transformation simplement schématisés.

Les racines latines de l'identité nous donnent deux sens de l'identité : *idem* pour rapprocher deux choses : « ce sont les mêmes ». Et *identidem* pour reconnaître une même chose, de manière continue, dans le temps. Dans le premier sens (*idem*), l'identité est présente lorsque l'on dit par exemple : « toi et moi on est les habitant.e.s d'un même immeuble ou d'un même quartier, on est lié.e.s par cette appartenance-là, par cette identité ». Dans le second sens (*identidem*), l'identité est présente par exemple lorsque l'on se réveille le matin avec le sentiment de continuité et de permanence du soi<sup>8</sup> : « je suis la même personne qu'hier, je reprends ma vie là où je l'avais laissée ». Dans ces deux sens, remarquons que dire l'identité (dire le même, dire le continu) c'est toujours faire place aux différences, aux changements et aux discontinuités : « nous habitons au même endroit, mais nous n'avons pas la même vue » ; « je reprends ma vie comme tous les jours, mais ce matin j'ai mal au dos ». On peut ainsi représenter un premier carrefour dialectique dans lequel la partie haute renvoie à nos deux sens de l'identité, et la partie basse renvoie aux sens qui sont en tension dialectique avec les premiers.

*Idem* : identique,  
le même

Arrêté,  
impermanent



*Identidem* : sans  
cesse, continu

Différent,  
contradictoire

Ce partage dialectique de l'identité nous permet également d'introduire l'idée que l'identité n'y apparaît pas comme une fin en soi, mais comme une première étape, un point de départ pour entrer dans des rapports au monde plus pratiques et plus collectifs. Se reconnaître une identité commune avec un individu ou un groupe, c'est indissociablement se demander : « quel projet nous occupe, quelle focale nous anime, qu'est-ce que nous allons faire ensemble, comment nous allons voisiner ? » De plus, se reconnaître chaque matin comme « soi » ne répond en aucun cas à la question : « que faire de cette journée ? ». L'identité est une étape de préparation pour l'action. L'identité demande qu'on comprenne à chaque emploi pourquoi on est en train de mobiliser cette notion.

En se laissant guider par l'idée que l'identité concerne des opérations plutôt que des états fixes, notre carrefour dialectique peut être revisité. Au même correspond l'opération d'imitation, au continu celle de mutation, à l'interrompu – la fixation et enfin au différent la singularisation.

Imitation

Mutation



Fixation

Singularisation

Ce nouveau carrefour fait apparaître l'identité comme puissance relationnelle : l'identité est ce qui se construit, ce qui est produit par des instances de socialisation, ce qui évolue. Il y a intrication des identités collectives et personnelles, et souvent, en

sociologie, en psychologie, en philosophie ou en neurobiologie, on s'intéresse moins à l'identité comme état qu'à la construction identitaire selon différentes modalités, comme la socialisation ou la subjectivation, qui articulent neurones et sentiment de soi, collectifs et individus<sup>9</sup>. Chez des auteurs aussi différents que Tarde ou Girard, par exemple, l'identité vient comme un après-coup, après l'imitation ou après le désir mimétique, qui seraient des opérations socialement premières<sup>10</sup>.

En outre, l'identité semble fonctionner à la manière d'une opération de fixation, d'un arrêt sur un « cliché » identitaire, qui peuvent sembler précaires devant la mobilité et la plasticité de l'identité. Notre identité devrait pouvoir intégrer une part inachevée, toujours à venir, puisque de toutes façons elle ne découle pas d'une soudaine révélation, ni d'une simple transparence à nous-mêmes. Notre subjectivité peine à s'auto-référencer : les humains sont historiquement tantôt sujets de dieu, du roi ou de la constitution, ou bien, selon les situations, sujet social, sujet sexuel, sujet de la famille, sujet du discours : c'est par les autres, par des situations culturelles variables et par des constructions locales que nous nous vivons comme sujets<sup>11</sup>. De la même manière, pour répondre à la vacance laissée par la question « qu'est-ce que mon identité ? », à une perplexité ou à une inassurance identitaire, l'identité va jusqu'à « plaquer » du naturel sur ce qui est aussi et indissociablement construit, relatif, culturel. Parler de l'identité fonctionne en mobilisant l'inextricable couple nature-culture, et emprunter la pente identitaire, c'est donner l'apparence et l'évidence du naturel à des constructions et des normes, produites par tout un tas d'instances

sociales, historiques, politiques, culturelles. Je suis un homme blanc, je fais 1 mètre 85, je suis français : à la fois tout ceci fait partie de mon identité et pourtant rate mon identité ou ma nature. Même les caractères qui ont l'air de relever du pur biologique, du « donné brut », ne doivent ici leur place qu'à une société particulière (peut-être hégémonique, mais bien particulière), qui a décidé de persévérer dans une classification commune des êtres selon ces attributs spécifiques. Accepter de garder cela à l'esprit représente un effort dans la mesure où ces normes ont été notre premier bain conceptuel : nous avons ainsi dès le départ *oublié* la précarité de ces partages institués, de ces normes et ces décisions qui se donnent des airs d'évidence. Ceci ne nous plonge pas pour autant dans un relativisme ou toute fixation identitaire n'est qu'un leurre. Cela nous indique que la nature ou l'identité ne vont pas sans la construction sociale et sans leur éternel écart avec les situations concrètes. Être doté d'un appareil génital masculin à la naissance ou faire 1 mètre 85 à 30 ans sont des fixations fidèles de mon identité. Mais continuer à me reconnaître comme un homme, continuer à me sentir grand, sont là d'autres histoires, sujettes à diverses bifurcations et relativités de contextes. Au même titre que de nombreux autres caractères, mon sexe ou ma taille sont des clichés de mon identité : pour autant qu'ils sont dotés d'effets bien réels, ils ne sont pas de l'ordre d'une nature qui serait isolée de variables sociales et politiques.

Ceci peut également trouver une traduction dans les comportements : on préfère dire « j'agis comme ça car c'est dans ma nature », c'est plus réconfortant d'un point de vue de l'identité que de dire « j'agis comme ça car j'ai été produit, socialisé

ainsi, de manière lente, discrète, sans que je m'en sois rendu compte, par des constructions imaginaires ». On a probablement tendance à valoriser l'identité individuelle (entendu comme ce que je suis *vraiment*, ma souveraineté sur ce que je suis) en dépit des constructions sociales. Ces diverses fixations sur des clichés identitaires et des focalisations individuelles nous indiquent au passage que l'identité fonctionne bien souvent de manière narrative : on se raconte (à la fois dans le passé et dans le futur, par la mémoire constructive et par la projection), à partir de matériaux imaginaires, collectifs, et investis de différentes valeurs sociales et politiques (l'autonomie et la dépendance, le mérite et le privilège, la réussite et l'échec, la réalisation de soi, ...).

Si l'identité qui se trame au sein de ce carrefour d'opérations est toujours pour partie construite, racontée, c'est aussi qu'elle est produite. Et si l'imitation est un de ses modes de reproduction privilégiée, c'est qu'elle peut être étudiée à la manière d'un produit de consommation de masse. C'est notamment ce qui a été mis en avant dans les années 80 par Félix Guattari, avec son usage de la notion de subjectivation et l'hypothèse selon laquelle il y a dans notre société une production industrielle de la subjectivité<sup>12</sup>. Des « machines » aussi diverses que les médias, les discours politiques, la publicité, l'école, le cinéma, la littérature, l'*industrie* culturelle, les entretiens et formations de pôle emploi, la centralisation de l'internet, l'apparition de nouveaux éléments de vocabulaire, forment ensemble des dispositifs de subjectivations, qui agissent sur nos manières de percevoir, de s'orienter, de désirer, le plus souvent sans passer par la conscience. Ces instances disent chacune à leur manière et

à leur rythme propre ce que nous pouvons et devons être pour être reconnus comme des sujets sociaux. Cette production industrielle de la subjectivité représente à la fois des possibilités de s'amarrer à des statuts, à des appartenances et à des repères identitaires, et consiste également, du point de vue du néolibéralisme, en une puissance de contrôle, une fabrication de la docilité, une production d'opinion et de consentement. La logique descriptive et identificatoire est également une assignation à être, une distribution de *qui* est socialement légitime et qui ne l'est pas<sup>13</sup>. Il faut préciser que cette production n'est ni complète, ni centralisée : en même temps qu'elle fabrique du consensus, elle produit du dissensus, de nombreuses résistances à sa logique même. Et pour que ces différentes instances fonctionnent, nul besoin pour elle de fonctionner de concert : il n'y a pas besoin de « tête » centralisant toutes ces machines, ou de complot unique au sein duquel chacune de ces instances prendrait place.

Nous pouvons maintenant situer l'identité parmi ses articulations intimes : l'identité est dépendante des différences et des changements, l'identité est préparatoire au regard de l'action, l'identité est relationnelle, l'identité se fait toujours au risque d'une « pente identitaire » en recourant à une « nature » isolée du champ social et politique, l'identité est narrative, l'identité est industriellement produite. Notre seconde partie répondra au fait que l'identité peut effectivement servir des fins brutales, normalisantes, et ce parfois sans intention ou conscience de nuire. Il sera question d'un soin tout particulier à apporter à l'usage de la notion. Concernant la suite de cette première partie, nous pouvons remarquer que cette liste est rendue possible, on le voit de

manière grammaticale, par une identité sous-jacente, logique : à chaque fois c'est le verbe être qui est utilisé pour dire l'identité. Dans ces propositions de type «  $x$  est  $y$  », on parle d'ailleurs bien d'une « identité » entre le sujet et le prédicat. On parle également du principe d'identité qui est à la base de la logique aristotélicienne, et aussi de la communication la plus ordinaire. D'un point de vue philosophique et logique nous mobilisons donc constamment la notion d'identité, de manière souterraine : est-ce en lien avec les caractéristiques que nous venons de trouver à la notion d'identité ? Précisons maintenant le terreau d'émergence du concept philosophique d'identité.

## I.2. Une racine philosophique de la notion d'identité

Nous venons de voir que l'utilisation courante du verbe être fait appel à des opérations logiques qui sont en affinité forte avec la notion d'identité. Questionner le concept d'identité et ce que signifie « être » relève du champ de l'ontologie de base, c'est-à-dire de l'étude de concepts sur lesquels le développement des autres peut s'appuyer. Les premiers discours ontologiques européens sont grecs, et on les retrouve chez Anaximandre de Milet, qui vivait vraisemblablement entre 610 et 540 avant notre ère. On considère qu'Anaximandre est le premier philosophe (avec son maître et ami Thalès, mais de ce dernier nous n'avons pas retrouvé de trace écrite), car il est à la fois le premier penseur écrivant en prose, et le premier à faire un écart remarquable avec le mythe et la poésie pour s'acheminer vers une rationalité qui inspirera les pensées à venir, notamment celle d'Aristote. Malgré la conservation

d'un très faible nombre de fragments direct d'Anaximandre, de nombreux philosophes et de biographes antiques ont fait sur sa pensée des commentaires qui nous sont parvenus<sup>14</sup>.

Les cosmogonies présocratiques racontent, comme une dette ou une filiation envers les récits mythiques, la cause première, la manière dont le monde est devenu monde, et d'où l'énergie qui alimente continuellement le monde provient. Cette cause première que les grecs appellent *arkhè* (principe, commencement, origine), c'est par exemple l'eau chez Thalès, ou l'air chez Anaximène, ou d'une autre manière le feu chez Héraclite. Anaximandre est donc philosophe à l'époque des grandes pensées élémentaires. Comme ses contemporains, il va à son tour proposer un élément primordial. Mais avec d'autres intuitions : tout d'abord, si un élément comme l'eau ou le feu pouvait consister en une base ontologique, son opposé serait alors logiquement écrasé, et il n'y aurait plus de place pour les autres éléments<sup>15</sup>. Par suite, le fait que ces éléments principaux soient déjà déterminés, qu'ils soient  $x$ , et donc *pas y*, est problématique pour caractériser la source d'un monde aussi divers. En quelque sorte, Anaximandre se démarque des théories qui le précèdent en les trouvant trop déterminantes dans leurs choix du premier élément. Selon lui, le caractère de l'élément primordial, le caractère de ce qui rend possible l'être, se doit justement d'être indéterminé, d'être indéfini, et de laisser ainsi toute latitude à la génération du monde. Anaximandre nous indique que le fait de pouvoir dire l'identité de  $x$  ou de  $y$  est conditionné par l'existence d'une matière première : qui lie ensemble  $x$  et  $y$ , qui nous lie à elles, et qui est paradoxalement

indéfinie, non identifiable. Cette matière première, Anaximandre l'appelle *Apeiron*<sup>16</sup>, ce qui renvoie étymologiquement au « *sans frontière* », « sans limite », « sans fin ». L'hypothèse (au sens de « base d'un raisonnement ») *Apeiron* a été traduite par « infini », mais aujourd'hui une traduction semblant plus juste est celle d'*indéfini*<sup>17</sup>, que l'on peut détailler ici dans deux de ses sens, quantitatif et qualitatif.

*Apeiron* est un indéfini quantitatif, en étendue ainsi que dans le temps, c'est-à-dire qu'on ne lui trouve pas de fin spatiale ou temporelle. Le penser par la catégorie de l'infini spatial est toutefois anachronique dans la mesure où à l'époque d'Anaximandre il n'existe à notre connaissance aucune formalisation prouvant l'invention de cet infini géométrique. Cependant il est possible de le penser par des catégories plus imagées, celles d'« étendue immense<sup>18</sup> », « the Vast<sup>19</sup> », de « sans trace<sup>20</sup> », ou encore de « ce qui ne peut être traversé d'un bout à l'autre ». L'intuition d'*Apeiron* chez les Grecs pourrait bien venir de la contemplation de l'horizon marin. Un quasi-infini, un espace dont le parcours ne laisse pas de traces<sup>21</sup>. Au même titre que l'espace marin immense suscite la possibilité de mondes imaginaires, l'hypothèse *Apeiron* est un opérateur métaphysique qui suscite le rêve philosophique : celui d'une vie plastique, non déterminée à l'avance, pleine de devenir, ouverte sur des transformations.

*Apeiron* est aussi un indéfini qualitatif, en ce qu'il n'a pas de limites intrinsèques ou de distinctions internes. Il n'est pas différencié en régions distinctes ou en éléments qui le composent. Cette caractéristique a été nommée *ápeiron mígma*<sup>22</sup> (*Apeiron* des mélanges, où rien n'est distinct), et nous avons aujourd'hui des modèles pour

l'approcher conceptuellement. C'est par exemple l'état de la matière comme plasma, celle d'avant les premières structurations de la matière dans les récits scientifiques du Big Bang, la soupe quantique d'avant le « ralentissement primordial<sup>23</sup> ». Selon la physique contemporaine qui expérimente ces états depuis le début des années 2000, principalement au CERN puis au Laboratoire national de Brookhaven, l'univers était un plasma de quarks<sup>24</sup> et de gluons durant les premières microsecondes après le Big Bang. Ce plasma était si chaud et si dense que l'agitation thermique rendait impossible toute structuration élémentaire en atomes et en molécules. Toute ébauche de formation était perturbée par le bouillonnement ambiant. Ce n'est qu'en se refroidissant que les interactions de la matière ralentissent et que celle-ci peut s'organiser et se sédimenter par la suite en entités observables. Au même titre qu'*Apeiron*, le plasma est à la fois pauvre en substance, pauvre en structure, et très riche en variations et en interactions potentielles.

Dans l'enquête ontologique d'Anaximandre, *Apeiron* est indissociablement *arkhè* (principe, commencement, origine) et *psukhè* (souffle de vie), c'est à dire « une » vie, indéterminée, celle qui anime tous les corps. Ce n'est pas une matière première passive<sup>25</sup>, c'est une matière animée, en mouvement perpétuel, en autocréation<sup>26</sup>. L'univers est pensé comme une graine ou un organisme qui croît : il n'y a pas eu une création une fois pour toute, qui serait aujourd'hui révolue. *Apeiron*, cette matière première indéfinie de l'univers, ne se s'est pas intégralement convertie en objets déterminés. L'hypothèse *Apeiron* ne se situe donc pas « avant » le monde, comme une simple origine. C'est plutôt une force

indéfinie qui est requise à chaque instant pour continuer à faire monde, à faire que le monde persiste dans son autocréation. *Apeiron* est ainsi une dimension de tout être, de nous, et nos transformations futures en sont dépendantes<sup>27</sup>. En rapprochant *arkhè* et *psukhè*, certains commentateurs on fait d'*Apeiron* une entité qu'il s'agit de contempler comme un être divin, insistant sur sa dimension infinie, immortelle, impérissable. On peut remarquer dans ce sens qu'*Apeiron* joue le rôle de Zeus dans les récits mythiques, c'est bien l'agent qui détient le pouvoir<sup>28</sup> : en cela *Apeiron* n'est pas un simple chaos ou *tohu-bohu*<sup>29</sup>. En liant aussi étrangement l'indéfini au pouvoir, en disant que le pouvoir est du côté d'*Apeiron*, c'est dire de ce pouvoir qu'il est inappropriable. En se démarquant fondamentalement de la détermination et de l'appropriation, *Apeiron* est une résistance active aux pentes téléologiques, dogmatiques et autoritaires. Pouvoir du potentiel, ni un ni multiple, *Apeiron* n'existe pas de manière indépendante mais toujours comme relation. Platon dira dans ce sens que le système d'Anaximandre renferme les germes de l'athéisme.

Enfin, chez Anaximandre, la cosmogonie est inséparable d'une anthropogonie et d'une politogonie. Anaximandre évacue toute position de surplomb d'ordre mystique ou philosophique : l'ordre du monde ne peut pas être traité indépendamment d'une enquête sur sa dimension physique, sociale et politique. La physique, la course des étoiles, le chant, la cartographie, les affaires sociales et politiques ne sont pas des sujets ontologiquement subalternes, ils participent d'*Apeiron* et doivent intervenir légitimement dans les enquêtes philosophiques. Des enquêtes ontogénétiques (sur

l'être en tant qu'il se produit et devient) davantage qu'ontologiques (sur l'être en tant qu'il est).

## II. Pratiquer la notion d'identité : fermetures et ouvertures

Après cette enquête terminologique et philosophique, dans quelle mesure y voit-on plus clair avec l'identité ? En quoi une hypothèse aussi ancienne qu'*Apeiron* peut éclairer nos usages courants de la notion d'identité ? Et comment ces usages pourraient aider à composer du commun ?

D'une part notre usage courant de l'identité privilégie le même et le permanent au détriment de la différence et du mouvant : notre pratique de la notion d'identité est ainsi décalée de ce que nous en comprenons lorsque nous prenons le temps de l'étudier. D'autre part il y a un paradoxe à conserver comme tel : l'identité se base originellement sur l'indéfinissable, sur un commun qui nous est indéfini. Afin d'ouvrir la notion d'identité, l'utiliser dans le sens d'une composition de ce commun, celle-ci devrait être tenue pour ce qu'elle est : un processus sans fondement. Pour accompagner au mieux ce processus sans fondement, le maintenir libre et délié des déterminations que nous pouvons tenir sur celui-ci, il faut se rendre à l'endroit de nos limites, de ce qui nous limite. Dans le but de maintenir indéfini et ouvert ce qui fonde nos identités, deux niveaux d'autolimitations différentes peuvent s'avérer pertinents. Une autolimitation générale, d'ordre métaphysique. Et des autolimitations locales, d'ordre sociales et situées. Ces deux niveaux permettent de circonscrire un espace commun dans lequel notre capacité d'agir est connue, et indiquent que l'identité elle-même nous limite.



La première forme d'autolimitation prend l'hypothèse *Apeiron* comme point de départ, et part ainsi du postulat que ce qui est de l'ordre du fondamental dans l'identité de nos existences est directement relié à notre incapacité à nommer positivement<sup>30</sup>. De fait, il s'agit humblement de se rappeler qu'*in fine* nous ne savons pas ce que nous sommes, encore moins ce que les autres sont. Nos habitudes de resituer les événements dans des chaînes causales ne doivent pas nous faire croire à une compréhension profonde des événements, à un sens ou à une direction de l'histoire. Les récits métaphysiques les plus sérieux, les plus « serrés » que nous pouvons tenir sur les bases métaphysiques de l'identité et de l'ontologie doivent donc s'amorcer par un aveu d'incomplétude et l'abandon de vieilles habitudes, qu'elles soient ordinaires ou savantes : la limitation, la précarité de nos catégories indique qu'il ne s'agit pas de trouver *la* bonne (définition de l') identité, de s'en approcher par la connaissance ou le sensible, de la penser en termes de nature profonde ou cachée, ou encore de rêver à une identité universelle, à un accès privilégié à l'identité. Cette limite à nos habitudes de pensée a été mise en avant par Castoridis tout au long de son œuvre par la notion d'ensidique (la contraction d'*ensemble* et d'*identité*), qui désigne un mode d'appréhension des objets et des expériences selon leur appartenance à un ensemble constitué d'autres éléments avec lesquels ils partagent un même trait identitaire. Ces ensembles cohérents permettent l'approche conceptuelle et rationnelle, mais refoulent d'une part une dimension de complexité du réel, et font croire d'autre part que les traits identitaires révélés existent objectivement, indépendamment de leur appréhension.

« Ensidique » désigne donc un rapport au monde refermé sur lui-même, refermé par l'oubli que les éléments perçus sont également construits.

La seconde forme d'autolimitation prend le relais de l'autolimitation fondamentale de l'hypothèse *Apeiron* et de l'ensidique. C'est en un sens une traduction de ces concepts dans des notions et des situations beaucoup plus concrètes. C'est par exemple l'identification abusive à son statut, que le psychiatre Tosquelles mettait en avant en disant : « si un médecin se prend vraiment pour un médecin, pourquoi un fou ne se prendrait-il pas pour un fou ?<sup>31</sup> ». Lorsque l'on fusionne avec son statut (de médecin, de philosophe, de sportif, de parent, de femme, d'homme, ...), ou que l'on est sans cesse ramené à son statut, à son genre, à son origine sociale, notre accès au monde et aux autres n'est médiatisé que par ces modalités identitaires. En étant enfermé.e, ou en s'enfermant dans cette modalité de l'identité, on enferme aussi les autres dans une relation limitée. C'est en quelque sorte le biais du marteau qui s'exprime ici : « si votre seul outil est un marteau, le monde entier ressemble à un clou ». L'identification forte au statut augmente par ailleurs notre vulnérabilité en réduisant l'amplitude des réponses possibles aux événements qui nous arrivent.

Pour jouer sur les coefficients d'ouverture de nos identités, il est possible de s'outiller d'une distinction entre statut, rôle et fonction : le statut c'est mon titre administratif ou professionnel, mon état civil, c'est ce qui est écrit sur des papiers d'identité ou des relevés administratifs. Ma fonction c'est ce qui est prescrit, assigné par mon statut (par exemple enseigner pour un.e universitaire, proposer sa force de

travail pour un.e demandeur.se d'emploi, élever ses enfants pour des parents,...). Et le rôle c'est ce qui va pragmatiquement se jouer dans les interactions avec les autres personnes, dans des situations diverses. En revisitant nos journées on se rend compte que bien des situations se déroulent en dépit des statuts et des fonctions, et que nos rôles sont indéfinis à l'avance, ne sont en aucun cas anticipés par nos statuts et nos fonctions. Dans des hôpitaux certains personnels administratif ou d'entretien ont d'avantage de fonction soignante que certains médecins, et je me souviens que certain.e.s de mes enseignant.e.s ne m'ont rien appris de leur discipline mais transmettaient plutôt des habitudes critiques ou des rapports singuliers au savoir.

Outre les identifications et les assignations abusives aux statuts, nous avons intériorisé de manière normale, ordinaire, tout un ensemble de comportements et de réflexes étranges. Nous avons mentionné que le problème du bain conceptuel identitaire, c'est de s'y accommoder, de finir par s'accorder à l'arbitraire de ses normes instituées, de les tenir pour neutres ou naturelles. Parmi les composantes intimes intériorisées figurent par exemple le pouvoir par la force ou la majorité, la surveillance, la recherche et la punition des fautifs, le « chacun pour son monde », l'attente de la récompense, la culpabilité et la peur de perdre son statut, les régimes de distinctions sociales et de différence sexuelles. Ces composantes auxquelles on s'identifie plus ou moins produisent des subjectivités qui limitent nos perceptions et nos comportements. C'est ce que la psychanalyste Joyce McDougall a théorisé sous le nom de normopathie<sup>32</sup>, désignant par là notre rapport pathologique à la norme, au fait de se conformer à une

idée du convenable, de l'adapté. Il est *normal* que la majorité décide, il est *normal* de punir les fautifs, il est *normal* de partager les individus selon deux sexes, ... Et nos identités plastiques s'adaptent<sup>33</sup> à ces normes discriminantes, en prennent la forme, les relayent, plus ou moins docilement, plus ou moins sensiblement.

La normopathie n'est pas une notion pessimiste ou un jugement moral sur l'ensemble de la société : cette notion a émergé pour que des soignant.e.s prennent efficacement conscience des effets potentiellement oppressifs et toxiques de leurs manières d'être habituelles, de leurs manières de considérer une pratique dite déviante par exemple. Et de revoir, dans un but d'accompagnement thérapeutique, leurs préjugés sur certaines identités et certains comportements. Aujourd'hui la notion de normopathie doit être également invoquée dans toutes les situations dans lesquelles je feins de ne pas voir, je minore les effets discriminants, les injustices de cette normopathie, dans la mesure où précisément j'en bénéficie par ailleurs, j'en incarne le point de vue supposément normal.

La chose la plus importante que j'ai comprise, c'est qu'en tant que soi-disant « homme » et soi-disant « blanc », dans un monde patriarcal-colonial, je pouvais accéder pour la première fois au privilège de l'universalité. Un lieu anonyme et paisible où l'on vous fout sacrément la paix. Je ne m'étais jamais sentie universelle. J'ai été une femme, j'ai été lesbienne, j'ai été migrante. J'avais connu l'altérité, pas l'universalité. [...] Mais pourquoi êtes-vous convaincus, chers amis binaires, que

seuls les subalternes ont une identité ? [...] Il n'y a pas d'identité plus sclérosée et plus rigide que votre identité invisible. Que votre universalité républicaine. Votre identité légère et anonyme est le privilège de la norme sexuelle, raciale et de genre. Ou bien nous avons tous une identité. Ou alors, il n'y a pas d'identité. Nous occupons tous une place diverse dans un réseau complexe de relations de pouvoir. Être marqué d'une identité signifie simplement ne pas avoir le pouvoir de nommer sa position identitaire comme étant universelle<sup>34</sup>.

Le discours que Preciado a prononcé devant une académie de psychanalystes signe une révolution épistémologique : nous sommes en train de nous rappeler la précarité oubliée de nos catégories classificatrices. Nous sommes en train de nous rappeler que penser par le biais de l'universel et des catégories absolues n'est plus recevable et nous limite<sup>35</sup>, en rejoignant un ethnocentrisme qui s'ignore, ou qui fait mine de s'ignorer. Nous sommes en train de nous rappeler que la normopathie, si elle nous touche tou.te.s, fait exister dans le même mouvement des positions socialement opprimées et des positions socialement bénéficiaires, ce qui dissipe toute prétention de neutralité. Cette révolution est permise par les pensées féministes et décoloniales, par les luttes pour l'émancipation des minorités et des classes laborieuses. Elle s'articule à une critique radicale de la société, en mettant effectivement la focale sur les discriminations, dans la mesure où ce sont celles-ci qui permettent d'identifier des formes contemporaines de fascisme. Dire de cette gauche qu'elle fait le jeu de la fermeture « identitaire », c'est se rendre sourd au

fait que c'est paradoxalement la contestation du normal et du commun qui est à même de rendre le monde encore plus commun. C'est aussi se limiter dans un choix binaire : le vote électoral *ou* les mobilisations minoritaires, la critique de la domination patriarcale *ou* la lutte contre les politiques néolibérales, les politiques de reconnaissance *ou* les politiques de redistribution... Alors qu'il n'y a pas à choisir : toutes ces dimensions politiques, même si elles sont parfois dissensuelles, procèdent d'une lutte commune, et sont à mener ensemble<sup>36</sup>.

Cette révolution insiste sur la nécessité, en prenant conscience des limites arbitraires dans lesquelles on évolue, de fabriquer son identité, de l'expérimenter au large des régimes normatifs, sans la tenir pour moins naturelle ou normale que celles dont on s'éloigne. De vivre son identité au sein d'un partenariat mutant, ouvert, sans mimétisme simple, et dans lequel « le type normal » n'est autre que « le zéro de monstruosité<sup>37</sup> ». Il semble qu'une des façons de prendre soin de l'indéfini des identités tout en rejoignant une dynamique expérimentale, c'est de porter une attention particulière aux degrés de liberté produits et impliqués par nos identités : « la liberté de genre et sexuelle ne peut être en aucun cas une répartition plus équitable de la violence, ni une acceptation plus pop de l'oppression. La liberté est un tunnel qui se creuse avec les mains. La liberté est une porte de sortie. La liberté [...], ça se fabrique<sup>38</sup>. » Une liberté constituée par la conscience des limites, par le frayage d'une sortie de ces limites, et par sa puissance de contagion virale : « Chaque fois que tu as le courage de faire ce qu'il te convient de faire, ta liberté me contamine. Chaque fois que j'ai le courage de dire ce que j'ai à dire, ma liberté te contamine<sup>39</sup> ».

L'identité n'est pas le lieu de l'essentiel mais celui des potentiels. À nous de ressembler à *Apeiron* : devenir et être « à la fois, sans être tel ou tel être<sup>40</sup> », comme Fatima Ouassak qui combinait récemment l'identité de mère au sujet révolutionnaire<sup>41</sup>. L'identité conditionne effectivement la possibilité pour nous de prendre soin de

ce que nous nous disons, la possibilité de refuser les endroits où se dessinent des fermetures identitaires, les frontières. La traduction anglaise d'*Apeiron*, le concept ontologique le plus ancien de la philosophie européenne, duquel découle l'identité et bien d'autres notions, ne serait d'ailleurs pas : *No Border* ?

## BIBLIOGRAPHIE

- Beaulieu, Alain, « Alfred North Whitehead précurseur des théories de l'auto-création », *Revue d'histoire des sciences*, tome 65, n° 1, 2012, p. 81-101.
- Bidet, Alexandra, et Marielle Macé, « S'individuer, s'émanciper, risquer un style (autour de Simondon) », *Revue du MAUSS*, vol. 38, n° 2, 2011, p. 397-412.
- Biuso, Alberto Giovanni, *Anarchisme et Anthropologie. Pour une politique matérialiste de la limite*, Paris, Asinamali, 2019.
- Caeymaex, Florence, Vinciane Despret et Julien Pieron, *Habiter le trouble avec Donna Haraway*, Paris, Dehors, 2018.
- Castoriadis, Cornelius, *Ce qui fait la Grèce, I. D'Homère à Héraclite*, Paris, Seuil, 2004.
- Conche, Marcel (éd.), *Anaximandre, fragments et témoignages*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- Girard, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.
- Guattari, Félix, « De la production de subjectivité », *Revue Chimères*, n°4, 1986, p. 1-19.
- Lilla, Mark, *La gauche identitaire*, Paris, Stock, 2018.
- Macé, Marielle, *Styles : critiques de nos formes de vie*, Paris, Gallimard, 2016.
- Margairaz, Sarah, « Entre apeiron présocratique et métastabilité thermodynamique : l'idée de préindividuel chez Gilbert Simondon », *Methodos* [en ligne], n° 13, 2013.
- Marty, Emilia, « Simondon, un espace à venir », *Multitudes*, n° 18, 2004, p. 83-90.
- McDougall, Joyce, *Plaidoyer pour une certaine anormalité*, Paris, Gallimard, 1978.
- Naddaf, Gérard, *Le concept de nature chez les présocratiques*, Paris, Klincksieck, 2008.
- Ouassak, Fatima, *La Puissance des mères. Pour un nouveau sujet révolutionnaire*, Paris, La Découverte, 2020.
- Oury, Jean, *Création et schizophrénie*, Paris, Galilée, 1989.
- Preciado, Paul B., *Je suis un monstre qui vous parle : Rapport pour une académie de psychanalystes*, Paris, Grasset, 2020.
- Rosanvallon, Jérôme, et Benoît Preteseille, *Deleuze & Guattari à vitesse infinie 1*, Paris, Ollendorff & Desseins, 2009.
- Saquer, Laurence, « Variations sur la grammaire différentielle de Gabriel Tarde », *Sociétés*, vol. 96, n° 2, 2007, p. 115-123.
- Stiegler, Barbara, « Il faut s'adapter » : *Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, 2019.
- Odile Tourneux, « Lectures contemporaines du principe présocratique d'apeiron : Simondon, Castoriadis », *Philonsorbonne*, n° 10, 2016, p. 69-88.

## NOTES

1. Nuit Debout consistait en un ensemble d'occupations de l'espace public initialement contre la loi travail, durant les mois d'avril et mai 2016. Les décisions relatives à l'organisation et au développement de ces occupations étaient prises lors d'assemblées et de débats de manière directe, sans pouvoir centralisé.

2. Des groupes d'extrême-droite (parmi lesquels le GUD, Génération Identitaire) étant publiquement implantés à Lyon, le terme « mouvances identitaires » renvoie ici à ces différentes cellules dont les activités sont centrées sur la défense de l'identité du « peuple français » (maraudes discriminantes, défense des frontières, intimidation et attaques d'événements solidaires et de lieux antifascistes). Le paradoxe soulevé dans cette introduction culmine dans les communications identitaires prosélytiques : l'identité est présentée comme capitale mais n'est définie nulle part.
3. Ce rapport identitaire général sera développé dans la seconde partie de cet article. Il peut être introduit par la notion de logique ensidique de Castoriadis : un rapport aux êtres, aux situations et aux choses dans lequel se ces êtres, ces situations et ces choses sont considérées du point de vue de l'attache, de l'appartenance qu'elles partagent avec les éléments d'un ensemble (et qui les différencient donc des éléments appartenant à d'autres ensembles).
4. Ces propos précisaient et faisaient écho à ceux du président de la république Emmanuel Macron, qui avait annoncé dans un article de Monde paru le 10 juin 2020 : « Le monde universitaire a été coupable. Il a encouragé l'ethnicisation de la question sociale en pensant que c'était un bon filon. Or le débouché ne peut être que sécessionniste ». Françoise Fressoz, Cédric Pietralunga, « Après le déconfinement, l'Élysée craint un vent de révolte : " Il ne faut pas perdre la jeunesse " », *Le Monde*, 10 juin 2020.
5. Mark Lilla, *La gauche identitaire*, Paris, Stock, 2018.
6. De *focus*, « foyer », et *focalis* « qui concerne le bois à brûler, le combustible ». Par le rappel de l'origine du terme « focal », on insiste sur ce que pourrait être une question focale : non pas une question qui serait centrale, surplombante, ou qui se tiendrait à l'horizon et ferait converger les autres éléments, mais une question qui nous anime et nous pousse dans son mouvement même à travailler à sa réponse, à son actualisation concrète dans des comportements.
7. Claude Lévi-Strauss cité par Philippe Descola, *L'écologie des autres : L'anthropologie et la question de la nature*, Paris, Editions Quæ, p. 94.
8. Précisons à ce sujet que cette opération inconsciente et automatique ne l'est pas pour toute personne : certains troubles psychiques mettent en défaut cette évidence matinale de se reconnaître comme soi, ou dit autrement de se re-crée, de s'auto-crée. Voir par exemple Jean Oury, *Création et schizophrénie*, Paris, Galilée, 1989, p. 171.
9. « L'identité n'est plus définie comme une essence permanente mais comme un processus d'autoconstitution ou de « façonnement » [...] (qui) implique bien à la fois l'élaboration d'une forme [...] et l'effacement d'une autre », un mouvement contradictoire, dialectique, entre adaptation et création « au sein de la circulation constante entre le neuronal, l'économique, le social et le politique » Catherine Malabou citée par Alberto Giovanni Biuso, *Anarchisme et Anthropologie. Pour une politique matérialiste de la limite*, Asinamali, Paris, 2019.
10. Chez Tarde la société est vue comme une somme de comportements de somnambules, où l'imitation est présente tant aux niveaux des petites contagions d'expressions qu'à celui de la reproduction identitaire ou de l'enchaînement des faits sociaux. Sur la notion d'imitation chez Tarde, voir : Laurence Saquer, « Variations sur la grammaire différentielle de Gabriel Tarde », *Sociétés*, vol. 96, n° 2, 2007, p. 115-123. Chez Girard, l'identité est déficitaire : nous ne sommes jamais assurés d'une identité bien définie, et c'est pour cette raison que nous imitons les autres, auxquels nous prêtons une plus grande assurance identitaire. René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.
11. C'est en quelque sorte la somme de nos identifications à des modèles, à des valeurs et à du sens collectivement institué que nous appelons identité. Il y aurait des enquêtes à faire sur les rhétoriques du développement personnel qui exhorte à la fois à « devenir pleinement soi-même » (vivre son identité sur le mode de la révélation à soi), et à « diversifier ses investissements » identitaires pour davantage de résilience (vivre son identité sur le mode de la stratégie entrepreneuriale).
12. Voir par exemple : Félix Guattari, « De la production de subjectivité », *Revue Chimères*, n° 4, 1986, p. 1-19. Plus récemment de nombreux ses universitaires comme Maurizio Lazzarato, Jacques Rancière ou Barbara Stiegler travaillent par exemple en lien avec ces questions de production de la subjectivité.

13. Aujourd'hui les questions de régimes alimentaires ou du port du voile sont par exemple ramenés à leurs seules fonctions d'identifications brutales.
14. Pour un détail de l'état des sources sur la pensée d'Anaximandre, voir Gérard Naddaf, *Le concept de nature chez les présocratiques*, Klincksieck, Paris, 2008, p. 100-103.
15. *Ibidem*, p. 109.
16. En utilisant cette notion sans article et avec une majuscule, je souhaite marquer un écart avec le champ propre de l'histoire de la philosophie et intégrer l'usage de cette notion dans le paysage conceptuel contemporain.
17. *Ibidem*, p. 108-109.
18. *Ibidem*, p. 109.
19. Anaximandre, Marcel Conche (éd.), *Anaximandre, fragments et témoignages*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 64.
20. Arnaud Villani, « Problèmes de l'infini dans la philosophie grecque », *Année 2003-2004*, « *L'infini* », p. 2. Article consultable en ligne : <https://studylibfr.com/doc/2836723/probl%C3%A8mes-de-l-infini-dans-la-philosophie-grecque>, consulté le 24/12/2020.
21. « [...] *apeiron* est une réalité primordiale, proche de l'étendue marine, et ce sont bien des marins qui peuvent craindre le moment où la mer, elle-même sans chemins, puisque rien ne peut y laisser de trace durable, se confond avec le ciel, effaçant tout repère, phares, étoiles, constellations » *Ibidem*, p. 2.
22. Gérard Naddaf, *Le concept de nature chez les présocratiques*, p. 109.
23. Pour une lecture croisée de ces thèmes de physique avec la philosophie contemporaine, voir les deux parties intermédiaires du second mouvement de : Jérôme Rosanvallon, Benoît Preteseille, *Deleuze & Guattari à vitesse infinie 1*, Ollendorff & Deseins, Paris, 2009.
24. Les protons et neutrons qui composent le noyau des atomes sont des résultantes d'interactions entre des quarks. Le niveau observable le plus élémentaire de la matière est donc actuellement d'ordre interactionnel plutôt que substantiel.
25. Comme il sera question plus tard dans les métaphysiques platoniciennes et aristotéliennes, avec la *chôra* qui préfigure la substance sur le modèle de la reproduction de forme ou de la matrice.
26. Sur l'autocréation et ses différences avec l'auto-organisation, qui conserve un penchant téléologique évolutionniste, voir Alain Beaulieu, « Alfred North Whitehead précurseur des théories de l'auto-création », *Revue d'histoire des sciences*, tome 65, n° 1, 2012, p. 88-89.
27. Nous ne sommes pas pour autant des incarnations d'*Apeiron*, qui est autant une relation première qu'une matière première, et qui ne fait pas de partage entre la chair, la matérialité d'un côté, et les corps spirituels de l'autre. Gilbert Simondon a travaillé sur l'hypothèse d'une telle dimension de notre existence qui n'est pas encore individualisée, le préindividuel. Selon cette hypothèse, la dimension affective des rencontres ne fait pas s'entrechoquer des identités distinctes, mais occasionne plutôt « le partage et l'échange des "parts" de préindividuel de chacun » Emilia Marty, « Simondon, un espace à venir », *Multitudes*, n°18, 2004, p. 87.
28. Chez Anaximandre on retrouve le mot *Apeiron* caractérisé par le verbe *kubernân* : ce qui dirige, pilote, guide, gouverne. Voir Gérard Naddaf, *Le concept de nature chez les présocratiques*, p. 105.
29. Le Tohu-bohu est dans la Genèse une matière si confuse qu'elle a besoin d'être contenue, maîtrisée, façonnée, par un agent extérieur, un démiurge. Rien de tel avec *Apeiron*. De plus, chaos et Tohu-bohu ne sont généralement pas dotés de positivité : ils sont l'inhospitalier, le « dépourvu de ... », ou à l'inverse le trop confus, le trop agité ; tandis qu'*Apeiron* trouve avec son immensité une positivité féconde : « le "sans traces" a encore cet immense avantage d'être le délié, le libre, l'ouvert » Arnaud Villani, « Problèmes de l'infini dans la philosophie grecque », *Ibid.*, p. 2.
30. « à chaque fois qu'on nomme quelque chose, à la nanoseconde même où le nom fait son apparition dans le monde, on commet un acte d'idolâtrie. [...] je pense qu'on a oublié la façon négative de nommer cette sorte d'innommable, le caractère éruptif du monde », Haraway citée dans : Florence Caeymaex, Vinciane Despret et Julien Pieron, *Habiter le trouble avec Donna Haraway*, Paris, Dehors, 2018, p. 85-86.

31. François Tosquelles, *Une politique de la folie* (55mn, réalisé par François Pain, Jean-Claude Pollack et Danielle Sivadon, 1990) : <https://www.youtube.com/watch?v=c5pO3VuUSak>
32. Joyce McDougall, *Plaidoyer pour une certaine anormalité*, Paris, Gallimard, 1978.
33. Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter* » : *Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, 2019.
34. Paul B. Preciado, *Je suis un monstre qui vous parle : Rapport pour une académie de psychanalystes*, Paris, Grasset, 2020, p. 41-42.
35. « c'est au nom de valeurs – comme l'État, la sécurité, le dieu – que la violence se multiplie, se radicalise et se justifie en tant qu'instrument du Bien, de l'Unité ou de la Justice. Là où dominant des valeurs absolues, la violence se fait tout aussi absolue » Alberto Giovanni Biuso, *Anarchisme et Anthropologie, op. cit.*, p. 64.
36. Voir les propos d'Éric Fassin dans la discussion qu'il a avec Mark Lilla : « Débat : la gauche s'occupe-t-elle trop des minorités ? », *Le Monde*, 1<sup>er</sup> octobre 2018, consultable sur : [https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/10/01/mark-lilla-et-eric-fassin-la-gauche-identitaire-une-demission\\_5362574\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/10/01/mark-lilla-et-eric-fassin-la-gauche-identitaire-une-demission_5362574_3232.html)
37. Gabriel Tarde cité par Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009, p. 222.
38. Paul B. Preciado, *Je suis un monstre qui vous parle*, p. 31.
39. Virginie Despentes, *Lecture* du vendredi 16 octobre 2020 au centre Pompidou durant le débat/rencontre « Une nouvelle histoire de la sexualité » organisée par Paul B. Preciado. Consultable sur : <https://www.youtube.com/watch?v=oW4OC42Bzxo>
40. Anaximandre, Marcel Conche (éd.), *Anaximandre, fragments et témoignages*, p. 234.
41. Fatima Ouassak, *La Puissance des mères. Pour un nouveau sujet révolutionnaire*, Paris, La Découverte, 2020.