

THESIS / THÈSE

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

Méditation sur une justice au-delà et en deçà de la loi et du gouvernement Vers une forme-de-vie destituante chez Agamben

SALAZAR MUJICA, Roberto

Award date:
2020

Awarding institution:
Université de Namur

[Link to publication](#)

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



***Méditation sur une justice au-delà et en deçà de la loi et
du gouvernement***

Vers une *forme-de-vie* destituante chez Agamben

Roberto Salazar

Thèse préparée pour le Doctorat de Philosophie sous la direction de Sébastien Laoureux
et Étienne Ganty

Université de Namur, Belgique
Centre Sèvres – Faculté jésuites de Paris, France

*À la mémoire de tous ceux qui ont souffert ;
impuissants, ils invoquaient une justice qui n'est jamais advenue.*

Table de matières

Avant-propos	6
Introduction	12
Partie I : Du pouvoir souverain et de la vie nue à la <i>forme-de-vie</i>	26
Introduction	27
<i>Chapitre 1 : Du pouvoir souverain et la vie nue vers une politique de l'irrelation</i>	30
1. De l'humain en l'homme ou la « vie » comme thème central de la politique	30
1.2 L'humanisation de l'animal et l'animalisation de l'homme par la machinerie biopolitique	32
2. Le pouvoir souverain comme fabrique de vie nue	34
2.1 La vie, le dispositif d'exception et le pouvoir souverain	36
2.2 L'espace vide où une action déliée du droit fait face à une norme déliée de la vie	41
3. L'état d'exception, un seuil entre démocratie et totalitarisme	44
3.1 La relation d'« abandon » et de « zone grise » comme configuration du non-lieu social	47
3.2. Quand la « cité » devient « camp »	50
3.3. La « guerre civile » comme paradigme politique de la « zone grise »	53
<i>Chapitre 2 : La « Forme-de-vie », une vie désœuvrée et destituante des œuvres du pouvoir</i>	63
1. De la vie nue à la forme-de-vie	65
2. La forme-de-vie : une vie affranchie du droit	70
2.1 De la praxis à la forme-de-vie et au « vivre »	71
2.2. De l'appropriation à l'usage : renoncer au droit	77
2.3 De l'opérativité efficace (effectualité) au désœuvrement	84
3. La forme-de-vie : un usage habituel et inappropriable de soi	92
3.1 La forme-de-vie ou la question du comment vivre	105
3.2. Vers une ontologie du style	108

<i>Conclusion-Transition : Vers une justice au-delà et en-deçà de la loi. La déconnexion entre le juridique et le politique afin de rendre justice à la forme-de-vie</i>	111
--	-----

Partie II : Du désœuvrement du gouvernement et les institutions du pouvoir à la politique à venir	123
--	------------

Introduction	124
--------------	-----

<i>Chapitre I : De la bureaucratisation de la politique à son désœuvrement</i>	126
--	-----

1. Vers une politique au-delà de la pure gestion efficace et managérial de la vie	128
1.1 De la théologie politique à la théologie économique.	129
1.2 Les origines patristiques de l' <i>oikonomia</i> comme administration se confondent avec l'idée du salut dans la modernité	131
1.3 Du mystère de l' <i>oikonomia</i> à l' <i>oikonomia</i> du mystère	135
1.4 L'ordre rend possible la relation entre règne et gouvernement	139
1.5 De la machine providentielle à la bureaucratie comme paradigme de la gouvernance	142
2. Vers une éthique au-delà du dispositif du devoir	148
3. Vers une politique au-delà d'une parole vaine	162
4. Vers une politique au-delà du spectacle	174
5. Comment vivre-ensemble à partir de ce qui est ingouvernable ?	178

<i>Chapitre II : La politique à venir, un usage de la politique au-delà de l'idée de gouvernement</i>	184
---	-----

1. Politique de la puissance et non du pouvoir	189
2. La politique du geste, vers une action sans finalité	196
3. Politique de la profanation	205
4. La politique comme vocation messianique	211

<i>Conclusion-Transition : Vers une justice au-delà et en-deçà de l'institution. La tâche urgente du désœuvrement dans la politique à venir</i>	220
---	-----

Conclusion ouverte. Méditation sur une justice au-delà et en deçà de la loi et du gouvernement	228
Introduction	229
1. La justice, une <i>aspiration</i> commune. La figure du Quichotte	235
2. Une voie autre de justice qui pointe vers la réconciliation : le <i>rîb</i>	244
3. Justice au-delà du <i>désœuvrement</i> . Une relecture du phénomène mystique	255
4. L'autre justice en tant que rendez-vous avec l'irreprésentable	265
Épilogue : Vers une autre justice	274
 Excursus	 276
 Bibliographie	 279

Avant-propos

Le questionnement sous la forme d'une méditation sur le thème d'une justice au-delà et en deçà de la loi et du gouvernement¹ apparaît à propos de la situation politique du Venezuela. Nous nous demandons pourquoi et comment un pays qui vivait en démocratie s'est transformé peu à peu sous la période de Chavez en un état totalitaire tout en gardant une façade démocratique, légale et légitime, en tirant profit de la bureaucratie institutionnelle, c'est-à-dire de tout l'appareil politico-juridique de gouvernance du pays, jusqu'à dévoiler sa vraie nature dictatoriale et criminelle avec Maduro. Ce qui nous préoccupe est, évidemment, le passage, à l'intérieur même de la démocratie, vers une dictature criminelle. Nous faisons face à l'obscurité de cet événement historique afin de ne pas répéter cette catastrophe, mais aussi afin d'offrir d'autres possibles à ce qui s'impose malheureusement aujourd'hui au Venezuela.

Nous croyons que la situation politique du Venezuela est le symptôme d'un problème plus grave auquel toutes les démocraties modernes sans exception sont confrontées aujourd'hui, à savoir le problème de la forme légale et légitime de l'État qui est capable de donner lieu à l'intérieur de lui-même à un régime totalitaire à visage populiste qui prend de nouvelles formes imperceptibles tout en se servant de la démocratie. Si aujourd'hui les démocraties sont en péril, c'est parce qu'elles deviennent, paradoxalement des « démocraties protégées », des « démocraties » ou bien des « dictatures affaiblies à visage démocratique » dont le seul critère réside dans les « élections ». Le problème est que dans une société organisée comme un spectacle, les élections ne sont plus le résultat d'un choix réfléchi, mais de toute une administration spectaculaire créatrice de nécessité. Dans ce paradigme, les « candidats » prêts à gouverner veulent à tout prix administrer le vivre-ensemble et, afin d'exercer le pouvoir, ils s'efforcent de recruter les personnes capables d'anticiper les comportements des futurs électeurs. La boucle est bouclée lorsqu'en anticipant les goûts des citoyens les fonctionnaires ne gouvernent qu'en fonction de la faveur de l'opinion publique qu'ils s'emploient à manipuler.

¹ L'équivalence entre ces deux expressions signifie l'exclusion d'un entre deux qui serait pensé comme un « avec ».

Notre objectif est de dévoiler les dispositifs juridico-politiques et gouvernementaux² capables de détourner les démocraties vers un appareil bureaucratique de gouvernance et de surveillance tout en restant dans le cadre juridico-légal et en donnant l'apparence de la défense des citoyens. Si les États contemporains risquent, de plus en plus, de devenir des États policiers, les citoyens sont aussi de plus en plus exposés à perdre leurs droits. Autrement dit, derrière une façade démocratique se dissimulent des mécanismes qui tendent progressivement à renforcer l'autoritarisme et le totalitarisme ; l'un et l'autre adoptant des formes telles qu'elles n'apparaissent plus telles qu'elles sont en réalité à l'instar des populismes de droite ou de gauche.

Au Venezuela, cela fait déjà plusieurs années que le pays vit sous un état d'exception devenu la règle. Quand un tel état d'exception est normalisé, la vie des citoyens est littéralement soumise à l'arbitraire d'un *pouvoir souverain* et, réduite pratiquement à rien, elle perd toute valeur ; cela illustre à quel point la théorie biopolitique peut exercer efficacement un pouvoir absolu et réel sur les corps humains de la population vénézuélienne³. Le Venezuela est devenu aujourd'hui un grand « camp de concentration » répandu sur tout le territoire national qu'il nous faut impérativement interrompre, selon notre appropriation de la pensée d'Agamben qui nous sert de clé d'interprétation de la situation du pays. C'est dans ce contexte que nous nous efforcerons de problématiser l'idée de justice, car il est évident qu'elle est loin d'être assurée dans le présent. En fait, la justice a été tellement manipulée par le gouvernement chaviste qu'en l'invoquant, le peuple-multitude se rend compte qu'ils parlent non pas de justice mais de vengeance. En effet, de la part du gouvernement de Chavez et de son héritier Maduro la justice a été capturée, c'est-à-dire qu'elle ne s'emploie et ne s'administre qu'en fonction de leur intérêt ; dans ce cas, nous pouvons affirmer sans le moindre scrupule que la justice est prise en otage. Réfléchir sur la justice malgré l'anomie et la ruine de l'État et l'assurer,

² Tels que le pouvoir souverain, l'état d'exception et l'usage légitime de la violence, pour en nommer quelques-uns.

³ En se servant du droit d'autodétermination du peuple (souveraineté) et du principe de non-intervention afin de refuser l'aide internationale, le "gouvernement révolutionnaire" est capable de laisser mourir sa population tout en niant l'existence d'une crise humanitaire, politique, économique et sociale dans le pays. Le prix à payer par les vénézuéliens est cher : des milliers de morts à cause de la violence criminelle, la famine et le manque de médicaments sans compter les millions d'émigrants forcés de quitter le pays en vue d'une meilleure qualité de vie. Nous nous demandons dans quel mesure ces principes qu'ils invoquent sont opposés aux « simples » droits humains ? Et dans quelle mesure nous ne sommes pas dans une nouvelle forme de génocide plus dissimulée, mais plus efficace, lorsqu'ils ne répandent pas le bruit qu'une chambre à gaz et qu'une tuerie sanglante produiraient aujourd'hui ? Pour eux, le but semble de réduire à rien les institutions et d'anéantir la population afin de mieux exercer un contrôle sur elle.

au-delà d'une institution en ruine, à ceux qui viendront après nous est pour nous la tâche philosophique capitale afin de ne pas succomber au désespoir. Malgré toutes les souffrances provoquées par le régime, nous cherchons à rendre justice à toutes les victimes du régime en place, mais aussi à toutes les générations à venir, car l'aspiration à la justice est ce qui rend possible la vie heureuse dans le vivre-ensemble.

À cet égard, la pensée d'Agamben nous sert non seulement pour réfléchir sur cette réalité dévastatrice en formulant une critique de la façon dont nous concevons la politique, laquelle peut créer des « horreurs » plus terribles qu'un roman de fiction, mais aussi en nous offrant un autre horizon possible. Le possible en tant que possible signifie laisser la porte ouverte pour qu'une situation soit autrement, malgré ce qu'elle montre, à savoir un usage autre de la politique et de la vie qui est un changement de ce qui s'impose comme donné et ne coïncide jamais avec ce qui était. En nous appuyant sur sa pensée⁴, nous proposons trois objectifs qui serviront à orienter toute notre recherche.

Le premier objectif est de déterminer pourquoi le syntagme *forme-de-vie* - qui au début de la recherche est défini comme une vie qui ne peut jamais être capturée par le pouvoir souverain, ni être réduite à une entité isolée comme une *vie nue*⁵ -, transforme l'idée de politique pour la déplacer vers un autre terrain qui prenne distance nettement avec le modèle *biopolitique* foucaldien dont s'est approprié Agamben. La vie est, en effet, le thème central de la politique chez Agamben, mais il essaie de ne plus la scinder dans un processus de capture-suspension-division-et-réarticulation ; c'est de ce processus qu'il s'emploie à prendre distance. La proposition d'Agamben est d'assumer et de célébrer la vie en tant que telle, c'est-à-dire de comprendre la vie humaine comme un « usage de soi » qui ne tend pas vers une « œuvre » et qui n'est plus pensée en termes de « substantialité », « identité » ou d'« appropriation », afin qu'elle ne soit pas capturée,

⁴ *Homo sacer* est le corpus principal qui nous fait graviter autour de la philosophie politique agambenienne. Conçu comme un ensemble unifié de neuf livres écrits tout au long de 20 ans de recherche, il est composé de : *Homo sacer. Il Potere sovrano e la nuda vita* (1995) ; *Stato di Eccezione. Homo sacer II, 1* (2003) ; *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2* (2015) ; *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer, II, 3* (2008) ; *Il Regno et la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2* et après renvoyé à *Homo sacer II, 4* du l'apparition de *Stasis* mit à la même place (2007) ; *Opus dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer II, 5* (2011) ; *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III* (1998) ; *Altissima povertà. Regole monastiche et forme di vita. Homo sacer IV, 1* (2011) ; *L'uso dei corpi. Homo sacer IV* (2014). Nous utilisons les versions originales en italien et les traductions françaises disponibles, notamment *Homo sacer. L'intégrale, 1997-2015*, Opus Seuil, Paris, 2016 et dans certains cas nous proposons notre propre traduction.

⁵ AGAMBEN Giorgio, *Moyens sans fin. Notes sur la politique*. 1996, p. 13.

administrée ou gérée par la force arbitraire de pouvoir quel qu'il soit, comme le montrent ses écrits les plus récents. Cette démarche nous conduit à penser une « vie humaine » émancipée autant d'une « définition » qui l'enfermerait, que d'une « tâche » spécifique qui pèserait sur elle ou bien d'une « gouvernance » qui la reconduirait à un projet défini ou à mettre en œuvre. La *forme-de-vie* est, en ce sens, une vie *désœuvrée*, ce qui ne signifie pas qu'elle soit inactive. En effet, bien qu'elle ne se réduise pas à une œuvre spécifique, elle demeure une action politique, mais entendue comme un *geste*⁶. En effet, si la *forme-de-vie* se veut émancipée de tout type de récit ou conception identitaire, en revanche, elle se déploie à la manière de gestes éphémères ou, dans un sens moins radical, elle acquiert une identité selon des formes toujours ouvertes, flexibles et changeantes. Cela nous offre la possibilité de penser la vie politique à nouveau frais lorsque la *forme-de-vie* interrompt l'idée d'identité ou d'enfermement en nous aidant par là à reconfigurer la façon dont nous concevons nos institutions politiques. Néanmoins, le paradoxe de cette émancipation est que l'homme est cette *forme-de-vie* qui se découvre en même temps destinée à la recherche du « bonheur ». Recherche qui correspond à l'exercice même de la politique, mais cette fois pensée à partir de la conception d'une *forme-de-vie* qui reste fidèle à ses modes et manières d'être sans se limiter à ceux-ci. Cela étant, penser le politique à partir de la *forme-de-vie* est un défi qui exige la déposition de certaines procédures comme celle de l'identité politique, culturelle, nationale, etc., afin de penser la vie humaine comme s'il s'agissait d'une identité ouverte et toujours changeante qui ne coïncide jamais avec elle-même. C'est par la constitution d'une *forme-de-vie*, chose qui n'arrive que momentanément, qu'on peut destituer le pouvoir instauré, déposer ce que l'on tient comme le plus propre et ouvrir une autre voie pour que le possible advienne non plus comme nostalgie mais comme espoir.

Le deuxième objectif est de comprendre l'idée paradoxale d'une *puissance destituante*, terme inséparablement lié à la *forme-de-vie*. Par-là, Agamben entend penser la relation entre le politique et l'humain comme une rupture, une discontinuité, une interruption ou une désactivation qui fait apparaître ou plutôt advenir, pour utiliser un langage messianique, le « tiers » qui se cache dans une polarité ou, plus simplement, une autre possibilité dans le présent tout en désactivant le mécanisme bureaucratique du

⁶ Nous définirons plus avant cette notion. Disons pour le moment que le geste a à voir avec une conception d'une action qui s'épuise dans sa propre relation et qui ne tend à rien d'autre qu'à l'accomplissement de son propre geste ou action.

pouvoir qui l'empêche d'apparaître. Ce que nous envisageons, à cet égard, est une sorte de *désœuvrement* de la vie et une « désactivation » des dispositifs et des institutions gouvernementales du pouvoir afin d'introduire un nouvel « usage » de la vie et du politique, c'est-à-dire de la vie humaine, des institutions, du monde et des choses. Cela n'implique pas une inactivité, il s'agit plutôt d'une action qui ne tend à rien d'autre qu'à la « désactivation » d'un paradigme dominant. Ainsi, la *puissance destituante* sert à rendre inopérantes les œuvres du pouvoir. Par-là Agamben met en cause le pouvoir constituant et constitué, le commandement, le devoir, le droit, entre autres idées tenues communément pour les fondements même de la politique. Il propose de penser alors une *politique à venir* à partir de ce qui reste « ingouvernable ». Est-il possible de vivre-ensemble sans organiser la vie ? Si oui, à quelles conditions ?

A partir des enjeux tracés par ces deux concepts de *forme-de-vie* et de *désœuvrement*⁷ qui constituent le fil conducteur de notre recherche, le troisième objectif est de reconduire à une autre conception de la justice. C'est à cette condition que nous mettons en cause l'idée de justice pour la repenser autrement : il s'agit, dans notre cas, de la penser au-delà et en deçà du juridique tout en prenant distance par rapport au pouvoir souverain et à la figure bureaucratique de l'État ou de n'importe quelle autre institution qui s'occupe de l'administration managériale de la vie et de la justice. Pour penser une telle idée, il faut, d'une part, limiter le pouvoir du droit positif et de l'autorité souveraine en les rendant inopérants et, d'autre part, questionner les enjeux ontologiques afin de faire place à une autre éthique qui soit inséparable de la *forme-de-vie* et mette en arrêt le fonctionnement du mécanisme « biopolitique-juridique » et de ses dispositifs de « gouvernance ».

C'est dans ce cadre problématique que nous pensons la justice. Elle est ce qui résulte de la déconnexion entre la vie et le droit, entre une violence qui pose la loi et une loi qui exerce la violence, une justice qui ne reste pas emprisonnée entre la légalité et la légitimité et dans un appareil bureaucratique qui se déploie dans le vide de la pure administration juridico-gouvernementale centrée sur la faute et la punition. Cela entraîne une mise en cause du pouvoir souverain et de l'État comme nous l'avons déjà annoncé. Le problème pour nous est que nous ne disposons que de faibles indices qui nous

⁷ La *forme-de-vie*, une vie inséparable de sa forme, comme une *puissance destituante* ou comme gestes du *désœuvrement* des œuvres du pouvoir pour aboutir à une autre *politique à venir*.

permettent d'illustrer une telle idée de justice « non-juridique » et « non-gouvernementale ». La question qui nous guidera sera, dès lors, la suivante : quelle autre figure de la justice pourrait-on tirer de cette *forme-de-vie* qui se constitue elle-même comme *destituante* de ses œuvres ? Sommes-nous prêts à envisager un usage non-juridique et managérial de la justice ? Il s'agit, en définitive, de ne pas confondre l'éthique avec la jurisprudence et de penser autrement le bonheur en vue de laisser la vie se déployer en toute plénitude. Telles sont les questions autour desquelles s'organisera toute notre recherche.

Introduction

Penser la justice au-delà et en deçà de la loi et du gouvernement est une proposition qui imbrique plusieurs idées⁸. D'abord, il s'agit de délier la vie de l'homme de l'idée du droit afin de penser sa vie autrement, au-delà de la biopolitique, c'est-à-dire délivrée du pouvoir souverain qui la soumet et des forces juridiques qui la déterminent. Ensuite, elle comporte une interrogation sur la vie humaine en la pensant au-delà du paradigme qui associe analytiquement le geste de l'homme - son action - à la faute comme une sorte de châtiment. Enfin, la proposition implique aussi de dépasser l'idée de justice entendue comme une affaire strictement administrative et procédurale. L'effort philosophique d'Agamben consiste à s'efforcer sans relâche - c'est sa stratégie de pensée - de désactiver et de rendre inopérants les dispositifs politico-juridiques de gouvernance qui administrent et gèrent la vie de l'homme, en vue de mettre à jour un autre usage possible de la politique et de la vie⁹. Néanmoins, Agamben ne parvient pas à définir concrètement en quoi consiste spécifiquement cet autre usage possible, il se contente de mettre en question un certain type de fonctionnement, tout en le désactivant, au moins théoriquement, sans prétendre pour autant construire quelque chose d'autre qui s'instaurerait comme une nouvelle opérativité dominante, bien qu'il laisse le chemin

⁸ Afin de clarifier ce projet évoquons rapidement la critique de Derrida adressée à Agamben dans son séminaire *La bête et le Souverain*, car elle permet d'orienter notre réflexion vers une justice déliée de la loi. Si la critique de Derrida nous semble quelque peu réductrice, elle nous paraît néanmoins utile pour introduire l'idée de la « justice » telle que nous la proposons. Derrida reproche à Agamben d'avoir trop écrit pour dire ce qui est évident, à savoir : que la question de la vie est le thème par excellence de la politique ; ce qui fait du « biopouvoir » un thème plutôt ancien. C'est pourquoi Derrida critique la prétention d'Agamben d'instaurer la « biopolitique » comme « l'élément décisif et fondateur » de la politique contemporaine. La critique de Derrida n'est centrée que sur quelques pages de *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, sans prendre en considération l'ensemble de cette œuvre pour se focaliser fortement sur la question du « biopolitique » de Foucault et en essayant de privilégier une nouvelle interprétation de ce concept que, selon lui, Agamben ne réussit pas à proposer. Pour notre part, nous pensons que la pensée d'Agamben ne s'en tient pas exclusivement au thème de la biopolitique. Bien qu'il se serve beaucoup - parfois trop - de ce concept, son intérêt va plus loin : il s'agit pour lui d'identifier les dispositifs qui mettent en place ou soutiennent la biopolitique afin de les mettre en cause. Voir J. Derrida, *Séminaire la bête et le souverain*, vol. 1, Paris Galilée, 2008, pp. 436-441.

⁹ Cette idée de « désactivation » ou de « rendre inopérant » vient de Benjamin. Nous pensons qu'Agamben se réapproprie plus la pensée du penseur allemand que celle de Foucault. Par exemple, l'insistance d'Agamben d'entrecroiser le « modèle biopolitique du pouvoir » et le « modèle juridique de gouvernance » dans l'introduction d'*Homo sacer I* n'est pas anodin. Cela lui servira pour introduire ce qui sera le nœud du problème, à savoir : cesser à tout prix de placer le fondement du pouvoir souverain dans le dispositif juridique qui finit par la production de la *vie nue* ; par là, il entend penser le politique autrement. Nous expliquerons dans la suite de notre recherche ce que signifie *vie nue*, notion cruciale dans la pensée d'Agamben, car elle constitue la nouveauté et la différence par rapport à la biopolitique de Foucault. Curieusement, Derrida néglige l'importance de ce terme dans la pensée du philosophe italien.

ouvert pour que d'autres puissent prolonger sa pensée¹⁰. Nous le ferons en tentant de dépasser l'aspect purement destituant d'une justice au-delà de la loi et du gouvernement en essayant d'ouvrir une voie affirmative pour cette autre justice au-delà de sa pure dimension désœuvrée.

Si nous nous en tenons au fil conducteur de la pensée du penseur italien, ce qu'il appelle la *politique à venir*¹¹ fonctionne comme un processus de *désœuvrement*, en italien *inoperosità*, par lequel il s'emploie à penser le politique autrement, à savoir comme ce qui résulte de la déconnexion d'une relation ou de la déposition d'une opérativité¹² (c'est une *puissance destituante*). Le philosophe italien propose de penser la politique non pas comme la réalisation d'une œuvre, quelle qu'elle soit, mais à partir d'un *désœuvrement* de la vie et des institutions politiques qui sont pensées autrement à cause de la déconnexion d'une relation ou de la désactivation d'un fonctionnement, en vue de parvenir à un renversement du pouvoir ou d'un paradigme en vigueur. Cette stratégie de pensée nous confronte inévitablement à repenser le politique en prenant en compte des catégories politiques que généralement nous avons tendance à laisser de côté, telles que l'« irrelation » ou l'« ingouvernable ». Par le *désœuvrement*, entendu proprement comme un exercice politique, Agamben suggère d'opérer une désactivation des dispositifs de pouvoir sans pour autant abolir celui-ci, afin de penser l'être au-delà de son efficacité¹³ et la politique au-delà de la bureaucratie¹⁴.

Dans le but de bien comprendre la pensée agambenienne, le plus approprié sera de dessiner un archétype de la pensée de notre auteur tout en sachant qu'il s'agit de notre propre réflexion et de notre propre façon de l'interpréter¹⁵. Plutôt que d'avoir choisi un

¹⁰ Entre Derrida et Agamben existe, certes, beaucoup de proximité dans la façon de traiter certaines problématiques du politique. Néanmoins, nous prendrons la question de la loi comme illustration de leur manière différente de procéder : Derrida proposera la « déconstruction » de la loi tout en cherchant une nouvelle interprétation de celle-ci, tandis qu'Agamben visera plutôt la « désactivation » du mécanisme juridique.

¹¹ Tel sera l'objet du chapitre II de la deuxième partie de notre travail.

¹² Notamment celle entre la vie et le droit.

¹³ Nous traiterons ce point de manière plus approfondie lors de la deuxième partie. Disons pour le moment que chez Agamben toute puissance d'agir ou d'être est aussi une puissance-de-ne-pas agir ou d'être. Tel sera l'objet de la première partie : *Du pouvoir souverain et vie nue à la forme-de-vie*.

¹⁴ Tel sera l'objet de la deuxième partie : *Du gouvernement managérial de la vie au désœuvrement des institutions du pouvoir*.

¹⁵ L'objectif de la recherche sera de déterminer pourquoi le syntagme *forme-de-vie* - vie qui ne peut jamais être capturée par le pouvoir souverain ni être réduite à une entité isolée comme une *vie nue* - transforme notre idée du politique. En mettant en cause le pouvoir constituant, tenu communément pour fondement même de la politique, Agamben nous introduit à l'idée paradoxale d'une *puissance destituante*. Par-là, il

développement chronologique de l'évolution de sa pensée, nous mettrons l'accent sur une orientation thématique-conceptuelle et sur une stratégie théorique-pratique.

L'orientation conceptuelle d'Agamben comprend une double voie inscrite dans le cadre d'une réflexion ontologico-politique. La première voie consiste *grosso modo* en une méditation philosophique sur les concepts de vie et de politique, tout en dénonçant le risque que la vie soit engloutie par la politique au point d'être rejetée comme du déchet - il s'agit d'une *biopolitique juridique* sans limite qui englobe ou qui épuise tout - ; pour faire face à ce modèle qui produit la *vie nue*¹⁶, Agamben propose l'idée de *forme-de-vie*¹⁷. La seconde voie consiste en une relecture historico-critique de l'usage, jusqu'à l'abus, non seulement du *nomos*, mais aussi des institutions politico-gouvernementales en Occident jusqu'à arriver à l'absolutisation de l'obéissance au nom du bien commun et à la bureaucratisation de la vie en vue d'assurer l'efficacité de l'ordre politique qui régit le vivre-ensemble¹⁸; à ce propos il offre comme alternative l'idée d'une *puissance destituante* ou, plus proprement, d'un *désœuvrement* - la distinction n'est pas tellement claire, mais une expression renvoie à l'autre sans cesse - afin de destituer les œuvres du pouvoir ou l'opérativité bureaucratique et spectaculaire à laquelle la politique est réduite en vue de proposer une *politique à venir*.

Quant à la stratégie, elle consiste à reprendre la « théologie » - de laquelle la politique tire subrepticement son profit - pour l'utiliser ensuite comme critique politique,

entend penser la relation entre le politique et l'humain (la vie nue et le pouvoir souverain, la loi et l'anomie, la violence et l'ordre, la maison et la cité, etc.) comme une disjonction qui fait apparaître le « tiers ». L'interruption de ce mécanisme en tension génère un « désœuvrement » qui induit un nouvel « usage » des choses. C'est dans cet horizon de pensée que nous nous proposons de repenser la justice.

¹⁶ En quoi consiste cette *vie nue* problématisée par Agamben ? *Grosso modo*, elle n'est qu'« une vie qui a été séparée de sa forme », une sorte de vie que l'on présuppose comme suspendue, une vie divisée, séparée et capturée sous la forme d'une exclusion de la *zoè* et une inclusion du *bios*. La *vie nue* est loin d'être une « vie naturelle » (ce n'est pas la *zoè*), mais elle n'est pas, non plus, une « vie politique » en tant que telle (ce n'est pas le *bios*) ; elle est plutôt le résultat, le produit, d'un pouvoir. Quel pouvoir ? Le pouvoir exercé par le Souverain qui décide de l'état d'exception et qui est, à la fois, dedans et dehors du dispositif juridique. Le pouvoir souverain est dès lors fondé sur une décision souveraine arbitraire de la vie d'un individu ou d'un peuple, à travers le dispositif d'exception qui lie la vie au droit. Dans cette logique, *vie nue* et *pouvoir souverain* sont inséparables l'un de l'autre ; et c'est cette soudure qu'Agamben veut défaire.

¹⁷ Agamben montrera tout au long de sa recherche, qu'il existe une possibilité d'interrompre le mécanisme producteur de *vie nue* en proposant une *forme-de-vie* tout autre, à savoir : une vie qui ne peut jamais être séparée de sa forme, ni être divisée ou capturée par aucun dispositif juridique et de pouvoir ; ce qui requiert la déconnexion entre la vie et la loi.

¹⁸ Un exemple serait la figure du Souverain dans la modernité qui peut suspendre la loi à partir d'une décision juridico-politique en se situant lui-même dedans/dehors la loi. Ainsi, une des manifestations possibles, elle n'est pas la seule, est « l'état d'exception devenu la règle » dans lequel toutes les transgressions de la loi deviennent impunies car il instaure une zone d'indiscernabilité.

c'est-à-dire pour mettre en lumière le fondement théologique qui gouverne secrètement les théories politiques afin de les *profaner*¹⁹. Pour Agamben, la *profanation* prendra la forme affirmative d'une politique performative, de résistance, d'interruption ou de désœuvrement, pour la nommer de quelque manière que ce soit, qui essaie de défaire ou de désacraliser toute institution, paradigme, usage ou normativité afin d'arrêter un fonctionnement qui s'impose comme règle en dévoilant par-là un autre possible qui restait latent²⁰. Un exemple de *profanation* consiste à penser la vie au-delà de la loi, idée que notre auteur emprunte à Benjamin dans l'ouvrage *Critique de la Violence* ou à Kafka dans l'écrit *Le nouvel avocat* où Benjamin affirme que le droit, quand il est étudié et non pas appliqué, devient la *porte* qui conduit à la justice²¹. Si on prolonge cette idée, comme le fait Agamben à partir de la critique du pouvoir souverain et des institutions du pouvoir politique centrées dans la gouvernementalité - et comme nous voulons aussi le faire à propos de la justice - on pourrait alors méditer constructivement sur une « justice au-delà et en deçà de la loi et du gouvernement ».

Selon nous, Agamben construit sa pensée en suivant les idées de Benjamin, notamment lorsqu'il propose de désactiver les dispositifs par lesquels la violence se légitime elle-même. L'idée d'une « violence pure », d'abord pensée par Benjamin, sera prolongée par Agamben à travers ce qu'il appelle « moyens sans fins ». Par-là, il entend penser le politique comme un pur moyen sans fin ni finalité. Le but de notre auteur est ainsi de « désactiver » ou de « neutraliser » le pouvoir étatique ou n'importe quel autre type de pouvoir institutionnel contraignant²². Cette procédure de désactivation du

¹⁹ Ce terme joue un rôle important dans la stratégie de pensée d'Agamben, il peut être entendu comme désactivation ou dépotentialisation d'une procédure. Nous reviendrons plus avant sur cette notion, dans la deuxième partie au chapitre 2.

²⁰ La *profanation* s'explique mieux dans la critique de la *biopolitique*, du *pouvoir souverain*, du *serment*, du *juridique*, du *devoir*, du *gouvernement*, entre autres concepts fondamentaux, nous le verrons tout au long de notre recherche.

²¹ La métaphore de la porte chez Benjamin, tout comme chez Kafka, est employée pour signifier le passage à autre chose ou à une autre compréhension ou encore à un autre usage, comme le dit le plus souvent Agamben. Prenons une citation pour illustrer ceci : « L'important ici, c'est que le droit – non pratiqué, mais étudié – n'est pas la justice, mais seulement la porte qui y conduit. Ce qui fraie un passage vers la justice n'est pas l'annulation de la loi, mais la désactivation et le désœuvrement du droit – c'est-à-dire un autre usage de celui-ci. » Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [État d'exception]*. Paris, Opus Seuil, 2016, p. 231.

²² « Nous nous trouverons alors face à un droit « pur », au sens où Benjamin parle d'une langue 'pure' et d'une 'pure' violence. À une parole non contraignante, qui ne commande ni n'interdit rien, mais se dit seulement elle-même, correspondrait une action comme pur moyen s'exposant seulement elle-même, sans relation à un but. Et, entre les deux, non pas un état originaire perdu, mais l'usage et la pratique humaine dont les puissances du droit et du mythe avaient tenté de s'emparer dans l'état d'exception. » *Ibid.*, *op.cit.*, p. 252.

dispositif de la violence nous confronte déjà à l'impossibilité de réconcilier la justice avec la loi et la gouvernance ; ce thème constituera le noyau de notre thèse.

À cet égard, nous visons à dégager au cours de notre recherche les traits fondamentaux qui permettent de comprendre que, pour pouvoir parler de la justice, le plus approprié est de déconnecter la relation entre la loi, la vie, les institutions et les dispositifs de gouvernance qui légitiment la violence. C'est à cette condition qu'il sera possible de penser alors la justice déconnectée du droit et du gouvernement, non pas pour l'abolir mais pour la rendre apte à un autre « usage », qui ne reste pas emprisonné dans une procédure administrative²³. Prenons un extrait dans lequel Agamben réfléchit sur la politique pour parvenir à cette autre justice :

« Montrer le droit dans sa non-relation à la vie et la vie dans sa non-relation au droit signifie ouvrir entre eux un espace pour cette action humaine qui autrefois revendiquait pour elle-même le nom de « politique ». La politique a subi une éclipse durable parce qu'elle a été contaminée par le droit, en se concevant elle-même dans le meilleur des cas comme pouvoir constituant (c'est-à-dire comme violence qui pose le droit), quand elle ne se réduit pas simplement au pouvoir de négocier avec le droit. En revanche, ce qui est véritablement politique, c'est seulement l'action qui tranche le lien entre violence et droit. »²⁴

Trancher le lien entre violence et loi signifie selon Agamben²⁵ : créer un état d'exception effectif (c'est-à-dire nouveau) qui puisse renverser l'état d'exception dans lequel nous vivons (l'ancien)²⁶. Ce geste consiste chez Agamben à déconnecter le paradigme de la souveraineté qui lie le vivant au droit et qui ne fait que produire la *vie nue* :

²³ À cet égard, il est nécessaire de passer par Benjamin car il exerce une influence indéniable sur la pensée d'Agamben. Toutefois nous voulons aussi mettre en lumière la contribution du philosophe italien à une réappropriation de la pensée de Benjamin. L'influence de Benjamin sur Agamben provient en effet des traductions par celui-ci de plusieurs ouvrages de Benjamin, travail qui lui a fait découvrir le *Handexemplar* dans lequel il trouve une des thèses de Benjamin jusqu'alors inédite : la thèse XVIII *Sur le concept d'histoire* où il fait référence au temps messianique ; cela lui servira ensuite pour développer ce thème dans son ouvrage *Le temps qui reste* où il montre la corrélation entre saint Paul et Benjamin. La trace de Benjamin dans la pensée Agamben est récurrente dans presque tous ses ouvrages. Agamben admet explicitement à plusieurs reprises la forte influence que le penseur allemand exerce sur sa propre pensée ; néanmoins notre propos est de mettre en évidence la stratégie employée par Agamben, à savoir : dire le « non-dit » de Benjamin. En effet, Agamben prolonge les idées benjamininiennes en se les réappropriant d'une manière nouvelle : à titre d'exemples les idées de « violence pure » et de « moyens sans fins » sont prolongées par Agamben dans celle de « puissance destituante » dont la caractéristique la plus importante est de désactiver et rendre inopérante une procédure de pouvoir quelconque. Une fois que ce pouvoir - principalement d'État - sera rendu désœuvré ou déconnecté, pourra apparaître un autre usage de la politique.

²⁴ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015. [État d'exception]*, p. 252.

²⁵ Encore une fois en prolongement des idées de Benjamin.

²⁶ Ceci est une reprise de la thèse VIII de la Philosophie de l'histoire de Benjamin. Nous traiterons cette thématique plus avant lorsque nous parlerons de l'état d'exception.

« et c'est seulement à partir de l'espace qui s'ouvre ainsi qu'il sera possible de poser la question d'un usage éventuel du droit après la désactivation du dispositif qui, dans l'état d'exception, le liait à la vie. »²⁷

Selon Agamben, l'*état d'exception* est un mécanisme juridico-politique qui sépare l'*ethos* de l'homme en réduisant sa vie à une *vie nue* à travers le « pouvoir souverain », car sa vie est soumise et dépend d'un autre, de l'arbitraire d'un pouvoir²⁸. Le plus urgent aux yeux du philosophe italien est de se demander ce que peut bien devenir l'existence d'un être vivant assujéti à un état d'exception dans lequel la distinction entre *ius* et *factum* est pratiquement abolie. Ce qu'Agamben tirera comme conclusion par rapport à l'*état d'exception*, dont nous parlerons plus avant, est qu'il est un « vide » de droit, c'est-à-dire un état « d'anomie » que nous ne pouvons pas confondre avec un « état de nature » ni avec une « dictature » ; il s'agit plutôt d'une « zone grise » où tout devient indiscernable. Aux yeux d'Agamben, l'exception apparaît comme le dispositif original grâce auquel le droit se réfère à la vie réelle et l'inclut en lui du fait de sa propre suspension tout en présupposant son « abandon », selon une idée qu'il tire de J. L. Nancy.

Le but de notre recherche consiste donc à libérer l'idée de « justice » de l'« ordre juridique et gouvernemental » pour la rendre disponible un vue d'un autre « usage » qui ne se réduit pas uniquement à celui de la loi ni de l'administration des institutions politiques ; c'est ce que suggère Agamben dans plusieurs de ses écrits en déliant la relation « vie », « loi », « violence » et « gouvernement » afin de rendre possible une *politique à venir*. À cet égard, apparaît une difficulté : Agamben, en effet, ne parle pas affirmativement de la « justice » ; autrement dit, il ne s'emploie pas à définir les critères pour implémenter une certaine justice, car cela conduirait à une discussion sur les fins. Or sa réflexion est plus orientée vers la compréhension des « moyens », mais libérés de leur finalité. Pourrions-nous penser alors la « justice » comme un moyen sans fin ? C'est-à-dire comme une sorte de geste pur, d'action sans finalité ni sanction, d'usage sans appropriation ? Dans l'affirmative, comment cette approche change-t-elle notre conception de l'éthique et du politique ? Et quelle serait la voie affirmative que nous pourrions ouvrir vers une telle justice ? Dans cet horizon d'interrogations que comporte notre méditation, il s'agit de « profaner » et de rendre « désœuvré » un certain mode de

²⁷ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015. [État d'exception]*, p. 252.

²⁸ La portée du prolongement d'Agamben par rapport à Benjamin est que l'état d'exception et le pouvoir souverain soumettent le vivant au droit.

compréhension de la « justice », réduite à une question uniquement « juridique » et « procédurale » qui capture et déplace la « violence » à l'intérieur de l'ordre juridique en instaurant par là le *nomos* qui inclut la violence comme le nouvel *ethos* de la planète et dont la primauté éthique repose sur la punition. De ce point de vue, le but que nous poursuivons dans notre recherche est de prendre en considération les possibilités qui se libèrent une fois qu'on aboutit à profaner et rendre désœuvré ce mécanisme dans l'espoir de prolonger ce qu'Agamben lui-même n'a pas formulé, à savoir une voie affirmative vers la justice.

En effet, Agamben nous invite à penser une vie, plus précisément une *forme-de-vie* libérée de son rapport à la loi, en se demandant ainsi ce qui resterait de la loi après sa déposition et ce que sera la justice. Cette question met toujours en cause, comme à son habitude, toute institution gouvernementale. La déposition de la loi chez Agamben consiste à subvertir l'*état d'exception* qui s'impose comme paradigme partout aujourd'hui, mais non pas pour revenir à un véritable état de droit ni pour procéder à une déconstruction infinie de la loi (telle serait la proposition de Derrida) sinon pour penser à ce qui adviendrait avec cette déposition, une déposition qui porte autant vers un autre « usage » du droit et de ses institutions que de la « justice ».

Le véritablement politique est selon Agamben l'*irrelation* avec le droit et les dispositifs de gouvernance. Il parle d'une politique non contaminée par la violence légitime qui pose ou dépose le droit, c'est-à-dire que la politique qui vient, à laquelle il aspire est une politique au-delà et en deçà de la loi. C'est seulement dans ce *geste* qui expose cette « non-relation » entre le politique et le juridique que devient inopérant le fondement même de la biopolitique moderne en ouvrant par là un espace autre pour l'action humaine pensée comme moyen pur sans finalité.²⁹

La voie proposée par notre auteur consiste alors en une sorte de « droit déposé » ou de « loi désactivée » qui deviendra alors la « porte qui conduit vers la justice », comme l'ont bien noté Kafka et Benjamin dont Agamben hérite et se réapproprie. La complexité de la proposition d'Agamben réside en ce qu'il ne s'agit pas de l'abolition du droit en tant

²⁹ Relisons encore Agamben : « Montrer le droit dans sa non-relation à la vie et la vie dans sa non-relation au droit signifie ouvrir entre eux un espace pour cette action humaine qui autrefois revendiquait pour elle-même le nom de *politique* ». Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015. [État d'exception]*, p. 252.

que tel, comme s'il devait être complètement effacé ou éradiqué de nos vies ; il s'agit plutôt, comme nous le verrons à plusieurs reprises, de la désactivation du dispositif juridique afin d'aboutir à son désœuvrement pour le rendre disponible vers un autre « usage ». Mais quel usage ? Silence d'Agamben !

Nous nous efforcerons de découvrir dans notre recherche cet autre usage possible de la justice qui soit *déjà* délié du droit et de l'appareil de gouvernance. Dans cette horizon de pensée s'entrelacent alors les concepts de « justice » et d'« usage », où la dimension du « jeu » est importante si nous voulons jouer ou *profaner* la conception de la justice réduite à une « violence mythico-juridique », comme le dit Benjamin, qui domine dans le monde entier. La condition par laquelle nous pouvons nous aventurer vers la recherche d'une autre idée de justice au-delà et en deçà de la loi et du gouvernement passe précisément par sa mise en cause, c'est-à-dire par sa *profanation*. Reprenons les mots mêmes d'Agamben qui recueillent succinctement non seulement tout ce que nous venons de dire, mais aussi qui esquissent le chemin vers l'objectif de cette recherche :

« Un jour, l'humanité jouera avec le droit comme les enfants jouent avec les objets hors d'usage, non pour les rendre à leur usage canonique, mais pour les en libérer définitivement. Ce qui vient après le droit, ce n'est pas une valeur d'usage plus propre et originelle, qui précéderait le droit, mais un nouvel usage, qui naît seulement après lui. L'usage, qui a été contaminé par le droit, doit, lui aussi, être libéré de sa propre valeur. Cette libération est la tâche de l'étude – ou du jeu. Et ce jeu studieux est le passage qui permet d'accéder à cette justice qu'un fragment posthume de Benjamin définit comme un état du monde où celui-ci apparaît comme un bien absolument inappropriable et qu'on ne saurait soumettre à l'ordre juridique »³⁰.

Il s'avère que l'exercice critique d'Agamben ne prétend pas être une refondation de la politique ; son intérêt vise plutôt à mettre en question les procédures et les enjeux de celle-ci. À cet égard sa critique doit être comprise comme un geste de *profanation*, c'est-à-dire comme un *usage* qui à partir des gestes ose libérer de la sphère sacrée les choses (quelles qu'elles soient) qui ont été séparées, mais sans pour autant les abolir³¹. Tel est, selon Agamben, l'accomplissement de la *politique à venir* : une sorte de jeu, un geste politique, qui nous emmène vers une autre dimension de la vie comme de la pensée. Le but revendiqué par notre auteur est la désactivation d'un mécanisme, son *désœuvrement* et la découverte d'un nouvel *usage*. Nous essayons de maintenir cette

³⁰ Agamben, *Homo sacer, L'intégrale, 1997-2015. [État d'exception]*, p. 231.

³¹ Agamben, *Profanazioni [Elogio della profanazione]*. Nottetempo, Roma, Terza edizione 2012, 2005, pp. 83-106.

condition destituante mais en l'affaiblissant afin de pouvoir construire provisoirement quelque chose d'autre par rapport au thème de la justice en allant plus loin que la seule dimension désœuvrée. Notre défi consiste à trouver un autre usage de la justice.

Comme méthode Agamben utilise l'idée de « paradigme », celle-ci consiste à prendre un évènement singulier pour rendre intelligible des phénomènes qui échappent à l'histoire du concept, aux explications universalisables ou aux situations concrètes. L'approche se fait ici « archéologique », néanmoins elle ne consiste pas à retrouver un sens perdu, une « archè » ou une origine, mais à expliciter le présent du chercheur et le passé de l'objet où synchronie et diachronie s'entrecroisent de manière anarchique. Le but est d'envisager ce qui a été dissimulé dans l'exposition d'un déroulement conceptuel afin de mettre en lumière les déplacements qui ont eu lieu³². Ce processus est nommé par Agamben « signature », c'est-à-dire ce qui « *dans un signe ou un concept, le marque et va au-delà de lui pour le renvoyer à une interprétation ou à un domaine déterminé sans toutefois sortir de lui pour constituer un nouveau concept* »³³. Le mouvement réflexif d'Agamben va de la singularité à la singularité en essayant de mettre en évidence le fonctionnement qui passe inaperçu dans certains paradigmes afin de les désactiver et de promouvoir ainsi un possible tout autre dans le présent qui est le nôtre.

³² En quoi consiste l'archéologie ? Écoutons notre auteur : « Nous appelons archéologie la recherche qui, dans toute enquête historique, se mesure avec son *a priori* historique et avec sa préhistoire. Il va de soi que l'*a priori* historique ne coïncide pas nécessairement avec un événement que l'on pourrait situer avec précision et dater dans une chronologie. L'*a priori* historique ultime, qui constitue l'horizon de toute recherche, est l'anthropogenèse, le devenir humain de l'homme, que l'on doit présupposer comme advenu, et qui est cependant impossible à dater. La philosophie – ou l'archéologie philosophique – est la tentative de maintenir tout problème et toute enquête historique en relation avec cet événement indatable ». G. Agamben "Principia Hermeneutica", *Critique* n. 836-837, 2017, p. 13. Selon Agamben, ce que nous devons éviter dans toute recherche est de s'enquérir partout, et à tout prix, d'un événement fondateur qui expliquerait l'origine des choses, telle que par exemple la révolution française. Il s'agit plutôt d'envisager, pour ainsi dire, une sorte d'*événementialité* sans événement(s) et de *spatialité* sans lieu défini. Cela veut dire que l'*a priori* est une simple présupposition changeante selon laquelle le devenir humain aurait déjà commencé sans qu'on puisse le circonscrire dans un événement empirique déterminable et dans un temps historique précis. Quand on fait de l'archéologie, la recherche parle plutôt de nous et à nous que d'une origine à laquelle nous n'aurions jamais accès. Cela ne signifie pas que l'on n'ait rien à dire par rapport à cette présupposition ; au contraire, il s'agit de regarder les discours qui ont été tenus à propos du devenir humain de l'homme ou d'une origine, quelle qu'elle soit, pour le « profaner », car d'une certaine façon tout discours sur l'« origine » n'est qu'un mythe. L'archéologie est toujours une porte d'accès au présent.

³³ Agamben, *Signatura Rerum. Sul metodo*. Bollati Boringhieri, Torino, 2008. p. 69, 90. Les idées de paradigme, signature et archéologie sont les thèmes de cet ouvrage. Version française : Giorgio Agamben, *SIGNATURA RERUM. Sur la méthode*, Librairie philosophique J. Vrin, 2008, pp. 76-77 et 103.

Selon nous, la philosophie du penseur italien convoque de part en part une ontologie de la vie qui questionne le politique et ses effets afin de rendre visible ce qui est dissimulé et ainsi de désactiver son fonctionnement, c'est pourquoi sa réflexion est onto-politique, lorsqu'il fait référence à la vie (l'être) et son déploiement dans le vivre ensemble (mode d'être). Sa démarche nous aide à envisager des situations limites liées aux souffrances humaines auxquelles nous devons répondre. Tels sont ces faits d'histoire qui mettent en question le vivre-ensemble et où prend racine la pensée agambénienne : le nazisme avec ses camps de concentrations, le fascisme avec sa division du peuple, le communisme avec ses goulags et la fidélité-loyauté absurde au parti au point de négliger la vérité ; les génocides qui n'ont pas cessé d'exister, le terrorisme qui s'impose comme paradigme politique et déplace le lieu des guerres à l'intérieur de la ville en transformant les citoyens en suspects et en mettant en crise la confiance à la base du contrat social, les mouvements de gauche et de droite qui rejoignent le populisme et sont avides de convertir l'espace public en un laboratoire d'expérimentation sociale sans prendre aucune responsabilité éthique de ses récits ; les excès du pouvoir d'un souverain qui se situe en dehors de la loi et en même temps crée des lois qui lui assurent l'obéissance de ses citoyens (c'est ainsi que les démocraties modernes invoquent de plus en plus l'état d'exception, d'urgence, de nécessité, de siège ou de sécurité) ; les prisons (Guantánamo pour n'en nommer qu'une) où n'existent plus les droits du prisonnier ; les camps de réfugiés et, plus récemment, les situations des migrants-exilés en situation d'*abandon*, sans lieu, sans patrie, sans citoyenneté et partant sans droit, exposés à la violence la plus extrême. Mais il y a aussi d'autres lieux tels que les hôpitaux, les aéroports, les banlieues pauvres ou tout autre situation ou système, capitaliste par exemple, où les vies des hommes sont mises en question par des dispositifs économiques, politiques (du spectacle) ou par la violence multiforme. Face à ces états de fait, il faut le courage de la pensée afin de mettre en question leurs mécanismes et d'imaginer ainsi de nouvelles formes possibles de vivre. Notre intérêt n'est pas de tout arracher, mais de faire face à l'ir-rationalité de telles situations que nous-mêmes avons créés, car il est insuffisant de les classer comme une folie. En effet, il ne s'agit pas de les exclure comme si cela était une question exceptionnelle, nous partons des absurdités mises en place tout au long de l'histoire, c'est-à-dire que nous prenons en compte et assumons le négatif de l'histoire : ses échecs, ses chutes, ses non-sens, etc.

Pour penser une justice au-delà de la violence de la loi et du gouvernement, telle est l'hypothèse de notre recherche, il faut, d'une part, limiter et distinguer le pouvoir du droit positif et le pouvoir souverain pour les rendre inopérants, et, d'autre part, questionner les lieux et les enjeux pratiques et ontologiques afin de faire place à une autre éthique qui soit inséparable de la *forme-de-vie*, telle politique prendra la forme de la *politique à venir*, une politique qui échappe à une gestion ou à un exercice purement bureaucratique. Une telle éthique, nous ne sommes pas encore prêts à l'envisager, car aujourd'hui l'éthique tend à se confondre avec la loi et les contrats sociaux, c'est-à-dire que nous usons des concepts juridiques et des contrats comme s'ils étaient des concepts éthiques. La *politique à venir* est celle qui met à l'arrêt le fonctionnement du mécanisme anthropo-politique qui réduit la vie humaine à son automatisation. C'est à cette condition que nous pourrions penser la justice comme ce qui résulte de la déconnexion entre violence, loi et gouvernement dont nous n'avons que de faibles indices qui nous permettent de l'explicitier. Au fond notre question est de savoir quelle autre figure de la justice pourra-t-on faire valoir pour accueillir cette *forme-de-vie* qui est toujours une puissance qui met en question les concepts mêmes de relation et de puissance constituante à la base de la gouvernabilité d'une société ?

Le thème de la justice n'est qu'un thème tangentiel dans toute l'œuvre d'Agamben ; néanmoins nous voulons le mettre en évidence en le plaçant au centre de notre méditation. C'est pourquoi notre thèse est articulée par sa pensée afin d'en dessiner les contours tout en prenant en compte l'ensemble de celle-ci et en nous efforçant de prolonger des idées qu'il laisse de côté pour dire *autrement* ce qu'il a dit ou en faire advenir le *non-dit*. Nous pensons que l'exercice critique ne consiste pas uniquement à souligner les faiblesses d'une pensée, bien que cela soit nécessaire et légitime, mais aussi, et peut-être surtout, à faire avancer une idée en se la réappropriant et en en explicitant le non-dit. Telle sera l'approche que nous privilégierons et la méthode qui sera la nôtre.

À ce propos, notre recherche porte tout autant sur un auteur à partir duquel nous édifions notre pensée que sur un problème que nous tentons de dépasser. Notre enquête privilégiera les ouvrages d'Agamben qui appartiennent à la série *Homo sacer*, d'où viennent la plupart des idées qui sont l'objet de notre travail. Par rapport à la méthodologie, il s'agira, d'un côté, de donner unité à ses œuvres philosophiques, particulièrement celles qui offrent un intérêt ontologico-politique. Cette unité doit être

comprise sous la forme d'une constellation où on donne à un ensemble d'étoiles - dans notre cas des idées - une forme quelconque - grâce à une force imaginative et créatrice - qui les rend intelligibles, tout en sachant que cela ne signifie pas que dans l'espace ces étoiles soient vraiment reliées entre elles ; nous n'offrons qu'une clé de lecture de la pensée d'Agamben. D'un autre côté, il s'agira de tenter d'utiliser la méthode archéologique dans notre recherche ; mais à la différence d'Agamben, nous l'emploierons non pas tant pour désactiver une procédure, que pour tenter d'en trouver un autre usage (nous sommes conscients que cela implique une nouvelle opérativité) ; ce qui deviendra plus évident lorsque nous réfléchirons plus affirmativement à une justice au-delà de la loi et du gouvernement ; c'est pourquoi nous nous appuyerons sur d'autres disciplines (littérature, théologie, etc.) pour approfondir l'hypothèse directrice de notre travail³⁴.

La première partie s'intitule *Du pouvoir souverain et de la vie nue à la forme-de-vie*. Par là nous attirons l'attention sur les conditions théoriques qui transforment la vie politique en produisant une vie humaine dépouillée de sa forme. C'est un exercice qui s'avère une critique du politique, surtout du pouvoir souverain, et une tentative pour éviter de normaliser les tendances totalitaires secrètement présentes dans les récits politiques, spécialement ceux de tendances populistes, mais aussi dans ses pratiques, surtout celles qui réfèrent au pouvoir institutionnalisé qui exerce un grand poids sur la vie de l'homme. Comme une sorte de force contraire à la vague créatrice de la *vie nue*, la *forme-de-vie* émergera comme une tendance nécessaire à mettre en place afin de s'opposer à ce modèle. Nous montrerons qu'il est judicieux de proposer une déconnexion entre la vie, le juridique et le politique afin de délivrer non seulement la vie de l'homme des forces qui l'entraînent, comme les courants marins, entre le politique et l'impolitique, mais aussi de libérer l'idée de « justice » d'une conception strictement juridique afin de rendre justice à la vie en tant que telle. La conclusion-transition de cette partie est intitulée *Vers une « Justice » en deçà et au-delà de la loi*. Notre regard ici consiste à montrer que ce qui est en jeu lorsque nous pensons à un autre usage de la justice est que celle-ci n'est pas effectivement la loi. Pour

³⁴ Agamben, *Homo sacer, L'intégrale, 1997-2015. [Le Règne et la gloire]*, p. 504 : « Quand on entreprend une recherche archéologique, il faut prendre en considération la possibilité que la généalogie d'un concept ou d'une institution politique puisse se situer dans une sphère différente de celle qu'on envisageait au départ de l'enquête (par exemple, non pas dans la science politique, mais dans la théologie). »

l'expliquer, nous nous servirons de la forte influence qu'exercent Kafka, Benjamin et saint Paul sur la pensée d'Agamben.

Du désœuvrement de gouvernement managérial de la vie et les institutions de pouvoir à la politique à venir est le titre de notre deuxième partie. Dans celle-ci, notre réflexion se penchera sur le thème de la *gouvernance*. Nous nous demanderons, s'il est encore possible de continuer à parler de la politique, lorsqu'une *forme-de-vie* vise la *destitution* des œuvres du pouvoir et le *désœuvrement* de ses institutions. Une fois encore, il s'agit de penser un passage allant de la bureaucratisation, à laquelle est réduite la politique aujourd'hui selon la constatation de Agamben, à sa désactivation pour ainsi penser autrement le politique. Ce qui pose problème est de savoir si ce passage est vraiment réalisable, raison pour laquelle nous nous demanderons s'il est possible de vivre-ensemble à partir de ce qui est ingouvernable, nous verrons que cela s'avère possible lorsque Agamben formule l'idée d'une *politique à venir*. Au terme de cette réflexion nous concluons qu'une tâche urgente sera de désactiver la machinerie gouvernementale afin de penser la *politique à venir*. La conclusion-transition de cette partie est intitulée *Vers une « Justice » au-delà et en deçà de l'institution de gouvernance*. L'autre usage de la justice que nous visons par-là exhibe la condition « inappropriable » de la justice, dont la pensée s'avère problématique. Si elle n'appartient à personne ni à aucune institution, nous devons penser alors un usage de la justice au-delà et en deçà du modèle économique-juridico-gouvernemental.

À la manière d'une conclusion ouverte, nous proposons une méditation sur la justice. Elle s'avère comme l'accomplissement de notre effort pour penser la justice au-delà et en deçà de la loi et du gouvernement, mais en en prenant une voie différente de celle d'Agamben. Cette conclusion ouverte est, à vrai dire, une *Méditation sur la justice* qui prend en compte la délimitation que nous avons tracée de la pensée d'Agamben sans pour autant nous enfermer dans cet espace. Nous envisageons un déplacement de sa pensée en proposant de parler de façon affirmative sur une justice en deçà et au-delà de la loi et des institutions, malgré le caractère fortement destituant que le philosophe italien privilégie. Pour ce faire, nous tirons profit de la littérature, de l'exégèse biblique et des études théologiques afin de pousser plus loin et de faire évoluer cette proposition d'une manière créatrice et pertinente tout en renvoyant la discussion au-delà de la sphère strictement philosophique. Par-là, nous nous réapproprions à notre manière la stratégie

agambenienne. Notre propos est de montrer que bien que la justice n'appartienne à personne, elle est une « aspiration commune à tous les hommes ». Pour ce faire, nous nous inspirons de la figure de Don Quichotte en vue de la penser autrement. Il n'est pas inapproprié de choisir un récit parodique, comme le fait Agamben de son côté lorsque, pour parler de la *forme-de-vie*, il renvoie à la figure satirique du Polichinelle. En outre, nous soutenons la possibilité d'une justice non-juridique ni procédurale ; nous pouvons la trouver en gestation, si nous prenons en compte l'exégèse biblique. Pour ce faire, nous nous appuyons sur la procédure du « *rîb* » pour faire appel à une justice fortement rédemptrice et non punitive. Par ailleurs, le phénomène politico-social des « mystiques », dont se réclame aussi la vie franciscaine, peut servir comme paradigme pour articuler un point de contact continuellement en fuite entre l'homme de foi et l'institution ecclésiastique afin de mettre en évidence la complexe relation entre les citoyens et les institutions gouvernementales. Nous nous risquons à faire ce parallélisme entre mystique et politique afin de montrer cette tension entre la tradition (continuité) et l'innovation (rupture) mise en évidence chez les franciscains, mais négligée par Agamben. En effet, si nous nous réapproprions sa pensée, cela nous autorise aussi à penser que les mouvements mystiques désactivent ou rendent inopérant un modèle en vue d'instaurer un nouvel usage, mais à l'intérieur même d'une tradition. Sous cette lumière nous comprenons la complexe relation entre les citoyens et les institutions de gouvernance. Pour finir, nous nous confronterons à la question de l'irreprésentabilité de la justice.

Partie I

Du pouvoir souverain et de la vie nue à la forme-de-vie

Introduction

La pensée agambenienne opère comme une usine à paradigmes où les événements singuliers sont regroupés sous une même constellation afin de comprendre le présent à travers la lumière que nous arrive du passé. En d'autres termes, Agamben observe dans la singularité historique d'un fait du passé les paradigmes qui l'articulent et sont à sa source. Ce faisant, son objectif n'est autre que de rendre intelligible aujourd'hui les discours et les paradigmes dominants en vue d'ouvrir d'autres interprétations et d'autres possibles.

Dans cette première partie, intitulée *Du pouvoir souverain et la vie nue à la forme-de-vie*, nous présentons deux mouvements paradigmatiques qui sont associés grâce à un concept commun : la *vie*. Le premier mouvement correspond au chapitre 1 : *Du pouvoir souverain et de la vie nue vers une politique de l'irrelation entre vie et loi* ; le deuxième mouvement est exploré dans le chapitre 2 : *La forme-de-vie, une vie désœuvrée et destituante des œuvres de pouvoir*. Si le premier mouvement est négatif ; le deuxième, en revanche, est affirmatif.

Par le premier mouvement se tisse à travers l'enchaînement des paradigmes toute la toile qui donne naissance et origine, selon Agamben, à la *vie nue*. Nous voulons montrer par-là les rationalités et les pratiques qui permettent à quelque chose comme une *vie nue* d'avoir lieu aujourd'hui encore. Ce faisant, nous entendons exhiber les articulations des discours qui donne lieu à ce paradigme, mais qui, néanmoins, restent latents dans les récits politiques contemporains. C'est une façon de comprendre la politique actuelle, mais c'est aussi une critique sévère adressée à l'entrelacs du juridique et du politique.

Comme nous le savons, le concept - tantôt politique, tantôt ontologique – de la *vie* est extrêmement malléable quand il s'agit de le définir. Le souci pour la question de la *vie* est placé au centre de la réflexion du philosophe italien au point de mettre en question son caractère sacré (l'usage de la figure *homo sacer* intervient chez Agamben à ce propos) ; nous le verrons dans ce chapitre que nous diviserons en trois moments.

Dans un premier moment intitulé *De l'humain de l'homme ou la vie comme thème central de la politique*. Une telle mise en question de la *vie* de l'homme se joue chez

Agamben dans le rapport instauré entre le juridique et le politique, celui-ci étant pensé à partir d'un événement particulier : l'état d'exception normalisé sous le nazisme et la création conséquente de camps de concentration, de travail et d'extermination. Cette structure des camps est vue à partir de la conjonction des dispositifs juridico-politiques qui ont une incidence anthropologique concrète : l'apparition de la *vie nue*. Celle-ci n'est que la vie de l'homme dépouillée de sa condition humaine comme conséquence d'un pouvoir sur la vie, d'un *biopouvoir*. Par-là s'établit au vingtième siècle un référent biopolitique qui donne lieu à une vie qui, selon Agamben, n'est ni animale ni humaine. Pour expliquer une telle *vie nue*, notre auteur prendra l'exemple des prisonniers des camps qui ont été dépouillés de toute humanité et de toute dignité au point de poser la question de savoir si « ça » est vraiment un homme. Cette grille de lecture permettra de comprendre une série d'événements similaires qui se produisent aujourd'hui dans la vie politique quotidienne.

Quant à la figure du pouvoir souverain, celle-ci devient l'instrument qui rend possible l'exception autant de la vie humaine que du droit ; nous en parlerons dans le deuxième moment de ce chapitre, *Le pouvoir souverain comme fabrique de vie nue*. Si Agamben met en lumière cette complexe relation latente entre pouvoir souverain et l'établissement de l'état d'exception, c'est pour montrer le mode opératoire d'une politique édifiée sur le mécanisme d'inclusion et d'exclusion de la vie humaine et de la loi, qui est rendu possible grâce à l'articulation du paradigme biopolitique et du fonctionnement juridique ; ce dernier mouvement sera traité sous le titre : *L'état d'exception, un seuil entre démocratie et totalitarisme*. Le pouvoir souverain s'avère efficace lorsqu'il décide non seulement de la vie de l'homme et de la suspension du droit, mais aussi de la forme sous laquelle l'homme doit vivre sa vie. Dans cette porosité, où se dilue la frontière entre le légal et le légitime, émerge le dispositif de la guerre civile, paradigme sous lequel s'articule aujourd'hui la société. C'est dans cette articulation entre la vie, la loi et le pouvoir souverain que la *vie nue* prend place ; elle est, en même temps, l'origine même de ce pouvoir. La vie nue n'est ni une vie animale ni une vie humaine, mais le résultat d'une capture (inclusion) et d'un abandon (exclusion) du pouvoir souverain par des mécanismes juridiques, politiques et anthropologiques. Ceci dit, l'interprétation d'Agamben est que la vie humaine est entièrement dépouillée d'elle-même, dès lors qu'elle est entièrement tributaire de la décision du pouvoir souverain concernant le caractère sacré ou non de la vie et du corps social.

Le second mouvement - qui correspond au deuxième chapitre - tente plutôt de penser la vie humaine au-delà de la *vie nue* en désactivant son fonctionnement grâce au paradigme de la *forme-de-vie*. Il s'agit d'une vie que ne peut pas être capturée, divisée, séparée, figée, abandonnée, mais qui, au contraire, demeure sans cesse dans le possible et non pas dans l'efficacité de sa mise en œuvre. À vrai dire, la *forme-de-vie* défait la *vie nue*, sauf que celle-là ne se montre que brièvement. Plus concrètement, il s'agit de déposer le fonctionnement juridico-biopolitique pour penser la politique autrement et pour faire place à la *forme-de-vie*. Il s'agit, en somme, d'un mouvement affirmatif qui se libère lorsque les causes qui sont à l'origine de cette *vie nue* sont élucidées et désactivées. Ce chapitre présente aussi trois moments. Le premier s'intitule *De la vie nue à la forme-de-vie* ; le deuxième essayer d'approfondir cette *forme-de-vie* à partir d'événements singuliers de l'histoire tels que les vies monacales, franciscaines et sacerdotales dont Agamben s'efforce d'expliciter les paradigmes afin de mettre à jour un autre modèle de vie ; ce processus est analysé sous le titre : *La forme-de-vie, une vie affranchie du droit*. Le troisième moment consistera à faire advenir la *forme-de-vie* comme un *usage de soi* ; nous le nommons *La forme-de-vie : un usage habituel et inappropriable de soi*.

Nous concluons cette partie en nous orientant *Vers une justice au-delà et en-deçà de la loi*. Une déconnexion entre le juridique et le politique afin de rendre justice à la *forme-de-vie*. Nous affirmons par-là la nécessité impérative, la *quasi* exigence, d'interrompre la relation entre le politique et le juridique qui fait apparaître la *vie nue*. Il s'agit de faire justice à la vie en la pensant au-delà d'un projet quelconque, de l'indolence du pouvoir souverain et de sa machinerie étatique tout en l'assurant dans nos démocraties sans reconduire la *forme-de-vie* à une identité fermée.

Chapitre 1

Du pouvoir souverain et la vie nue vers une politique de l'irrelation

Dans ce chapitre nous nous proposons de configurer un réseau thématique autour de la vie, du droit et de la violence afin de les mettre en cause en faveur de leur *irrelation*. L'objectif sera d'ouvrir une voie vers la justice au-delà et en deçà de la loi et de la violence qu'elle comporte. Notre visée sera de repérer, d'une part, les mécanismes politiques et juridiques de conservation du pouvoir qui mettent en cause la vie de l'homme (ce qui nous permettra d'observer, plus en détail, comment ils opèrent pour ensuite les *profaner*, autrement dit, c'est une mise en question de quelque chose qui est tenue comme sacrée). D'autre part, il s'agira d'identifier les stratégies employées par notre auteur pour rendre ces mécanismes *désœuvrés*³⁵, attendant de cette procédure qu'elle facilite un « nouvel usage » du politique et de la justice³⁶ ; cette stratégie se rapproche de l'acte de *profanation*. La critique agambénienne consiste en un geste de *dé-faire* ou de déconstruction où *l'œuvre* réside paradoxalement dans son *désœuvrement*³⁷.

1. De l'humain en l'homme ou la « vie » comme thème central de la politique

Commençons de parler du vivant, de la vie de l'homme et de la vie en tant que telle. Prenons cela en compte dans notre approche de la « justice », car elle est aussi

³⁵ La stratégie de pensée agambénienne tend à la désactivation des mécanismes de conservation du pouvoir et de la violence quelles que soient les formes dans lesquelles ils se manifestent. Nous devons néanmoins prévenir qu'il ne s'agira pas ici de créer un système, un édifice, une structure ou une architecture de pensée. L'intérêt d'Agamben est plus *critique* que constructif. Néanmoins, il faut souligner aussitôt que, selon Agamben, la « critique » (*pars destruens*) s'avère inséparable de la « construction » (*pars construens*) et *vice-versa*, comme s'il s'agissait des deux faces d'une même monnaie. Selon nous, cette stratégie comporte néanmoins un avantage : la possibilité de reprendre un chemin de pensée quand certains obstacles ont pu être déblayés, par exemple parler de la justice au-delà et en deçà de la loi.

³⁶ Notre démarche visera à découvrir le « non-dit » et de le prolonger en se l'appropriant, tout en essayant de poursuivre la pensée de notre auteur sur un thème qui, comme le dit Agamben à plusieurs reprises, « n'est pas conclu mais abandonné ». Nous avons déjà illustré cette procédure que nous tentons de mettre en marche, nous la déploierons à travers l'idée de « justice » qui est le thème qui nous occupe dans cette recherche : elle doit être pensée autrement, c'est-à-dire « au-delà de la loi » car, comme nous le verrons bientôt, le droit est plus attaché à la violence que nous le pensons. En cela consiste un nouvel usage.

³⁷ Agamben écrit : « Le lecteur trouvera donc ici des réflexions sur certains concepts usage, exigence, mode, forme-de-vie, désœuvrement, puissance destituante – qui ont depuis le début orienté une recherche, laquelle, comme toute œuvre de poésie et de pensée, ne peut être conclue, mais seulement abandonnée et, éventuellement, poursuivie par d'autres. » Agamben, *Homo sacer, L'intégrale, 1997-2015. [L'usage des corps]*, p. 1059.

inévitablement confrontée à l'anthropogenèse de l'homme dont on présuppose non pas une origine inassignable de l'« humain en l'homme », mais plutôt un effort de laisser apparaître l'homme *advenu*.

Agamben soutient que le lieu originaire de la politique a à voir avec une « opération » sur la vie³⁸. Cette opération surgit chaque fois que l'on se demande ce qu'est une vie humaine, comment l'homme devient-il humain ? Plus important que de formuler une réponse, le plus intéressant est de mettre en évidence la *procédure* qui se cache derrière une telle question : elle consiste en une sorte de division, séparation et capture de la vie par son exclusion même ; cette procédure ne s'arrête pas là, car ce qui a été divisé, séparé et capturé en vient à être ensuite inclus par le système lui-même, c'est-à-dire ré-articulé par son exclusion³⁹. En d'autres termes, il y a bien un avant et un après, qui ne sont pas distincts temporellement, mais enchaînés l'un à l'autre (à la manière des deux faces d'une pièce de monnaie). L'hypothèse d'Agamben est que la vie humaine est comprise le plus souvent comme si elle était suspendue et soumise au 'pouvoir souverain' en ayant comme conséquence la fabrication d'une *vie nue*, à savoir : *une vie qui est séparée de sa forme*. Ce qui revient à dire qu'elle n'est jamais ni animale ni politique en elle-même, mais qu'elle doit le devenir à travers toutes les formes de « capture » dont elle peut faire l'objet ; nous y reviendrons plus loin.

Comme nous venons de le voir, le thème central de la politique, aux yeux d'Agamben, n'est autre que la question de la *vie humaine*. Et cela nous confronte avec l'évènement indatable de son origine, à savoir : l'anthropogenèse, c'est-à-dire le devenir humain de l'homme. Si cela est vrai, cela veut dire aussi que politique et ontologie du vivant sont étroitement liées l'une à l'autre, « la politique est la structure même de la métaphysique »⁴⁰. Nous voulons dire par là qu'il est important de prendre la mesure des

³⁸ Agamben, *Vers une théorie de la puissance destituante* (paru dans [lundimatin#45](#), le 25 janvier 2016).

³⁹ Agamben, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, Rivages Poche Petite Bibliothèque, Paris 2006, p. 28 : « Pour qui entreprend une recherche généalogique sur le concept de *vie* dans notre culture, une des premières et des plus instructives observations qu'on puisse faire est que ce concept n'est jamais défini comme tel. Ce qui reste ainsi indéterminé est, cependant, à chaque fois articulé et divisé par une série de césures et d'oppositions qui l'investissent d'une fonction stratégique décisive dans des domaines apparemment aussi éloignés que la philosophie, la théologie, la politique, et, seulement plus tard, la médecine et la biologie. Autrement dit, tout se passe comme si, dans notre culture, la vie était ce qui ne peut être défini, mais doit être, de ce fait même, sans cesse articulé et divisé. »

⁴⁰ Agamben, *Homo sacer. L'intégrale, 1997-2015. [Le pouvoir souverain et la vie nue]*, pp. 16-17 : « la politique se présente alors comme la structure proprement fondamentale de la métaphysique occidentale, en tant qu'elle occupe le seuil où s'accomplit l'articulation entre le vivant et le logos. La 'politisation' de

effets sur la vie même des hommes singuliers qu'entraînera notre définition de ce qu'est un homme ; mais, il importe également de prendre en considération la quotidienneté des rapports sociaux, les habitudes des vivants, les modes ou les différentes formes de vie qui se déploient, car dans ces petits gestes politiques se reflète une ontologie des vivants que nous pouvons saisir au moins momentanément. À cet égard, on découvre une triangulation dans la pensée d'Agamben entre le langage, l'ontologie et le politique.

L'intérêt d'Agamben est de montrer comment le politique en Occident est fondé sur cette « exclusion-inclusion » de la vie sous la forme d'une *vie nue* ; pour le comprendre il faut analyser méticuleusement le dispositif d'« exception » que nous avons déjà évoqué sous le procédé d'« exclusion-inclusion »⁴¹. Précisons encore en quoi consiste ce procédé, opérant sous la forme d'une *machine anthropologique*⁴², qui décide de l'humain en l'homme en convertissant toute politique en *biopolitique*.

1.2 L'humanisation de l'animal et l'animalisation de l'homme par la machinerie biopolitique

La démarche de la *machine anthropologique* opère dans la tension qui sépare et articule les pôles animal/humain à propos desquels on doit décider en faveur de l'un ou de l'autre⁴³. Toute décision est *grosso modo* une opération arbitraire qui réduit la vie à un de ses composants (animal ou humain), en la confinant à un seul élément de sa division, tout en incluant ce qui est exclu. D'une part, il y a la vie organique, végétative, inconsciente (vie animale, *zoé*) et, d'autre part, la vie politique, le vivre-ensemble, la vie en société (vie humaine, *bios*). Notons que cette séparation, division et capture de la vie, n'est possible que si on présuppose que la vie en tant que vie est suspendue ou réduite à

la vie nue est la tâche métaphysique par excellence dont l'enjeu est l'humanité même de l'homme vivant. En assumant cette tâche, la modernité ne fait donc que déclarer sa propre fidélité à la structure essentielle de la tradition métaphysique. Le couple catégoriel fondamental de la politique occidentale n'est pas le couple ami-ennemi, mais le couple vie nue-existence politique, *zoé-bios*, exclusion-inclusion. La politique existe parce que l'homme est le vivant qui, dans le langage, sépare et oppose sa propre vie nue et, dans le même temps, se maintient en rapport avec elle dans une exclusion inclusive. »

⁴¹ Tel est le thème du livre *Homo sacer I. le pouvoir souverain et la vie nue*.

⁴² Agamben, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, pp. 55-64.

⁴³ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 62 : « En tant qu'en elle [la machine anthropologique] est en jeu la production de l'humain par l'opposition homme/animal, humain/inhumain, la machine fonctionne nécessairement par une exclusion (qui est aussi et toujours déjà une capture) et une inclusion (qui est aussi et toujours déjà une exclusion). C'est précisément parce que l'humain est, en effet, chaque fois déjà présupposé, que la machine produit en réalité une sorte d'état d'exception, une zone d'indétermination où le dehors n'est que l'exclusion d'un dedans et le dedans, à son tour, seulement l'exclusion d'un dehors. »

un de ses composants⁴⁴. Le résultat de cette procédure est « la vie nue » : une vie qui a été capturée et séparée de sa forme⁴⁵, ce qui montre qu'une telle machine est, en vérité, un mécanisme biopolitique du pouvoir qui met en suspens la vie⁴⁶.

Agamben propose d'arrêter cette opérativité en découpant le lien d'articulation/séparation pour penser plutôt son *irrelation* (déconnexion ou désactivation) qu'il appelle *désœuvrement* (*inoperosità*)⁴⁷. L'intérêt d'Agamben est de désactiver ce mécanisme pour porter le regard sur ce qui est au centre de la vie même et laisser ainsi apparaître ce qui pourrait se cacher dans le vide de cette polarité. Pour Agamben ce sera une *forme-de-vie*, c'est-à-dire « une vie qui ne peut jamais être séparée de sa forme »⁴⁸. Il s'agit donc pour le philosophe italien de penser l'humain comme ce qui est au « milieu » de cette tension qui oppose toujours deux éléments qui s'opposent entre eux sans que la vie soit mise en suspens, comme ce qui résulte non pas d'une suspension-séparation-articulation, mais plutôt de la déconnexion ou déposition de cette relation.

Évoquons rapidement l'idée du « geste », auquel nous reviendrons de manière plus approfondie dans la deuxième partie, car par-là l'humain est conçu comme un moyen (*médialité*) qui suspend les fins ou un fondement métaphysique quelconque, c'est-à-dire que la vie est assumée comme un *geste* et non pas comme une réduction des termes opposés qui tendent vers leur propre « syn-thèse ». Si nous sommes inévitablement confrontés à l'anthropogenèse de l'homme, nous devons alors répondre à cet impératif comme s'il s'agissait d'une ontologie toujours en mouvement - une ontologie toujours en

⁴⁴ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 62 : « C'est précisément parce que l'humain est, en effet, chaque fois déjà presupposé, que la machine produit en réalité une sorte d'état d'exception, une zone d'indétermination où le dehors n'est que l'exclusion d'un dedans et le dedans, à son tour, seulement l'exclusion d'un dehors. »

⁴⁵ Agamben, *Mezzi senza fini*, p. 13.

⁴⁶ Agamben, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, p. 63 : « Prenons la machine anthropologique des modernes. Elle fonctionne – nous l'avons vu – en excluant hors de soi comme non (encore) humain un déjà humain, c'est-à-dire en animalisant l'humain, en isolant le non humain dans l'homme : *homo alalus*, ou l'homme singe. Et il suffit d'avancer de quelques décennies notre champ de recherche pour, au lieu de cet innocente découverte paléontologique, trouver le Juif, c'est-à-dire le non-homme produit dans l'homme, ou le *néomort* et le patient en coma dépassé, c'est-à-dire l'animal isolé dans le corps humain lui-même. »

⁴⁷ Agamben est intéressé par le hiatus présent dans toute polarité afin d'arrêter la machine biopolitique. Par là, il prétend suspendre toute suspension, surtout celle de la vie car dans toute polarité se presuppose toujours un vide. Une fois dévoilé cet arcane, la machine devient inopérante et la vie est sauvée de l'abandon à laquelle elle était condamnée par les mécanismes biopolitiques du pouvoir. Si cela est vrai, la vie ne pourrait être à nouveau ni suspendue, ni déplacée, ni demeurée, ni disloquée, ni exceptée. *Ibid.*, *op.cit.*, p. 64.

⁴⁸ Agamben, *Mezzi senza fini*, p. 13 : « Col termine forma-di-vita intendiamo invece una vita che non può mai essere separata dalla sua forma, una vita in cui non è mai possibile isolare qualcosa come una nuda vita. » Nous traduisons : « Par forme-de-vie, nous entendons plutôt une vie qui ne peut jamais être séparée de sa forme, une vie dans laquelle il n'est jamais possible d'isoler quelque chose comme une vie nue. »

usage, comme un *geste toujours en cours* par lequel nous faisons seulement *usage* de la vie - et jamais une « propriété » ou une « identité »⁴⁹.

2. Le *pouvoir souverain* comme *fabrique de vie nue*⁵⁰

En s'occupant de la relation entre le *pouvoir souverain* et la *vie*, Agamben montre que les dispositifs ontologico-politiques qui conservent le pouvoir ont des conséquences immédiates sur la vie de l'homme en le condamnant à une « vie nue » sur laquelle se construit tout l'édifice de la politique contemporaine⁵¹ et qu'il s'emploie à mettre en question. À cet égard, Agamben est débiteur, mais aussi il prolonge la pensée de Foucault, d'Arendt et de Benjamin. Expliquons-nous.

Le philosophe italien déplace la thèse foucauldienne de la « biopolitique » vers le terrain de la souveraineté, mais confrontée aux totalitarismes du XX^e siècle et de leurs grands enfermements : les camps de concentration et d'extermination. Selon lui, ceux-ci constituent les exemples les plus aigus du fonctionnement de la « biopolitique » contemporaine ; aussi reproche-il à Foucault de n'avoir pas confronté sa théorie « biopolitique » à ces événements historiques, de n'avoir pas pris en considération les études d'Arendt sur le totalitarisme, mais aussi de n'avoir pas interrogé le concept de vie en tant que concept biologique⁵². Tout en faisant usage de la notion foucauldienne de « biopolitique », notre auteur affirme qu'aujourd'hui nous sommes prisonniers d'une structure qui ne met pas seulement en suspens la vie, mais qui crée un tissu social analogue aux « camps »⁵³. La philosophie d'Arendt n'échappe pas à la critique de notre auteur : s'il lui fait crédit d'avoir saisi l'importance que la vie biologique occupe sur la scène politique moderne et d'y avoir reconnu une des causes du déclin de la société

⁴⁹ Voir note 77 au chapitre 1.

⁵⁰ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, [Le pouvoir souverain et la vie nue]*, p. 159 : « L'acte fondamental du pouvoir souverain est la production de la vie nue en tant qu'élément politique originel et seuil d'articulation entre nature et culture, zoè et bios ».

⁵¹ Tel est le thème du livre *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*.

⁵² *Ibid., op.cit., [L'usage des corps]*, p. 1267 : « La thèse de Foucault, selon laquelle « l'enjeu est aujourd'hui la vie » et où, de ce fait, la politique est devenue biopolitique, est, en ce sens, essentiellement exacte. Cependant, ce qui est décisif, c'est la manière dont on entend le sens de cette transformation. En effet, ce qui dans les débats actuels sur la bioéthique et la biopolitique reste non interrogé et mériterait d'être questionné en priorité, c'est le concept biologique même de vie. Ce concept – qui se présente aujourd'hui sous la défroque d'une notion scientifique – est, en réalité, un concept politique sécularisé. »

⁵³ *Ibid., op.cit., [Le pouvoir souverain et la vie nue]*, p. 159 : « Le paradigme biopolitique de l'Occident est aujourd'hui le camp et non pas la cité. »

moderne (*The Human Condition*), Agamben lui reproche de n'avoir pas articulé plus étroitement les implications presque absolues des « totalitarismes » sur la vie concrète des hommes, jugement qu'il emprunte par ailleurs, et paradoxalement, à sa lecture de Foucault⁵⁴. De Benjamin, en revanche, Agamben hérite l'idée de « l'état d'exception »⁵⁵ - de la « violence » implicite au sein de la jurisprudence et de la problématique « moyens-fins » en relation au thème de la conservation ou de la déposition du pouvoir dont nous nous servons en politique - pour montrer qu'ils opèrent comme des mécanismes de conservation du pouvoir ; ce qu'Agamben s'emploie précisément à désactiver pour penser le politique autrement⁵⁶.

À cet égard, notre auteur examine le carrefour où s'entrelacent deux modèles « le modèle juridico-institutionnel », qui sous-tend le dispositif de « l'état de exception », et « le modèle biopolitique du pouvoir » incarné dans la figure du « souverain » ; ce faisant, il entend montrer que le propre du *pouvoir souverain* est précisément la production de *vies nues* et sa capacité de décider de l'*état d'exception*. Aux yeux du philosophe italien, ce n'est que si l'on arrive à enrayer ce mécanisme que pourra apparaître une *forme-de-vie*, c'est-à-dire une vie libérée du domaine du *pouvoir souverain*, une vie qui ne peut être « ni divisée, ni séparée, ni capturée » par les mécanismes biopolitiques du pouvoir. Au fond, ce qui est mis en question par Agamben, ce sont deux idées assez chères et omniprésentes dans presque toutes les démocraties modernes, toutes héritières de la pensée de Schmitt, à savoir : l'idée du *pouvoir souverain* et celle d'*état d'exception*, toutes deux amalgamées et toutes deux productrices de *vies nues* sur lesquelles se fonde théoriquement la politique actuelle⁵⁷.

⁵⁴ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, [Le pouvoir souverain et la vie nue]*, p. 13 : « Et c'est probablement en raison de ces difficultés que, dans *The Human Condition*, L'auteur n'établit aucun lien avec les pénétrantes analyses qu'elle avait consacrées précédemment au pouvoir totalitaire (où manque toute perspective biopolitique). »

⁵⁵ Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, Payot, Paris, 2013, p. 64 : « C'est la tradition des opprimés qui nous l'enseigne : « L'état d'exception » dans lequel nous vivons est en vérité la règle. Il nous faut aboutir à un concept d'Histoire qui reflète cette règle ; nous comprendrons alors que notre mission consiste à mettre en place ce véritable état d'exception ; et de ce fait, notre position dans la lutte contre le fascisme s'améliorera. »

⁵⁶ Agamben, *Homo sacer, L'intégrale, [L'usage des corps]*, p. 1267 : « La tradition des opprimés nous enseigne que l'« état d'exception » dans lequel nous vivons est la règle. Il nous faut en venir à une conception de l'histoire qui corresponde à ce fait. » Ce diagnostic de Benjamin, posé il y a trois quarts de siècle, n'a rien perdu de son actualité. Et cela non pas tant ni seulement parce que le pouvoir n'a aujourd'hui d'autre forme de légitimation parce que l'urgence et que partout et sans cesse il se rappelle à elle tout en travaillant secrètement à la produire (...), mais aussi et surtout parce que, entre-temps, la vie nue, qui était le fondement caché de la souveraineté, est devenue partout la forme de vie dominante. »

⁵⁷ *Ibid.*, *op.cit.*, *[Le pouvoir souverain et la vie nue]* p. 19 : « La définition schmittienne de la souveraineté (« Est souverain celui qui décide de l'état d'exception ») est devenue un lieu commun, avant même que

Une fois dévoilé cet *archè*, Agamben s'emploiera à mettre en cause (ou plus spécifiquement à « profaner », nous le verrons dans la deuxième partie) pour rendre la vie en tant que vie libre de tout prédicat, autrement dit libérée d'une identité et d'une capture quelconque, pour un autre usage du politique qui n'ait rien à voir avec le juridique, la biopolitique, les institutions et le pouvoir souverain. Approfondissons maintenant le dispositif d'*exception* et son rapport avec la *vie nue*.

2.1 La vie, le dispositif d'*exception* et le *pouvoir souverain*

La *vie nue* n'a rien à voir avec la vie naturelle (*zoè*) ; c'est ce qu'il nous faut maintenant expliquer. Selon Agamben, le pouvoir souverain est fondé sur tout un ensemble structurel qui donne lieu à un procès d'« exclusion » et d'« inclusion » basé sur la « suspension » de la vie. Cette procédure réduit la vie à une *vie nue*, laquelle apparaît comme l'élément fondateur et à la fois originaire du *pouvoir souverain*. Ce qu'Agamben questionne est le fait que celui-ci conçoit la vie comme un seuil indéterminé qui dépend toujours d'une décision souveraine pour exister, décision qui opère le partage entre ce qui est vie naturelle (*zoé*) et vie politiquement qualifiée (*bios*). Par-là, le *pouvoir souverain* devient une sorte de fabrique productrice de *vie nue*⁵⁸ en chaque « décision » qui lie le souverain à « l'état d'exception » devenu aujourd'hui la règle. Ce qui configure le *pouvoir souverain*, sa prestation la plus originaire, est cette *vie nue* qu'il produit et qui n'a rien à voir avec la vie naturelle ni avec la vie politique.

Si la vie prend la forme d'une *vie nue*, c'est précisément par la séparation et la capture dont elle est l'objet ; autrement dit, elle n'est que la suspension de la vie qui opère à travers le dispositif « exclusion-inclusion ». Plus spécifiquement l'exclusion de la *zoè* et, en même temps, son inclusion-implication sous la forme du *bios* ; c'est un passage où la vie dépend d'une décision souveraine pour exister et pour vivre d'une manière déterminée. La *vie nue* est produite par ce dispositif « d'exception » exercé par le *pouvoir souverain*. Agamben l'explique à partir de la figure de l'*homo sacer*⁵⁹, selon laquelle, en

l'on ait pu comprendre ce dont il était vraiment question en elle, c'est-à-dire rien de moins que concept-limite de la doctrine de l'État et du droit, où celle-ci (puisque tout concept-limite est toujours la limite entre deux concepts) confine avec la sphère de la vie et se confond avec elle... il est temps de reformuler dans une nouvelle perspective le problème des limites et de la structure originale de la sphère étatique. »

⁵⁸ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, [Le pouvoir souverain et la vie nue]*, pp. 159-160.

⁵⁹ *Ibid.*, op.cit., p. 17 : « le protagoniste de ce livre est la vie nue, c'est-à-dire la vie *tuable* et *insacriable* de l'*homo sacer*, dont nous avons voulu montrer la fonction essentielle dans la politique moderne. Une

vertu du droit, un individu se trouve exclu de la vie sociale. Cette procédure d'exclusion confère paradoxalement à celui-ci, *l'homo sacer*, une reconnaissance juridique qui est une inclusion à travers une exclusion⁶⁰. Expliquons-nous : d'une part, il n'est pas licite de le sacrifier, car il est exclu du pouvoir divin en devenant alors une vie non-sacrifiable ; mais, d'autre part, il est exclu aussi de la communauté humaine par un procédé qui l'abandonne à lui-même, à savoir : le droit. L'*homo sacer* est alors celui qui est mis dehors, dans un *non-lieu* qui n'est ni humain ni divin, où n'importe qui peut le tuer puisque personne ne sera puni pour ce fait, même s'il n'est pas licite de le faire. La caractéristique de l'*homo sacer* tient donc en ceci qu'il amalgame la fiction et le paradoxe du légal et du légitime ; autrement dit : il y a exclusion du sacrifice, car il n'appartient plus ni à la sphère divine ni à la sphère humaine ; et en même temps, inclusion du sacrifice par la mise à mort humaine, car il (l'*homo sacer*) peut être assassiné dans une totale impunité. Comme nous le voyons, l'*homo sacer* est couvert par le droit en vertu de sa vie, tout en étant abandonné par le droit à une violence extrême qui le rend vulnérable. Le problème de cette figure du passé est qu'il exhibe une forme paradigmatique de gouvernance qui lie la vie au droit en la condamnant à pâtir une violence extrême. En résulte un paradigme biopolitique qui met en relation vie, droit et violence et continue à exercer ses effets dans le monde moderne comme nous allons le voir.

L'exemple qui illustre ce paradigme encore en vigueur est la figure du *musulman*⁶¹, un produit de la *machine biopolitique* du pouvoir totalitaire nazi qui ne doit cependant pas être identifié à celui qui professe une religion particulière : l'islam. De l'avis du philosophe italien, cette figure paradigmatique du monde moderne est l'exemple tangible de la *vie nue* créée au XX^e siècle par les nazis, et dont se sert Agamben en l'utilisant comme une figure limite de l'humain qui met en doute non seulement la vie humaine comme telle, mais aussi les conditions politiques, éthiques, anthropologiques et juridiques sous lesquelles cette vie est apparue. Nous verrons que ce qui résulte de cette problématique est que dans les camps le *musulman* exhibe, malgré son aspect humain,

obscur figure de droit romain archaïque, où la vie humaine est incluse dans l'ordre juridique uniquement sous la forme d'une exclusion (c'est-à-dire dans la possibilité d'être tué sans sanction), donne ainsi la clef grâce à laquelle non seulement les textes sacrés de la souveraineté, mais plus généralement, les codes même du pouvoir politique peuvent dévoiler leurs arcanes. Mais en même temps, cette acception sans doute la plus ancienne du terme *sacer* présente l'énigme d'une figure du sacré en deçà ou au-delà du religieux qui constitue le premier paradigme de l'espace politique occidental ».

⁶⁰ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 17.

⁶¹ Agamben, *Quel che resta d'Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Cette œuvre est consacrée à la question de l'humain en l'homme pensé à partir de cette figure, voir surtout le Chapitre 2 intitulé *Le « musulman »*.

une « condition » inhumaine pour le dire d'une certaine manière⁶². Autrement dit, par cette figure du *musulman* se montre jusqu'à quel point le paradigme biopolitique du nazisme régissait les vies humaines, afin de créer une vie extrême, c'est-à-dire une vie non-humaine, capable de produire l'envers pur ou la négation de l'homme : un non-homme.

Le *musulman* pouvait être le juif, mais aussi n'importe quel autre prisonnier dans les camps, celui qui a perdu sa « condition humaine », si cela se peut vraiment, car ce qu'exhibe cette figure est que la vie humaine est toujours mise en doute et l'homme peut constamment être converti en non-homme⁶³. Cette *vie nue* - désignés dans les camps par les prisonniers comme par les nazis du nom de "*musulmans*", ils étaient le nerf du camp de la mort⁶⁴ - peut se définir comme celle qui n'a plus d'espoir, ni de volonté de vivre ou de mourir.⁶⁵ Autrement dit, le *musulman* est le mort-vivant, l'homme momie, le cadavre en marche ; en bref : une pure fonction physiologique en agonie, une *vie nue* soumise à l'*abandon*⁶⁶. Cette figure nous avertit, nous tous, hommes singuliers, que nous pouvons partager à n'importe quel moment le même destin en étant confondu à ce non-état.

⁶² Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale [Auschwitz, l'archive et le témoin]*, cfr. p. 848. Agamben emprunte ce thème à sa lecture de Primo Levi dans *Si c'est un homme* où le récit nous parle de « la grande usine de mort » qu'étaient les camps d'extermination où les hommes devenaient quelque chose d'autre qu'humain sans qu'on puisse bien les identifier, mais que les prisonniers des camps ont nommé : « musulmans ». Assumer l'humain comme une question signifie d'abord mettre en cause les conditions par lesquelles l'homme et son humanité ne sont plus manifestes.

⁶³ *Ibid. op.cit.*, pp. 852-856. Auschwitz est le lieu d'un laboratoire jamais pensé où l'éthique a fait naufrage car, au-delà et en deçà de la vie et de la mort, le juif devient non-aryen ; une fois dépourvu du droit, il devient dans le camp à travers des humiliations de tous ordres « musulman » et par là l'homme singulier converti en non-homme. Selon Agamben, nous ne pouvons jamais comprendre Auschwitz, si nous ne nous confrontons pas à la figure du « musulman » et, pour ce faire, il faut assumer son visage de non-homme pour comprendre *qui* il est ou *ce* qu'il est ; comme le dit encore Agamben, nous devons reconnaître la Gorgone qui est en lui.

⁶⁴ *Ibid., op.cit.*, p. 867 : « entre elles [vie et mort, dignité et indignité] la vraie marque d'Auschwitz – le musulman, *nerf du camp*, que *personne ne veut voir* et qui inscrit dans tout témoigne une lacune – flotte sans trouver de place définie », p. 868 : « Dans un cas, il se présente en effet comme le non-vivant, l'être dont la vie n'est pas vraiment la vie ; dans l'autre, comme celui dont la mort ne peut être dit mort, seulement fabrication de cadavres. Autrement dit, comme inscription dans la vie d'une zone morte, et dans la mort, d'une zone vive. Dans les deux cas, - puisque l'homme voit s'effiloche son lien avec ce qui fait de lui un humain, à savoir, le caractère sacré de la mort et de la vie -, c'est l'humanité même de l'homme qui se trouve remise en question. Le musulman est le non-homme qui se présente obstinément comme homme, et l'humain qu'il est impossible de distinguer de l'inhumain ».

⁶⁵ *Ibid., op.cit.*, p. 838. Agamben cite Améry : « celui qu'on appelait musulman dans le jargon du camp, le détenu qui cessait de lutter et que les camarades laissent tomber, n'avait plus d'espace dans sa conscience où le bien et le mal, le noble et le vil, le spirituel et le non-spirituel eussent pu s'opposer l'un l'autre. Ce n'était plus qu'un cadavre ambulatoire, un assemblage de fonctions physiques dans leurs derniers soubresauts. Aussi pénible que cela nous soit, il faut l'exclure de nos considérations ».

⁶⁶ *Ibid., op.cit.*, pp. 838-844.

Par cette figure, la vie humaine tout entière franchit un seuil qui la situe dans une zone d'indiscernabilité entre ce qui est homme et ce qui ne l'est pas, entre ce qui en lui est animal et humain, une *zone grise* où tout est confusion⁶⁷. Le *musulman* est pour Agamben la *vie nue* la plus manifeste créée par la biopolitique occidentale, car cette figure exhibe la possibilité, toujours réelle, de diviser, séparer et capturer la vie humaine entre animalité et humanité, mais aussi entre vie et mort⁶⁸. Tel est le danger de cette démarche : tous nous courrons le risque de succomber à une telle vie, pour autant que l'on puisse encore l'appeler vie. Qu'il suffise de rappeler ce que l'idéologie nazie a fait avec l'homme singulier : les juifs n'étaient pas pour eux humains, sinon quelque chose d'inférieur, ils étaient plutôt non-aryens, mais peu à peu cette perception subit plusieurs transformations jusqu'au point d'être considérés comme des poux, des cafards ou des rats. Par cette mécanique la vie humaine, la vie de l'homme singulier, est toujours bestialisée, animalisée, chosifiée à partir d'un dispositif de pouvoir qu'un « leader-souverain » finit par mobiliser afin de décider de la vie des hommes et d'instituer l'ordre juridico-politique qui lie la vie au droit. Ce qui est important pour Agamben, et pour nous tous, est de penser aux conséquences sur la vie humaine générées par ce paradigme, en tant qu'il divise la vie entre ce qui est vie humaine et ce qui ne l'est pas, entre ce qu'est la vie et la mort, au point que toute division se mue en confusion. L'intention d'Agamben est de dénoncer ce paradigme *biopolitique* aujourd'hui encore en vigueur et qu'il s'emploie à désarticuler.

La figure du *musulman* exige dès lors de réfléchir sur l'homme quand celui-ci est réduit à une condition infrahumaine⁶⁹. Cela implique de repenser la signification de ce qui est proprement humain, car dans cette nouvelle configuration (*le musulman*) l'idée

⁶⁷ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale [Auschwitz, l'archive et le témoin]*, pp. 823-824, 826-827.

⁶⁸ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 848 : « le musulman n'est pas seulement, ou pas tant, une limite entre la vie et la mort ; il marque le seuil entre l'homme et le non-homme [...] Il se trouve comme un point où l'homme, en gardant son apparence d'homme, cesse d'être humain. Ce point, c'est le musulman, et le camp est son lieu par excellence. Mais que veut dire, pour un homme, devenir un non-homme ? Existe-t-il une humanité de l'homme que l'on puisse distinguer et séparer de son humanité biologique ? ».

⁶⁹ *Ibid.*, *op.cit.*, pp. 846-847. Dans plusieurs de ses œuvres, Agamben réfléchit au fait d'assumer ce qui semble impossible d'assumer. C'est à partir de la figure du « musulman » que nous pouvons mieux comprendre ce que signifie une telle affirmation. Le geste de regarder le « musulman » devient une exigence importante, surtout quand, d'après les récits des témoins dans les camps, tous, autant les SS que les prisonniers, voulaient à tout prix éviter le « musulman ». L'insistance pour assumer et regarder la figure du « musulman » encore aujourd'hui, cette sorte de figure d'horreur, de Gorgone qui peut nous pétrifier, nous montre le devoir d'accueillir ce qui se montre au-delà de toute forme établie afin de répondre à un tel « visage » de l'humain, sans avoir peur et sans rester silencieux. Ceci dit, nous comprenons alors pourquoi « Auschwitz » ne peut pas être abordé comme un « incompréhensible » ; au contraire, cette réalité est prête à dire quelque chose, à savoir : la « perte d'humanité » qui prend place dans notre culture ; il est impératif alors de revisiter le modèle politique qui a instauré ce « novum » dans l'histoire.

d'« humanité » se voit dépourvue de son contenu : à Auschwitz l'homme devient *musulman*, il est ravalé au rang d'un « matériau de laboratoire »⁷⁰, il n'est plus qu'un être sans visage⁷¹, un numéro sans peau, un individu sans nom, qui bouleverse ce que nous comprenons par le prédicat « humain »⁷². La question de l'humain en l'homme, vue à travers la figure du *musulman*, n'est pas seulement une perte de l'homme, mais aussi un accueil de ce qui est son revers, une réalité qui nous dérange, qui nous embarrasse, mais à laquelle nous sommes obligés de répondre - mais pas trop vite - par l'affirmative, en décidant si celui-ci est un homme ou pas ; ou si nous tranchons plutôt par le négatif, c'est en assumant cette figure limite de l'humain, comme une occasion pour repenser nos catégories éthiques, politiques, juridiques, anthropologiques qui ont fini par rendre possible un tel type d'expérimentation⁷³.

Agamben insiste sur l'importance de démasquer non seulement le lien entre la *vie nue* et le *pouvoir souverain*, mais aussi la fiction qui met en relation *la vie* et *la loi*⁷⁴. Par

⁷⁰ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale [Auschwitz, l'archive et le témoin]*, p. 854 : « Pour Levi, le musulman est plutôt le lieu d'une expérimentation par laquelle la morale elle-même, l'humanité elle-même sont remises en question. Il constitue une figure limite d'un genre particulier, en quoi non seulement des catégories comme la dignité et le respect, mais jusqu'à l'idée d'une limite éthique perdent son sens », p. 846 : « Avant même d'être le camp de la mort, Auschwitz est le théâtre d'une expérimentation toujours impensée, dans laquelle, au-delà de la vie et mort, le juif se transforme en musulman, l'homme en no-homme ».

⁷¹ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 846 : « ...le musulman est évité par tous, parce que tous, dans le camp, se reconnaissent dans son visage biffé ».

⁷² *Ibid.*, *op.cit.*, p. 848 : « qu'on ne puisse qualifier les musulmans, à proprement parler, de *vivants*, tous les témoignages le confirment. Améry et Bettelheim les définissent comme des *cadavres ambulants*. Carpi les appelle *morts vivants* et *hommes momies* ; on hésite à les appeler des *vivants* (Levi). On finit par confondre les *vivants* et les *morts*, écrit un témoin de Bergen-Belsen. 'C'est qu'au fond, la différence est minime ; nous autres, des squelettes encore en mouvement et eux – des squelettes immobilisés, Mais il y encore une troisième catégorie : ce qui, allongé sans plus pouvoir bouger, respire encore un peu (Sofsky). *Présences sans visages* ou *larves*, ils résident en tout cas aux confins de la vie et de la mort – comme le rappelle le titre de l'étude que Ryn et Kłozinski ont consacrée au musulman, la seule monographie existant à ce jour ».

⁷³ Reprenons un exemple évoqué au premier chapitre pour illustrer la problématique qu'implique le fait de lier le droit au vivant : il s'agit de la figure actuelle du « réfugié ». Il devient un être vivant sans « nature politique » et sans « droit » mis dans une situation d'« abandon juridique ». Cela signifie que sa vie est conçue comme une vie purement « organique » qui n'est pas « politique » et qui devient l'objet de réglementations et de décrets décidés par une instance souveraine : les politiciens, les policiers, les médecins, le gouvernement, les ONG, ou l'État. On le voit : pour celui qui partage la condition de réfugié tout devient possible, car sa vie a franchi un seuil d'indétermination qui le rend entièrement à la merci d'autrui.

⁷⁴ De ces analyses, il résulte que la structure ontologique examinée par Agamben se ramène à une « exception » où toujours les choses tendent à se diviser ontologiquement et sont ensuite renvoyées comme exclues ; en définitive, cette exclusion est reprise (incluse) comme « archè » et comme fondement. Ce mécanisme d'exception est lié aussi au langage qui coïncide avec l'anthropogenèse de l'homme ou le devenir humain de l'homme. Pour le dire autrement, toutes les figures de notre pensée sont d'abord conçues sur la base de cette scission de négation/conservation qui renvoie à ce qui a été exclu pour, ensuite, le reprendre en l'articulant comme un élément fondateur, comme un *archè* : « Ainsi la cité se fonde sur la scission de la vie en vie nue et en vie politiquement qualifiée, l'humain se définit par l'exclusion-inclusion de l'animal, la loi par l'*exceptio* de l'anomie, le gouvernement par l'exclusion du désœuvrement et sa

ce geste critique il cherche le « tiers » qui se cache sous cette polarité afin de déposer (désactiver) cette relation ; et ce qu'Agamben entrevoit est une *forme-de-vie*⁷⁵ entendue comme *puissance destituante* des œuvres du pouvoir⁷⁶. Cette analyse est fondamentale, car c'est à partir de là que se discerne l'intuition d'une vie qui puisse exister au-delà de la loi ou qui puisse échapper à sa capture⁷⁷.

2.2 L'espace *vide* où une action déliée du droit fait face à une norme déliée de la vie⁷⁸

Selon Agamben, la figure par laquelle la violence et le droit coïncident entre eux sous la forme d'une légitimation du pouvoir et de la violence est le *souverain*. Mais celui-ci n'est pas le *peuple*, entendu comme le dépositaire de la souveraineté politique ; il est plutôt celui qui a le pouvoir de déclarer *l'état d'exception*, c'est-à-dire celui qui gouverne et administre. De l'avis de notre auteur, cette théorie de la souveraineté élaborée par Schmitt met en évidence une aporie qui reste irrésolue, car le *souverain*⁷⁹ est en même temps à l'intérieur et à l'extérieur de l'ordre juridique. Ce paradoxe est d'une grande complexité, dans la mesure où le *pouvoir souverain* est fondé sur la capacité réelle de suspendre la validité de l'ordre juridique ; à la différence, par exemple, d'une bête qui ignore la loi, le *souverain* met la loi en place, mais d'une façon très particulière, c'est-à-dire en l'ôtant⁸⁰. En conséquence, le souverain devient loi-vivante, lui qui déclare : « moi, le souverain, qui suis en dehors de la loi, je déclare qu'il n'y a pas de hors-loi »⁸¹ ; de là résulte une dérive de la loi téméraire car, par sa voix et sa parole, il crée un nouvel ordre

capture sous la forme de la gloire. » Agamben, *Homo sacer, l'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1321.

⁷⁵ La thématique de la *forme-de-vie* est développée aussi dans *Altissima povertà. Regole monastiche et forma di vita*.

⁷⁶ La thématique de la *puissance destituante* est développée dans *L'usage des corps*.

⁷⁷ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015 [État d'exception]*, p. 252 : « En revanche, ce qui est véritablement politique, c'est seulement l'action qui tranche le lien entre violence et droit. Et c'est seulement à partir de l'espace qui s'ouvre ainsi qu'il sera possible de poser la question d'un usage éventuel du droit après la désactivation du dispositif qui, dans l'état d'exception, le lie à la vie ».

⁷⁸ *Ibid. op.cit., [Le pouvoir souverain et la vie nue]*, p. 79.

⁷⁹ *Ibid. op.cit.*, p. 19 : « la définition schmittienne de la souveraineté (« est souverain celui qui décide de l'état d'exception ») est devenu un lien commun, avant même que l'on ait pu comprendre ce dont il était vraiment question en elle, c'est-à-dire rien de moins que le concept-limite de la doctrine de l'État et du droit, où celle-ci (puisque tout concept-limite est toujours la limite entre deux concepts) confine avec la sphère de la vie et se confond avec elle... »

⁸⁰ *Ibid. op.cit.*, p. 25 : « La norme s'applique à l'exception en se désappliquant à elle, en s'en retirant. »

⁸¹ *Ibid., op.cit.*, p. 23.

juridique où « la loi est en dehors d'elle-même », mais coïncide avec lui qui est à la fois dehors et dedans⁸².

Nous savons bien qu'aujourd'hui le droit règne partout. C'est ainsi qu'il est impossible d'imaginer une forme politique et sociale qui puisse se passer d'un ordre juridique. Mais ce qu'Agamben dévoile est que la figure du « souverain » avec sa capacité de décider de *l'état d'exception* est le point d'articulation entre vie, violence et loi⁸³. Cette figure paradoxale crée, en effet, une zone d'indistinction entre ces sphères, car en lui « la violence se transforme en droit et le droit en violence »⁸⁴. Le *pouvoir souverain* est pour

⁸² Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015 [État d'exception]*, p. 250 : « l'état d'exception est le dispositif qui doit en dernière instance articuler et tenir ensemble les deux aspects de la machine juridico-politique, en instituant un seuil d'indécidabilité entre anomie et *nomos*, entre vie et droit, entre *auctoritas* et *potestas*. Il se fonde sur la fiction essentielle par laquelle l'anomie – sous la forme de l'*auctoritas*, de la loi vivante ou de la force de loi – est encore en relation avec l'ordre juridique et où le pouvoir de suspendre la norme est en prise immédiate sur la vie. Tant que les deux éléments restent corrélés, quoique conceptuellement, temporellement et subjectivement distincts – comme dans la Rome républicaine avec l'opposition entre Sénat et peuple ou dans l'Europe médiévale avec celle entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel-, leur dialectique, bien que fondée sur une fiction, peut tout de même fonctionner. Mais lorsqu'ils tendent à coïncider en une seule personne, lorsque l'état d'exception, dans lequel ils se lient et s'indéterminent, devient la règle, le système juridico-politique se transforme alors en une machine de mort. »

⁸³ Dans son archéologie sur l'état d'exception, Agamben nous confronte à l'évolution sémantique du terme *Iustitium*, nom technique pour l'état d'exception. Dans cette recherche, il montre la relation inséparable entre *Iustitium* et « souverain » à travers la fête, le deuil et l'anomie. *Ibid.*, *op.cit.*, p. 236 : « L'identification entre souverain et loi représente donc la première tentative d'affirmer l'anomie du souverain et en même temps son lien essentiel avec l'ordre juridique. Le *nomos empsuchos* est la forme orininaire du lien que l'état d'exception établit entre un dehors et un dedans de la loi, et, en ce sens, il constitue l'archétype de la théorie moderne de la souveraineté. La correspondance entre *iustitium* et deuil montre ici sa véritable signification. Si le souverain est un *nomos* vivant, si donc *anomie* et *nomos* coïncident dans sa personne sans reste, alors l'anarchie (qui, à sa mort, quand le lien qui l'unit à la loi est tranché, menace de déchaîner dans la cité) doit être ritualisée et contrôlée, par la transformation de l'état d'exception en deuil public et du deuil en *iustitium*. À l'indécidabilité du *nomos* et de l'anomie dans le corps vivant du souverain, correspond l'indécidabilité entre état d'exception et deuil public dans la cité. Avant de prendre la forme moderne d'une décision sur l'urgence, la relation entre souveraineté et état d'exception se présente sous la forme d'une identité entre souverain et anomie. Le souverain, en tant que loi vivante, est profondément *anomos*. »

⁸⁴ Toujours dans le même contexte de la note précédente, *Ibid.*, *op.cit.*, p. 238 : « Les fêtes anomiques indiquent donc une zone où l'extrême soumission de la vie au droit se renverse en liberté et en licence et où l'anomie la plus déchaînée montre son lien parodique avec le *nomos* : en d'autres termes, elles indiquent l'état d'exception effectif comme seuil d'indistinction entre anomie et droit. Dans la mise en évidence du caractère de deuil de toute fête et du caractère festif de tout deuil, droit et anomie montrent leur distance, et aussi bien leur solidarité secrète. C'est comme si l'univers du roi – et plus généralement le domaine de l'agir humain en ce qu'il a affaire avec le droit – se présentait en dernière instance comme un champ de forces parcouru par deux tensions conjuguées et opposées : l'une qui va de la norme à l'anomie et l'autre qui, de l'anomie, conduit à la loi et à la règle. D'où un double paradigme qui signe le champ du droit d'une ambiguïté essentielle : d'une part, une tendance normative au sens strict, qui vise à se cristalliser en un système rigide de normes dont le lien avec la vie est toutefois problématique, sinon impossible (l'état de droit parfait, où tout est réglé par des normes) ; de l'autre, une tendance anomique qui débouche dans l'état d'exception ou dans l'idée du souverain comme loi vivante, où une force-de-loi dépourvue de normes agit comme pure inclusion de la vie. »

Agamben le concept limite de l'ordre juridique où « le droit se réfère à la vie et l'inclut en lui à travers sa propre suspension »⁸⁵.

De cette analyse, il résulte, pour Agamben, que l'anarchie ou l'« anomie » n'est pas un état qui précède l'ordre juridique comme cela est habituellement conçu, mais elle est ce qui résulte de la suspension de la « loi », elle est capturée et incluse dans l'ordre juridique comme résultat de l'exclusion de la violence, mais en même temps cette violence est incluse dans la loi quand celle-ci est mise en suspens⁸⁶. L'usage légitime de la violence de la part des États, mis en place à chaque fois qu'il faut défendre le pouvoir constitué, est un bel exemple de cette inclusion-exclusion de la violence dans l'ordre légal qui, dans la plupart des cas, sera utilisé contre un nouvel ordre qui veut s'instaurer. Ceci dit, Agamben critique la théorie schmittienne qui met en relation la « loi » et « l'anomie » pour justifier et conserver à tout prix le « pouvoir souverain » et le pouvoir en général⁸⁷.

Reprenons encore brièvement la structure d'*exception* problématisée par Agamben pour expliquer la figure de *l'état d'exception*. Nous avons dit que celui-ci est le résultat d'une suspension, qu'elle est ce qui est inclus à travers sa propre exclusion et qu'exclusion signifie aussi pour notre auteur « prise dehors ». Il importe de bien

⁸⁵ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Le pouvoir souverain et la vie nue]*, p. 36 : « En ce sens, le fragment de Pindare sur le *nomos basileus* contient le paradigme caché qui orientera toutes les définitions ultérieures de la souveraineté : le souverain est le point d'indifférence entre la violence et le droit, le seuil où la violence se transforme en droit et le droit en violence ». Et p. 33 : « si l'exception est la structure de la souveraineté, alors la souveraineté n'est ni un concept exclusivement politique, ni une catégorie exclusivement juridique ; elle n'est pas non plus une puissance extérieure au droit (Schmitt), ni la norme suprême de l'ordre juridique (Kelsen) : elle est plutôt la structure originaire dans laquelle le droit se réfère à la vie et l'inclut en lui à travers sa propre suspension. En reprenant une indication de J.-L. Nancy, nous appellerons *ban* [...] cette puissance [...] de la loi qui lui permet de se maintenir dans sa propre privation et de s'appliquer en se désappliquant ».

⁸⁶ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 25 : « L'exception est une espèce de l'exclusion. Elle est un cas singulier qui est exclu de la norme générale. Mais ce qui caractérise proprement l'exception, c'est que ce qui est exclu n'est pas pour autant absolument sans rapport avec la norme ; au contraire, celle-ci se maintient en relation avec elle dans la forme de sa suspension. *La norme s'applique à l'exception en se désappliquant à elle, en s'en retirant*. L'état d'exception n'est donc pas le chaos qui précède l'ordre, mais la situation qui résulte de sa suspension. En ce sens l'exception est vraiment, selon l'étymologie, *prise dehors* (*ex-capere*) et non pas simplement exclue ».

⁸⁷ À cet égard, notre auteur emprunte des idées de Pasolini quand, dans un des dialogues du film *Salò, o le 120 giornate di Sodoma*, un personnage affirme que « la seule vraie anarchie est celle du pouvoir », affirmation que s'approprie Agamben au point de l'utiliser comme une véritable critique du pouvoir souverain. N'oublions pas que l'objectif du philosophe italien est précisément de penser la vie de l'homme au-delà de l'idée du pouvoir souverain et de toute configuration ou institution politico-juridique qui décide toujours de la vie de l'homme en transformant sa vie en une « vie nue » ; pour ce faire, il propose alors de déconnecter la relation entre vie, droit et violence. C'est le propos du livre *Le pouvoir souverain et la vie nue*.

comprendre ce processus si nous voulons penser *l'état d'exception*⁸⁸ : ce n'est pas l'ordre juridique qui se soustrait à la loi, c'est la loi qui, en se suspendant, donne lieu à l'exception en créant par là une *relation* qui *abandonne* l'homme au droit⁸⁹. L'intérêt de notre auteur est de montrer que *l'état d'exception* est un mécanisme juridico-politique qui sépare l'*ethos* de l'homme en le réduisant à une *vie nue* à travers le *pouvoir souverain*. Si nous voulons modifier cette procédure nous devons défaire ce fonctionnement de la politique de notre temps⁹⁰. Pour ce faire, le plus urgent sera alors de se demander ce que devient l'existence d'un être vivant assujetti à un état d'exception dans lequel la distinction entre *ius* et *factum* s'avère par définition impossible⁹¹ et sa vie finit par être *abandonnée* à un *vide juridique* qui met toujours en relation anomie et droit⁹². Quand vie publique et vie privée se confondent, l'action humaine est soustraite à toute forme juridique⁹³. Il est nécessaire de délier cette situation limite qui crée et met en cause la vie de l'homme et la transforme en une *vie nue*⁹⁴.

3. *L'état d'exception, un seuil entre démocratie et totalitarisme*

De l'avis d'Agamben, *l'état d'exception* est donc une structure biopolitique où le droit inclut le vivant à travers sa propre suspension et où le vivant devient *vie nue* en vertu de la même procédure⁹⁵. Il est donc une figure limite qui crée un seuil d'indétermination

⁸⁸ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015 [État d'exception]*, p. 177 : « La question des limites en devient d'autant plus pressante : si les mesures exceptionnelles sont le produit des crises politiques et, comme telles, sont à comprendre sur le terrain politique et non sur le terrain juridico-constitutionnel (De Martino), elles se trouvent dans la situation paradoxale des mesures juridiques qui ne peuvent être comprises sur le plan du droit et l'état d'exception se présente comme la forme légale de ce qui ne saurait avoir de forme légale. D'autre part, si l'exception est le dispositif original grâce auquel le droit se réfère à la vie et l'inclut en lui du fait même de sa propre suspension, une théorie de l'état d'exception est alors la condition préliminaire pour définir la relation qui lie et, en même temps, abandonne le vivant au droit ».

⁸⁹ *Ibid.*, *op.cit.*, [Le pouvoir souverain et la vie nue], cfr. p. 25.

⁹⁰ *Ibid.*, *op.cit.*, [État d'exception], p. 178 : « Devant l'irrésistible progression de ce qui a été défini comme une guerre civile mondiale, l'état d'exception tend toujours plus à se présenter comme le paradigme de gouvernement dominant dans la politique contemporaine [...] L'état d'exception se présente dans cette perspective comme un seuil d'indétermination entre démocratie et absolutisme ».

⁹¹ L'état d'exception ouvre un espace où tout devient confusion. C'est la raison pour laquelle il est impossible de distinguer entre droit et fait.

⁹² L'état d'exception n'est pas l'annulation de la loi mais la suspension d'un ordre juridique dans lequel se maintient une force-de-loi sans loi, ce qui reste est une pure obéissance.

⁹³ Sous le paradigme du pouvoir souverain l'homme est condamné à être "vie nue" car sa vie dépend d'une décision souveraine.

⁹⁴ Quand une situation exceptionnelle ou d'anomie se normalise et une force de loi sans loi s'impose, la vie de l'homme et son action sont alors soumises aux caprices du pouvoir souverain. Ainsi, ce pouvoir devient plus efficace quand la loi est suspendue, comme l'illustre la situation du Venezuela.

⁹⁵ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 179.

entre démocratie et totalitarisme, entre vie publique et vie privée, entre faits et droits⁹⁶. Le problème est qu'aujourd'hui les démocraties modernes utilisent de plus en plus ce dispositif de pouvoir pour se protéger contre le terrorisme, la criminalité, les épidémies, les attaques cybernétiques, etc., et, en conséquence, elles risquent de devenir des « démocraties protégées et policières » qui affirment publiquement ce qui n'était pas explicitement énoncé dans le fascisme italien, le nazisme allemand ou le communisme russe⁹⁷. La question qu'Agamben se pose avec *l'état d'exception* est de savoir comment comprendre l'action politique, l'agir humain dans cette « zone grise » entre droit public (*Ius*) et fait politique (*Factum*), entre l'ordre juridique et la vie qui à la fin n'est plus qu'une relation qui « abandonne » l'homme à son sort ; nous y reviendrons dans ce qui suit. Le droit doit-il régler la vie tout entière ou pas ? Pouvons-nous encore penser l'action politique au-delà du droit, surtout quand les actes et les faits humains sont parvenus à un « vide juridique » à l'instar de celui qui advient dans *l'état d'exception* ?

En scrutant la structure même d'un tel état, Agamben en dévoile quelques incohérences : d'abord, il introduit de « l'anomie » dans l'ordre juridique ; et ensuite, une fois instauré l'état d'exception, les individus se trouvent exposés à l'arbitraire du pouvoir souverain qui s'arroge le droit de décider de l'état d'exception. Une telle confusion ne serait-elle pas due au fait qu'au centre même de l'ordre juridique existe un « vide » qui n'est jamais appropriable ? Cette question porte, en définitive, sur le lieu ou le non-lieu de « l'état d'exception », tout en sachant qu'il n'est qu'un oxymore qui intègre l'anomie (l'anarchie, la violence) dans l'ordre juridique, en somme qui donne légitimité à la violence.

Concernant ce qu'évoque la notion d'*état d'exception*, Agamben propose de distinguer deux termes qui finissent généralement par se confondre : *auctoritas* et *potestas*. Notre auteur s'emploie à défaire leur relation en vue de déconstruire l'*état d'exception*, à partir de la mise à jour des limites qui séparent ces deux concepts. Par *auctoritas*⁹⁸ Agamben comprend une force qui soit met en suspens, soit met en vigueur

⁹⁶ *Ibid.*, *op.cit.*, [État d'exception], p. 178.

⁹⁷ Exemples tels que : *Military order* (13-11-2001), *USA Patriot act* (26-10-2001), Déchéance de nationalité en France, Dénationalisation en République Dominicaine, etc.

⁹⁸ *Ibid.*, *op.cit.*, [État d'exception], p. 244 : « L'*auctoritas* semble agir comme une force qui suspend la *potestas* où elle avait lieu et la réactive là où elle n'était plus en vigueur. C'est un pouvoir qui suspend ou réactive le droit, mais n'est pas en vigueur formellement en tant que norme... » ; p. 246 : « l'*auctoritas* révèle ici un instant son essence : la puissance qui peut à la fois 'accorder la légitimité' et suspendre le droit

la *potestas*, une force qui surpasse l'élément juridique en s'identifiant plutôt comme une « anomie », il est plutôt un élément métajuridique⁹⁹. Par *potestas*, Agamben désigne l'élément juridique et normatif, par exemple la loi. Dans cette oscillation s'articule et se conçoit la double structure qui fonde *l'état d'exception* : d'une part l'*auctoritas* (l'anomie) et d'autre part la *potestas* (le *nomos*). Agamben pense que cet état peut fonctionner correctement si *auctoritas* et *potestas* restent deux choses différentes ou deux institutions séparées, comme dans la Rome ancienne ou au Moyen Âge. Le problème est que dans notre modernité cette séparation n'est plus respectée, car ces deux instances s'amalgament dans la figure du *souverain* et sa capacité de décider de *l'état d'exception* ; ce qui ne fait que convertir cette figure et ce dispositif en une arme biopolitique létale pour la vie de l'homme, car toute décision souveraine compromet directement la vie singulière de l'homme ; ce qui s'opère au travers de cette relation qui articule *vie* et *droit* en créant par là une sorte d'indiscernabilité entre « anomie » et *nomos*. Cette confusion est précisément ce qui maintient en marche le mécanisme biopolitique qui articule le politique et le juridique comme une seule chose et qu'Agamben veut désactiver¹⁰⁰.

Ce qu'Agamben tire comme conclusion est que *l'état d'exception* est un *vide de droit*, c'est-à-dire une « anomie », une « zone grise » où tout devient indiscernable. Ce vide juridique est tellement problématique qu'il faut par tous les moyens l'inclure dans le pouvoir politique et dans l'ordre juridique, au point qu'il semble que l'origine du droit est précisément la relation avec cette anomie. De ce problème résulte la nécessité de penser l'action humaine dans cet « état d'exception permanent » qui expose et rejette l'homme, son action et la vie politique vers un « non-lieu », dès lors qu'aujourd'hui la vie tend à être pensée seulement en termes de transgression de la loi.

montre son caractère le plus propre au moment de sa plus grande inefficacité juridique. Elle est ce qui reste du droit si l'on suspend intégralement le droit (en ce sens, dans la lecture benjaminienne de l'allégorie kafkaïenne, non pas droit, mais vie, droit qui s'indétérmine en tout point avec la vie.) » et p. 249 : « la doctrine de l'*auctoritas* converge au moins en partie avec la tradition de la pensée juridique qui voyait le droit comme identique, en dernière analyse, à la vie ou immédiatement articulé avec elle ».

⁹⁹ *Ibid.*, *op.cit.*, [État d'exception], pp. 250-251.

¹⁰⁰ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 250 : « la dialectique de l'*auctoritas* et de la *potestas* exprimait justement cette implication (en ce sens, on peut parler du caractère originairement biopolitique du paradigme de l'*auctoritas*). La norme peut s'appliquer au cas normal et peut être suspendue sans annuler intégralement l'ordre juridique parce que, sous la forme de l'*auctoritas* ou de la décision souveraine, elle se réfère immédiatement à la vie et en émane. », « ...l'élément normatif a besoin de l'élément anémique pour pouvoir s'appliquer, mais d'autre part l'*auctoritas* ne peut s'affirmer que dans une relation de validation ou de suspension de la *potestas*... ».

Il nous reste alors à penser la vie humaine et l'action politique dans un état de suspension de la loi, au-delà et en deçà de la loi. De là procède la dérive, symbolique ou réelle, qui consiste à désigner cet espace « vide », cette suspension de l'ordre, comme un élément fondateur et mythique dont le pouvoir, qu'il soit constitué ou constituant, veut s'approprier pour maintenir à tout prix une force de la loi sans application, un « état d'exception » qui ne serait que la suspension de l'ordre juridique dans lequel la loi se maintiendrait en vigueur, tandis que le droit deviendrait inapplicable. Ce que nous propose Agamben est de penser le politique et la vie de l'homme singulier dans cette absence du droit, dans ce vide juridique, au-delà de la loi¹⁰¹, car après « l'état d'exception » il n'y a pas à envisager de retour possible vers un état de droit. Ce qui est à faire, selon Agamben, c'est d'arrêter le mécanisme qui le produit en exhibant la fiction qui le met en marche ; ce qui requiert de reconnaître qu'entre vie et droit, violence et droit, vie et ordre juridique n'existe aucune articulation¹⁰².

3.1 La relation d'« abandon » et de « zone grise » comme configuration du non-lieu social

Abordons maintenant le problème qui surgit dans un état incertain des choses : l'ouverture d'un espace où tout se confond, la « zone grise » qui émerge de ce fait et son implication sur la vie de l'homme, à savoir l'*abandon* auquel le vivant est condamné. L'*exception* est le dispositif par lequel la vie est mise en relation avec la loi et l'inclut dans celle-ci à travers sa propre suspension ; ce dispositif efficace opère en créant une relation de « ban »¹⁰³. Cela signifie que la structure originaire de la souveraineté n'est rien d'autre que la production de « vies nues » où la vie est conçue le plus souvent comme si elle était dans une situation de *ban*, c'est-à-dire : « abandonnée », délaissée, mise en suspens, soumise au pouvoir de quelqu'un. Pour Agamben, « le rapport originaire de la loi à la vie n'est pas l'application mais « l'abandon »¹⁰⁴. Il s'avère alors que la « vie nue » est une prestation du « pouvoir souverain » et non pas une chose qui lui préexisterait,

¹⁰¹ *Ibid.*, *op.cit.*, [État d'exception], pp. 219-220.

¹⁰² *Ibid.*, *op.cit.*, p. 250 : « De l'état d'exception effectif où nous vivons, le retour à l'état de droit n'est pas possible, puisque ce qui est en question maintenant ce sont les concepts mêmes d'*état* et de *droit*. Mais s'il est possible de tenter d'arrêter la machine, d'en montrer la fiction centrale, c'est parce que entre violence et droit, entre vie et norme, il n'y a aucune articulation substantielle. »

¹⁰³ *Ibid.*, *op.cit.*, [Le pouvoir souverain et la vie nue], p. 34 : « la relation d'exception est une relation de ban. »

¹⁰⁴ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 34 : « Le rapport originaire de la loi à la vie n'est pas l'application, mais l'Abandon. »

comme l'explique Agamben¹⁰⁵. Pour lui, la vie est « politisée », c'est-à-dire évidée ou suspendue par le *pouvoir souverain* qui la transforme en *vie nue* par le dispositif d'*exception* sous la force de *l'état d'exception* qui naît de chaque décision souveraine. Où l'on voit que le propre de ce dispositif politico-ontologique est celui de créer une relation qui est toujours d'abandon.

Nous sommes habitués à penser la vie de l'homme dans le cadre de droits, et hors de cette inscription, il semble unimaginable qu'il y ait une vie humaine. Néanmoins, un problème apparaît quand la vie est incluse dans le calcul du pouvoir juridique : la vie humaine entendue comme « puissance » perd alors sa propre condition de puissance et se réduit à un fait (pour Agamben, la principale caractéristique de la puissance, selon sa lecture de Aristote, est qu'elle doit garder sa propre « privation », c'est-à-dire la possibilité-de-ne-pas s'exercer)¹⁰⁶. La vie humaine n'est plus une puissance qui conserve la « puissance-de-ne-pas », c'est-à-dire de refuser de devenir œuvre, d'être prisonnière d'une définition, d'un acte déterminé, d'une décision de fait ou *de jure*. La démarche est tout à fait contraire au mode de fonctionnement de la loi, car elle devient alors une puissance insurpassable et indéterminable qui régit tout. Une fois dévoilé cet arcane, notre auteur s'avoue prêt à mettre en cause ce rapport qui lie la loi à la vie en se demandant justement s'il est possible de penser la politique au-delà de l'idée de relation qui est fondamentalement une relation de ban, Agamben essaiera de se rapprocher plutôt de l'idée de « contact » pour déplacer celle de « rapport ». C'est pourquoi il s'emploiera à penser la vie humaine au-delà de la loi au profit de l'idée de *forme-de-vie*¹⁰⁷.

Revenons à la notion de « zone grise » née de *l'état d'exception*. Rappelons d'abord que « *l'exceptio* », comme nous l'avons vu, est un concept limite auquel nous devons être confrontés si nous voulons comprendre la politique contemporaine, sa relation à la vie humaine et la « zone grise » qu'il instaure. La « zone grise » est un lieu topographique complexe où tout coïncide et par où tout transite : loi et violence, dehors

¹⁰⁵ *Ibid.*, *op.cit.*, [*Le pouvoir souverain et la vie nue*], p. 101 : « Le ban est à proprement parler la force, à la fois attractive et répulsive, qui lie les deux pôles de l'exception souverain : la vie nue et le pouvoir, *l'homo sacer* et le souverain. C'est pour cette seule raison qu'il peut signifier aussi bien l'enseigne de la souveraineté [...] que l'expulsion hors de la communauté ».

¹⁰⁶ Dans la deuxième partie nous approfondirons ce point, voir : *Politique de la puissance et non pas du pouvoir*.

¹⁰⁷ Ce thème sera repris plus largement dans son archéologie de la voie franciscaine et *La très haute pauvreté* et dans *L'Usage des corps* ; nous l'aborderons dans le prochain chapitre.

et dedans, vie et mort. Elle est une zone d'indistinction, d'indétermination, d'indifférence, qui rend tout factuel, tout possible, puisque tout reste en suspens. Il en résulte que tout devient « lieu d'expérimentation », comme cela s'est passé à l'époque du nazisme, comme cela a lieu aujourd'hui quand le pouvoir souverain promulgue une loi antiterroriste dont l'effet est la suspicion généralisée ; nous pouvons aussi évoquer les millions de réfugiés-immigrés qui attendent une reconnaissance de la part de quelqu'un, n'importe qui, pour peu que cette décision n'arrive pas trop tard ; nous pouvons penser aussi aux médecins et scientifiques qui décident où commence ou quand finit une vie humaine ; faisons mémoire enfin de tous les peuples réduits ouvertement et sans scrupules à l'état de « vie nue » par le pouvoir souverain, notamment mon pays : le Venezuela. La « zone grise » est la dissolution de la frontière, la pénombre à laquelle nous sommes tous destinés quand la vie est mise en suspens, quand la vie n'est plus vie mais devient « vie nue ». La « zone grise » est le brouillard qui ne nous permet plus de distinguer avec netteté notre vie et notre environnement.

Ces idées de « ban » et de « zone grise » sont celles qu'Agamben a en tête quand il pense à Hobbes et son fameux axiome : « l'homme est un loup pour l'homme ». Pour Agamben cela signifie que l'homme est pour l'homme « vie nue », c'est-à-dire une sorte d'animalisation de l'homme ou d'humanisation de l'animal impliquée dans la décision et le calcul du « pouvoir souverain »¹⁰⁸. Par cette décision apparaît ce que couramment nous appelons cité, ville, mais que le philosophe italien préfère nommer : « camp ». Le « camp » est le « lieu » politique destiné à tous ceux dont la vie n'est ni animale ni politique, mais plutôt *vie nue*¹⁰⁹, *homo sacer*, *musulman*, *migrant-refugié*, *mort-vivant*, *zombie*. La « zone grise » est une pénombre, un brouillard, un blizzard dans lequel tout devient indiscernable : homme et animal, nature et culture, réel ou virtuel¹¹⁰. Par-là,

¹⁰⁸ *Ibid.*, *op.cit.*, [Le pouvoir souverain et la vie nue], p. 97 : « Or, cette lupinisation de l'homme, cette hominisation du loup est possible à chaque instant dans l'état d'exception, dans la *dissolutio civitatis*. Ce seuil, qui n'est ni la simple vie naturelle ni la vie sociale, mais la vie nue ou la vie sacrée, est le seul présupposé de la souveraineté, qui demeure toujours à l'oeuvre en elle ». Voir aussi Hobbes, *le Léviathan*.

¹⁰⁹ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 97 : « ...seule la vie nue est authentiquement politique du point de vue de la souveraineté ».

¹¹⁰ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 100 : « Elle [la thèse du ban] a un caractère substantiel dans la mesure où ce que le ban lie est précisément la vie nue et le pouvoir souverain. Il convient d'abandonner sans réserve toutes les représentations de l'acte politique originaire en tant que contrat ou convention, qui marquerait de façon ponctuelle et précise le passage de l'état de nature à l'État. Il existe ici, au contraire, une zone d'indétermination, bien plus complexe entre le *nomos* et la *phusis*, dans laquelle le lien étatique ayant la forme du ban est toujours déjà à la fois non étatique et pseudo-naturel, tandis que la nature se présente toujours déjà comme *nomos* et état d'exception. Cette lecture faussée du mythologème hobbesien en termes de *contrat* plutôt que de *ban* a condamné la démocratie à l'impuissance chaque fois qu'il s'agit d'affronter

Agamben prétend démonter le mythe du contrat juridico-social qui permet un usage légitime de la force et de la violence de la part de l'État¹¹¹, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la politique est réduite à une question juridique entre ce qui est légal et légitime.¹¹² Dans la « zone grise » ou zone d'indifférence, le « ban » agit comme une force qui attire toutes les choses à soi-même en présupposant une relation qui est toujours hors-relation, car cette relation n'est pas effectivement telle, mais plutôt une relation d'abandon. L'« exception » sous la forme et la force du « ban » rend possible le lien entre « vie nue » et « pouvoir souverain » en ouvrant par là une « zone grise »¹¹³.

3.2. Quand la « cité » devient « camp »

La politisation de la vie est l'arcane de la biopolitique qui donne lieu à la ville mais aussi au « camp ». Par « camp » Agamben comprend tout espace, territoire, lieu où la « zone grise » apparaît en générant ainsi une zone d'indiscernabilité, d'exception, d'abandon, de la vie singulière. Quand Agamben fait usage du mot « camp » sa référence explicite sont les camps nazis de concentration, d'extermination ou de travail. Il vise aussi historiquement les différents camps advenus tout au long de l'histoire moderne d'Occident. Cependant, la réflexion agambenienne n'a pas pour objet de définir le « camp » à partir de faits qui auraient eu lieu empiriquement. Agamben met l'accent plutôt sur les procédures de la biopolitique qui les ont structurés. Autrement dit, il s'efforce d'identifier les conditions et les formules par lesquelles les « camps » ont eu « lieu » dans le passé, mais demeurent aussi aujourd'hui en s'imposant comme le nouveau *nomos* de la planète.

Le philosophe italien entend ainsi répondre à plusieurs questions : qu'est-ce qu'un camp ? Quelle en est la structure juridico-politique ? Pourquoi est-il devenu le nouveau *nomos* de la planète en transformant la cité en « camp » ?¹¹⁴ Le « camp », répond

le problème du pouvoir souverain ; en même temps, elle l'a rendue constitutivement incapable de penser vraiment dans la modernité une politique non étatique ».

¹¹¹ *Ibid.*, *op.cit.*, [Le pouvoir souverain et la vie nue], p. 98 : « La violence souveraine n'est pas fondée sur un pacte mais sur l'inclusion exclusive de la vie nue dans l'État. Or, de même que le référent premier et immédiat du pouvoir souverain est, en ce sens, cette vie exposée au meurtre et insacriable dont le paradigme est l'*homo sacer*, de même, dans la personne du souverain, le loup-garou, l'homme loup pour l'homme, habite de façon stable dans la cité ».

¹¹² *Ibid.*, *op.cit.*, pp. 96-101.

¹¹³ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 113. Voir note 105.

¹¹⁴ *Ibid.*, *op.cit.*, pp. 105 et suivantes.

Agamben, a sa naissance dans « l'état d'exception », il est « l'espace qui s'ouvre quand l'état d'exception devient la règle »¹¹⁵. Autrement dit, le « camp » apparaît quand la loi est en suspens, chaque fois que l'ordre politico-juridique n'opère plus, bien que la loi subsiste sous la forme de normes spéciales qui sauvegardent le pouvoir souverain quand il est exposé à l'inefficacité, en recourant à des décrets qui ont force-de-loi tels que, par exemple, des lois antiterroristes, ou les états de siège, d'exception, d'urgence, de nécessité ou de commotion ; et c'est justement parce que ces décrets sont pure « force de loi sans loi » qu'ils acquièrent le pouvoir absolu et deviennent plus efficaces. Dans tous ces exemples s'ouvre un espace qui, loin d'être exceptionnel, devient permanent. Le « camp » est ainsi une réalité prise hors de tout ordre juridique normal quand la loi est suspendue, mais cela ne signifie pas qu'il soit spatialement dehors, au sens où il serait relégué à l'extérieur de la ville ; ce qu'illustre une idée forte d'Agamben : « tout ce qui est pris dehors est aussi pris dedans, inclus par sa propre exclusion. » En conséquence, Le « camp » n'est pas ailleurs mais dedans, il prend la place de la ville quand l'« état d'exception » est proclamé par le « souverain ».

Dans le « camp » prévaut ainsi un paradigme juridico-politique où la norme devient indiscernable de l'« exception » ; un exemple incontestable est fourni par la situation du Venezuela sous le régime de Maduro, héritier de Chavez : il gouverne depuis plusieurs années sous un « état d'exception permanent », il a créé aussi une « assemblée nationale constituante plénipotentiaire », composée seulement par des membres de son propre parti, auquel toutes les autres institutions politiques, y compris l'Assemblée Nationale, sont soumises. Dans cette « zone grise » tous les corps politiques, c'est-à-dire tous les individus qui composent la société vénézuélienne ne sont plus à proprement parler des humains, mais des « vies nues », car leur vie est mise en suspens dès lors qu'elle dépend d'une décision souveraine pour exister ; ils habitent non plus dans un pays, mais dans un vaste « camp » où leur propre vie est suspendue.

Considérons maintenant le lien entre les notions de « souverain », « camp » et « état d'exception ». Le « souverain » se sert de « l'état d'exception » quand l'ordre établi est menacé ; une fois que l'exception devient permanente, le « camp » se constitue ici et maintenant, c'est-à-dire qu'il acquiert une réalité empirique. Pour le dire dans un sens

¹¹⁵ *Ibid.*, *op.cit.*, [Le pouvoir souverain et la vie nue], p. 149.

plus élargi du terme, selon l'emploi d'Agamben : quand ce qui est exceptionnel devient commun, le « camp » prend place dans les faits. Il faut penser l'exception comme s'il s'agissait d'une réalité exceptionnelle, quelle qu'elle soit, mais « normalisée ». À chaque fois que la loi est suspendue en vertu d'une situation exceptionnelle, le « camp » devient la norme au titre de la situation d'exception. Tout cela a la particularité que cette déposition de la loi ne signifie pas une absence de celle-ci ; bien au contraire, elle reste présente mais dans un ordre juridique qui lui est propre. C'est pourquoi ce nouvel ordre rend possible l'administration de la vie de tous les habitants du « camp ». En effet, le « camp » est le lieu où se produit une « vie nue » à partir d'une « machine biopolitique et juridique » qui met en suspens toute vie en la convertissant en « matériau de laboratoire », de telle sorte que le possible devienne dorénavant effectif. Si cela est vrai, Agamben ne fait que mettre en cause la prétention totalitaire des États souverains de donner une forme au peuple, mais, ce faisant, il met en crise les fondements même de l'État-nation moderne, à savoir le territoire, la naissance et l'ordre juridique. Le « camp » est le meilleur produit de la biopolitique, dès lors qu'il prend une place réelle (territoire) quand la loi est suspendue par la décision souveraine, qui assimile la vie à l'ordre juridique en créant une nouvelle configuration dans laquelle la vie (naissance) est abandonnée pour être reprise de nouveau dans un autre ordre politique, à savoir celui de la nationalité ou de la citoyenneté, mais aussi celui que régit la polarité ami/ennemi ; dans tous ces cas, c'est le souverain qui décide de la vie et de la mort de l'homme.

Il s'agit ainsi d'une sorte de « localisation disloquante », c'est-à-dire qu'à « un ordre juridique sans localisation (l'état d'exception dans lequel la loi est suspendue) correspond désormais une localisation sans ordre (le camp comme espace permanent d'exception) »¹¹⁶. Le « camp » advient ainsi dans chaque événement et dans toute stratégie par lesquels la loi est en suspens et la vie abandonnée. La structure juridico-politique du « camp » consiste à donner « lieu » et « ordre » à *l'état d'exception*. Dans

¹¹⁶ *Ibid.*, *op.cit.*, [Le pouvoir souverain et la vie nue], pp. 154-155 : « À un ordre juridique sans localisation (l'état d'exception, dans lequel la loi est suspendue) correspond désormais une localisation sans ordre (le camp comme espace permanent d'exception). Le système politique n'organise plus des formes de vie et des normes juridiques dans un espace déterminé, mais contient en lui une *localisation disloquante*, et à l'intérieure de laquelle toute forme de vie et toute norme peuvent virtuellement être prises. Le camp en tant que localisation disloquante est la matrice cachée de la politique où nous vivons encore et que nous devons apprendre à reconnaître, à travers toutes ses métamorphoses, dans les *zones d'attente* de nos aéroports comme dans certaines périphéries de nos villes. Il est ce quatrième élément qui vient s'ajouter, en la brisant, à l'ancienne trinité État-nation(naissance)-territoire ».

cette « zone grise » tout devient indiscernable, c'est pourquoi des concepts tels qu'extérieur et intérieur, licite et illicite, fait et *jure*, *zoè* et *bios*, n'ont plus de sens. Dans le « camp » a lieu la consommation de la biopolitique, puisque la vie de l'homme y est mise en suspens et réduite à la « vie nue », c'est-à-dire comme quelque chose de séparé et d'exproprié de sa propre condition de vie humaine à cause des dispositifs politico-juridiques. Pour Agamben, nous sommes en présence d'un « camp » chaque fois qu'on est mis en face d'une telle structure, « indépendamment de crimes qui y sont commis et de formes qui s'y montrent ». C'est pourquoi le « camp » désigne autant le *nomos* que le *topos* d'aujourd'hui en s'appropriant la cité pour la convertir en « camp »¹¹⁷. Le « camp » désigne alors n'importe quel « lieu » où l'homme est réduit à la « vie nue », où il perd ses droits, où la loi est suspendue, où fait et droit se confondent, où la vie dépend toujours de la bonne ou de la mauvaise disposition de quelqu'un doté d'une quelconque autorité.

Selon Agamben, c'est dans cette perspective que nous devons considérer le « camp » comme le nouveau paradigme politique d'aujourd'hui. Compris dans ce sens élargi, le « camp » prend place quand le corps et la vie sont politisés et administrés dans un contexte où l'ordre juridique est suspendu et où la « zone grise » s'étend partout. La vie devient tout simplement *vie nue* en montrant que le dispositif biopolitique-juridique sépare l'homme de sa propre condition humaine.

3.3. La « guerre civile » comme paradigme politique de la « zone grise »¹¹⁸

Reprenons le thème de la politisation de la vie, vue à travers la procédure d'exclusion-inclusion, qui opère comme l'arcane politique de la cité, selon les mots

¹¹⁷ *Ibid.*, *op.cit.*, [Le pouvoir souverain et la vie nue], pp. 153-154 : « ...si l'essence du camp consiste dans la matérialisation de l'état d'exception et dans la création qui en résulte d'un espace où la vie nue et la norme entrent dans un seuil d'indistinction, il faudra alors admettre qu'on se trouve virtuellement en présence d'un camp chaque fois qu'est créée une telle structure, indépendamment de la nature des crimes qui y sont commis et quelles qu'en soient la dénomination et la topographie spécifiques. On appellera donc camps aussi bien le stade de Bari où, en 1991, la police italienne entassa provisoirement les immigrants albanais clandestins avant de les renvoyer dans leur pays, que le Vélodrome d'Hiver où les autorités de Vichy rassemblèrent les juifs avant de les remettre aux Allemands ; aussi bien le *Konzentrationslager für Ausländer* à Cottbus-Sielow, où le gouvernement de Weimar recueillit les réfugiés juifs des pays de l'Est, que les *zones d'attente* dans les aéroports internationaux français où sont retenus les étrangers désireux de se voir reconnaître le statut de réfugiés. Dans chacun de ces cas, un lieu apparemment anodin (par exemple l'Hôtel Arcades à Roissy) délimite, en réalité, un espace où l'ordre juridique normal est en fait suspendu et où commettre ou non des atrocités ne dépend pas du droit, mais seulement du degré de civilité et du sens moral de la police qui agit provisoirement comme souveraine (par exemple pendant les quatre jours où les étrangers peuvent être retenus dans la zone d'attente avant l'intervention de l'autorité judiciaire).

¹¹⁸ Par exemple : la cité et la maison, le peuple et la multitude, l'amitié et l'inimitié.

d'Agamben : « la cité se fonde sur la scission de la vie en vie nue et en vie politiquement qualifiée. »¹¹⁹ Comme nous l'avons vu, la procédure juridico-biopolitique instaure une « zone grise » où la vie transite à chaque fois entre sa politisation et sa dépolitisation. Mais cette condition n'appartient pas exclusivement à la vie de l'homme individuel ; elle définit aussi la cité dès lors que, formée par des corps humains, celle-ci subit le même sort au sein d'une zone d'indifférence permanente ; autrement dit, en oscillant, comme le mouvement d'un pendule, entre sa politisation et sa dépolitisation.

S'inspirant des recherches de Nicole Loraux sur la guerre civile (*stasis*) - qui aurait eu son point de départ dans la famille avant de s'extrapoler dans la cité pendant la période de la Grèce classique -, Agamben va développer les ressources de cette recherche pour montrer que famille, cité et guerre civile sont intrinsèquement liées dans une « zone grise » où ces sphères deviennent indistinctes à la façon d'un « état d'exception permanent », pour s'exhiber comme le paradigme politique d'aujourd'hui¹²⁰. Ce qu'Agamben met en évidence dans le travail de Loraux - avant de le mettre en cause, comme nous le verrons plus loin -, c'est le fait que la famille soit à l'origine de la guerre civile, c'est-à-dire que la *stasis* est une guerre à l'intérieur de l'*oikos* même. Si cela est vrai, dira Agamben, alors le paradigme de cette « guerre dans la famille ou dans la maison » - comme le formule Loraux -, montre qu'il n'existe pas un dépassement définitif de l'*oikos* dans la *polis* ; la *stasis* est l'arcane inhérent à la famille qui passe à la cité en exhibant irréductiblement sa présence dans la *polis*. C'est dans ce contexte que se configure la cité, car, de l'avis de l'historienne, la réconciliation qui a lieu en première instance dans la famille donnera aussi lieu par la suite à une fraternité non-consanguine dans la cité à travers l'amnistie ; c'est pourquoi l'*oikos* est ambivalent : il est facteur de division, mais aussi de réconciliation¹²¹. Selon Agamben, les travaux de Loraux nous conduisent à penser que l'ordre politique intègre et conserve en son sein la famille, ce qui signifie que le conflit dans la famille (*oikos*) est aussi déplacé et inséré à l'intérieur même de la cité. Cette affirmation est importante pour le philosophe italien, car elle met en cause la croyance dans le dépassement de l'*oikos* dans la *polis*. Pour l'historienne, la famille est cause de la division et de la *stasis*, qui est surtout une « guerre domestique » (*oikos polemos*), mais néanmoins la famille est la condition qui rend possible toute

¹¹⁹ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1321.

¹²⁰ Ces idées sont exposées par G. Agamben dans *Stasis. La Guerre civile comme paradigme politique*.

¹²¹ *Ibid.*, *op.cit.*, [*Stasis. La Guerre civile comme paradigme politique*], p. 266.

réconciliation. Il en résulte que cette procédure est extrapolée dans la cité en impliquant paradigmatiquement tous ceux qui y habitent ; un exemple utilisé par Loraux est la tragédie de l'Orestie¹²².

Des recherches de Loraux, Agamben tire d'autres conclusions en proposant d'autres interprétations à partir d'un dialogue avec les textes utilisés par l'historienne ; par souci de brièveté et conformément à nos propres intérêts nous en resterons aux conclusions d'Agamben. À la différence de Loraux, pour qui la « guerre dans la famille » est inhérente à la cité, Agamben soutient que la *stasis* est plutôt un seuil d'indifférence entre l'espace impolitique de la famille et l'espace politique de la cité¹²³. C'est ainsi que pour lui, la *stasis* n'est pas située dans un endroit spécifique, mais elle a comme fonction d'instaurer une « zone grise » où les limites se perdent¹²⁴ et, dès lors, il n'y a plus de sens d'introduire une distinction entre le politique et l'impolitique car ceux-ci coïncident toujours dans le même champ de tension où la maison se politise en cité et la cité se dépolitise en famille¹²⁵. La *stasis* est un seuil, un paradigme qui détermine le caractère politique ou impolitique d'un individu¹²⁶.

Pour l'auteur, le plus caractéristique et le plus énigmatique est l'ambivalence de l'*oikos*, car il est facteur de division, mais également il est le paradigme qui permet de réconcilier ce que la guerre même a divisé¹²⁷. Contrairement à la thèse de Loraux qui

¹²² Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Stasis. La Guerre civile comme paradigme politique]*, pp. 264-265.

¹²³ Pour ce faire Agamben reprend les textes utilisés par Loraux : *Lois* de Platon IX, 869 c-d ; Thucydide sur la guerre à Corcyre en 425. L'interprétation d'Agamben est que la guerre civile rend indiscernable la distinction entre *stasis* et *oikos* et par là celle entre *polis* et *oikos*, entre frères et ennemis, entre dedans et dehors, ce qui fait apparaître un déplacement réciproque et indéfini autant de l'*oikos* que de la *polis* : « le lien politique se déplace à l'intérieur de la maison et le lien familial s'extériorise en une faction. » Tout cela va à l'encontre de la relation intrinsèque proposée par Loraux entre *stasis* et famille qui place la *stasis* à l'intérieur même de la maison, tandis que le lien politique est plus fort que le lien familial. *Ibid., op.cit.*, pp. 267-268.

¹²⁴ *Ibid., op.cit.*, p. 272 : « La *stasis* ne provient pas de l'*oikos*, n'est pas une guerre dans la famille, mais est une partie d'un dispositif qui fonctionne de manière semblable à l'état d'exception. De même que, dans l'état d'exception, la *zoè*, la vie naturelle, est incluse dans l'ordre juridico-politique de par son exclusion, de manière analogue, par la *stasis*, l'*oikos* est politisé et inclus dans la *polis* ».

¹²⁵ *Ibid., op.cit.*, p. 269 : « Cela signifie que, dans le système de la politique grecque, la guerre civile fonctionne comme un seuil de politisation ou de dépolitisation, par lequel la maison s'excède en cité et la cité se dépolitise en famille ».

¹²⁶ *Ibid., op.cit.*, p. 269 : « Cela ne signifie pas évidemment que les Grecs considéraient la guerre civile comme un bien : mais la *stasis* fonctionne tel un réactif qui révèle l'élément politique dans les situations exceptionnelles, tel un seuil de politisation déterminant par lui-même le caractère politique ou impolitique d'un être donné ».

¹²⁷ *Ibid., op.cit.*, pp. 264-267.

réunit ces éléments ambivalents, Agamben choisit de rendre plus complexe ce rapport en comprenant la relation *oikos/polis* comme un arcane de la politique qui fonctionne de la même façon que le paradigme *zoe/bios*¹²⁸. Par analogie, nous pouvons dire que l'*oikos* est à la *polis* ce que la *zoè* est au *bios* : les premiers termes doivent être inclus dans les seconds sous la forme d'une exclusion ; la famille est alors ce qui est à la fois exclu et inclus dans la *polis*¹²⁹. Nous verrons que l'enjeu de cette démarche est à nouveau la constitution d'une zone d'indifférence, d'une zone grise, où politique et impolitique, cité et famille, dedans et dehors, privé et public, économie et politique, ami et ennemi renvoient l'un à l'autre sans cesse. C'est pourquoi de l'avis de notre auteur une chose telle qu'une « substance politique » n'existe pas, car la politique consiste plutôt en un « champ de forces ». C'est ce qu'affirme Agamben :

« nous devons donc concevoir la politique comme un champ de forces dont les extrêmes sont l'*oikos* et la *polis* : entre eux, la guerre civile marque le seuil par lequel l'impolitique se politise et le politique s'"économise"... Cela signifie que, dans la Grèce classique comme de nos jours, il n'existe pas quelque chose comme une substance politique : la politique est un champ parcouru constamment par les courants de tension de la politisation et de la dépolitisation, de la famille et de la cité. »¹³⁰

À propos de ce champ de tension où tout devient fluctuant, Agamben fait aussi une relecture du frontispice de la première édition du *Léviathan* réalisé par Abraham Bosse (il s'inspire aussi du dessin de Reinhard Brandt et d'autres dessins du *Léviathan*) afin d'approfondir sa réflexion sur la « guerre civile ». Tout en affirmant que la guerre civile est un dispositif qui a pour fonction d'instaurer une zone d'indiscernabilité - une « zone grise » - qui politise ou dépolitise tout, selon le cas. Ce dispositif transforme la politique en un champ de tension permanente qui prend la forme d'une polarité où chaque terme renvoie sans cesse à l'autre et sans jamais constituer une substance politique en tant que telle. Dans ces ordres d'idées, le corps politique du *Léviathan* est configuré par une

¹²⁸ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Stasis. La Guerre civile comme paradigme politique]*, pp. 266-267.

¹²⁹ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 267 : « Cependant, cette opposition entre 'vivre' et 'vivre bien' est en même temps implication du premier terme dans le second, de la famille dans la cité et de la *zoe* dans la vie politique. Un des objectifs poursuivis dans *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue* était d'analyser les raisons et les conséquences de cette exclusion – qui est dans le même temps une inclusion – de la vie naturelle dans la vie politique. Quelles relations devons-nous supposer entre la *zoe* et l'*oikos* d'une part et la *polis* et le *bios* politique de l'autre, si les premiers doivent être inclus dans les seconds au moyen d'une exclusion ? Dans cette perspective, mes recherches étaient parfaitement cohérentes avec l'invitation de Nicole Loraux à mettre en question le lieu commun d'« un irrésistible dépassement de l'*oikos* par la cité » : il ne s'agit pas d'un dépassement, mais d'une tentative compliquée et non résolue pour saisir une exteriorité et pour expulser une intimité. Mais comment comprendre, dans ce contexte, le lieu et la fonction de la guerre civile ? ».

¹³⁰ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 272.

multiplicité de corps rassemblés dans une seule figure. Ce qui attire l'attention d'Agamben est que le *Léviathan* est éloigné de la ville, c'est-à-dire qu'il est séparé du corps physique de la cité, laquelle semble être vide. Agamben essaie de déchiffrer pourquoi le *Léviathan* ne demeure pas dans la ville et pourquoi elle est inhabitée¹³¹.

De l'avis d'Agamben, l'image du corps du Léviathan suggère l'idée de conférer une unité à la multiplicité¹³²; il s'agit d'un souverain, c'est-à-dire d'une unique anatomie composée d'une multitude qui n'a pas de corps propre¹³³. Cette illusion de perspective, exhibée dans les dessins de Brandt, vise à montrer que le « corps politique » n'est qu'une représentation optique, mais le plus important à remarquer c'est que si cette idée se prolonge dans la vie réelle, elle fonctionnera aussi efficacement sur le terrain de la politique¹³⁴. C'est à partir de cette interprétation qu'Agamben trouve la réponse à la question concernant le fait que le souverain, le Léviathan, soit situé hors d'une cité inhabitée. Agamben y répond en reprenant la différence entre « peuple » et « multitude » et leur rapport paradoxal chez Hobbes (dans le *De Cive*, chapitre 7). Pour celui-ci, le « peuple » est quelque chose d'unique, car il est animé par une volonté à laquelle on peut attribuer une action propre, tandis qu'il n'affirme jamais la même chose de la « multitude ».

Pour Agamben, il va de soi que dans cette distinction s'exhibe aussi une division (exclusion) et une coïncidence (inclusion), car « le peuple-roi est souverain à condition de se diviser lui-même en peuple et multitude »¹³⁵. Selon Agamben, pour bien comprendre ce paradoxe chez Hobbes, il suffit de faire remarquer que : « dans l'instant même où le peuple choisit son souverain il devient alors une multitude dissoute »¹³⁶. Ce qui démontre

¹³¹ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Stasis. La Guerre civile comme paradigme politique]*, p. 280 : « Pourquoi le Léviathan ne demeure-t-il pas dans la ville ? Pourquoi la ville est-elle inhabitée ? ».

¹³² *Ibid.*, *op.cit.*, p. 280.

¹³³ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 293 : « Le Léviathan est littéralement la "tête" d'un *body political* formé par le peuple des sujets, qui, comme nous l'avons vu, n'ont pas de corps propre mais n'existent en fait que dans le corps du souverain. Mais cette image provient directement de la conception de Paul [...]. Si notre hypothèse est correcte, l'image du frontispice présente la relation entre le Léviathan et les sujets comme la contrepartie profane de la relation entre le Christ et l'*ekklesia* [...] [où] La « césure qui divise le *body political* – visible dans la fiction optique du Léviathan, mais de fait irréel – et la multitude réelle, mais politiquement invisible, sera finalement abolie dans l'Église parfaite. Mais cela signifie aussi que, jusqu'alors, aucune réelle unité, aucun corps politique n'est vraiment possible : le *body political* peut seulement se dissoudre en multitude et Léviathan cohabiter jusqu'à la fin avec Béhémoth, c'est-à-dire avec la possibilité de la guerre civile ».

¹³⁴ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 283.

¹³⁵ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 283.

¹³⁶ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 284.

l'impossibilité du corps politique, mais aussi du « peuple », car un tel corps n'existe que dans la tension entre « multitude » et « peuple », c'est-à-dire qu'il n'est jamais un corps et une volonté *per se*. Quand le « corps politique » est constitué en « peuple-roi » son « corps » est destitué en « multitude dissoute », alors que la volonté et l'action du souverain restent en vigueur : « il est toujours déjà en acte de se dissoudre dans la constitution du souverain ; celui-ci, par ailleurs, n'est qu'une "personne artificielle" dont l'unité est l'effet d'un dispositif optique ou d'un masque »¹³⁷.

Agamben observe que dans le *Léviathan* (chapitres XVIII-XIX), Hobbes introduit une autre distinction qui sert à préciser le caractère paradoxal de la « multitude ». Pour mieux montrer ce paradoxe d'un « peuple-roi » qui éclate en « multitude », Hobbes fait une distinction entre « multitude dissoute » et « multitude désunie » : la première suit le pacte ou la convention et la seconde le précède ; la « multitude dissoute » ne peut prétendre nommer un nouveau souverain sans sa permission ; pour y parvenir, elle doit devenir « multitude désunie », c'est-à-dire faire retour à son état initial ; ce passage d'un état à l'autre a lieu par la « guerre civile »¹³⁸. Celle-ci fonctionne ainsi comme un seuil, une zone grise qui politise ou dépolitise tout. Nous pouvons alors comprendre que si le souverain, le Léviathan, ne demeure pas dans la cité, c'est parce qu'il s'agit d'un corps représenté par une multitude qui disparaît dans une personne fictive, artificielle, qui possède une volonté et qui agit comme le vrai sujet politique ; la ville s'en trouve sans habitants par la création du « peuple », la politisation de la « multitude », mais la cité sera effectivement habitée à condition que la « multitude » existe et cela implique alors la dépolitisation du « peuple ». Selon notre auteur, cela ne fait que montrer qu'en réalité c'est la « multitude » qui est au centre même de la politique et le « peuple » ce qui est mis en cause :

« Maintenant, nous pouvons comprendre pourquoi, dans l'emblème, le corps du Léviathan ne peut demeurer dans la cité mais flotte sur une sorte de non-lieu, et pourquoi la ville est privée d'habitants. C'est un lieu commun de dire que, chez Thomas Hobbes, la multitude n'a pas de signification politique, qu'elle est ce qui doit disparaître pour que l'Etat puisse exister. Mais si notre lecture du paradoxe est correcte, si le peuple, qui a été constitué par une multitude désunie, se dissout de nouveau en une multitude, alors celle-ci non seulement préexiste au peuple/roi mais comme *multitudo dissoluta*, continue à exister après lui. Ce qui disparaît, c'est plutôt le peuple, qui s'est transféré dans la personne du souverain et donc « règne dans toute la cité », mais sans pouvoir l'habiter. La multitude n'a pas de signification politique, elle est l'élément

¹³⁷ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Stasis. La Guerre civile comme paradigme politique]*, p. 284.

¹³⁸ *Ibid.*, op.cit., pp. 284-285.

impolitique sur l'exclusion duquel se fonde la cité ; et cependant, dans la cité, il n'y a que la multitude, parce que le peuple a toujours déjà disparu dans le souverain. En tant que « multitude dissoute », elle est toutefois seulement irréprésentable – ou plutôt elle ne peut être représentée qu'indirectement... »¹³⁹.

C'est ainsi que chez Hobbes, selon le philosophe italien, le souverain, c'est-à-dire la multitude unie dans le corps du « peuple-roi » coexiste parfaitement avec la « multitude dissoute », c'est à dire qu'il n'y a pas une dissolution de l'État. Ce n'est que si la « multitude dissoute » revient à son état initial, celle de la « multitude désunie », qu'elle aura le pouvoir effectif de nommer un nouveau souverain, à condition de passer par « la guerre civile » où sa victoire fera alors d'elle une « multitude désunie » :

« C'est seulement quand la guerre intérieure se conclut par la victoire de la multitude que l'on revient du Commonwealth à l'état de nature et de la multitude dissoute à la multitude désunie... Cela signifie que guerre civile, Commonwealth et état de nature ne coïncident pas, mais sont unis par une relation complexe. L'état de nature, comme Hobbes l'explique dans la préface au *De cive*, est ce « qui apparaît quand on considère la cité comme dissoute..., c'est-à-dire du point de vue de la guerre civile – en d'autres termes, l'état de nature est une projection mythologique de la guerre civile dans le passé ; et inversement, la guerre civile est une projection de l'état de nature dans la cité, elle est ce qui apparaît quand on considère la cité du point de vue de l'état de nature. »¹⁴⁰

Reprenons la conclusion que tire Agamben de sa lecture de Hobbes sur le concept du peuple, porteur en soi d'une scission, celle du « peuple qualifié, *demos* » et celle d'une « multitude non qualifiée, *plethos* » :

« Le peuple est donc l'absolument présent qui, en tant que tel, ne peut jamais être présent et donc peut seulement être représenté. Si, à partir du terme grec désignant le peuple, *demos*, nous appelons *adémie* l'absence de peuple, alors l'État hobbesien, comme tout État vit en condition d'*adémie* perpétuelle. »¹⁴¹

Ceci-dit, Agamben nous conduit à la démystification de l'usage du mot « peuple » en nous montrant ainsi un « ingouvernable » auquel nous sommes confrontés¹⁴². Expliquons-nous. Le peuple contient en soi une scission, une ambivalence qui empêche de le concevoir comme un tout ou comme une partie. Le souverain, le Léviathan, le roi-peuple, est un corps représenté par une multitude qui disparaît dans une personne fictive, artificielle, mais qui s'approprie d'une volonté et d'une action qui en fait le sujet politique effectif, ce qui est la cause du « vidage » de la ville, de sa politisation ; la cité sera

¹³⁹ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Stasis. La Guerre civile comme paradigme politique]*, p. 286.

¹⁴⁰ *Ibid.*, op.cit., p. 289.

¹⁴¹ *Ibid.*, op.cit., p. 288.

¹⁴² Nous y reviendrons dans la deuxième partie.

effectivement habitée à condition qu'il existe une « multitude désunie » et cela implique alors la dépolitisation du peuple qui est vu ensuite comme multitude. Nous pouvons saisir les implications d'un paradigme politique qui ne fait qu'instaurer une zone grise où le souverain demeure hors d'une cité inhabitée : tous les deux, cité et souverain, prennent place dans un non-lieu. Une fois encore Agamben montre que la procédure « exclusion-inclusion » et la zone grise qu'elle instaure est le paradigme politique par excellence.

Considérons maintenant les implications du paradigme de la « guerre », cette fois à partir d'une relecture de Schmitt faite par Agamben concernant la définition du politique¹⁴³ : ce paradigme consiste autant en une relation d'opposition constitutive entre ami et ennemi, qu'en une implication mutuelle entre inimitié et guerre¹⁴⁴. Chez Schmitt, ces deux termes sont tellement liés que nous sommes tentés de les confondre¹⁴⁵. Le but d'Agamben sera alors de mettre en cause cette relation en se posant une question importante : qu'est-ce que Schmitt exclut dans le rapport ami-ennemi et du lien *quasi* substantiel qu'il établit entre inimitié et guerre ?¹⁴⁶ Tout d'abord, Agamben explique que, chez Schmitt, le « politique » est compris comme ce qui « découle de la possibilité de la guerre et de l'inimitié »¹⁴⁷. Agamben critique l'emploi d'une argumentation circulaire dans laquelle la guerre est le présupposé de l'inimitié et *vice-versa*. Agamben remarque que le mot « présupposé », chez Schmitt, est entendu selon le mode hégélien, c'est-à-dire que la guerre pose l'inimitié de la même façon que celle-ci pose la guerre¹⁴⁸. Guerre et inimitié sont l'*autre* l'un de l'autre : « Guerre et inimitié restent si étroitement imbriqués qu'il est impossible de les séparer. La doctrine schmittienne de la politique est, en réalité et dans la même mesure, une doctrine de la guerre »¹⁴⁹. La guerre se présente dès lors, chez Schmitt, comme une lutte, une bataille qui a comme origine l'inimitié qui pousse un groupe à affronter un autre groupe jusqu'à la destruction physique de l'adversaire¹⁵⁰. Le

¹⁴³ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Stasis. La Guerre civile comme paradigme politique]*, p. 305 : « Ce qui était essentiel, pour l'auteur, c'est que la guerre soit maintenue en rapport étroit avec la politique, qui se définissait ainsi par la possibilité de donner la mort. »

¹⁴⁴ *Note sur la guerre, le jeu et l'ennemi* est un texte ajouté à *Stasis* dans l'édition intégrale *Homo sacer* en sa version française qui n'apparaît pas dans le texte italien. Voir : *Ibid., op.cit.*, p. 301.

¹⁴⁵ *Ibid., op.cit.*, p. 302.

¹⁴⁶ *Ibid., op.cit.*, p. 306.

¹⁴⁷ *Ibid., op.cit.*, p. 303.

¹⁴⁸ *Ibid., op.cit.*, p. 304.

¹⁴⁹ *Ibid., op.cit.*, p. 304.

¹⁵⁰ *Ibid., op.cit.*, p. 302.

problème d'une telle argumentation circulaire est qu'elle se déroule sur le fond d'une vision de l'homme mauvais¹⁵¹.

Pour répondre à la question précédente, Agamben prend la voix de Leo Strauss : ce que Schmitt refuse par tous les moyens est la création d'une société humaine qui se fonderait sur l'exclusion de la guerre¹⁵². Ce que Schmitt exclut est le « divertissement », le « jeu », sous prétexte que celui-ci serait la négation radicale du « sérieux »¹⁵³. Le sérieux, en effet, est l'élément typiquement politique, tandis que le « jeu » constitue l'élément impolitique¹⁵⁴ ; selon Schmitt, un monde pacifié, où les luttes et les rapports « ami-ennemi » seraient exclus, serait un monde sans politique, une société dépolitisée¹⁵⁵. Pourquoi Schmitt exclut-il de manière si insistante le « jeu » dans la vie sociale et politique ? Agamben croit trouver la réponse chez Huizinga, lequel rapproche les luttes agonales dans la Grèce classique à la dimension de la fête, à la sphère ludique de la vie. Huizinga montre que la guerre peut avoir une fonction ludique dans une société déterminée et que la guerre appartient plutôt dans son origine à la sphère du jeu, idée que Schmitt veut à tout prix occulter. Huizinga resitue la discussion sur la guerre à l'intérieur même du paradigme du jeu pour mieux en comprendre la fonction¹⁵⁶. C'est à la lumière de cette discussion qu'Agamben interprète le choix de Schmitt d'exclure le jeu comme fondement du politique : le jeu mettrait en cause la relation circulaire figée par lui entre inimitié et guerre. Il y a eu dans l'histoire, comme l'a bien noté Huizinga, des guerres sans inimitié et sans tueries déployées dans le cadre du « jeu » ; ce qui met en cause l'usage du « sérieux » proposé par Schmitt pour qui c'est la relation circulaire entre « guerre » et « inimitié » qui se présente comme l'élément véritablement politique ; mais ce faisant, il exclut le « divertissement » et dépouille par là même le « jeu » de son caractère politique¹⁵⁷. De ces analyses Agamben conclut :

¹⁵¹ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Stasis. La Guerre civile comme paradigme politique]*, p. 305 : « Comme Leo Strauss l'avait déjà noté, Schmitt remet à l'honneur le *status naturalis* hobbesien, mais tandis que pour Hobbes celui-ci était quelque chose qui devait être aboli et remplacé par le *status civilis*, pour Schmitt il coïncide avec la condition politique de l'homme. L'homme est dangereux parce qu'il peut tuer dans une guerre, mais s'il peut tuer dans une guerre, c'est parce qu'il est dangereux par nature. L'état de nature définit la dangerosité de l'homme, mais celle-ci est aussi l'unique contenu de l'état politique. »

¹⁵² *Ibid.*, *op.cit.*, p. 306.

¹⁵³ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 308.

¹⁵⁴ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 307 : « encore une fois, l'indéfectible sérieux du politique consiste à produire une vie destinée à être mise à mort. Seul le 'cas de guerre' (*Ernstfall*) est réellement sérieux (*ernst*). »

¹⁵⁵ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 307.

¹⁵⁶ *Ibid.*, *op.cit.*, pp. 309-310, 312.

¹⁵⁷ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 313.

« Nous pouvons alors avancer l'hypothèse - opposée à celle formulée par Schmitt- qu'à l'origine la guerre est un aspect de la fonction agonale-ludique, consubstantielle à la vie en commun parmi les hommes, par laquelle sont construits des rapports d'intégration et de *philia* entre groupes étrangers ou, au sein de la même communauté, entre différentes classes d'âge. En revanche, la guerre telle que nous la connaissons est le dispositif par lequel la fonction agonale-ludique est capturée par l'État et détournée à d'autres fins »¹⁵⁸.

Concluons à notre tour. L'*état d'exception permanent* et la *guerre civile* s'exhibent aujourd'hui comme les paradigmes politiques par excellence : ils situent la vie dans une « zone grise » où tout devient incertain, ils ont comme fonction de tout politiser ou dépolitiser. La politique acquiert alors une dimension problématique, car ces dispositifs continuent à fonctionner sans aucune interruption comme le montre l'histoire moderne qui justifie la *guerre civile* ou l'*état d'exception* en l'inscrivant dans un cadre légal qui n'a que l'apparence de légalité¹⁵⁹. Nous pouvons voir une illustration de ces théories à partir de la citation suivante d'Agamben où se reflète comme en surimpression la situation actuelle du Venezuela : « l'aspect normatif du droit peut être tellement anéanti et contredit par une violence gouvernementale que, ignorant, à l'extérieur, le droit international et procédant, à l'intérieur, d'un état d'exception permanent, prétend néanmoins toujours appliquer le droit »¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Stasis. La Guerre civile comme paradigme politique]*, pp. 314-315.

¹⁵⁹ Communisme, fascisme, nationalisme, populisme en sont des illustrations.

¹⁶⁰ Notre traduction. G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer II*, 1, p. 111 : « L'aspetto normativo del diritto può essere così impunemente obliterato e contraddetto da una violenza governamentale che, ignorando, all'esterno, il diritto internazionale e procedendo, all'interno, uno stato d'eccezione permanente, pretende tuttavia di stare ancora applicando il diritto ». Voir : Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015 [État d'exception]*, p. 251.

Chapitre 2

La « Forme-de-vie », une vie désœuvrée et destituante des œuvres du pouvoir

Le chapitre précédent a conclu sur la nécessité de *dé-faire* la relation entre vie, droit et violence pour penser la politique autrement afin de libérer la vie de l'homme de la capture à laquelle elle était soumise par le pouvoir souverain. Nous avons défini ce processus comme une relation qui transforme la vie en *vie nue* et réduit la politique et ses institutions juridiques à une machinerie biopolitique. Ce qui est mis en cause par Agamben, c'est précisément la relation qui habilite le pouvoir à exercer un contrôle absolu sur les vies des hommes en les convertissant en *vies nues*, au point que celles-ci deviennent le fondement du *pouvoir souverain* et l'origine de son exercice. Déconnecter la relation entre vie et loi est la tâche que s'assigne Agamben afin de rendre justice à la vie et en vue de laquelle il introduit l'idée de *forme-de-vie*. Une fois comprise sa signification, notre propre tâche sera de déterminer comment parler désormais de la justice après avoir établi cette *ir-relation* entre la vie et la loi.

Dans ce chapitre, notre objectif consiste à montrer l'envers de cette *vie nue* que notre auteur s'emploie à désactiver à travers la *forme-de-vie*, celle-ci nous conduit à penser autrement l'action et l'être. Si la stratégie est de penser le politique comme une *irrelation* entre vie, pouvoir souverain et droit, cela impliquera autant *profaner* la *vie nue* que les mécanismes qui la maintiennent en place afin de rendre la justice disponible pour un autre usage à partir d'un autre paradigme. Conformément à cette perspective, Agamben propose de penser la vie comme une *forme-de-vie*. De quoi s'agit-il ?¹⁶¹ Ce chapitre est entièrement dédié à la compréhension de cette notion centrale de sa pensée¹⁶² qui s'avère indispensable pour envisager une justice « au-delà » ou « en deçà » de la loi¹⁶³.

¹⁶¹ Nous allons suivre l'évolution de cette idée tout au long des années de production de la pensée d'Agamben. Néanmoins, nous ne suivrons pas un ordre strictement chronologique ; ce qui nous intéresse, c'est de bien appréhender le sens général de cette idée de « *forme-de-vie* » et de la situer dans le cadre de notre propre recherche. C'est pourquoi nous adopterons une lecture transversale qui nous paraît la plus appropriée pour comprendre ce syntagme.

¹⁶² Nous évitons d'utiliser le mot concept, car ce terme connote chez Agamben une fixation ou une détermination de ce qui est pensé.

¹⁶³ Pour ce faire, nous devons suivre la trace d'une pensée qui, chez notre auteur, est en constante évolution. Nous centrerons notre attention sur les livres de la série *Homo sacer*, notamment *Altissima Povertà, Opus Dei* et *L'uso dei corpi* ; nous nous servirons aussi de certains de ses premiers ouvrages tels que : *Mezzi senza fine* et *La comunità che viene*. Bien sûr, nous ne pourrions pas négliger les écrits les plus récents, tels que *Pulcinella*, *Karma* et *Autoritratto nello studio*, etc.

Nous présupposerons que cette *forme-de-vie*, que nous assumons comme possible et réelle, nous autorise à penser la justice autrement, c'est-à-dire au-delà d'une institution ou, au moins, d'interpréter l'institution politique à la lumière de cette idée de *forme-de-vie*. Selon nous, cette réflexion ne peut se déployer qu'à partir du moment où la *forme-de-vie* sera advenue dans une sorte de temps messianique qui a pour signification de conduire le temps chronologique à son achèvement.

Nous organiserons notre réflexion en trois moments thématiques. Dans un premier moment, nous montrerons comment la *forme-de-vie* est une réponse donnée pour échapper à la capture de la vie et, par là même, mettre en question le lien qui transforme la vie en *vie nue* (l'ontologie et la machinerie du biopouvoir) ; la solution sera de penser une vie inséparable de sa *forme* : la *forme-de-vie* est ainsi l'antonyme de la *vie nue* et de toutes les autres figures qui appartiennent au même registre de pensée, telles que *homo sacer*, *musulman*, *refugié* entre autres.

Dans un deuxième moment, nous montrerons comment la *forme-de-vie* est une contrepartie de la relation, aujourd'hui omniprésente, qui lie la vie au droit ; elle émerge plutôt de l'*irrelation* entre la vie et le droit. Pour ce faire Agamben fait appel à la vie monacale (qui inaugure une nouvelle manière de comprendre la relation entre la règle et la vie), au mouvement franciscain (qui introduit un changement de paradigme concernant l'usage et la propriété) et à la figure du prêtre (qui sécularise les paradigmes de l'opérativité et d'efficacité).

Le troisième moment consiste à pousser plus loin l'idée de *forme-de-vie* en pensant la vie, non point en fonction du « pourquoi », mais à partir du « comment » : comment vivre la vie ? Comment faire un usage de soi ? Comment vivre en deçà et au-delà de la loi ? Cela nous conduira à penser une « ontologie du style » dans laquelle l'être humain est révélé par sa manière de vivre, par sa façon d'exister, par ses modes et gestes incessants ; il s'agit d'une ontologie selon laquelle les modes d'êtres témoignent de la singularité de soi.

1. De la vie nue à la forme-de-vie

Une première formulation du syntagme *forme-de-vie* est apparue dans le livre *Moyens sans fins*, un an après la publication du premier tome de *Homo sacer*¹⁶⁴ ; elle est reprise encore à la fin de cette série dans *L'usage des corps* : « [la forme-de-vie est] une vie qui ne peut jamais être séparée de sa forme, une vie dont il n'est jamais possible d'isoler quelque chose comme une vie nue »¹⁶⁵. Nous devons interpréter cette formulation à plusieurs niveaux. Un premier niveau, linguistique, fait référence à la double signification du mot « vie » chez les grecs : *zoè* et *bios*. Cette distinction est mise en contraste avec la manière dont la vie est comprise aujourd'hui, dans un sens univoque qui refoule cette tension à l'intérieur du concept de telle sorte que le terme « vie » est destiné autant à une césure et à une scission constante qu'à une indétermination permanente ; nous voulons exprimer par là le fait que l'exclusion s'avère être en même temps l'inclusion de ce qui est exclu. Ce processus a, comme implication, la mise en suspens de la vie, mais aussi l'abandon de ses innombrables formes ; c'est pourquoi il est impossible pour Agamben de concevoir une *forme-de-vie*, c'est-à-dire une vie humaine, sans interrompre l'opérativité de cette procédure ontologique qui finit par aboutir à une pure biopolitique, comme le philosophe italien le montre tout au long de la série *Homo sacer* où il affirme que la vie est plutôt un concept philosophico-politique qu'une notion médico-scientifique¹⁶⁶.

En parlant du thème de la biopolitique, nous sommes conduits par là même à un deuxième niveau de compréhension, où la *forme-de-vie* est pensée comme l'opposé de la *vie nue*. Cela signifie que celle-là n'apparaît qu'à la condition que celle-ci disparaisse, c'est-à-dire quand les dispositifs ontologiques, qui divisent la vie pour ensuite réarticuler ce qui a été exclu, ont été désactivés¹⁶⁷ : « le pouvoir politique que nous connaissons se fonde en revanche toujours, en dernière instance, sur la séparation d'une sphère de la

¹⁶⁴ Néanmoins, la direction qui orientera sa réflexion est déjà apparue dans le premier livre d'*homo sacer*. Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Le pouvoir souverain et la vie nue]*, p. 165 : « si nous appelons forme-de-vie cet être qui n'est que son existence nue [à ne pas confondre avec la vie nue], cette vie qui est sa forme et reste inséparable d'elle, alors nous verrons s'ouvrir un champ de recherche au-delà de celui défini par l'intersection du politique et du philosophique, des sciences médico-biologiques et du droit ».

¹⁶⁵ G. Agamben, *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, 1996, p.13 ; G. Agamben, *L'usage des corps*, p. 287.

¹⁶⁶ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1253.

¹⁶⁷ Agamben, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal, op. cit.*, p. 28. Voir aussi note 39 au chapitre 1 de notre thèse.

vie nue d'avec le contexte des formes de vie »¹⁶⁸. Comme suite logique, la *forme-de-vie* émergera à chaque fois qu'un fonctionnement pareil se désactive et devient inopérant. Cela s'avère un exercice constant, car elle n'est pas un état, mais une fluctuation des diverses manières d'être, comme s'il s'agissait d'innombrables gestes humains. En général, dans toutes les pratiques humaines, telles que l'art, la pensée, la poésie, entre autres, le devenir humain de l'homme ne cesse jamais d'advenir, son action et son anthropogenèse ne s'accomplissent jamais dans un seul geste et une fois pour toutes ; au contraire, si ce que nous faisons consiste simplement à nommer chaque événement et fixer chaque geste, nous ne devons pas confondre cette démarche langagière avec une *forme-de-vie*. Pour qu'une telle vie puisse apparaître, il faut nécessairement procéder à une désactivation de la machine onto-biopolitique qui décide sur l'humain de l'homme, Agamben écrit : « *au dispositif ontologique, qui articule et met en mouvement l'être, correspond la machine biopolitique, qui articule et politise la vie. Une désactivation de la machine biopolitique implique nécessairement une désactivation du dispositif ontologique, et vice-versa* »¹⁶⁹.

À la lumière de cette citation, il apparaît qu'il existe une relation très étroite entre *langage* et *politique*. Expliquons-nous : la fonction du *logos* dans la pensée occidentale joue un rôle important et décisif, car à une division purement « logique » exercée sur le plan du langage correspond une action concrète qui aboutit à politiser ou à dépolitiser la vie humaine. Autrement dit, chaque fois que nous définissons la vie (par exemple : l'homme comme animal doué de *logos*), non seulement cette opération comporte des effets concrets sur les corps humains, mais aussi une implication qui l'amène à vivre sa vie d'une seule et unique manière : « *le logos peut diviser ce qui ne peut être physiquement divisé et la conséquence de cette division logique exercée sur la vie est de rendre possible sa politisation...* »¹⁷⁰. Dans le chapitre précédent, nous avons dit que le but mais aussi le fondement du *pouvoir souverain* était précisément celui de produire la *vie nue* qui prend forme à partir d'une stratégie qui divise, sépare et isole la vie, tout en incluant ce qui est

¹⁶⁸ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1266.

¹⁶⁹ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 1262.

¹⁷⁰ *Ibid.*, *op.cit.*, pp. 1261-1262 : « le *logos* peut diviser ce qui ne peut être physiquement divisé et la conséquence de cette division « logique » exercée sur la vie est de rendre possible sa politisation. La politique, comme *ergon* propre de l'homme, est la pratique qui se fonde sur la séparation, opérée par le *logos*, des fonctions autrement inséparables. La politique apparaît alors comme ce qui permet de traiter une vie humaine comme si, en elle, les vies sensibles et intellectives étaient séparables de la vie végétative – et donc, puisque c'est là une opération impossible chez les mortels, de leur donner légitimement la mort (...) Une redéfinition de la vie débouche nécessairement sur une redéfinition de la politique. »

exclu ; par exemple : le simple fait de vivre (*zoè*) n'est pas la même chose que vivre politiquement (*bios*), mais celle-ci devient la condition nécessaire pour habiter la cité ; c'est dire que pour vivre politiquement, il faut exclure le simple fait de vivre. La vie politisée est définie par la division de la « vie » en « vie naturelle » et en « vie politique », et la séparation-exclusion de la « vie naturelle » est requise en vue de son articulation-inclusion dans la « vie politique ». Cette procédure d'exclusion-inclusion met en évidence comment le terme de « vie » est, comme tel, vidé de son contenu. Agamben écrit :

« Ce que nous pouvons appeler maintenant la machine ontologico-biopolitique de l'Occident se fonde sur une division de la vie, qui, par une série de césures et de seuils (*zoè/bios*, vie insuffisante/vie autarcique, famille/cité), prend un caractère politique dont elle était dépourvue au départ. Mais c'est par cette articulation de la *zoè* que l'homme, seul parmi les vivants, devient capable d'une vie politique. La fonction propre de la machine est donc une opération sur le vivant qui, en "politisant" sa vie, la rend "suffisante", c'est-à-dire capable d'avoir part à la *polis*. Ce que nous appelons politique est avant tout une qualification particulière de la vie, effectuée à travers une série de partitions qui passe dans le corps même de la *zoè*. Mais cette qualification n'a d'autre contenu que le pur fait de la césure comme telle. Cela signifie que le concept de vie ne pourrait être vraiment pensé tant que n'aura pas été désactivée la machine biopolitique qui l'a toujours déjà capturée à l'intérieur de soi par une série de divisions et d'articulations. Jusqu'alors la vie nue pèsera sur la politique occidentale comme un obscur et impénétrable résidu sacré »¹⁷¹.

La ligne de pensée du philosophe italien se montre ici en toute clarté : il s'agit de penser le politique autrement, à partir de la *forme-de-vie* et jamais à partir de la *vie nue*. Pour ce faire, la vie doit alors échapper à ce mécanisme bio-onto-politique ; il s'agit alors de penser la vie de l'homme comme quelque chose qui ne doit pas être séparée de sa forme ; c'est pourquoi le geste le plus approprié pour renverser la *vie nue* est de *dé-faire* la relation qui lie la vie au droit en la soumettant au *pouvoir souverain*¹⁷² ; dès lors, pour qu'une *forme-de-vie* puisse apparaître, il faut forcément sortir de cet archétype. Cette tâche est d'une grande complexité, car elle requiert de penser la vie humaine sans la figer dans une forme spécifique tout en restant les héritiers du logos ; Agamben ne le reniera pas, il entend seulement faire valoir une autre manière de procéder¹⁷³ :

« Jusqu'alors, nous avons pensé la politique comme ce qui existe grâce à la division et à l'articulation de la vie, comme une séparation de la vie d'avec elle-même qui la qualifie tour à tour d'humaine, d'animale ou de végétale. En

¹⁷¹ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, pp. 1260-1261.

¹⁷² *Ibid.*, *op.cit.*, p. 1266 : « l'événement anthropogénique coïncide avec la fracture entre vie et langue, entre l'être vivant et l'être parlant ; mais par là même le devenir humain de l'homme implique l'expérience continuelle de cette division et, en même temps, de la réarticulation historique, tout aussi continuellement renouvelée, de ce qui avait été ainsi divisé. Le mystère de l'homme n'est pas celui, métaphysique, de la conjonction entre le vivant et le langage (ou la raison, ou l'âme), mais le mystère, pratique et politique, de leur séparation ».

¹⁷³ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, pp. 1261-1262.

revanche, il s'agit maintenant de penser une politique de la forme-de-vie, de la vie inséparable de sa forme »¹⁷⁴.

Envisageons maintenant un troisième niveau de compréhension qui consiste à appréhender la *forme-de-vie*, la vie humaine de l'homme singulier, comme une puissance qui demeure ouverte et pourtant *inséparable de sa forme*. L'enjeu est alors de penser la vie humaine à partir de sa propre *puissance*, qui est aussi une *puissance-de-ne-pas*, une *privation* (nous y reviendrons de manière plus approfondie dans la deuxième partie). Cela implique de renoncer tant à l'idée de substance ou d'essence – dans la mesure où cette procédure classique sépare la forme de sa vie - qu'à l'idée même d'acte qui pétrifie l'humain dans un geste fini. Encore une fois - et malgré ces préalables -, il ne s'agit pas de renoncer au langage, à sa fonction de communicabilité, il faut s'orienter plutôt vers une ontologie du geste (ou du style, nous y reviendrons dans la deuxième partie lorsque nous parlerons de la politique à venir). Cette démarche présuppose que l'être constitue une « singularité »¹⁷⁵ confrontée à sa propre impossibilité de devenir universalisable¹⁷⁶, c'est-à-dire que la *forme-de-vie* s'exproprie de toute identité, car elle renvoie à « l'impersonnel » de chacun qui ne peut être représenté, au plus intime qui ne peut être approprié par personne, même par le pouvoir étatique¹⁷⁷. Quand nous disons que la vie de l'homme est une puissance, nous devons comprendre qu'il s'agit d'un ouvert qui reste toujours ouvert, d'une force qui se déploie sans barrières, d'un possible qui reste possible :

« Il n'y a donc pas un sujet auquel revient une puissance, qu'il pourrait décider, selon son gré de mettre en acte : la forme-de-vie est un être de puissance non seulement ou non pas tant parce qu'elle peut agir ou ne pas agir, réussir ou échouer, se perdre ou se trouver, mais surtout parce qu'elle est sa puissance et coïncide avec elle »¹⁷⁸.

Demandons-nous alors ce que signifie le fait que la *forme-de-vie* coïncide avec sa propre puissance ? Coïncider avec sa propre puissance signifie qu'elle est plus, mais aussi moins, que tout acte *accompli*, que toute action effectuée ; mais aussi, que chaque action la confronte à sa propre impuissance, car son existence ne se réduit pas à sa propre

¹⁷⁴ *Ibid. op.cit.*, p. 1264.

¹⁷⁵ Agamben, *La communauté qui vient, Théorie de la singularité quelconque*, p. 9 : « l'être qui vient est l'être quelconque. »

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 11 : « la singularité quelconque (l'aimable) n'est donc jamais intelligence de quelque chose, mais seulement l'intelligence d'une intelligibilité. »

¹⁷⁷ Le sens du prédicat « impersonnel » ne désigne pas la négation de ce qui est propre, il faut le comprendre en relation avec la conception agambienne de la puissance qui est une *puissance-de-ne-pas*, c'est-à-dire comme quelque chose de radicalement *inappropriable*. Voir Partie II, Chapitre 2, *Politique de la puissance et non du pouvoir*.

¹⁷⁸ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, pp. 1265-1266.

réalisation, à l'acte accompli. Dit autrement, l'homme est le vivant qui vit sa dimension puissante et impuissante, le seul capable de se passionner de ce qui ne lui appartient pas, le seul qui ne se réduise pas à une forme spécifique : « *elle [la forme-de-vie] définit une vie – la vie humaine – dans laquelle tous les modes, les actes et les processus du vivre ne sont jamais simplement des faits, mais toujours et avant tout des possibilités de vie, toujours et avant tout des puissances.* »¹⁷⁹ La *forme-de-vie* n'a donc aucune note de détermination biologique ou politique ; au contraire, elle est un *geste* ou un *habitus* qui ne fait qu'explicitier une possibilité qui se met en jeu momentanément et, par la même, se met aussi en question à chaque mouvement ; ainsi la *forme-de-vie* a-t-elle à voir avec une *habitude* et un *usage* de soi :

« L'*habitus* d'une puissance est l'usage habituel qu'on en fait et la *forme-de-vie* est cet usage. La forme de la vie humaine n'est jamais prescrite par une vocation biologique particulière, ni assignée à une nécessité quelconque, mais pour habituelle, répétée et socialement obligatoire qu'elle soit, elle conserve toujours le caractère d'une possibilité réelle, c'est-à-dire met toujours en jeu la vie elle-même. »¹⁸⁰

Dans chaque geste l'homme est confronté à son absence de tâche, où sa réponse ne constituera qu'un seul visage de ses infinies possibilités, une figure momentanée de son déroulement¹⁸¹. La *forme-de-vie* est une vie humaine qui ne se laisse pas reconduire à un acte puisqu'elle est toujours une vie en cours, elle est surtout une puissance qui demeure puissance même quand l'acte est accompli¹⁸², c'est à cette condition que nous devons concevoir la *forme-de-vie*¹⁸³.

Un dernier niveau d'interprétation de la *forme-de-vie* a à voir avec la recherche du bonheur qui surgit dans l'homme précisément par cette absence de tâche spécifique à laquelle elle devrait répondre : « ...aussi l'homme est-il l'unique être dans la vie duquel il en va toujours du bonheur. Dont la vie est irrémédiablement et douloureusement

¹⁷⁹ Agamben, *Moyens sans fin. Notes sur la politique*, Rivage poche, Paris, 2002, p. 14.

¹⁸⁰ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1265.

¹⁸¹ « En tant qu'il [l'homme] est un être de puissance..., l'homme est le seul être dans la vie duquel il y a toujours du bonheur, le seul être dont la vie est immédiatement et douloureusement assignée au bonheur. Mais cela constitue d'emblée la *forme-de-vie* comme vie politique » Agamben, *Moyens sans fin, op. cit.*, p. 14.

¹⁸² Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1266 : « Ce que nous appelons *forme-de-vie* est une vie où l'évènement d'anthropogenèse – le devenir humain de l'homme – est toujours en cours ».

¹⁸³ Agamben, *Moyens sans fin, op. cit.*, pp. 19-20 : « C'est seulement si je ne suis pas toujours et seulement en acte, mais assigné à une possibilité et à une puissance... qu'une *forme-de-vie* peut alors devenir, dans sa propre facticité et choséité, *forme-de-vie*, où il n'est jamais possible d'isoler quelque chose comme une vie nue. »

assignée au bonheur. Mais cela constitue immédiatement la forme-de-vie comme vie politique »¹⁸⁴.

Nous le voyons, la *forme-de-vie* est une puissance ouverte caractérisée par une absence de tâche spécifique à réaliser et, justement pour cela, elle est, néanmoins, destinée à se poser la question du bonheur, de s'assigner sa propre tâche. La vie humaine tend donc nécessairement vers le bonheur, car elle a une vocation toujours autre à découvrir. Cette vocation est à mettre en contraste avec le pouvoir politico-étatique qui assigne à une identité, réfère cette identité à une tâche ou une fonction et, renfermant ainsi la vie dans une forme déterminée, la convertit en *vie nue*. En revanche, pour Agamben, la recherche du bonheur est affranchie de tout ordre, destin, institution, norme ou pouvoir ; il s'agit de la poursuivre sans tomber dans le piège de le ramener à une nécessité¹⁸⁵.

Reste à savoir comment réaliser ce bonheur, particulièrement quand la *forme-de-vie* est une vie émancipée de sa relation avec « le pouvoir souverain », quand elle est « inséparable de sa forme », quand « elle ne se réduit pas à sa factualité » et quand, en plus, elle « conserve toujours sa propre puissance » ? Chez Agamben, la réponse se trouve dans l'idée du « commun », à savoir de ce qui n'est jamais appropriable et dont tout le monde fait usage. Nous y répondrons dans la conclusion de cette partie.

2. La *forme-de-vie* : une vie affranchie du droit

Chez Agamben, le bonheur mobilise l'action humaine. Néanmoins, il n'est plus fondé sur la césure de la vie et son abandon, mais sur la *forme-de-vie*, une vie si liée à sa forme qu'elle s'en montre inséparable ; cette idée exige de penser autrement l'action humaine. Comme suite logique, il est raisonnable de concevoir la vie humaine affranchie du dispositif du droit dans la mesure où celui-ci suspend, capture, isole, sépare et réarticule arbitrairement la vie. L'objectif de la stratégie agambenienne est désormais clair : délivrer la vie humaine de l'empire du droit et de ses dispositifs politico-juridiques

¹⁸⁴ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1266.

¹⁸⁵ Agamben, *Moyens sans fin*, p. 127 : « La vie heureuse sur laquelle doit se fonder la philosophie ne peut plus être ni la vie nue qui présuppose la souveraineté pour en faire son propre sujet, ni l'extranéité impénétrable de la science moderne que l'on cherche aujourd'hui en vain à sacrifier, mais, bien au contraire, une « vie suffisante » et absolument profane, qui atteint la perfection de sa propre puissance et de sa propre communicabilité, et sur laquelle la souveraineté et le droit n'ont plus aucune prise. »

qui exercent sur elle un contrôle, en vue de laisser apparaître la véritable *forme-de-vie* : une vie inséparable de sa forme et dont on ne peut jamais s'approprier.

Cet autre type d'opérativité saisie par Agamben est mise en lumière grâce aux moines et aux franciscains, chez qui notre auteur pense reconnaître un autre paradigme de vie possible. Grâce au rapport assez complexe entre règle et vie monacale, Agamben nous conduit vers un horizon de pensée où la vie et le droit perdent aussi leur *status* et deviennent indéterminés. En revanche, la vie franciscaine nous donne la possibilité réelle de limiter le pouvoir, parfois insurmontable, du droit positif lorsqu'elle privilégie l'« usage » au détriment de la propriété, tout en montrant par là une autre forme possible de société : une vie en commun à propos de laquelle il ne s'agit pas d'appropriation mais d'*usage*¹⁸⁶.

2.1 De la *praxis* à la *forme-de-vie* et au « vivre »

Commençons d'abord par évoquer la *vie monacale* : il s'agit de montrer que ce sur quoi Agamben attire ici l'attention est la relation entre *règle* et *vie*, dont il constate qu'elles coïncident si étroitement qu'elles tendent fortement à se confondre. Néanmoins, c'est précisément cette « zone grise » qui apporte la lumière, car à une articulation assez particulière entre vie et règle correspond aussi une autre articulation qui met en question la relation actuelle entre vie et droit¹⁸⁷. Cette démarche implique une transformation radicale de la façon dont nous comprenons le lien entre l'action humaine et la norme ; dit autrement, il s'agit de penser différemment la rationalité politique et éthico-juridique moderne car, se demande Agamben, « *qu'est-ce qu'une règle si elle se confond avec la vie et qu'est-ce qu'une vie humaine si elle ne peut être séparée de la règle ?* »¹⁸⁸.

¹⁸⁶ La réflexion qu'Agamben se fait est la suivante : « comment penser une forme-de-vie, c'est-à-dire une vie humaine totalement soustraite à l'emprise du droit, et un usage des corps et du monde qui ne se substantifie jamais dans une appropriation. Ou encore : comment penser une vie qui ne peut jamais être objet de propriété, mais seulement d'usage commun », voir : Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [De la très haute pauvreté]*, pp. 944-945.

¹⁸⁷ Il semble que par cette procédure, Agamben prétend créer un véritable état d'exception qui puisse neutraliser « l'état d'exception » permanent dans lequel, selon nous, nous vivons en permanence ; où l'on peut reconnaître un prolongement de la thèse VIII de la *Philosophie de l'histoire* de Benjamin.

¹⁸⁸ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [De la très haute pauvreté]*, p. 948 : « la présente recherche entend montrer comment, dans ces textes, à la fois disparates et monotones, dont la lecture est si pénible pour le lecteur moderne, s'accomplit dans une mesure sans doute plus décisive que dans les textes juridiques, éthiques, ecclésiastiques ou historiques de la même époque, une transformation qui investit le droit comme la politique et implique une reformulation radicale de la conceptualité même qui articulait

À propos de la vie monacale Agamben souligne l'importance de la vie en commun (*koinos bios*)¹⁸⁹. À ses yeux, la *puissance de la vie commune* est cruciale pour comprendre la vocation politique de la *forme-de-vie* qui ne se réduit pas à une individualité ni à l'individualisme, mais s'exerce aussi dans le commun. Selon lui, la cénobie n'est pas seulement un lieu de partage, mais aussi la tentative de faire coïncider vie et forme en un *habitus* intégral¹⁹⁰ : « ...le moine est un homme qui vit sur le mode de "l'habiter", c'est-à-dire en suivant une règle et une forme de vie »¹⁹¹. L'idée est claire : il ne s'agit pas de compartimenter la vie en secteurs hétérogènes, mais de faire coïncider l'action humaine et la règle dans une seule singularité sans pouvoir déterminer où l'une et l'autre commencent et se terminent. Telle est peut-être la raison pour laquelle Agamben se montre si captivé par ce style de vie qui se montre inséparable de sa forme et de ses gestes.

Pour Agamben, toute interprétation de la vie monastique doit être définie par la vie communautaire. Le philosophe italien, inspiré par Wittgenstein, explique qu'il est impossible de suivre une règle de façon privée, car se référer à une règle implique toujours implicitement d'être lié à une communauté et à un *habitus* commun. Dans le cas du monachisme, le plus important n'est pas que la loi norme ou gouverne la vie, mais qu'elle émerge de la vie même de la cénobie, qu'elle naisse de la vie en commun au sein d'une cénobie. Dès lors, si la vie en commun a toujours une destinée politique, Agamben pense que le monachisme a revendiqué fortement cette caractéristique propre du politique qui transforme ainsi notre conception de l'action humaine et son rapport avec la vie et la norme¹⁹².

jusqu'alors la relation entre l'action humaine et la norme, la vie et la règle, sans laquelle la rationalité politique et éthico-juridique de la modernité ne serait pas pensable. En ce sens, les syntagmes *vita vel regula*, *regula et vita*, *regula vitae*, ne sont pas de simples hendiadys, mais définissent, dans la présente recherche, un champ de tensions historiques et herméneutiques qui exige de repenser les deux concepts. Qu'est-ce qu'une règle, si elle semble se confondre sans reste avec la vie ? Et qu'est-ce qu'une vie humaine, si elle ne peut plus être distinguée de la règle ? ».

¹⁸⁹ La vie en commun représente le paradis terrestre, l'expulsion était considérée comme une punition. En contraste, Agamben laisse de côté le sens de la vie en commun chez Aristote comprise comme communauté parfaite (*koinos teleios*) et comme vivre ensemble (*syzen*).

¹⁹⁰ *Ibid. op.cit.*, pp. 951-954.

¹⁹¹ *Ibid. op.cit.*, p. 956.

¹⁹² Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale*, 1997-2015, [De la très haute pauvreté], p. 987 : « ce qui est décisif, en tout cas, c'est que la forme de vie en question dans les règles soit un *koinos bios*, une vie commune [...] il est donc important de préciser que la vie commune n'est pas l'objet que la règle doit constituer et gouverner ; au contraire [...] c'est la règle qui semble naître de la cénobie ; et celle-ci, pour employer le langage du droit public moderne, semble se poser par rapport à celle-là comme le pouvoir constituant par rapport au pouvoir constitué. Si l'idéal d'une *vie commune* a évidemment un caractère politique, la cénobie est peut-être le lieu où la communauté de vie comme telle est revendiquée sans réserve comme l'élément

Selon lui, la réussite de la vie monastique consiste à convertir la vie tout entière dans une constante liturgie, du fait qu'il n'y existe plus de distinction entre vie et prière ; au contraire, la vie tout entière devient une grande liturgie¹⁹³. C'est à partir de cette interprétation qu'acquièrent du sens les dispositifs par lesquels la vie du moine est transformée en une *forme-de-vie*, c'est-à-dire passe d'une vie quelconque à une vie inséparable de sa forme. Agamben donne quelques exemples qui illustrent la manière par laquelle les moines exhibent une *forme-de-vie* inséparable de sa forme : 1. L'*habit*¹⁹⁴ qui n'est pas tant le reflet d'une règle commune ou le vêtement d'un ordre quelconque qu'un mode d'être qui est une expression singulière de la vie monacale comme telle. 2. L'*horologium*¹⁹⁵ où temps et vie sont si intimement liés qu'ils se correspondent mutuellement au point de coïncider sans réserve ; par-là, le moine devient une "horloge vivante" qui s'exprime à travers le moindre geste et qui le rend à tout moment disponible pour la *méditation* (cela ne le rend pas esclave d'une minutieuse procédure, mais le rend libre, puisque vie et règle deviennent pratiquement inséparables l'une de l'autre). 3. La *meditatio*¹⁹⁶ les habilite à prier à chaque instant de leur vie, elle consiste en une sorte de mémoire photographique ou d'image mentale par laquelle les moines ont accès aux textes bibliques.

Pour Agamben, ce qui est en jeu dans ces procédés, c'est une toute autre logique, qu'il importe de bien comprendre : elle consiste en une observance de la vie tout entière et non pas uniquement de préceptes abstraits. L'arrière-fond de la vie du moine n'est donc pas l'obéissance méticuleuse aux préceptes ou règles conventuelles, mais la recherche de plénitude ou de sainteté dans leur vie. C'est pourquoi la vie monacale exhibe un autre paradigme où la relation entre vie et règle devient plutôt un art, c'est-à-dire une sorte de vie qui se travaille elle-même sans être soumise à un dispositif légal¹⁹⁷. Par le paradigme de la règle monastique, la norme entre dans une zone d'indiscernabilité par rapport à la

constitutif à tous les sens du terme. Ainsi, ce qui est en question dans la vie cénobitique, c'est une transformation du canon même de la pratique humaine, qui a été si déterminante pour l'éthique et la politique des sociétés occidentales que, peut-être, aujourd'hui encore, nous ne parvenons pas à en saisir pleinement la nature et les implications. »

¹⁹³ Ou une grande prière, un grand *Opus Dei*. Voir : *Ibid. op.cit.*, p. 1002 : « les moines abolissent cette séparation et, en faisant de la forme de vie une liturgie et de la liturgie une forme de vie, instaurent entre l'une et l'autre un seuil d'indiscernabilité lourd de tensions. »

¹⁹⁴ *Ibid. op.cit.*, pp. 955 et suivantes.

¹⁹⁵ *Ibid. op.cit.*, pp. 958 et suivantes.

¹⁹⁶ *Ibid. op.cit.*, pp. 962 et suivantes.

¹⁹⁷ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [De la très haute pauvreté]*, p. 969.

vie et *viceversa*. Agamben l'explique : « une norme qui ne se réfère pas seulement à des actes particuliers et à des événements, mais à l'existence tout entière d'un individu, à sa *forma vivendi*, n'est plus facilement reconnaissable comme droit, de même qu'une vie qui s'institue dans son intégralité sur la forme d'une règle n'est plus vraiment vie. »¹⁹⁸

Pour Agamben, ce phénomène est assez rare dans la tradition juridico-romaine d'Occident où la vie comme règle et la règle comme vie révoquent tous les préceptes légaux : « à une loi qui s'indétérmine en vie, fait pendant, en un geste symétriquement inverse, une vie qui se transforme intégralement en loi »¹⁹⁹. Cependant ce qui est décisif pour le philosophe italien, c'est que la tension entre règle et vie introduit la vie cénobitique dans une zone d'indiscernabilité qui révoque toute opérativité politico-juridique telle que nous la connaissons encore aujourd'hui. Cette tension est ce qu'Agamben essaie de mettre en lumière, quand il discute sur la nature juridique de la règle²⁰⁰. Pour ne pas risquer d'anachronisme, le philosophe italien replace la discussion dans son contexte théologique, c'est-à-dire dans le rapport entre *Evangelium* et *Lex*. Ce contexte aide à comprendre que le nœud en question n'est autre que l'irréductibilité de la forme de la vie chrétienne à la loi²⁰¹, bien que l'Église ait créé son propre canon juridique. D'après Agamben, la forme de la vie chrétienne ne peut avoir une nature légale²⁰² ; pour le corroborer il s'appuie sur les lettres pauliniennes où saint Paul affirme que le Christ est l'accomplissement de la loi (*Rm.* 10, 4) en soulignant l'impertinence de la loi messianique. Agamben se sert de cette tension entre foi et loi pour nous délivrer du joug que le droit exerce aujourd'hui sur la vie moderne où l'État a le monopole du droit.

Aux yeux d'Agamben, le plus important est donc qu'au-delà du caractère juridique ou non de la règle, la vie monastique nous aide à comprendre, d'une manière tout autre, la relation entre norme et vie, car la règle monastique destitue les concepts

¹⁹⁸ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 964.

¹⁹⁹ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 1004.

²⁰⁰ Laquelle change à chaque époque jusqu'à aujourd'hui où il y a un monopole du droit de la part de l'État et un empire de la loi qui norme le vivre-ensemble, voir : *Ibid.*, *op.cit.*, p. 979.

²⁰¹ *Ibid.*, *op.cit.*, pp. 978-979.

²⁰² En effet, la vie chrétienne n'est plus soumise à la loi, elle n'est plus conçue en termes juridiques. Voir : *Ibid.*, *op.cit.*, p. 979 : « le problème de la nature juridique des règles monastiques trouve ici son contexte spécifique aussi bien que ses limites. L'Église construira progressivement un système de normes qui culminera au XII^e siècle dans le système du droit canon [...] mais si la vie du chrétien peut sans nul doute rencontrer ponctuellement la sphère du droit, il est aussi certain que la *forma vivendi* chrétienne elle-même – et qui est ce que la règle a en vue – ne peut se réduire à l'observance d'un précepte, ne peut avoir de nature légale. »

d'observance, d'application, de transgression et d'accomplissement²⁰³. Cette procédure exhibe alors l'action et la norme comme un spectre incertain de la vie humaine et vice-versa, car elle délimite une zone grise qui paradoxalement constitue autant l'individu que sa propre communauté politique²⁰⁴. La particularité de cette pensée consiste à considérer la règle monastique comme un principe constitutif et performatif de l'individu et d'une communauté politique concrète²⁰⁵. Ce qui est décisif est la relation qui s'établit entre la vie et la norme, puisque dans la règle monastique le plus important n'est pas d'accomplir les contenus spécifiques de la norme, mais plutôt de transformer la vie du moine par l'*habitus* dans un *opus dei*.

C'est ainsi que pour le philosophe italien la vie monastique montre un champ de tension où la vie se transforme en liturgie et la liturgie en vie. D'une part, tout est règle et tout est liturgie (*officium*) de façon que la vie disparaisse (parce qu'elle est absorbée par la liturgie) ; d'autre part, tout se fait vie de sorte que les préceptes légaux deviennent « préceptes vitaux », de telle sorte que ces forces en tension (règle et vie, loi et liturgie) semblent s'abolir l'une l'autre²⁰⁶. Selon Agamben, la nouveauté du monachisme consiste surtout à avoir créé le syntagme de « forme de vie », ou d'autres semblables, pour expliquer cette réalité complexe qui aujourd'hui continue à nous interpeller²⁰⁷. La question est de savoir si c'est la règle qui constitue le moine ou plutôt sa forme de vie qui donne lieu à la règle. Ce que montre Agamben est qu'il n'existe pas une ligne de démarcation nette entre ces deux options ; en revanche, il nous propose d'assumer cette zone grise ouverte par le monachisme qui sera reformulée plus tard par les franciscains en créant un tiers qui neutralise cette tension ; ce tiers fait référence à l'usage²⁰⁸, comme nous le verrons plus loin.

²⁰³ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [De la très haute pauvreté]*, p. 984.

²⁰⁴ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 979 : « il est en effet possible de tenir les règles pour des actes constitutifs, qui mènent à la formation de ces communautés politiques [...] que sont indubitablement les cénobies et les couvents. »

²⁰⁵ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 981 : « C'est sur cette base que l'exil monastique hors du monde pouvait aussi être conçu comme la fondation d'une nouvelle communauté et d'une nouvelle sphère publique. »

²⁰⁶ *Ibid.*, *op.cit.*, pp. 1004-1005.

²⁰⁷ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 1005 : « la nouveauté du monachisme n'a pas été seulement de faire coïncider la vie et la norme dans une liturgie, mais aussi et surtout la recherche et l'identification de quelque chose que les syntagmes *vita vel regula, regula et vita, forma vivendi, forma vitae* tentent de nommer avec peine et que nous allons essayer maintenant de définir. »

²⁰⁸ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [De la très haute pauvreté]*, p. 994 : « ...les règles et la vie entrent ici dans une zone d'indifférenciation, où, avec la disparition de la possibilité même de les distinguer, elles font place à un tiers que les franciscains, certes sans parvenir à le définir avec précision, appelleront, comme nous le verrons, l'*usage*. »

Selon Agamben, le déplacement dans le monachisme de la relation « norme et action » vers la « forme de vie » met en cause l'éthique et la politique moderne, car il va de soi que ce retournement efface aussi la différence entre l'être et l'agir. Agamben soulève cette problématique pour mettre en question la relation assez étroite qui domine aujourd'hui entre « l'être » et « l'action », où l'un et l'autre semblent s'amalgamer au point d'acquérir une même identité ; identité qu'il s'emploie à défaire. Ce mouvement d'indétermination qui va de l'être à l'agir et de la vie à la loi suit aussi le mouvement inverse qui provoque des effets de flou directs sur certaines catégories politiques, telles que loi et vie, universel et particulier, liberté et nécessité, entre autres, car elles entrent toutes dans une zone d'indiscernabilité²⁰⁹. Agamben exprime de la manière suivante ce que nous venons d'exposer :

« ce qui est en question dans les règles monastiques, c'est donc une transformation qui semble investir la manière même de concevoir l'action humaine qui, du plan de la pratique et de l'action, se déplace à celui de la manière de vivre. Ce déplacement de l'éthique et de la politique de la sphère de l'action à celle de la forme de vie constitue le legs le plus difficile du monachisme, legs que la modernité s'est montrée incapable d'assumer. En effet, comment comprendre cette figure d'une manière de vivre, et d'une vie qui, en s'affirmant comme *forme de vie* ne se laisse cependant ramener ni au droit, ni à la morale, ni à un précepte, ni à un conseil, ni à une vertu, ni à une science, ni au travail, ni à la contemplation et qui, néanmoins, se donne explicitement comme *canon* d'une communauté parfaite ? Quelle que soit la réponse que l'on donne à cette question, il est certain que le paradigme de l'action humaine qui s'y fait jour a étendu progressivement son efficacité bien au-delà du monachisme et de la liturgie ecclésiastique au sens strict, pénétrant dans la sphère profane et influençant durablement l'éthique et la politique occidentale »²¹⁰.

²⁰⁹ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 995 : « le projet cénobitique, déplaçant le problème éthique du plan de la relation entre norme et action à celui de la forme de vie, semble mettre en question la dichotomie même entre règle et vie, universel et particulier, nécessité et liberté, par laquelle nous sommes habitués à comprendre l'éthique. »

²¹⁰ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 989.

2.2. De l'appropriation à l'usage : renoncer au droit

Pour Agamben, la revendication franciscaine de la pauvreté²¹¹ (*Altissima paupertas*), entendue comme renoncement au droit²¹², dévoile la contribution la plus originale du franciscanisme : réussir à vivre une vie qui se déploie inséparablement de sa forme en se constituant par là comme modèle d'une existence humaine au-delà du droit. Cet événement mettra en crise toute l'emprise juridique, puisque la « forme de vie franciscaine » incarnera la « pauvreté » comme une proposition radicale, étrange et fortement contraposée au domaine du droit face auquel elle donnera priorité à l'*usage* (*usus*) et mettra en question la *propriété*.

Revenons un peu en arrière. Agamben montre que les moines, en raison de leurs tentatives pour expliquer leurs propres manières d'habiter le monde et leurs modes de vivre dans la cénobie, ont contribué à redonner sens à ce syntagme en formulant des expressions telles que '*vita vel regula*', '*regula et vita*', '*forma vivendi*', '*forma vitae*'. Pour le philosophe italien, ce qui est commun et décisif dans toutes ces expressions, c'est l'indétermination qui se crée entre la règle et la vie, laquelle installe à nouveau une zone d'indiscernabilité entre l'une et l'autre. Ceci est, pour lui, la contribution la plus forte du monachisme, nous l'avons vu auparavant.

Cependant, le philosophe italien affirme que le syntagme *forme-de-vie* acquiert encore une autre signification chez les franciscains, plus spécifique et technique, dont le changement balance principalement vers la vie et non pas vers la règle. Plus nettement, il s'agit surtout de revendiquer la vie et non pas un système de normes²¹³. Pour l'expliquer, Agamben dévoile l'arrière-fond qui inspire l'action chez les franciscains : la "vie évangélique" conçue comme une vie apostolique, angélique et parfaite qui appelle à la pauvreté. Pour ce faire, le plus important sera d'accentuer la vie et non pas les règles, en

²¹¹ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [De la très haute pauvreté]*, p. 1026 : « ...la vie de frères mineurs n'est pas définie par l'*officium*, mais uniquement par la pauvreté. »

²¹² La question centrale du franciscanisme réside à penser la vie humaine au-delà du droit en renonçant précisément au droit. Voir : *Ibid., op.cit.*, p. 1020 : « le franciscanisme peut être défini [...] comme la tentative de réaliser une vie politique et une pratique humaine absolument en dehors des déterminations du droit. »

²¹³ Ce qui reste impensé était précisément l'aspiration originaire qui avait conduit les mouvements à revendiquer une vie et non une règle, une *forma vitae* et non un système d'idées et de doctrines *Ibid., op.cit.*, cfr. p. 1015.

considérant ainsi le côté joyeux de la vie²¹⁴, nous le verrons plus loin quand Agamben utilisera la figure du polichinelle pour penser la *forme-de-vie*. En revanche, chez les moines, l'action a comme arrière-fond une vie pénitentielle qui est mobilisée par l'ascèse et la mortification.

Pour déterminer quelle est la prestation la plus spécifique et originaire de la *forme-de-vie franciscaine*, il estimera que cela requiert de prendre en considération l'emploi technique de ce syntagme : il s'agit d'un vivre en suivant l'exemple du Christ lequel donnera alors sa forme sans faire aucun appel à une norme qui s'imposerait à la vie²¹⁵. Ce qui nous introduit vers un nouveau paradigme où la vie et la politique sont conçues à partir d'un *usage* délié de toute structure juridique, en concevant effectivement par là une vie au-delà du droit. Cet usage met en question la « propriété juridique », mais aussi « l'identité politique », c'est-à-dire la base même du système politico-juridique occidental. Selon Agamben, le mouvement franciscain aurait réussi à incarner, bien que pour un bref moment dans l'histoire, une *forme-de-vie* autant individuelle que communautaire au-delà et en deçà du pouvoir politique et du droit canonique (coextensif au droit civil), en mettant en question par la pauvreté (*usus*) ces institutions tout en faisant un usage de soi, du monde et des choses qu'il était difficile d'intégrer au droit. C'est précisément ce point qui intéresse Agamben. À partir de cet exemple se tissera toute sa réflexion, dont le noyau consiste à penser la vie humaine au-delà du droit et de l'identité politique, quelle qu'elle soit.

Approfondissons plus avant l'idée de *forme* pour mieux comprendre cette proposition d'Agamben. Quand il revient à la « forme », il met en évidence que cette notion réfère à un "exemple" ou à un "paradigme" qui a la particularité de ne pas coïncider nécessairement avec l'exécution d'une loi ou d'une norme générale. La *forme-de-vie* désigne alors, pour lui, une vie concrète qui adhère si étroitement à sa forme ou modèle qu'il est impossible de la séparer ou de la diviser, en se prêtant ainsi elle-même comme un exemple à suivre²¹⁶. Pour l'expliquer, Agamben observe que, chez les franciscains, la

²¹⁴ Il s'agit de pouvoir vivre d'une certaine manière et de pratiquer joyeusement la propre forme-de-vie.

²¹⁵ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [De la très haute pauvreté]*, p. 1016 : « Dans tous les cas, le syntagme *forme de vie* semble revêtir dans le franciscanisme une signification technique qu'il est important de ne pas laisser échapper [...] la forme n'est pas une norme imposée à la vie, mais une façon de vivre, qui, à l'exemple de la vie du Christ, se donne et se fait forme. »

²¹⁶ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 1009 : « Ici, *forma* signifie exemple, paradigme ; mais la logique de l'exemple n'est rien moins que simple et ne coïncide pas avec l'application d'une loi générale. L'expression *forma vitae* désigne,

règle s'identifie tellement avec le Christ, qu'elle devient sa vie même et coïncide avec lui. Si la règle devient alors la figure du Christ, il s'agira alors tout simplement de suivre sa vie. C'est ainsi que l'exemple et le modèle de la vie du Christ devient ce qu'a de propre la *forme-de-vie franciscaine*²¹⁷. En suivant ces ordres d'idées, nous pourrions dire qu'il ne s'agit pas alors d'appliquer une « forme » à la « vie » ni de donner une « norme » à la « forme », mais de « vivre selon la forme » qui est « le Christ ». On parle ici d'un appel, mais Agamben parlera plutôt d'un « suivi » selon lequel la vie et les manières de vivre doivent être configurés à la figure du Christ²¹⁸.

Selon Agamben, le plus important est de dévoiler ce qui reste latent dans cette démarche. C'est ainsi que « vivre selon la forme » implique, une fois encore une tension entre la « forme » et la « vie » qui en arrivent à se confondre. Il en ressort, soutient Agamben, qu'il n'y a plus de sens de continuer de parler d'une applicabilité ou d'une inapplicabilité de la loi ou de la norme, car elles deviennent indiscernables et sont surpassées par la *forme-de-vie* qui est au-delà et en-deçà même de la loi. La tension entre la « forme » et la « vie » se résout par le phénomène singulier de la *forme-de-vie* qui acquiert, toujours chez les franciscains, une signification précise, à savoir de rendre la loi inopérante²¹⁹.

Pour éclairer cette idée de notre auteur, explicitons encore la différence entre le monachisme et la vie franciscaine. La spécificité du franciscanisme consiste en ce qu'il a réussi à « neutraliser » la tension entre la « vie » et la « règle » en accentuant la première, de sorte que tant l'une que l'autre se voient transformées en une seule *forme-de-vie*²²⁰. Ce qui veut dire que la *forme-de-vie* recouvre chez le franciscain un usage technique qui a à voir avec la « pauvreté » entendue comme un *usage* qui renonce au droit et non plus avec la liturgie (« l'officium »), comme c'était le cas dans le monachisme cénobitique. La

en ce sens, un mode de vie qui, en tant qu'il adhère étroitement à une forme ou à un modèle dont il n'est pas possible de le séparer, se constitue par là même comme exemple. »

²¹⁷ Voir note 215.

²¹⁸ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [De la très haute pauvreté]*, p 1012 : « Comme François ne se lasse pas de le rappeler, ce qui est en questions dans *la règle et la vie*, ce n'est pas tant un exposé prescriptif, que surtout un exemple à suivre : *Domini nostro Iesu Christi vestigia sequi* [...] Il ne s'agit pas tant d'appliquer une forme (ou une norme) à la vie, mais de *vivre* selon cette forme, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une vie qui, en suivant un exemple, se fait elle-même forme, coïncide avec elle ».

²¹⁹ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 1014 : « Dans la tension qui instaure le franciscanisme entre règle et vie il n'y a pas de place pour quelque chose comme une application de la loi à la vie... ».

²²⁰ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 1018 : « le syntagme franciscain *regula et vita* ne signifie pas confusion de la règle et de la vie, mais neutralisation et transformation de l'une et de l'autre en une *forme-de-vie*. »

forme de vie franciscaine est étrangère autant au droit qu'à la liturgie et, par là même, elle les neutralise l'un et l'autre :

« le franciscanisme (...) peut être défini comme l'invention d'une *forme-de-vie*, c'est-à-dire d'une vie qui reste inséparable de sa forme, non pas parce qu'elle est constituée comme *officium* et liturgie, ni parce que la loi y a pris comme objet la relation entre une vie et sa forme, mais précisément en raison de son éloignement radical du droit et de la liturgie »²²¹.

Agamben met aussi en lumière la distinction qui existait chez les franciscains entre les expressions "vivre selon la forme de la Sainte Église" et "vivre selon la forme du saint Évangile". Cette distinction est une nouveauté étrangère au droit civil et canonique de l'époque, elle détourne aussi le sens même de l'*officium* puisque chez le franciscain la vie même devient sainte sans avoir aucun rapport à la règle monastique et à la liturgie. Pour les franciscains, il s'agit alors d'exposer la propre vie devant Dieu et de suivre l'exemple du Christ, en faisant de leur vie une « forme-de-vie » qui prend distance par rapport à toute forme de normativité. En effet, la « forme-de-vie » franciscaine est tout à fait hétérogène au droit, à l'institution et à la liturgie ; le plus caractéristique de cette forme-de-vie est la pauvreté (*paupertas*), c'est-à-dire la *praxis* de l'usage quel qu'il soit (*usus, simplex usus, usus facti, usus pauper*)²²².

En outre, le philosophe italien attire aussi l'attention sur le terme par lequel les franciscains se désignaient eux-mêmes : '*frater minoris*', car il permet de mieux comprendre la « forme-de-vie ». Selon notre auteur, cette expression a une implication juridique particulière chez les franciscains, car il indique le fait d'être sous la tutelle d'un adulte (*sui iuris*) ou la nécessité d'être représenté par quelqu'un tant que l'on est considéré comme 'mineur', c'est-à-dire hors du droit ('*alienis iuris*')²²³. Dans le cas du franciscain, il s'agit en quelque sorte de renoncer à l'usage de leur volonté propre ; ce qui les soustrayait au domaine juridique.

Cette idée peut se comprendre mieux si nous la mettons en lien avec la « pauvreté », car elle est la modalité selon laquelle se décide la vie franciscaine. La

²²¹ Notre traduction. Agamben, *Altissima povertà*, p. 148 : « il francescanesimo [...] può essere definito come l'invenzione di una 'forma-di-vita', cioè di una vita che resta inseparabile dalla sua forma, non perché si costituisce come 'officium' e liturgia, né perché in essa la legge ha preso per oggetto la relazione fra una vita e la sua forma, ma proprio in virtù della sua radicale estraneità al diritto e alla liturgia. »

²²² Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [De la très haute pauvreté]*, pp. 1027-1028.

²²³ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 1020.

« pauvreté franciscaine »²²⁴ a éveillé toute une querelle au sein de l'Église qui fut déclenchée initialement par la critique de Jean XXII de la bulle de Nicolas III (*Exiit qui seminat*, 1279) qui permettait aux franciscains d'abdiquer à tout droit et à toute propriété, pour ne garder que le simple « usage de fait » sur les choses. À cette prétention de pauvreté absolue autant individuelle (chaque frère) que collective (l'ordre franciscain)²²⁵, Jean XXII s'oppose radicalement, tout en affirmant l'inséparabilité entre l'usage et la propriété (*Ad conditorem canonis*, 1322) et en attribuant ainsi à l'ordre franciscain la propriété en commun des biens dont ils faisaient usage, car, en définitive, tout usage (*usus*) n'est qu'une consommation d'une chose quelconque (*abusus*) (*Quia vir reprobus*, 1329). Agamben suggèrera que Jean XXII fournit déjà une esquisse de ce qui sera le paradigme de la société de consommation, car en effet, pour ce pontife romain la propriété ne consiste qu'en la destruction de la chose même, ce qui entraîne une spirale effrénée d'appropriation et de consommation, comme elles se donnent à voir de nos jours²²⁶.

Selon l'archéologie entreprise par le philosophe italien, la discussion sur la pauvreté franciscaine renvoie à une idée claire de leur part : renoncer au droit pour jouir d'une existence humaine en dehors de son domaine de juridiction ; il s'agit alors d'une vie et d'une pratique humaine qui neutralisent le droit²²⁷. Toute cette discussion sur la pauvreté est reconduite à un contexte théologique qui, *grosso modo*, conduit à la vie dans le « paradis » où, « avant la chute », la *propriété* n'existait pas ; il y avait, plutôt, un *usage commun* du monde²²⁸. Cette idée évoluera jusqu'au point de renoncer fermement au droit de propriété, à l'*Abdicatio Iuris*²²⁹, c'est-à-dire à la possibilité qu'une vie humaine existe

²²⁴ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [De la très haute pauvreté]*, pp. 1027-1028 : « la vie selon la forme du saint Évangile se situe sur un plan si différent par rapport à la vie selon la forme de la sainte Église romaine qu'il ne peut entrer en conflit avec elle. *Altissima paupertas* est le nom que la *Regola bollata* donne à cette extranéité au droit, mais le terme technique qui définit, dans la littérature franciscaine, la pratique où cette extranéité se réalise est *usus* (*simplex usus, usus facti, usus pauper*). »

²²⁵ Cette conception individuelle et collective de la pauvreté est construite sur la base de la vie du Christ et de ses apôtres (Mt 19, 21) et tout en gardant l'usage (*usus*) d'un bien, qui restait propriété (*dominium, proprietas*) de l'Église (on comprend mieux maintenant le sens de la tutelle et de l'emploi de l'expression : *frater minoris*).

²²⁶ *Ibid.*, *op.cit.*, pp. 1034-1036 et 1041-1042. Ce qui annonce la fameuse définition de la consommation par J-B Say : « La consommation n'est pas une destruction de matière, mais une destruction d'utilité », *Traité d'économie politique*, 1841.

²²⁷ *Ibid.*, *op.cit.*, cfr. p. 1020.

²²⁸ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 1035 : « l'usage commun des choses précède ainsi généalogiquement leur propriété commune ou divisée, qui provient du seul droit humain ».

²²⁹ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 1022 : « L'*abdicatio iuris* (avec le retour à l'état de nature antérieur à la chute impliqué par cette renonciation) et la séparation de la propriété et de l'usage constituent le dispositif dont se servent les franciscains pour définir techniquement la condition particulière qu'ils appellent *pauvreté* ».

en dehors de la loi²³⁰. Nous n'entrerons pas dans le détail de cette vaste et riche archéologie²³¹ ; en revanche, nous allons souligner ce qu'Agamben estime important dans la « pauvreté » franciscaine, à savoir l'inversion du paradigme de « l'état de nécessité » et son rapport absolu à l'*usage*, lequel est dissocié de la propriété²³². De l'avis d'Agamben, cette théorie de l'*usage*, développée pour une grande part lors de la querelle avec la curie romaine a conduit à définir l'*usage* comme une pure opposition au droit de propriété sans parvenir à se donner un concept déterminé de cette notion. Néanmoins, une piste claire est tracée par les franciscains, à savoir limiter le pouvoir du droit positif²³³. Pour répondre à ce défi, Agamben pense trouver chez saint Paul (1 Corinthiens 7, 20-31) une réponse à la conception franciscaine de l'*usage* : lorsque celui-ci exhorte les chrétiens de Corinthe à faire un usage du monde, de la vie et des choses comme *n'en faisant pas usage (hos me)*, c'est-à-dire sans s'en approprier.

Revenons sur le renversement de la théorie de la nécessité à propos de l'usage chez les franciscains. Par cette distinction il apparaît que les franciscains ont renoncé à toute propriété et à toute forme d'appropriation sauf au droit naturel d'usage qui, en tant que droit naturel, est irrévocable²³⁴. Selon Agamben, Ockham instaure une subtile distinction entre la « licence d'usage »²³⁵ ("usage de fait" ou "acte d'usage") employée dans une situation normale (quand il n'y pas de nécessité) et le « droit d'usage » qui, en revanche, s'applique quand apparaît une situation exceptionnelle (*pro tempore necessitatis extremae*). S'interrogeant sur les effets d'une telle distinction, Agamben n'y voit qu'un renversement : la « norme » pour nous (avoir des droits positifs) était « exceptionnelle » pour les franciscains : ils « ont une licence d'usage » des choses d'autrui sans s'en approprier, tandis que dans les cas d'exception ils renouent avec le droit naturel²³⁶. Agamben ajoute : « la nécessité, qui dispense les frères mineurs de la règle, les

²³⁰ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [De la très haute pauvreté]*, pp. 1021-1022. Dans son archéologie, Agamben passe par la théorie des actifs de Tarello qui souligne le contraste entre la vie avant et après la « chute » du paradis, aussi par les idées de Bonaventure et Bonagrazia qui développent une théorie de l'usage et non pas de la propriété qui se clôturera par une abdication du droit selon l'idée de Hugues de Dignes.

²³¹ Nous renvoyons à l'excursus numéro 1 *L'usage chez les franciscains* pour une description plus vaste de cette archéologie.

²³² *Ibid.*, *op.cit.*, pp. 1022-1023.

²³³ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 1037.

²³⁴ *Ibid.*, *op.cit.*, pp. 1022-1023.

²³⁵ Les actes d'usage se distinguent du droit d'usage ; c'est dans ce sens qu'il faut entendre l'expression « permission d'usage ».

²³⁶ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 1023 : « Ce qui signifie, tout bien considéré, que les frères mineurs opèrent une inversion et, en même temps, une absolutisation de l'état d'exception : dans l'état normal, où les droits positifs

ramène au droit (naturel) ; en dehors de l'état de nécessité, ils n'ont aucune relation avec le droit. Ce qui est normal pour les autres devient l'exception pour eux. Ce qui pour d'autres est une exception devient pour eux une forme de vie »²³⁷. Ce qui est intéressant dans cette procédure est que les franciscains ont réussi à créer un "paradoxe juridique", car ils ont fait de la « règle franciscaine » l'instrument d'un vide juridique qui admet la suspension du droit, c'est-à-dire la déposition du droit de la sphère de la vie. C'est pourquoi le philosophe italien insiste en affirmant que les franciscains ont indiscutablement réussi à vivre hors du droit. Par leurs formes-de-vie mises en relation avec l'état de nécessité, ils arrivent à neutraliser le droit lui-même tout en maintenant celui-ci sous la forme du droit naturel. Rappelons-le : si pour les franciscains la « règle » n'est pas un dispositif juridique, l'état de nécessité (ou d'exception) ne peut pas l'être non plus. Pour Agamben, il est plutôt un seuil, une zone grise :

« L'état de nécessité est l'autre point de tangence, dans lequel la forme de vie franciscaine (la règle de vie) touche la loi (naturelle, non positive). C'est entre ces deux points de tangence, le '*punctum usus*' et le '*tempus necessitatis*', qu'il faut situer la sphère de la règle de vie des frères mineurs qui, dans les paroles qui suivent immédiatement, se reflète de manière circulaire en retour au Christ et à son Évangile comme au centre et, selon la forme du cercle, là où il commence, là aussi finit. L'usage et l'état de nécessité sont les deux extrêmes qui définissent la forme de vie franciscaine »²³⁸.

De toutes ses analyses du mouvement franciscain, Agamben tire deux enseignements importants. D'une part, il s'agit d'établir un rapport d'usage sans appropriation de quoi que ce soit et, d'autre part, c'est le refus ou la mise en question de l'idée d'une volonté propre²³⁹. La renonciation au droit de la part des franciscains se

s'appliquent aux autres hommes, ils n'ont aucun droit, mais seulement une licence d'usage ; dans l'état d'extrême nécessité, ils recouvrent un rapport avec le droit (naturel, non positif). »

²³⁷ Nous traduisons. Agamben, *Altissima povertà*, p. 142 : « la necessità, che dispensa i fratti minori dalla regola, li restituisce al diritto (naturale) ; al di fuori dello stato di necessità, essi non hanno rapporto col diritto. Ciò che per gli altri è normale, diventa così per essi l'eccezione. Ciò che per gli altri è eccezione, diventa per essi una forma di vita ».

²³⁸ Notre traduction. Agamben, *Altissima povertà*, p. 142 : « Lo stato di necessità è l'altro punto di tangenza, in cui la forma di vita francescana (la regola vita) tocca il diritto (naturale, non positivo). E tra questi due punti di tangenza, il '*punctum usus*' e il '*tempus necessitatis*', che dobbiamo situare la sfera della regola-vita minorile che, nelle parole che seguono immediatamente, si riflette tutta circolarmente in torno a Cristo e il suo Vangelo come al proprio centro, e, secondo la forma del cerchio, da dove comincia, là anche finisce. L'uso e lo stato di necessità sono i due stremi che definiscono la forma di vita francescana. »

²³⁹ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [De la très haute pauvreté]*, p. 1041 : « ...la forma vivendi des frères mineurs devient la vie qui se tient en relation non seulement avec les choses, mais aussi avec elle-même sur le mode de l'inappropriabilité et du refus de l'idée même d'une volonté propre (ce qui inflige un démenti radical aux thèses de ces historiens du droit qui, comme nous l'avons vu, considèrent le franciscanisme comme fondateur du droit subjectif). »

comprend plus clairement en rapport à l'usage qui se constitue comme la *forme-de-vie*²⁴⁰.

Reprenons les questions d'Agamben :

« Qu'est-ce qu'une vie en dehors du droit si elle se définit comme cette forme de vie qui fait usage des choses sans jamais se les approprier ? Et qu'est-ce que l'usage, si l'on cesse de le définir seulement négativement par rapport à la propriété ? (...) Comment l'usage – c'est-à-dire une relation au monde en tant qu'inappropriable, peut-il se traduire dans un *ethos* et dans une forme-de-vie ? Quelle ontologie et quelle éthique correspondront à une vie qui, dans l'usage, se constitue comme inséparable de sa forme ? »²⁴¹

2.3 De l'opérativité efficace (effectualité) au désœuvrement

À propos de la liturgie²⁴² Agamben fait référence à la fonction du sacerdoce presbytéral pour réfléchir sur le paradigme ontologico-pratique de l'*opérativité* et de l'*efficacité* (effectualité) qui en dérive au sein même de la pratique liturgique de l'Église. *Grosso modo*, Il s'agit pour le philosophe italien d'une procédure qui sépare radicalement chez le prêtre l'être de l'agir ; plus concrètement, le « sujet » est séparé de son *action* en vertu du paradigme de l'*effectus*, dès lors que l'être n'est considéré que par son *efficacité*²⁴³. Ce paradigme s'inscrit dans le cadre du sacrement eucharistique où la présence du Christ dans la liturgie se fait réelle et efficace. Dans cette procédure Agamben entrevoit un paradigme de l'action qui divise le sujet et a pour conséquence la rupture de la connexion éthique entre l'action et l'individu²⁴⁴. D'une part, il y a l'opérateur qui n'est

²⁴⁰ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [De la très haute pauvreté]*, p. 1044 : « avec son usage de chose, la "très haute pauvreté" est la forme-de-vie qui commence quand toutes les formes des vies de l'Occident sont parvenues à leur consommation historique. »

²⁴¹ *Ibid.*, op. cit., p. 1045.

²⁴² Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Opus Dei]*, p. 750 : « Dans l'histoire de l'Église le terme qui nomme la praxis effective dont nous tentons de définir les caractères n'est pas liturgie (qui apparaît en latin seulement à partir du XVII^e siècle comme terme technique général et finit par s'imposer au XX^e siècle), mais *officium*. »

²⁴³ Agamben fait toute une archéologie de l'histoire sémantique de ce terme qui s'enracine dans la liturgie chrétienne et qui a à voir avec la présence réelle et efficace du Christ. Il parle de la présence « efficace » (*operatività-effetualità*). Par-là Agamben entend expliciter les implications de ce paradigme sur la conception de l'être. Si la présence du Christ coïncide parfaitement avec son effectualité, cela entraîne pour Agamben une transformation de l'ontologie où « effectualité » et « efficacité » s'identifient tout en gardant leur spécificité (Voir : *Ibid.*, op. cit., cfr. p. 729). Certes, tout au long de l'histoire de ce concept il y a eu une oscillation de sens, mais ce qu'Agamben constate c'est qu'elle comporte un changement de l'ontologie au-delà de la question purement sémantique. Il s'agit d'une confusion entre les effets et l'être qui n'existait pas dans l'ontologie classique où l'être et la substance sont conçus indépendamment des effets qu'ils produisent (Voir : *Ibid.*, op. cit., cfr. p. 730). Bref, il s'agit pour Agamben d'une dislocation et assimilation de l'être dans la sphère de l'agir. (Voir : *Ibid.*, op. cit., pp. 732-733).

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 716 : « Il s'agit de séparer au sein d'une action, sa réalité effective du sujet qui l'accomplit (sans pour autant que ce dernier ne se trouve exempté de toute responsabilité à son endroit) aussi bien que du processus à travers lequel elle se réalise. Qu'on considère alors le statut singulier qui échoit de cette manière à l'action sacerdotale. Elle se divise en deux parties : d'une part, l'*opus operatum*, à savoir les effets qui en dérivent et le rôle qu'elle joue dans l'économie divine ; d'autre part, l'*opus operans* (ou *operantis*), à savoir les dispositions et les modalités subjectives à travers lesquelles l'agent met en œuvre

qu'une cause instrumentale d'une opération indépendante de lui et, d'autre part, l'œuvre efficace dont l'effet finit par déterminer son être²⁴⁵. Agamben montre les implications d'une telle procédure dans la tradition éthico-politique de la modernité occidentale afin de mettre en cause toute institution politique²⁴⁶.

Pour l'instant, portons notre attention sur ce modèle ontologique qui s'oppose nettement au paradigme de la *forme-de-vie*, chaque fois que le prêtre devient un simple exécuteur, fonctionnaire ou instrument d'une procédure quelconque. Ce qui est mis en cause par là c'est la conception d'une ontologie *efficace* (*effectuelle*) dont l'*opérativité* devient la mesure de l'individu²⁴⁷ ; l'homme est déterminé par « ce qu'il doit faire »²⁴⁸. Néanmoins, l'efficacité de son action (ou l'effectualité de son opération) est, paradoxalement, un produit qui lui est complètement étranger, car l'action est une pure procédure qui consiste à mettre en œuvre une réalité quelconque par rapport à laquelle l'individu devient un être purement opératoire ou instrumental. La complexité de ce paradigme s'accroît quand l'œuvre produite est déterminée exclusivement par ce qui est effectué (ce qui suppose la mise entre parenthèses de l'être), un amalgame se crée entre la réalité qui se crée avec cette procédure et l'être en tant qu'œuvre réalisée²⁴⁹. Plus brièvement, le problème qui dérive d'un tel paradigme est que l'être est toujours un être « en œuvre » qui ne garde jamais sa propre puissance, qui est toujours en acte et qui s'explique seulement par son apparence d'efficacité (effectualité) :

« Dans l'*effectualité* l'être est inséparable de ses effets, elle nomme l'être en tant qu'il est en œuvre, produit certains effets et, ensemble, est déterminé par eux. L'*effectualité* est, donc, la nouvelle dimension ontologique qui s'affirme d'abord dans la sphère liturgique jusqu'à coïncider dans la modernité avec

l'action. » Il faut comprendre cette problématique à la lumière du paradigme *Ex opera operato* dans lequel l'action sacerdotale est divisée en *Opus operatum* et *Opus operantis*. Agamben appelle cette articulation : « effectualité » ; néanmoins cette division qui est à la fois une articulation (exclusion-inclusion) implique une rupture du sujet éthique où l'action se sépare de la responsabilité de l'individu.

²⁴⁵ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Opus Dei]*, p. 732 : « [il s'agit d'] une dislocation de l'être dans la sphère de la praxis où l'être est ce qu'il fait, où l'être est son opérativité même. »

²⁴⁶ Nous développerons ce point dans la deuxième partie quand nous parlerons de la manière dont le devoir rentre dans l'éthique et détourne le concept même de la volonté.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 716 : « de cette manière, le lien éthique entre le sujet et son action se défait : ce qui compte, ce n'est plus l'intention droite de l'agent, mais seulement la fonction de l'action en tant qu'*opus Dei*. »

²⁴⁸ Ce qui est mis en cause par Agamben n'est ni la substance, ni la forme, ni l'être, mais la dislocation de l'être dans la sphère de la pratique (voir note 245).

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 715 : « Il est important de remarquer que Pierre de Poitiers et Innocent III parlent d'*opus operans* et non pas d'*opus operantis*, comme le feront plus tard les théologiens. La distinction – où repose, nous le verrons, sa nouveauté – ne divise pas seulement le sujet de son action, mais aussi l'action elle-même, considérée une première fois comme l'opération d'un agent, et une seconde fois en elle-même, à savoir dans son effectualité. »

l'être comme tel [...] peut-être que nous n'avons pas d'autre représentation de l'être qui ne soit pas celle de l'*effectualité* »²⁵⁰.

Cela étant, le sacerdoce est pour Agamben le paradigme d'une singularité qui s'oppose au moine et au franciscain. Expliquons cette affirmation. Nous avons montré précédemment que chez les moines le rapport entre l'être et l'action, entre la vie et la liturgie, devient indiscernable l'un de l'autre à tel point qu'ils constituent une vie qui demeure inséparable de sa forme ; en ce qui concerne les franciscains, nous avons souligné que leur *forme-de-vie* prend distance par rapport à la liturgie, à la règle et au droit pour faire un *usage* du monde et de la vie qui est en quelque sorte une vie en constante remise en question de toute *appropriation*. Cette démarche transforme ainsi leurs vies en un *usage de soi* qui devient exemplaire, tellement lié à leur vie que celle-ci demeure inséparable de sa forme. Par contre, Agamben montre que chez le ministre de l'office liturgique, c'est-à-dire le prêtre, agit une inversion du rapport entre l'être et l'action qui contraste avec les figures du franciscain et du moine.

Nous nous appuyons sur ces considérations du philosophe italien en vue d'interpréter la notion de *forme-de-vie* ; notre approche est principalement orientée vers cet objectif bien qu'Agamben aille encore plus loin. La conclusion que nous en tirons est qu'elle est *désœuvrée* et cela comporte une mise en cause du concept même de l'*action* dans sa relation avec l'*être*, c'est-à-dire une autre façon de penser l'ontologie. La proposition d'Agamben est claire : il entend désactiver le paradigme ontologico-politique de l'*opérativité* et de l'*efficacité* (effectualité) qui définit aujourd'hui l'être et dont se distancie la *forme-de-vie*²⁵¹.

Insistons encore sur ce paradigme qui opère chez le prêtre dans la liturgie. D'une part, l'action est scindée de l'être en réduisant le sujet à une pure instrumentalité qui sert

²⁵⁰ Notre traduction. G. Agamben, *Opus Dei*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 55 : « Nella effettualità l'essere è inseparabile dei suoi effetti, essa nomina l'essere in quanto è effettuale, produce certi effetti e, insieme, è determinato da questi. L'effettualità è, cioè, la nuova dimensione ontologica che si afferma prima in ambito liturgico fino a coincidere nella modernità con l'essere in quanto tale » [...] forse noi non abbiamo altra rappresentazione dall'essere che non sia l'effettualità. ». Quand Agamben dit qu'aujourd'hui on n'a pas d'autre représentation de l'être qui ne soit pas celle de l'*effectualité*, il a en tête par cette critique la définition même de *Dasein* chez Heidegger dans *Être et temps* § 9.

²⁵¹ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Opus Dei]*, p. 735 : « L'être coïncide sans résidu avec l'effectualité au sens où il ne le suffit pas d'être, mais qu'il doit être effectué et réalisé. Ce qui l'emporte, ce n'est plus l'*œuvre* comme stable demeure dans la présence, mais l'*opérativité*, entendue comme un seuil où être et agir, puissance et acte, opérativité et œuvre, efficacité et effet, *Wirkung* et *Wirklichkeit* entrent dans une tension réciproque et tendent à devenir indiscernables. »

à rendre opératoire (*operatività*) une réalité quelconque tout en sachant que sa « mise en œuvre » est indépendante de lui-même, c'est le cas du sacrement eucharistique ; d'autre part, l'œuvre même qu'il produit devient un être effectué qui se constitue par l'efficacité d'une action qui ne lui appartient pas et qui crée une zone d'indiscernabilité lorsque l'être se réduit à ses effets pratiques²⁵² :

« En définissant ainsi sa praxis publique, l'église a inventé le paradigme d'une activité humaine dont l'efficacité ne dépend pas du sujet qui la met en œuvre et qui a néanmoins besoin de lui comme d'un instrument animé pour se réaliser et se rendre effectif. Le mystère liturgique, dans la mesure où c'est en lui que se réalise le mystère de l'économie trinitaire, est le mystère de cette praxis et de cette opérativité »²⁵³.

Expliquons encore mieux cette procédure dévoilée par Agamben. Chez le prêtre, l'action liturgique se sépare de sa vie, lorsque le sacrement eucharistique est validé indépendamment de son état et de son individualité, car son statut possède un caractère indélébile ; c'est ainsi qu'un prêtre restera prêtre malgré son indignité. Il y a pourtant une séparation entre la liturgie et la vie qui s'avère impossible dans le cas, par exemple, du moine ou du franciscain, car cela compromettrait l'inséparabilité de sa *forme-de-vie*²⁵⁴. Dans le cas du sacerdoce, la conséquence immédiate est l'ouverture d'une zone d'irresponsabilité où le sujet n'est plus maître de soi. Il est tellement pris par sa fonction qu'il en perd son individualité. Chez le prêtre tout ce qu'il fait dans le cadre liturgique est fait *in persona Christi*, c'est-à-dire qu'il devient son instrument. À ce propos, Agamben souligne que Thomas d'Aquin ajoute un autre type de cause à celles qui avaient été explicitées par Aristote, il s'agit de la « cause instrumentale » qu'il faut comprendre dans le cadre du sacerdoce. Selon Agamben, il y a une analogie entre être « instrument » et être « ministre », à savoir : l'instrument n'agit pas selon sa propre volonté, mais il est mobilisé par quelqu'un ; de la même manière est compris le ministre qui exerce son action comme vicaire du Christ. On comprend mieux alors pourquoi le sacrement est toujours valide indépendamment de la dignité du prêtre, car c'est le Christ qui agit à travers lui. Cela étant, le prêtre est seulement un vicaire et son action n'est pas proprement la sienne mais celle du Christ ; ce « vicariat constitutif » définit alors sa fonction ou son ministère. Agamben résume l'idée directrice qu'il tire de ce paradigme et qui

²⁵² Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [De la très haute pauvreté]*, pp. 1024-1025.

²⁵³ *Ibid.*, *op.cit.*, [*Opus Dei*], p. 718

²⁵⁴ *Ibid.*, *op.cit.*, [*De la très haute pauvreté*], pp. 1024-1025.

introduit dans les sphères politique, éthique et juridique : « l'action devient indifférente au sujet qui l'accomplit et le sujet indifférent à la qualité éthique de son action »²⁵⁵.

Ce qui préoccupe Agamben est aussi le passage du paradigme de l'*energeia* à l'*efficacité*, c'est-à-dire le déplacement de l'ontologie classique vers l'ontologie de l'*efficacité* pour laquelle l'expérience de l'être se ramène à celle de l'opérativité, comme le philosophe italien nous le montre dans son archéologie. Par ce nouveau paradigme ontologique *être* et *faire* en viennent à se confondre, tandis que l'accent est mis sur 'ce que nous devons faire pour être'. Cela conduit au point où « quelqu'un n'est que ce qu'il doit faire et ne doit faire que ce qu'il est »²⁵⁶. Une autre préoccupation de l'italien est que l'être devient indiscernable de ses effets. En effet, il consiste en ses effets, il leur est « fonctionnel »²⁵⁷ ; néanmoins causes et effets restent toujours présents, mais indéterminés l'un par rapport à l'autre. Vu la problématique qui pose le paradigme de l'*opérativité* et de l'*efficacité*, nous pouvons alors comprendre que la stratégie agambenienne est de mettre en cause celui-ci, lequel consiste à mettre en œuvre, opérer, agir, réaliser son propre être pour devenir un être-en-œuvre (effectué-efficace). Il en résulte que l'*energeia* aristotélicienne, telle qu'Agamben l'interprète, perd sa signification²⁵⁸, dès lors que, selon lui, la puissance ne disparaît pas dans l'acte ; tandis que sous ce paradigme la puissance s'efface et l'être devient une économie interconnectée où les acteurs disparaissent au profit d'un système automatisé d'opération-production²⁵⁹. L'opérativité est donc la puissance (virtuelle) qui est active et qui se réalise toujours elle-même (réelle)²⁶⁰.

²⁵⁵ Nous traduisons. Agamben, *Opus Dei*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 69 : « l'azione diventa indifferente al soggetto che la compie e il soggetto indifferente alla qualità etica della sua azione. »

²⁵⁶ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Opus Dei]*, p. 763 : « Dans l'officium, ontologie et praxis deviennent indécidables : le sacerdoce doit être ce qu'il est et il est ce qu'il doit être... Il en résulte, comme nous l'avons vu, un paradigme éthique paradoxal au sein duquel le lien entre le sujet et son action se défait pour se reconstituer à un niveau différent : l'action consiste désormais tout entière dans sa pure effectualité et ses effets ne sauraient pourtant être véritablement imputables au sujet qui les fait exister. »

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 748.

²⁵⁸ Telle qu'elle est interprétée par notre auteur et qui est particulière, comme nous le verrons dans la deuxième partie au chapitre deux.

²⁵⁹ *Ibid.*, *op.cit.*, pp. 767-768 : « L'influence la plus décisive que l'*officium* comme paradigme de la praxis sacerdotale a exercée sur l'ontologie occidentale est peut-être la transformation de l'être en devoir être et l'introduction successive du devoir comme concept fondamental de l'éthique. [...] ...L'action comme liturgie, et cette dernière comme relation circulaire entre être et *praxis*, entre être et devoir être : tel est le lien inquiétant que la modernité, à partir du moment où elle a mis le devoir et l'office au centre de son éthique et de sa politique, a plus ou moins consciemment accepté sans bénéfice d'inventaire. »

²⁶⁰ *Ibid.*, pp. 748-749.

Analysons maintenant le dispositif théologique *ex opera operato*, que le philosophe italien évoque lui-même, pour mieux saisir ce que nous venons de dire. Ce dispositif est un principe qui définit la praxis liturgique de l'Église et instaure une indépendance radicale entre l'efficacité objective du sacrement liturgique, c'est-à-dire l'eucharistie, et le sujet qui le réalise, c'est-à-dire le ministre du culte. Dans ce modèle se distinguent l'*opus operatum* qui est l'acte sacramentel entendu en sa réalité efficace et dans ses effets (effectuelle) et l'*opus operantis* qui correspond à l'action faite par l'agent qui opère et dont l'action est considérée comme effectualité efficace²⁶¹. Dans ce dispositif Agamben exhibe la division de l'action même, autant en opérativité qu'en efficacité. Laissons parler le philosophe : « la distinction [...] ne sépare pas seulement le sujet de son action, mais aussi l'action elle-même, considérée pour la première fois comme une opération d'un agent et une autre fois donc dans son effectivité (efficacité) »²⁶². Ce qui résulte de cette division-articulation est un paradigme dont l'*efficacité* crée en même temps une rupture et un distancement du sujet éthique par rapport à son action. C'est ainsi que l'individu se sépare de ou se soustrait à sa propre responsabilité ; Agamben en voit une illustration dans la figure de Eichmann à Jérusalem.

Pour Agamben, il s'agit de séparer, dans une action, sa réalité efficace (effectuelle) tant du sujet qui l'accomplit que du processus à travers lequel elle se réalise²⁶³. La séparation opère aussi à l'intérieur même de l'acte effectué par le ministre, car l'*officium* est complètement indépendant du sujet qui le réalise bien que ce dernier soit nécessaire pour rendre effective l'action et efficace son œuvre²⁶⁴. Selon cette archéologie, il apparaît que dans le clergé séculier s'impose une séparation radicale entre la vie et l'office liturgique qui finit par instaurer une vie et une pratique de soi comprise comme une pure « opérativité » intégralement unie à son « efficacité » (*effectivité*) ; dans un tel paradigme traverser l'expérience propre est une chose niée²⁶⁵. Agamben montre que la modernité a tiré profit de ce paradigme jusqu'à influencer la façon dont

²⁶¹ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Opus Dei]*, pp. 713-717.

²⁶² Nous traduisons. Agamben, *Opus Dei*, p. 37 : « La distinzione -in questo consiste come vedremmo la sua novità- non divide ciò soltanto il soggetto dalla sua azione, ma anche l'azione stessa, considerata una prima volta come operazione di un agente e un'altra in se stessa, cioè nella sua effettualità. »

²⁶³ Voir note 244.

²⁶⁴ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [De la très haute pauvreté]*, p. 1002 : « si la liturgie se transforme complètement en vie, alors le principe fondamental de l'*opus operatum* qui, déjà à partir de saint Augustin, sanctionne l'indifférence des qualités morales du prêtre par rapport à l'efficacité de son office ne saurait être valide. Alors que le prêtre indigne n'en reste pas moins prêtre, et que les actes sacramentels qu'il accomplit ne perdent pas leur validité, un moine indigne n'est tout simplement plus un moine. »

²⁶⁵ Voir Partie II, Chapitre 2.

nous comprenons aujourd'hui les sphères politique, économique, éthique, mais surtout l'ontologie même. Ces deux dispositifs sont ce qu'Agamben entend mettre en cause afin de les rendre « désœuvrés » ou inopérants. C'est pour cette raison que la *forme-de-vie* doit s'affranchir des présupposés de cette ontologie où l'être se confond avec ses effets pratiques et se subordonne au faire pour pouvoir être. Pour Agamben, une *forme-de-vie* ne se réduit pas à une pure opérativité et ni ne se confond à l'œuvre efficace.

C'est ainsi que la *forme-de-vie*, parce qu'elle est une puissance qui garde toujours sa propre puissance-de-ne-pas, ne peut être reconduite vers une fin ou nécessité, vers une tâche spécifique qui la définirait de part en part. C'est pour cette raison qu'elle est traversée par l'idée de *désœuvrement* où l'être ne se réalise plus exclusivement en ce qu'il fait, elle va au-delà de l'action même, bien qu'elle ne puisse s'en passer. Cela met en évidence que la vie humaine, bien qu'elle garde sa propre singularité, ne peut se clore dans une vocation spécifique ; au contraire, il s'agit d'assumer un manque qui ne peut jamais être comblé par un faire déterminé. C'est précisément dans cette manifestation que sa vocation politique se met en jeu, car être vouée à une absence d'œuvre l'expose à l'ouvert de soi qui n'est rien d'autre que la puissance de vie qui jouit de soi. Dans ce sens, le *désœuvrement* ne signifie pas chez Agamben inactivité ou absence d'œuvre, c'est une action entendue comme geste, comme déposition d'une procédure, qui est à la foi une dépense et aussi une oisiveté comprise dans un contexte où le travail, le faire et la production ne sont pas sacralisés.

Reprenons un dernier point concernant le paradigme de l'*officium*²⁶⁶. Agamben remonte à la Rome antique où ce type de praxis²⁶⁷ était défini comme « ce qui fait qu'un individu se comporte de manière conséquente »²⁶⁸ ; avec la modernité cette conception se transforme en « devoir » associé à l'idée d'obligation²⁶⁹. Conformément à l'archéologie agambenienne, notre idée d'« action » est toujours associée au fait de donner forme à la vie par la voie de la « conduction » et de la « gouvernance »²⁷⁰ ; ce qui fait du paradigme de l'*officium*, et par là de l'action, le modèle par excellence qui rend la

²⁶⁶ Voir note 242.

²⁶⁷ À travers une longue archéologie, que nous ne reprenons pas ici en détail, où il déchiffre le performatif présent dans l'*officium* en lien avec le droit romain.

²⁶⁸ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Opus Dei]*, p. 755.

²⁶⁹ *Ibid.*, op.cit., p. 756.

²⁷⁰ Nous renvoyons à l'excursus numéro 2 *L'action comme geste* pour mieux expliquer la question de l'action chez Agamben.

vie gouvernable²⁷¹ ; ce tournant a des incidences concrètes dans l'anthropogenèse²⁷². Ce qui apparaît, par exemple, quand les "vertus" deviennent des dispositifs qui permettent de mettre en acte le gouvernement de soi : vertu et *officium* s'entrelacent l'un l'autre²⁷³. Cette compréhension du monde ancien s'insère au sein même du christianisme²⁷⁴ même s'il subit certaines transformations dans la pratique sacerdotale²⁷⁵. Si le terme *Officium* n'est pas défini en tant que tel, le terme reconduit toujours autant à l'effectualité qu'à l'*effectus* dont nous avons largement parlé²⁷⁶. Cette circularité paradoxale a des conséquences²⁷⁷ quand le paradigme se déplace au plan séculier, comme le dit notre auteur :

« L'influence la plus décisive que l'*officium* comme paradigme de la *praxis* sacerdotale a exercé sur l'ontologie occidentale est peut-être la transformation de l'être en devoir être et l'introduction successive du devoir comme concept fondamental de l'éthique. Considérons la circularité singulière qui affecte la définition de l'*officium*. Le sacerdoce doit accomplir son office dans la mesure où il est sacerdoce et il est sacerdoce dans la mesure où il accomplit son office. L'être prescrit l'action, mais l'action définit intégralement l'être : c'est cela et rien d'autre que signifie « devoir être ». Le sacerdoce est l'étant dont l'être est immédiatement une tâche et un service à savoir : une liturgie. »²⁷⁸

²⁷¹ Agamben rapproche l'ontologie du commandement à l'ontologie de l'*officium*. Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Opus Dei]*, p. 765 : « celui qui exécute un ordre comme celui qui accomplit un acte liturgique ne sont pas simplement et n'agissent pas simplement : ils sont déterminés par leur action et vice versa. L'officier (comme l'officiant) est ce qu'il doit et il doit ce qu'il est : il est un être de commande (sic). La transformation de l'être en devoir être, qui définit tout aussi bien l'éthique que l'ontologie et la politique de la modernité, trouve ici son paradigme. »

²⁷² C'est une idée de Cicéron. *Ibid.*, p. 757.

²⁷³ *Ibid.*, pp. 758-759.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 760 : « les trois points essentiels de la stratégie d'Ambroise : 1) faire passer au sein de l'Église le concept d'*officium* et le christianiser ; 2) traduire non seulement *kathékon* mais aussi *leitourgia* par *officium* ; 3) renvoyer ce concept à la sphère d'opérativité dont il sait, comme nous l'avons vu (...), qu'il est propre au mystère chrétien (*sermo ipse domini operatorius est : et quodcumque dicebat, opere efficiebat*). »

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 760 : « L'enjeu est plutôt, dans un cas comme dans l'autre, essentiellement terminologique et politique ; il s'agit en effet, d'une part, sous le prétexte d'une traduction du grec, de faire entrer dans la politique et dans la morale un concept qui leur était étranger et de lui conférer un statut technique et, d'autre part, de transférer précisément l'*officium* cicéronien dans l'Église et de s'en servir de fondement pour la praxis des sacerdoxes. Mais, comme il arrive souvent, une transformation terminologique, si elle exprime une mutation dans l'ontologie, peut être aussi efficace et révolutionnaire qu'une transformation matérielle. En endossant la vêtue et le masque de l'*officium*, non seulement les vertus, mais avec elles le dispositif tout entier de l'éthique et de la politique subissent un déplacement dont nous devons peut-être encore explorer les conséquences. »

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 762 : « Diezinger a mis en lumière l'étroite corrélation que les textes liturgiques établissent entre *officium* et *effectus*. L'action liturgique (l'*officium* en un sens large) résulte du concours de deux éléments distincts et inséparables : le *ministerium* du sacerdoce – l'*officium* au sens étroit qui agit seulement comme cause instrumentale – et l'intervention divine l'*effectus* -, qui le réalise et le rend effectif... *Officium* et *effectus* sont distincts et cependant ils entretiennent une relation qui les rend indissociables, de telle sorte que leur bi-unité constitue l'effectualité même de l'action liturgique dont l'évêque se trouve ici exclu. »

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 763 : « l'*effectus* divin est déterminé par le mystère humain et ce dernier par l'*effectus* divin. Leur unité effective est l'*officium-efficium*. Ce qui signifie cependant que l'*officium* institue entre l'être et la praxis une relation circulaire, selon laquelle l'être du sacerdoce définit sa *praxis* et celle-ci à son tour définit l'être. »

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 767.

3. La *Forme-de-vie* : un usage habituel et inappropriable de soi

Il s'agit maintenant de déterminer positivement la notion d'*usage* qu'Agamben approfondit à partir de la querelle qui a opposé les franciscains à la curie romaine établie à Avignon. Pour ceux-ci, la notion d'usage n'était encore déterminée qu'en opposition à l'ordre juridique²⁷⁹. Notre choix consiste à comprendre ce concept à la lumière de la *forme-de-vie* qui nous est donnée en *usage* et jamais en *propriété* tout en demeurant une *puissance* sans œuvre spécifique, *désœuvrée*. Pour ce faire, nous suivrons l'archéologie exposée dans *L'usage des corps*.

Si nous affirmons que la *forme-de-vie* est un *usage*, c'est parce qu'elle implique de faire *usage* de la vie, c'est-à-dire de « soi ». Cet usage est au-delà de la dichotomie entre l'être et la *praxis*, entre le sujet et l'action. C'est à ce propos, qu'Agamben affirme qu'une des tâches de la philosophie, mais aussi de la politique, consiste à « mettre en lumière - au-delà de tout vitalisme - l'interaction profonde entre être et vivre »²⁸⁰. La constatation d'Agamben est qu'aujourd'hui « la vie a plus à faire avec la survie [*vie nue*] qu'avec la vitalité ou la forme de vie de l'individu »²⁸¹. C'est pourquoi, il s'emploie à penser la vie comme un « usage de soi » qui n'aboutit jamais à une appropriation pérenne de soi-même ni non plus à sa mise-en-œuvre (*energeia*), c'est-à-dire à une *forme-de-vie*. Dit autrement : il s'agit d'un *usage* (*chresis*) de « soi » toujours en cours, où l'individu se fait le « témoin » de son propre usage.

Un problème surgit lorsque le mot *usage* est employé dans le contexte contemporain, où il est le plus souvent associé à l'instrumentalisation, l'utilitarisme et la consommation. Agamben tente de neutraliser cette acception dominante pour laisser

²⁷⁹ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1145 : « Dans *De la très haute pauvreté* (Homo Sacer, IV, 1), nous avons montré que le concept d'usage était au centre de la stratégie franciscaine et que c'était précisément par rapport à sa définition et à la possibilité de le séparer de la propriété que s'était produit le conflit décisif entre l'ordre et la curie. Uniquement préoccupés d'assurer le caractère licite du refus de toute forme de propriété, les théoriciens franciscains ont cependant fini par s'enfermer dans une polémique uniquement juridique, sans parvenir à définir l'usage autrement qu'en termes purement négatifs par rapport au droit (...) La revendication franciscaine de la pauvreté se fonde donc sur la possibilité pour un sujet de renoncer au droit de propriété (*abdicatio iuris*). Ce qu'ils appellent « usage » (...) est la dimension qui s'ouvre à partir de cette renonciation (...) ce qui aurait été décisif eût été plutôt une conception de l'usage ne se fondant pas sur un acte de renonciation (...) mais, pour ainsi dire, sur la nature même des choses... »

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 1064.

²⁸¹ *Ibid.*, pp. 1065-1066.

apparaître une autre conception de l'usage. Pour ce faire, il rapproche l'*usage* de l'idée de geste (action sans but, moyen sans fin) tout en l'assumant comme un moyen en tant que moyen : « nous sommes tellement habitués à penser l'usage et l'instrumentalité en fonction d'un but extérieur qu'il nous est difficile de concevoir une dimension de l'usage totalement indépendante d'une fin »²⁸².

Dans *L'usage des corps*, le philosophe italien s'emploie à déconstruire cette compréhension instrumentaliste de l'usage en s'appuyant sur la pensée d'Aristote, chez qui il croit trouver un autre *usage* de la vie et du monde. Celui-ci lui apparaît dans la figure de l'esclave²⁸³ qui se présente comme paradigme du politique. L'esclave est considéré par Aristote comme un être privé d'œuvre dont « la pratique n'est pas définie par l'œuvre qu'il produit, mais seulement par l'usage de son corps »²⁸⁴. Pour Aristote, « faire usage de son propre corps » constitue l'*ergon* de l'esclave²⁸⁵. La particularité de ce modèle, inséré dans « la relation maître-esclave », est que l'esclave en faisant « usage de soi » devient dans en même temps l'« ustensile » du maître²⁸⁶. Cela peut mieux se

²⁸² Agamben arrive à cette conclusion en dialoguant avec Aristote au livre *Théta* de la Métaphysique 1050a, 21-36. Le contexte de la discussion est le thème de « l'usage des corps » de l'esclave chez les grecs. Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1082 : « ...chez l'esclave, le corps est en usage comme, chez l'homme libre, l'âme est en œuvre selon la raison. La stratégie qui pousse Aristote à définir l'esclave comme partie intégrante du maître montre alors toute sa subtilité. En mettant en usage son propre corps, l'esclave est, par là même, utilisé par le maître, et celui-ci, en utilisant le corps de l'esclave, utilise en réalité son propre corps. Le syntagme « usage du corps » ne représente pas seulement un point d'indistinction entre génitif subjectif et génitif objectif, mais aussi entre le corps propre et celui de l'autre. »

²⁸³ *Ibid.*, pp. 1143-144 : « Il convient maintenant de rendre à l'esclave la signification décisive qui lui revient dans le processus anthropogénique. L'esclave est, d'une part, un animal humain (ou un homme-animal) et, de l'autre, dans la même mesure, un instrument vivant (ou un homme-instrument). L'esclave constitue donc, dans l'histoire de l'anthropogénèse, un double seuil : par lui la vie animale passe dans l'humain, de même que le vivant (l'homme) passe dans l'inorganique (dans l'instrument) et vice-versa. L'invention de l'esclavage comme institution juridique a permis la capture du vivant et de l'usage du corps dans les systèmes productifs, en bloquant temporairement le développement de l'instrument technologique ; son abolition dans la modernité a libéré la possibilité de la technique, c'est-à-dire de l'instrument vivant. Dans le même temps, dans la mesure où son rapport avec la nature n'est plus médiatisé par un autre homme, mais par un dispositif, l'homme s'est éloigné de l'animal et de l'organique pour s'approcher de l'instrument et de l'inorganique jusqu'à presque s'identifier avec lui (l'homme machine) Aussi – comme il avait perdu, avec l'usage des corps, la relation immédiate à sa propre animalité – l'homme moderne n'a-t-il pu s'approprier véritablement l'émancipation par rapport au travail que la machine aurait dû lui procurer. Et si l'hypothèse d'un lien constitutif entre esclavage et technique est correcte, il n'est pas étonnant que l'hypertrophie des dispositifs technologiques ait fini par produire une forme d'esclavage nouvelle et sans exemple. »

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 1083.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 1084 : « C'est justement parce que son *ergon* est l'usage du corps que l'esclave est essentiellement *argos*, privé d'œuvre (du moins au sens poétique du terme). »

²⁸⁶ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1140 : « En ce sens, l'esclave constitue la première apparition d'une pure instrumentalité, c'est-à-dire d'un être qui, vivant selon sa propre fin, est, précisément pour celle-ci et dans cette mesure même, utilisé pour la fin d'un autre. »

comprendre si on considère l'esclave comme une sorte d'extension du corps de son maître. Par cette procédure se crée une zone d'indistinction entre corps propre et corps d'autrui. Dans ce type de relation, qui est de caractère personnel et non mercantiliste, le maître prend soin de son esclave comme s'il s'agissait de soi-même, de son propre corps²⁸⁷. Si Agamben accorde une telle attention à la figure de l'esclave chez Aristote, c'est parce qu'elle évoque un paradigme complexe de politisation-dépolitisation²⁸⁸, où l'esclave enjambe la frontière entre être un « instrument » et être un « corps vivant », bref une sorte de zone grise entre *physis* et *nomos*. Pour Agamben :

« le paradigme de l'esclave que l'on définit par cet « usage du corps », est l'homme sans œuvre qui rend possible la réalisation de l'œuvre de l'homme, ce vivant qui, bien qu'étant humain, est exclu – et inclus par cette exclusion même – de l'humanité, pour que les hommes puissent avoir une vie humaine, c'est-à-dire politique »²⁸⁹.

Selon Agamben, ce modèle de l'esclave nous achemine vers une autre conception de l'action, à savoir : « le paradigme d'une activité humaine non réductible au travail, ni à la production ni à la praxis »²⁹⁰. Cette autre conception de l'action, Agamben croit la découvrir précisément dans la notion d'*usage*. Ce faisant, il déplace la centralité du concept d'*action*, tout en l'intégrant à l'*usage* qui devient dès lors la catégorie fondamentale de la « politique à venir » dont nous parlerons dans la deuxième partie au chapitre deux.

Considérons maintenant de manière plus explicite le sens qu'Agamben donne à l'*usage*. Il le met en relation avec le verbe grec *chrestai* et l'idée de « moyen » que Benveniste élabore en parlant de la diathèse moyenne : « il effectue en s'affectant »²⁹¹. Selon Agamben, ce processus a à voir avec un mouvement de traversée de sa propre expérience dans lequel l'individu est tout ensemble le lieu de son déplacement et l'origine

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 1086 : « Toutefois, ce qui confirme le caractère personnel et non mercantile de l'usage du corps de l'esclave, c'est que le maître qui prostitue une servante se déshonore lui-même ainsi que sa maison. »

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 1088 : « À la fois instrument artificiel et être humain, l'esclave n'appartient proprement ni à la sphère de la nature ni à celle de la convention, ni à la sphère de la justice ni à celle de la violence... Le fait est que l'esclave, bien qu'exclu de la vie politique, entretient avec elle une relation tout à fait particulière. Il représente en effet une vie non proprement humaine qui rend possible aux autres le *bios politikos*, c'est-à-dire la vie authentiquement humaine. Et si, pour les Grecs, l'humain se définit par une dialectique entre *physis* et *nomos*, *zoè* et *bios*, l'esclave, comme la vie nue, se tient sur le seuil qui les sépare et qui les unit. »

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 1090.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 1087.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 1095 : « D'un côté, le sujet qui accomplit l'action, par le fait même de l'accomplir, n'agit pas transitivement sur un objet, mais s'implique et s'affecte d'abord lui-même dans le procès ; de l'autre, précisément pour cette raison, le procès suppose une topologie singulière, où le sujet ne domine pas l'action, mais est lui-même le lieu où elle se produit. »

de son mouvement. Cela conduit Agamben à définir l'*usage* (*chrestai*) comme : « la relation que l'on a avec soi, l'affect que l'on reçoit en tant que l'on est en relation avec un être déterminé »²⁹² ; plus spécifiquement, l'*usage des corps* (*somatos chrestai*) est défini comme : « l'affect que l'on reçoit en tant qu'on est en relation avec un ou des corps »²⁹³. Cela suggère que l'individu se constitue comme sujet éthique et politique quand il fait un « usage de soi », usage qui renvoie à une passivité (s'affecter) et une activité (effectuer) et *vice-versa*.

Pour Agamben, toute mise en contact avec le monde et d'autres êtres implique d'abord un « usage de soi ». Pour mieux comprendre cette idée, Agamben reprend chez Spinoza (*Compendium grammatices linguae hebraeae*, chapitre XX) une forme verbale hébraïque qui a la fonction d'un réflexif-actif, dans laquelle "passif" et "actif" s'identifient l'un l'autre en renvoyant l'action à une opération de soi sur soi. Cela met en évidence une ontologie de l'immanence qui a à voir avec l'autoconstitution et l'auto-présentation de l'être dans laquelle l'identification entre agent et patient s'accomplit et, par conséquent, se désactive la distinction entre l'un et l'autre. Donnons comme exemple des expressions utilisées par Spinoza lui-même et reprises par le philosophe italien tels que : *se visitare* ("visiter-soi"), *se visitantem constituere* ("constituer-soi visitant"), *se ambulationi dare* ("s'adonner à la promenade"), *'pasearse'* ("promener-soi, se promener")²⁹⁴ ; toutes ces expressions provenaient du ladino - c'est-à-dire de l'espagnol parlé par les séfarades. Agamben se sert de ces exemples pour conclure que :

« tout usage est d'abord usage de soi : pour entrer en relation d'usage avec quelque chose, je dois en être affecté, me constituer moi-même comme celui qui en fait usage. Homme et monde sont, dans l'usage, en rapport d'immanence absolue et réciproque ; dans le fait d'user de quelque chose, c'est de l'être de l'« usant » lui-même qu'il en va d'abord »²⁹⁵.

Cela étant, nous pouvons envisager, comme le fait Agamben, que ce qui est en jeu par l'« usage de soi » est une désactivation de la dichotomie entre sujet-objet, qui est ainsi rendue inopérante. Le concept d'*usage* qu'il emploie, déplace, désactive et se substitue à l'aporie de cette dichotomie pour devenir dorénavant le thème central de cette autre politique que notre auteur est en train de faire advenir . À partir de cette idée, la

²⁹² Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1096.

²⁹³ *Ibid.*, p. 1096.

²⁹⁴ *Ibid.*, pp. 1096-1097 : « Ce statut singulier de l'agent n'a peut-être été nulle part décrit avec plus de précision que chez Spinoza dans le chapitre XX du *Compendium grammatices linguae hebraeae*... »

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 1097.

relation sujet-objet subit un renversement qui crée la non-opérativité de cette relation. Agamben approfondit cette idée en s'inspirant de Foucault qui associe l'*usage* et le « souci »²⁹⁶ :

« De même que, pour Foucault, le sujet n'est pas substance, mais procès, de même la dimension éthique – le souci de soi – n'a pas de substance autonome : elle n'a pas d'autre lieu et d'autre consistance que la relation d'usage entre l'homme et le monde. Le souci de soi présuppose la *chresis* et le soi que nomme le sujet éthique n'est pas quelque chose d'autre par rapport au sujet de l'usage, mais lui reste immanent »²⁹⁷.

Agamben fait sienne la manière dont Foucault réfléchit la relation entre *usage* et « souci » pour penser le problème de la subjectivation éthique de l'homme, mais aussi sa dé-subjectivation, tout en évitant de la résoudre à une simple question de gouvernement de soi et des autres. Néanmoins, la critique qu'Agamben adresse à Foucault est d'avoir donné la primauté au « souci »²⁹⁸. Cette séparation, établie par le philosophe français entre l'un (*usage*) et l'autre (*souci*), est, selon Agamben, le reflet même de la division entre le politique et l'éthique qui opère dans la modernité et s'oppose au paradigme de la pensée classique. Néanmoins, nous montre Agamben, il apparaît que Foucault a bien eu conscience de l'aporie qui résulte de cette séparation en proposant alors une déposition ou abandon de soi qu'il formule plus proprement comme : « se dépendre de soi même »²⁹⁹. Cette « déposition de soi » est pensée par Foucault, nous dit Agamben, dans le cadre de « la relation maître-esclave » et « l'expérience sadomasochiste » où le plus important n'est pas tant de se retrouver en la position de l'autre, mais de supporter et d'assumer une « subjectivation » qui est aussi une « désobjectivation »³⁰⁰. « Comme le

²⁹⁶ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1099 : « Dans son cours sur L'Herméneutique du sujet, Foucault avait rencontré le problème du sens du verbe *chresthai* en interprétant un passage de l'*Alcibiade* de Platon, où Socrate, pour identifier le « soi-même » dont on doit prendre soin, cherche à montrer que « celui qui use » (*ho chromenos*) et « ce dont on use » (*hoi chretai*) ne sont pas la même chose. »

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 1101.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 1101 : « Foucault évoque, à propos de l'usage, le rapport avec soi-même, mais, tandis que le concept de souci de soi reste au centre de ses analyses, celui d'"usage de soi" n'est presque jamais thématiqué comme tel. »

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 1102 : « Si « user » signifie entrer en rapport avec soi en tant qu'on est en rapport avec autrui », comment quelque chose comme un souci de soi pourra-t-il légitimement prétendre définir une dimension autre que l'usage ? Autrement dit, comment l'éthique se distinguera-t-elle de l'usage et aura-t-elle la primauté sur lui ? Pourquoi et comment l'usage s'est-il transformé en souci ? D'autant plus que, comme Foucault le suggère plusieurs fois, le sujet de la *chresis* peut entrer dans une relation d'usage également avec lui-même, constituer un « usage de soi ». C'est peut-être en raison de la conscience de ces apories qu'à côté du thème du souci de soi nous voyons apparaître chez le dernier Foucault le motif, en apparence du moins, contraire, qu'il résume dans la formule : se dépendre de soi-même. Le souci de soi cède ici la place à une dépossession et un abandon de soi, où il se confond de nouveau avec l'usage. »

³⁰⁰ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, pp. 1102-1103 : « puisque celui dont le corps est (ou semble être) utilisé se constitue en réalité dans la même mesure comme sujet de son être-utilisé, l'assume et en éprouve du plaisir (...) À l'inverse, celui qui semble user du corps de l'autre sait qu'il est en quelque sorte utilisé par l'autre pour son propre plaisir. Maître et esclave, sadique et masochiste

langage l'exprime fort bien, le masochiste "se fait faire" ce qu'il subit, est actif dans sa passivité même. Le sadomasochisme montre donc la vérité de l'usage, qui ne connaît ni sujet ni objet, ni agent ni patient (...) »³⁰¹.

Agamben rapproche cette conclusion, tirée de Foucault, pour la mettre en lien avec Hegel qui a bien montré dans la *Phénoménologie de l'esprit* que « la relation maître-esclave » acquiert une fonction anthropologique constitutive où *grosso modo* la relation étroite entre l'un et l'autre finit par devenir un indécidable entre eux ; contrairement au droit où ils gardent leur distinction. Selon Agamben, Hegel nous rappelle que « la conscience de soi ne peut se produire que par une autre conscience de soi » ; néanmoins ce qui est l'enjeu véritable dans la relation « maître-esclave », de l'avis d'Agamben, est la « jouissance » (*der Genuss*) qui caractérise le maître, lequel se distingue de l'esclave dont la note la plus caractéristique et spécifique est le « travail »³⁰². De ses analyses de Hegel, Agamben conclut que la « jouissance » et le « travail » présents dans cette dialectique restent « inassignables » au maître ou à l'esclave, car ils sont traversés par un processus de subjectivation-désobjectivation - en reprenant les termes de Foucault - qui rend inopérant un tel paradigme. Mais, pour Agamben, cette explication demeure encore insuffisante pour penser une autre figure de la *praxis* qui se décante en *usage*³⁰³. C'est pourquoi, pour approfondir sa recherche sur la pratique de l'usage il va se tourner vers Heidegger.

Le philosophe italien montre que le thème du « souci » chez Heidegger prend la forme d'une ontologie quand dans *Être et Temps* il l'inclut dans le concept de *Dasein*. Formulé comme une présence toujours déjà présente, « le Dasein, qui a la structure du souci, se trouve toujours déjà facticement jeté dans le monde et inséré dans cette série de renvois et de relations qui définissent, selon Heidegger, la « mondanéité du monde »³⁰⁴. Dans ce cadre de pensée, Agamben s'intéresse à la définition de « l'être-à-porté-de-

ne sont pas ici deux substances incommunicables mais, pris dans l'usage réciproque de leurs corps, transisent l'un dans l'autre et s'indéterminent sans cesse. »

³⁰¹ *Ibid.*, p. 1103.

³⁰² *Ibid.*, p. 1105.

³⁰³ *Ibid.*, p. 1105 : « Ce qui, dans ce renversement dialectique même, est cependant perdu, c'est la possibilité d'une autre figure de la praxis humaine où la jouissance et le travail (c'est-à-dire le désir réfréné) sont en dernière analyse inassignables. Dans cette perspective, le sadomasochisme apparaît comme la tentative insuffisante pour rendre inopérante la dialectique du maître et de l'esclave, pour trouver en elle de façon parodique les traces de cet usage des corps, auquel la modernité semble avoir perdu l'accès. »

³⁰⁴ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1106.

main » et au paradigme de l'« outil » pour en tirer l'idée d'un usage défini comme « quelque chose de familier et habituel » qui constitue la relation originaire du *Dasein* à son monde³⁰⁵.

Agamben montre que, dans la pensée de Heidegger, l'« outil » possède un caractère clairement instrumental. Cela signifie que son existence est réductible à une fin et son utilisation faite en vue d'une finalité à accomplir, c'est-à-dire que son lieu et son origine sont inscrits dans un réseau de rapports instrumentaux³⁰⁶ qui comportent une idée d'« utilité » mise en lien avec l'idée de « service »³⁰⁷. Agamben met en évidence, chez Heidegger, un usage de l'outil qui va encore plus loin que le simple rapport instrumental, car celui-ci confère à l'homme qui s'en sert une sorte de plénitude, de confiance, d'assurance ; quelque chose de plus qui connote l'idée de « fiabilité » (*Verlässlichkeit*)³⁰⁸. Agamben veut préserver cette conception de l'usage qui le plus souvent tombe dans l'oubli en raison de la prévalence accordée aux idées d'instrumentalité et de service. Le philosophe italien constate cependant que Heidegger lui-même succombe à cette tendance, quand il établit un lien essentiel entre « technique » et « instrumentalité », en définissant celle-là comme « un agir humain orienté vers une fin »³⁰⁹. Néanmoins, cette définition est insuffisante même pour Heidegger qui va ramener la « technique » à l'idée de causalité d'Aristote mis en lien avec la *poiësis* du monde antique pour la redéfinir comme : « porter un non-être à la présence ». Ce qui confèrera à l'idée de la technique le sens de « dévoilement, de non-dissimulation »³¹⁰.

Néanmoins, Agamben reproche à Heidegger de n'avoir fait aucune référence à la théologie médiévale qui avait déjà établi un lien entre les causes aristotéliennes et l'idée

³⁰⁵ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 1132 : « Dans *Être et Temps*, la familiarité et l'être-à-portée-de-main définissent le lieu de la relation originaire et immédiate du *Dasein* avec le monde. Cependant, cette relation est intrinsèquement déterminée par un irréductible caractère instrumental, qui la constitue comme relation d'usage : « pour ouvrir la porte, je fais usage [*mache ich Gebrauch*] de la poignée » (Heidegger I, p. 67).

³⁰⁶ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 1132 : « Ce que l'homme rencontre en premier lieu dans le monde est donc, comme nous l'avons vu, « l'outil » (*Zeug*), mais, au sens propre, l'outil n'« est » pas, mais existe seulement sous la forme du « pour une fin » (*um-zu*), il est toujours inscrit dans une multiplicité de relations instrumentales (*Zeugganzes* – p- 68). »

³⁰⁷ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 1132 : *Dienlichkeit* = « servilité » = se soumettre à, servir à.

³⁰⁸ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 1133 : « L'essence de l'outil, sa « plénitude », repose donc en quelque chose de bien plus que l'instrumentalité, que Heidegger appelle « fiabilité » (*Verlässlichkeit*). »

³⁰⁹ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 1134.

³¹⁰ *Ibid.*, *op.cit.*, pp. 1134-1135 : « Aussi, tant que nous nous limitons à considérer la technique dans la perspective de l'instrumentalité, nous n'en percevons pas la vraie nature ; et restons pris dans l'illusion de la maîtriser. Ce n'est que si nous comprenons, en revanche, l'instrument comme un mode de la causalité que la technique se révèle pour ce qu'elle est, c'est-à-dire comme *le destin d'un dévoilement*. »

d'instrument³¹¹. Notre auteur fait notamment référence à Saint Thomas³¹² et à « la cause instrumentale »³¹³ ajoutée à la table des catégories de cause chez Aristote. Nous avons déjà parlé plus haut à ce propos en évoquant la figure du « prêtre » (ministre-serviteur-sacerdoce) et la façon par laquelle il devient un « instrument animé » dont l'action et l'œuvre demeurent indépendantes de lui et dont l'être est réduit à une pure *opérativité-efficace*. De l'avis d'Agamben, ce paradigme politique opère et règne dans notre monde contemporain. C'est pourquoi il met en contraste cette procédure avec le paradigme politique de l'instrumentalité du monde antique où la figure de l'esclave forme une unité avec le maître, car leur relation est pensée en termes d'usage et non en tant que production de quelque chose³¹⁴. Voyons comment Agamben entend faire face à ces paradigmes dominants du politique :

« Dans la perspective de notre recherche, ce qui est décisif, c'est le fait de se demander s'il n'y a pas entre la technique moderne et l'esclavage un lien plus essentiel que leur finalité productive commune (...) l'esclavage est à l'homme antique ce qu'est la technique à l'homme moderne : l'un et l'autre, comme la vie nue, gardent le seuil permettant d'accéder à la condition véritablement humaine (et l'un et l'autre se sont montrés inadaptés à leur objectif, la solution moderne se révélant à la fin pas moins inhumaine que la solution antique). D'autre part, cette recherche a montré que, dans la définition aristotélicienne de l'esclave, l'idée dominante était celle d'une vie humaine se développant entièrement dans la sphère de l'usage (et non dans celle de la production). »³¹⁵

L'interprétation d'Agamben de la relation « maître-esclave » chez Heidegger est, encore une fois, reconduite vers le seuil d'indistinction entre sujet et objet, entre subjectivation-désobjectivation (pour utiliser le paradigme foucauldien) ou entre propre-

³¹¹ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1138 : « En prolongeant les considérations d'Illich, nous pouvons dire que la découverte de la cause instrumentale constitue la première tentative pour donner une figure conceptuelle à la technologie. Tandis que pour l'homme de l'Antiquité l'instrument s'annule dans l'*ergon* qu'il produit, comme le travail disparaît dans son résultat, l'opération de l'outil se scinde désormais en une fin propre et une finalité extrinsèque, laissant ainsi émerger la sphère d'une instrumentalité qui peut s'appliquer à n'importe quelle fin. »

³¹² Somme Théologique, III, q. 62, *De principali effectu sacramentorum*, art. 1, sol. 2.

³¹³ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1136 : « Le concept de cause instrumentale naît donc comme un dédoublement de la cause efficiente, qui se scinde en cause instrumentale et en cause principale, assurant ainsi un statut autonome à l'instrumentalité. »

³¹⁴ *Ibid.*, p. 1143 : « Dans la définition aristotélicienne de l'esclave, l'idée dominante était celle d'une vie humaine se développant entièrement dans la sphère de l'usage (et non dans celle de la production). Ce qui était en question, dans l'« instrument animé », n'était donc pas seulement l'émancipation par rapport au travail, mais plutôt le paradigme d'une autre activité humaine et d'une autre relation avec le corps vivant, pour laquelle les noms nous manquent et que pour l'instant nous ne pouvons évoquer que par le syntagme « usage du corps ». Cet « usage du corps », dont nous avons tenté de définir les caractères essentiels, l'esclavage comme institution juridique et la machine en représentent en un certain sens la capture et la réalisation parodique à l'intérieur des institutions sociales. Toute tentative pour penser l'usage devra nécessairement se mesurer avec eux, car c'est peut-être seulement une archéologie de l'esclavage et, en même temps, de la technique qui pourra libérer le noyau archaïque resté emprisonné en eux. »

³¹⁵ *Ibid.*, pp. 1142-1143.

impropre (en termes heideggériens), afin de dire que l'« usage » est un rapport immédiat à la vie (facticité) qui ne se manifeste pas avant ou après elle mais avec elle³¹⁶. Néanmoins, Agamben adresse à Heidegger la même critique déjà adressée à Foucault : celle d'avoir donné la primauté au « souci » et non pas à l'*usage*. Il le montre en reprenant le concept d'« angoisse » que Heidegger définit comme une certaine force qui neutralise ou anéanti l'« être-à-porté-de-main » (*Zu-handen-sein*). Selon Agamben, la stratégie d'Heidegger est de mettre en question la relation originaire et première de « la familiarité qui fait usage et manie » pour la déplacer vers l'« étrangeté par rapport au monde » ou, en d'autres termes, en vue de faire apparaître le « dépaysement du *Dasein* » qui consiste à « ne-pas-se-sentir-chez-soi »³¹⁷ : « Dans *Être et Temps*, le propre n'est qu'une saisie modifiée de l'impropre, le souci une saisie de l'impropriété de l'usage... »³¹⁸.

Malgré ces critiques, Agamben se sert de l'essai de Heidegger, *La Parole d'Anaximandre* (1946), pour montrer que le philosophe allemand lui-même replace l'*usage* en son lieu central en l'inscrivant ainsi dans une dimension ontologique :

« En traduisant *chreon* par *Brauch*, Heidegger situe l'usage dans une dimension ontologique. La relation d'usage se déploie alors entre l'être et l'étant, entre la présence et ce qui vient à la présence. Cela implique naturellement qu'"usage" et "user", *Brauch* et *brauchen*, soient soustraits au domaine de sens de l'utilisation »³¹⁹.

Le problème de cette conception où « l'être use de l'étant » et où l'*usage* prend la forme d'une ontologie est que, selon Agamben, Heidegger finit par assimiler l'idée d'*usage* à celle de l'*energeia* en conférant ainsi plus d'importance à sa « mise-en-œuvre », c'est-à-

³¹⁶ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1107 : « il s'agit de quelque chose de si immédiat et constitutif pour le *Dasein* que celui-ci ne saurait en aucun cas être conçu comme un sujet « à qui viendrait parfois l'envie d'assumer une "relation" au monde » ; familiarité, être-à-porté-de-main et pertinence désignent la structure même du *Dasein* dans sa relation originaire au monde. »

³¹⁷ *Ibid.*, p. 1111 : « Le primat du souci n'a donc été rendu possible que moyennant une opération d'anéantissement et de neutralisation de la familiarité. Le lieu originaire du souci se situe dans le non-lieu de l'être-à-porté-de-main, son primat dans la disparition du caractère primaire de l'usage. »

³¹⁸ *Ibid.*, p. 1112 : « ...Mais pourquoi, dans notre tradition philosophique, non seulement la connaissance, mais l'être-là même de l'homme ont-ils besoin de présupposer une fausse origine, qui doit être abandonnée et supprimée pour donner lieu au vrai et au plus propre ? Pourquoi ne peut-on trouver l'humain qu'en présupposant le non-vraiment-humain, l'action politique libre et l'œuvre de l'homme qu'en excluant – et en même temps en incluant – l'usage du corps et le désœuvrement de l'esclave ? Et que signifie le fait que la possibilité la plus propre ne puisse être saisie qu'en se remettant de l'égarement et de la chute dans l'impropre ? »

³¹⁹ *Ibid.*, p. 1114, voir aussi p. 1115 : « La spécificité du terme *chreon*, entendu comme « usage » (*Brauch*), semble ici s'estomper. Et si, en revanche, l'usage impliquait, au regard de la puissance, un autre rapport que l'*energeia* ? S'il y avait alors à penser un usage de la puissance ne signifiant pas simplement sa mise-en-œuvre, son passage à l'acte ? Si l'usage impliquait plutôt une ontologie irréductible à la dualité aristotélécienne de la puissance et de l'acte qui, à travers ses traductions historiques, gouverne encore la culture occidentale ? »

dire à son passage à l'*acte*. Par contre, la stratégie d'Agamben est de penser l'*usage* comme une puissance qui demeure telle, c'est-à-dire une *puissance désœuvrée*. Pour Agamben, l'*usage* a une force de désœuvrement, de désactivation d'un procédé, d'action sans finalité, de geste sans but. C'est seulement ainsi qu'on peut comprendre l'expression agambenienne de *forme-de-vie désœuvrée*, qui consiste à penser la vie comme un *usage* et non pas comme une *mise-en-œuvre* de quoi que ce soit³²⁰.

Chez Agamben, l'*usage* prend donc la forme d'un « usage de soi ». On le constate quand il reconnaît chez les stoïciens une doctrine de « l'usage de la vie » (*oikeiosis*) laquelle, selon lui, n'est compréhensible qu'à la lumière de « l'usage de soi »³²¹ : « l'*oikeiosis*, la familiarité avec soi, n'est pensable qu'à partir d'une *synaisthesis*, un co-sentiment de soi et de sa propre constitution »³²². Ce qu'Agamben retient de cette théorie est que le vivant fait un usage de soi quand il se voit dans son entourage ; il s'agit d'une familiarité du vivant qui le rend non seulement présent à lui-même, mais aussi capable de faire un usage de soi dans son monde³²³. Agamben s'emploie à comprendre cet *usage* constitutif de « soi » qui ne se réduit pas à une question de finalité, car l'usage chez les stoïciens n'est pas employé en vue de quelque chose. L'interprétation d'Agamben est que l'*usage* ne comporte pas une téléologie ; au contraire, il s'agit tout simplement d'un rapport avec soi sans avoir l'intention de faire de l'individu un « sujet » qui se constitue soi-même à chaque usage de soi. Pour les stoïciens, selon la lecture d'Agamben, « l'usage de soi » n'a rien de substantiel ; c'est plutôt un rapport avec soi qui s'exhibe simplement dans les gestes. Selon Agamben, l'*usage* n'est que la coïncidence d'un vivant avec soi dans son propre usage du corps :

« Si l'on adopte cette interprétation relationnelle et non substantielle du soi stoïcien, alors – qu'il s'agisse de sentiment de soi, de *sibi conciliatio* ou d'usage de soi – le soi coïncide toujours avec la relation même et non avec un *telos* prédéterminé. Et si « user de » veut dire, comme nous l'avons défini, être affecté, se consumer en tant que l'on est en relation avec quelque chose, alors l'usage de soi coïncide avec l'*oikeiosis* dans la mesure où ce terme nomme le mode d'existence même du vivant. Le vivant use de soi, au sens où, dans sa

³²⁰ C'est la déposition du paradigme de l'effectualité et la mise en valeur de la vie en tant qu'*usage de soi*, cet usage de la vie ne crée pas une identité efficace.

³²¹ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1116 : « Nous entendons poser comme hypothèse que, bien au-delà d'un simple recoupement, la doctrine de l'*oikeiosis* ne devient intelligible que si on la comprend comme doctrine de l'usage de soi. »

³²² *Ibid.*, p. 1117.

³²³ *Ibid.*, p. 1118 : « l'élément décisif, en réalité, est à chaque fois l'usage. C'est seulement parce que l'animal fait usage de ses membres que quelque chose comme une connaissance de soi et, donc, une familiarité avec soi-même peuvent lui être attribuées. La familiarité, *oikeiosis* du vivant avec lui-même, se résout sans reste dans sa perception de soi et celle-ci coïncide à son tour avec la capacité du vivant à faire usage de ses propres membres et de sa propre constitution. »

vie et dans le rapport qu'il entretient avec autrui, il en va chaque fois de son soi lui-même, où il se sent et se familiarise avec lui-même. Le soi n'est rien d'autre qu'usage de soi. »³²⁴

De plus, Agamben constate que l'*usage* entendu chez les stoïciens comme « familiarité » n'a rien à voir avec une connaissance rationnelle de soi, mais avec une immanence qui demeure présente dans « l'usage de soi » : « le soi se connaît par l'articulation d'une zone de non-connaissance »³²⁵. Selon Agamben, c'est Plotin (Ennéades VI, 8, [10, 19, 20]) qui exhibe le plus clairement une formulation ontologique de l'usage tout en opposant l'usage (*chrestai*) à la substance (*ousia*). Il formule « l'usage de soi » sous une « forme non-substantielle ou hypostatique ». La conclusion que notre auteur tire de sa lecture de Plotin est la suivante :

« user de soi signifie ne pas se pré-supposer, ne pas s'approprier l'être pour se subjectiver dans une substance séparée (...) C'est précisément parce qu'il se maintient dans l'usage de soi que l'Un se soustrait non seulement aux catégories de la modalité (...) mais aussi à l'être même et à ses divisions fondamentales. »³²⁶

Agamben prolonge cette idée, que Plotin a semblé abandonner assez vite, pour reformuler à son tour ce que signifie faire « usage de soi ». Pour notre auteur, l'« usage de soi » est au-delà même de la division entre essence et existence, ce qui implique que l'acte premier du vivant est un usage de soi sans but, dont le « soi » se constitue « usage » hors de toute substantialité. Comme le dit Agamben : « l'être, en sa forme originale, n'est pas substance (*ousia*), mais usage de soi, ne se réalise pas dans une hypostase, mais demeure dans l'usage »³²⁷. Cette conclusion à laquelle parvient Agamben permet de mieux comprendre la vocation messianique qu'il interprète à partir de saint Paul, et dont nous parlerons de manière plus approfondie dans la deuxième partie au chapitre deux. Disons pour le moment que cette vocation messianique ne consiste pas en un « usage » destiné à modifier les conditions juridico-politiques dans lesquelles on se trouve en vue d'en créer d'autres, mais plutôt de les désactiver et les rendre inopérantes pour laisser apparaître un autre usage ; il ne s'agit pas non plus d'hypostasier la vie pour la changer à chaque fois dans une nouvelle identité substantielle. Au contraire, , il s'agit de faire un « usage de soi » à la manière du « comme non » (*hos me*) paulinien, c'est-à-dire en mettant

³²⁴ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1121.

³²⁵ *Ibid.*, p. 1121.

³²⁶ *Ibid.*, p. 1122.

³²⁷ *Ibid.*, p. 1122.

en question chaque condition factuelle ; ce qui comporte un usage du monde sans en faire un objet de propriété :

« La vocation messianique consiste donc dans la désactivation et la désappropriation de la condition factuelle, qui est ainsi ouverte à un nouvel usage possible. La « nouvelle créature » n'est que la capacité de rendre l'ancienne inopérante et d'en user d'une nouvelle manière. »³²⁸

Il nous reste à comprendre, davantage encore, comment concevoir l'*usage* de manière telle qu'il soit totalement indépendant d'une fin. Pour ce faire, il nous faut faire appel à une autre conception de l'activité humaine qui ne soit pas réductible au travail, ni à la production ni à la *praxis* en soulignant déjà d'entrée de jeu que cette autre « activité » n'est autre que l'*usage*. Mais un *usage* qui n'est pas ramené à l'*energeia*, c'est-à-dire à sa « mise-en-œuvre » ou à son passage à l'*acte*. C'est la raison pour laquelle Agamben donne plus d'importance à la puissance qu'à l'acte et c'est aussi grâce à quoi on peut mieux comprendre le renversement qu'il opère de cette relation en claire opposition à l'interprétation dominante inspirée d'Aristote. La stratégie employée par Agamben consiste à déconnecter la relation *puissance-acte* d'Aristote tout en gardant au sein de la puissance la propre *puissance-de-ne-pas*, à laquelle seule sera réservé le moment de la mise en acte. Reprenons maintenant les mots mêmes de notre auteur :

« il convient de penser l'être-en-usage comme distinct de l'être-en-acte et, en même temps, de le rendre à la dimension de l'*habitus*, mais d'un *habitus* qui, en tant qu'il se donne comme usage habituel et est donc toujours déjà en usage, ne présuppose pas une puissance qui doit, à un certain moment, passer à l'acte, se mettre en œuvre »³²⁹.

L'*habitus* est repris par Agamben à condition de désactiver la relation *puissance-acte* qui sert à Aristote pour penser le passage de la puissance à l'œuvre. Pour Aristote, en effet, l'*habitus* est « la forme sous laquelle la puissance existe et se réalise comme telle » ou simplement est mise en œuvre³³⁰, c'est-à-dire « le moment où une subjectivité tente de se rendre maîtresse de l'être, le lieu où, avec une parfaite circularité, l'avoir, qui dérive de l'être, se l'approprie. L'avoir n'est que l'appropriation d'un être »³³¹. En revanche, la proposition d'Agamben est de penser l'*habitus* comme une *puissance-de-ne-pas* s'exercer ou, plus spécifiquement, une puissance qui n'est pas destinée à se mettre aveuglement en œuvre ; bref, il s'agit de ne pas assimiler l'*usage* à l'*energeia* ni, non

³²⁸ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1123.

³²⁹ *Ibid.*, p. 1124.

³³⁰ *Ibid.*, p. 1125.

³³¹ *Ibid.*, p. 1127. C'est une conclusion qu'Agamben tire de sa lecture de Benveniste dans une étude sur l'être et l'avoir.

plus, à la *propriété*. Que serait alors la définition de l'*habitus* dans ce cadre de pensée proposé par Agamben ? C'est la puissance d'un « usage habituel » au-delà de l'être et de l'avoir. Pour Agamben, « l'usage, comme l'*habitus*, est une *forme-de-vie* et non pas le savoir ou la faculté d'un sujet »³³². Voyons ce qu'il en dit :

« C'est uniquement si nous pensons l'*habitus* non seulement de manière négative, à partir de l'impuissance et de la possibilité de ne pas passer à l'acte, mais comme usage habituel que l'aporie où est venue échouer la pensée aristotélicienne de la puissance se résout. L'usage est la forme par laquelle l'*habitus* se donne l'existence, au-delà de la simple opposition entre puissance et être-en-œuvre. Si l'*habitus* est, en ce sens, toujours déjà usage de soi et si celui-ci, comme nous l'avons vu, implique une neutralisation de l'opposition sujet/objet, alors il n'y a pas place pour un sujet propriétaire de l'*habitus*, qui puisse décider de le mettre ou de ne pas le mettre en œuvre. Le soi, qui se constitue dans la relation d'usage, n'est pas un sujet, mais n'est autre que cette relation. »³³³

Cela étant, nous pouvons alors comprendre que l'« usage de soi » n'a rien à voir avec une *volonté* qui s'ordonne en vue d'acquérir une autre forme d'être, comme s'il s'agissait de vertus qui guident nos actions. L'*usage* que nous avons à penser, à la lumière de tout le parcours entrepris jusqu'ici, est un usage de nous-mêmes, dont la manifestation est une *puissance* qui ne se fait pas œuvre ou dont l'œuvre peut être conçue comme ce qui est déjà présent et lié intimement à nous dans un « usage de soi habituel » qui ne cesse pas d'advenir. Pour le dire en un sens figuré, nous dansons avec le monde, dans le monde, dans un usage de nous-mêmes dans lequel nous nous contemplons nous-mêmes :

« comme l'usage, la contemplation n'a pas de sujet, parce que en elle le contemplant se perd et s'abandonne intégralement ; comme l'usage, la contemplation n'a pas d'objet parce que, dans l'œuvre, elle contemple seulement sa (propre) puissance. La vie, qui contemple dans l'œuvre sa (propre) puissance d'agir ou de faire, se désactive dans toutes ses œuvres, vit seulement dans l'usage de soi, vit seulement (sa) vivabilité. Nous écrivons « propre » et « sa » entre parenthèses, parce que c'est seulement par la contemplation de la puissance, qui désactive toute *energeia* et toute œuvre, que quelque chose comme l'expérience d'un « propre » et d'un « soi » devient possible. »³³⁴

Cette idée désigne la *forme-de-vie*. Expliquons-nous. La contemplation d'un usage de soi s'articule avec la zone propre de non-connaissance ou d'irreprésentabilité et par là même elle a à avoir avec l'*inappropriable* de soi qui est néanmoins le plus proche et le plus habituel. Agamben pense que la « contemplation » devient alors le paradigme implicite de « l'usage-de-soi » qui constitue cette *forme-de-vie*, car en définitive

³³² Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1127.

³³³ *Ibid.*, p. 1126.

³³⁴ *Ibid.*, pp. 1128-1229.

l'*usage* est une pratique de « soi » désœuvrée et inappropriable. On comprend mieux alors pourquoi la politique ne fait que capturer ces éléments pour rendre la vie « gouvernable » ; la *politique à venir*, en revanche, aura à penser le politique à partir du commun, de l'usage, et par là de l'ingouvernable³³⁵ :

« L'usage est constitutivement une pratique désœuvrée, qui ne peut avoir lieu que sur la base d'une désactivation du dispositif aristotélicien puissance/acte, qui assigne à l'*energeia*, à l'être-en-œuvre, le primat sur la puissance. En ce sens, l'usage est un principe intérieur à la puissance, qui l'empêche de s'épuiser simplement dans l'acte et la pousse à se tourner vers elle-même, à se faire puissance de la puissance, à pouvoir sa propre puissance (et, par suite, sa propre impuissance). »³³⁶

3.1 La *forme-de-vie* ou la question du *comment vivre*

Quand la vie devient un « usage de soi » la question du *pourquoi* est déplacée au profit du *comment* et ce déplacement advient quand la vie est comprise en termes d'« usage de soi » et non pas d'« appropriation » comme le montre Agamben dans ses études. Dans la pensée de celui-ci le *comment* acquiert donc la priorité : Comment vivre la vie ? Comment faire un usage de soi ? Comment vivons-nous ? Comment vous débrouillez-vous avec votre vie ? Comment t'y prends-tu pour vivre ?³³⁷ Agamben nous introduit sur ce terrain pour nous conduire vers la sphère de la *forme-de-vie*, c'est-à-dire vers les manières et les modes selon lesquels s'expriment, s'exhibent, se déploient un vivant qui fait « usage de soi » au-delà de la scission essence-existence qui détermine la pensée occidentale et que le philosophe italien préfère laisser de côté. La *forme-de-vie* est une vie irréparablement jaillissante de gestes par lesquels on s'assume comme tel : ainsi, comme ça, de cette manière, selon cette modalité, de cette façon³³⁸. Nous parlons par là d'un être qui est un mode d'être, qui est ainsi par les modalités, styles et manières dans et par lesquels il s'expose sans cesse. Agamben en appelle à ce qu'une personne ou une chose « soit irrémédiablement comme elle est ».

³³⁵ Nous y reviendrons dans la deuxième partie : Chapitre 1 *De la bureaucratisation de la politique à son désœuvrement* et Chapitre 2 *La politique à venir, un usage de la politique au-delà de l'idée de gouvernement*

³³⁶ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1157.

³³⁷ Agamben, *Polichinelle ou divertissement pour les jeunes gens en quatre scènes*, Éditions Macula, Paris 2017, p. 79 : « Ai-je vraiment vécu ma vie, ou est-il resté quelque chose en elle que je ne suis pas parvenu à vivre ? »

³³⁸ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 40 : « Qu'une personne ou qu'une chose soit irrémédiablement comme elle est : Voilà tout Polichinelle. Mais, alors, l'idée d'irrémédiable, qui a été et qui est si importante pour moi, est en elle-même comique. »

C'est dans ce cadre que le philosophe italien évoque la figure de *Polichinelle*³³⁹, qui exhibe, selon lui, une dimension de la vie à la fois comique et grimaçante³⁴⁰ - c'est cette figure qu'il a en tête quand il pense au mot « irrémédiable » -, une vie qui se trouve et se révèle en constant « déséquilibre », mais qui prend allègrement une voie de fuite par rapport aux modalités qui l'enferment dans n'importe quelle condition factuelle. Une voie qui est disruption, désactivation, désœuvrement et qui nous place, par ces gestes, à une origine qui ne se découvre qu'à travers cette interruption³⁴¹. Par-là, Polichinelle nous réconcilie avec nos propres gestes et dévoile son « secret », à la fois connu et méconnu par tous, à savoir que la vérité sur nous n'est qu'un « usage de soi » qui désactive une procédure quelconque pour libérer notre vie.

Telle que l'exhibe Polichinelle - par ses gestes court-circuités et son masque qui ne cache rien car il coïncide avec son visage³⁴² -, la vie est une vie qui se révèle en constant « déséquilibre », mais un déséquilibre entendu comme un moment de crise ou de tension, rupture, où Polichinelle rend inopérante chaque disposition factuelle, dans son cas celle de son propre corps³⁴³, car Polichinelle n'exhibe qu'une vie que se fait *geste* quand l'*action* est devenue *usage*³⁴⁴ et une voix qui brise le mutisme quand la vie n'est plus fixée dans une identité substantielle³⁴⁵ :

³³⁹ Agamben, *Polichinelle ou divertissement pour les jeunes gens en quatre scènes*, cfr. p. 37-38.

³⁴⁰ *Ibid.*, *op.cit.*, cfr. p. 40 : « Polichinelle est au-delà du destin comme au-delà du caractère, de la tragédie comme de la comédie. »

³⁴¹ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 34 : « Dans la comédie de Polichinelle, malgré la fiction stéréotypée d'une intrigue, tout n'est que parabase. Polichinelle, ne joue pas un drame, il l'a toujours déjà interrompu, il en est toujours déjà sorti, par un raccourci ou un chemin de traverse. Il est lui-même parabase : sorti de la scène de l'histoire, de l'aventure vaine et inconsistante à laquelle on voudrait le mêler. Dans la vie des hommes –tel est son enseignement – la seule chose importante est de trouver une sortie. Vers où ? Vers l'origine. Parce que l'origine est toujours au milieu, elle ne se donne que comme interruption. Et l'interruption est une échappatoire. *Ubi fracassorium, ibi fuggitorium* –là où il y a une catastrophe, il y a une échappatoire. »

³⁴² *Ibid.*, *op.cit.*, p. 44 : « Polichinelle ne peut pas enlever son masque parce que, en réalité, il n'y a aucun visage derrière le masque. Polichinelle remet ainsi en question la fausse dialectique entre le masque et le visage, qui a compromis le théâtre et avec lui toute l'éthique occidentale. En interrompant cette dialectique, Polichinelle liquide tout problème *personnel*, congédie toute théologie. »

³⁴³ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 68 : « Chez Polichinelle, les fonctions corporelles les plus humbles se trouvent désœuvrées et exhibées comme telles, et de cette manière, offertes à un nouvel usage possible qui se présente comme l'usage véritable et original. Et c'est justement ce corps rendu balourd qui sucite le rire. »

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 52 : « L'action qui, selon une antique et vénérable tradition, est le lieu de la politique, ici n'a plus lieu, elle a perdu son sujet et sa consistance. Le comique n'est pas seulement une impossibilité de dire exposée comme telle dans le langage – c'est aussi une impossibilité d'agir exposée dans un geste. Mais ce n'est pas pour cette raison que Polichinelle est simplement impolitique, il annonce et exige une autre politique, qui n'a plus lieu dans l'action, mais montre ce que peut un corps quand toute action est devenue impossible [...] En remettant en question toute *praxis*, Polichinelle rappelle qu'il y a encore une politique possible en deçà et au-delà de l'action. »

³⁴⁵ Agamben, *Autoritratto nello studio*, Nottetempo, Milano, 2017, p. 109 : « La voce – il gesto- di Pulcinella mostra che c'è ancora qualcosa da dire quando non è più possibile parlare, così come i suoi lazzi mostrano che c'è ancora qualcosa da fare quando ogni azione è diventata impossibile. » Nous traduisons :

« Polichinelle est à la fois attaché et bâillonné : il ne fait que dire une incapacité à parler et il ne fait qu'agir l'impossibilité de l'action. Il témoigne, à chaque fois, que l'on ne peut ni agir, ni dire un mot, c'est-à-dire que vivre la vie est impossible et que cette impossibilité est la tâche politique par excellence. On ne peut agir qu'au-delà - ou en deçà - de l'action, on ne peut dire qu'au-delà - ou en deçà - de la parole, on ne peut vivre que qu'au-delà - ou en deçà - de la vie »³⁴⁶.

Vivre sa vie, nous demander si nous avons vraiment vécu notre vie et s'il n'y aurait pas quelque chose qui demeure *non vécu* par nous, tels sont les types de réflexions auxquelles la figure de Polichinelle nous confronte. Avec ce *non vécu*, il ne s'agit pas d'un destin à accomplir ni non plus d'une imitation à suivre ; il a à voir avec l'idée d'assumer et supporter un *non vécu*, une *puissance* d'être et une *puissance-de-ne-pas-être*, auxquelles nous sommes confrontés en chaque geste. Pour Agamben, il s'agit d'habiter notre vie au-delà du *bios* et en-deçà du *zoe* pour neutraliser leur tension qui donne lieu à la *vie nue*³⁴⁷, pour faire plutôt un *usage de soi*³⁴⁸. C'est précisément dans ce rapport d'usage de soi avec soi-même³⁴⁹ qu'une éthique peut commencer, ni avant ni après, mais seulement pendant³⁵⁰. Voyons ce qu'Agamben tire comme conclusion de son interprétation de la *forme-de-vie* de Polichinelle et ce qu'il veut nous dire :

« La forme-de-vie, la vie humaine proprement dite, est, en fait, ce qui, en rendant inopérantes les œuvres et les fonctions spécifiques de l'être vivant, les fait, pour ainsi dire, tourner en rond et, de cette façon, les ouvre en possibilités. Il n'y a pas, dans Polichinelle, une vie végétative séparée de la forme de vie,

« La voix - le geste - de Polichinelle montre qu'il y a encore quelque chose à dire quand il n'est plus possible de parler, tout comme ses blagues montrent qu'il y a encore quelque chose à faire quand toute action est devenue impossible. »

³⁴⁶ Nous traduisons. Agamben, *Autoritratto nello studio*, op. cit., p. 72 : « Pulcinella è insieme legato e imbavagliato : non fa che dire un'incapacità di parlare e non fa che agire l'impossibilità dell'azione. Egli testimonia, ogni volta, che non si può agire l'azione né dire la parola – che, cioè, vivere la vita è impossibile e che questa impossibilità è il compito politico per eccellenza. Si può agire solo al di là – o al di qua – dell'azione, si può dire solo al di là – o al di qua – della parola, si può vivere solo al di là – o al di qua della vita. »

³⁴⁷ Agamben, *Polichinelle ou divertissement pour les jeunes gens en quatre scènes*, op.cit., p. 87 : « Le corps de Polichinelle, n'est plus, comme dans la métaphysique occidentale, le présupposé animal de l'homme. Il rompt la fausse articulation entre ce qui vit simplement et l'humain, entre le corps et le logos. La machine anthropologique de l'Occident s'est grippée ici. C'est pourquoi son corps – hilare, et en même temps, déformé, ni proprement humain ni vraiment animal – est si difficile à définir. »

³⁴⁸ *Ibid.*, op.cit., p. 81 : « Polichinelle est le congé cérémonieux donné à tout caractère, qui parvient simplement à vivre le non-vécu sans l'assumer comme un destin, ni l'imiter comiquement. Il vit une vie au-delà de tout *bios*, la vie de Polichinelle... [est] une vie quelconque : il naît, il joue, il tombe amoureux, il se marie, il a une famille, il voyage, il exerce de nombreux métiers, il est arrêté, jugé condamné à mort, fusillé, pendu, il tombe malade, il est enterré, et pour finir, il contemple sa tombe. »

³⁴⁹ *Ibid.*, op. cit., p. 87 : « Polichinelle n'est rien d'autre que le délice qu'un corps reçoit du fait d'être en contact avec soi-même et avec d'autres corps, il n'est rien d'autre qu'un usage du corps. » (Nous préférons rester fidèle au texte italien en utilisant l'expression « usage des corps »).

³⁵⁰ *Ibid.*, op. cit., p. 86 : « On peut appeler éthique la manière dont je vis l'affection que je reçois, d'être en rapport avec ce corps, la façon dont je congédie ou je fais mien ce nez, ce ventre, cette bosse. En un mot : la manière dont j'en souris. »

une *zoe* qui puisse être distinguée et séparée du *bios*. Il n'est, en vérité, ni l'un ni l'autre. C'est plutôt le tiers qui apparaît dans leur coïncidence – c'est-à-dire dans leur rapprochement – [...] dans l'espace qui s'ouvre entre eux et au-delà eux »³⁵¹.

3.2. Vers une ontologie du style

Par la *forme-de-vie* Agamben conçoit ainsi une « ontologie du style ». Celle-ci prend en compte les façons, les modes et manières par lesquels la vie s'exhibe elle-même à travers « l'usage de soi » d'un vivant singulier :

« La forme-de-vie est, en ce sens, une "manière de sourdre", non un être possédant telle ou telle propriété ou qualité, mais un être qui est son mode d'être, qui est sa manifestation et est continuellement engendré par sa "manière" d'être »³⁵².

Il s'agit alors d'une débrouillardise qui garde tous les « tels » du vivant (l'"ainsi", le "comme ça", le "comme ci", etc.) et qui évite à la fois de faire de telles dispositions et du même individu une « propriété » et/ou une « identité ». Dans ce contexte, il faut comprendre le paradoxe que la « forme-de-vie » exhibe, car elle est à la fois « usage de soi », de son corps, et par là il s'agit de l'expérience la plus intime et personnelle d'un individu ; mais, en même temps, c'est aussi ce qui lui est le plus étrange, car cet usage de soi ne peut pas être représenté, sauf à trahir ses manières d'être et l'inséparabilité de sa forme :

« Il conviendra donc de penser le politique comme une intimité non médiatisée par aucune articulation ou représentation : les hommes, les formes-de-vie sont en contact, mais celui-ci est irréprésentable, car il consiste précisément dans un vide représentatif, c'est-à-dire dans la désactivation et le désœuvrement de toute représentation. À l'ontologie de la non-relation et de l'usage doit correspondre une politique non représentative »³⁵³.

C'est la raison par laquelle Agamben peut affirmer : « Il est si intime et si proche que, si nous cherchons à le saisir, il ne nous laisse entre les mains que l'insaisissable, la fastidieuse quotidienneté »³⁵⁴. Quand Agamben décrit la *forme-de-vie*, il la circonscrit au

³⁵¹ Nous traduisons. Agamben, *Pulcinella ovvero divertimento per li ragazzi*. Notetempo, Roma, 2015, p. 135 : « La forma-di-vita, la vita propriamente umana è, infatti, quella che, rendendo inoperose le opere e le funzioni specifiche del vivente, le fa, per così dire, girare a vuoto e, in questo modo, le apre in possibilità. Non vi è, in Pulcinella, una vita vegetativa separata dalla forma di vita, una *zoe* che possa essere distinta e separata dal *bios*. Egli non è, in verità, né l'una né l'altro. È, piuttosto, il terzo che appare nella loro coincidenza – cioè, nel loro cadere insieme – [...] nello spazio che si apre fra di essi e al di là di essi. »

³⁵² Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1282.

³⁵³ *Ibid.*, p. 1295.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 1290.

« style » qui a à avoir avec un « témoignage » qui n'est possible que dans l'« usage de soi ». Voyons ce qu'en dit notre auteur :

« ce que nous appelons forme-de-vie correspond à cette ontologie du style, elle nomme le mode dans lequel une singularité témoigne de soi dans l'être et où l'être s'exprime dans le corps singulier »³⁵⁵.

Mais, en quoi le vivant peut-il témoigner de soi ? Selon Agamben, il s'agit de la *vie heureuse* qui apparaît quand la vie n'est plus divisée et quand l'individu témoigne de sa vie en faisant « usage de soi ». Par cette procédure la tension qui, d'une part, convertit les faits et les événements en une biographie individuelle et, d'autre part, la force qui rend viable la vie en lui donnant forme et sens, sont alors désactivées et rendues inopérantes³⁵⁶. Il n'y a pas de scission dans l'individu qui fait usage de soi, mais seulement du *bonheur*. Pour Agamben, la forme de vie coïncide avec une éthique, c'est-à-dire avec la *vie heureuse*, en tant qu'en « faisant usage de soi », l'individu « témoigne » de soi, c'est-à-dire qu'il est affecté par ses « goûts », en s'affectant selon ses inclinations, modes ou manières d'être³⁵⁷ :

« Dans la philosophie occidentale, le problème de la forme-de-vie a émergé comme problème éthique (l'*ethos*, le mode de vie d'un être singulier ou d'un groupe) ou comme problème esthétique (le style que l'auteur imprime à son œuvre). C'est seulement si on le rend à sa dimension ontologique que le problème du style et du mode de vie peut trouver sa juste formulation : cela ne pourra arriver que sous la forme de quelque chose comme une « ontologie du style » ou d'une doctrine qui soit à même de répondre à la question : "Que veut dire le fait que les multiples modes modifient ou expriment la substance unique ?" »³⁵⁸.

Agamben, nous l'avons remarqué, revient à plusieurs reprises sur l'idée de *désactivation* qui consiste surtout à la neutralisation de la tension *zoe-bios* et du dispositif *exclusion-inclusion*, mais aussi à refuser la *vie nue* comme fondement du politique, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. La neutralisation ne consiste pas ici à

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 1291.

³⁵⁶ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1284 : « Les théologiens distinguent entre la vie que nous vivons (*vita quam vivimus*), c'est-à-dire l'ensemble des faits et des événements qui constituent notre biographie, et la vie par laquelle nous vivons (*vita qua vivimus*), ce qui rend la vie vivable et lui donne un sens et une forme (c'est, peut-être, ce que Victorinus appelle *vitalitas*). Dans toute existence, ces deux vies se présentent divisées et, toutefois, on peut dire que toute existence est la tentative, souvent manquée et néanmoins sans cesse répétée, pour réaliser leur coïncidence. En effet, seule une vie où cette scission disparaît est une vie heureuse. »

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 1289 : « Si chaque corps est affecté par sa forme de vie comme par un *clinamen* ou un goût, le sujet éthique est ce sujet qui se constitue en relation à ce *clinamen*, est le sujet qui témoigne pour ses goûts, répond de la manière dont il est affecté par ses inclinations. L'ontologie modale, l'ontologie du comment coïncide avec une éthique. »

³⁵⁸ *Ibid.*, 1290.

opposer un pôle à un autre, ni non plus de rabattre l'un sur l'autre en vue d'une nouvelle articulation, il s'agit surtout de déposer, neutraliser ou rendre inopérante cette relation pour penser plutôt à son *irrelation* comme nous l'avons déjà montré. La « neutralisation », nous dit Agamben, consiste à :

« ...rendre inopérants tant le *bios* que la *zoè*, pour que la forme-de-vie puisse apparaître comme le *tertium* qui deviendra pensable seulement à partir de cette désactivation, de cette co-incidence - au sens de « tomber ensemble » - de *bios* et de *zoè* »³⁵⁹.

³⁵⁹ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1283.

Conclusion-Transition

Vers une justice au-delà et en-deçà de la loi.

La déconnexion entre le juridique et le politique afin de rendre justice à la forme-de-vie

Pour Agamben la relation politique originaire est le *ban* ; par conséquent, toute théorie « contractuelle » du « pouvoir étatique » est remise en question, à l'égal de tout essai qui prétend donner une forme spécifique à un groupe humain. C'est pourquoi les idées telles que « appartenance » ou « identité culturelle » doivent être repensées³⁶⁰. Plus encore, avec l'*état d'exception*, nous avons rencontré le problème d'une loi qui perd sa validité mais non pas sa force de configurer le corps social, c'est-à-dire une loi sans contenu qui régit le destin de tout homme.

Selon Agamben, ce fut Kant qui introduisit dans la modernité l'idée d'une forme pure de la loi, une « loi universelle » ; mais la grandeur et la faiblesse de cette idée doivent être mesurées à l'aune des événements totalitaires du XX^e siècle, car à une loi sans contenu correspond aussi une absence de signification éthique. Agamben se demande quelle vie peut être conçue à partir de cette loi transcendante ?³⁶¹ Selon lui, cette question a reçu une réponse : Eichmann, lors de son procès à Jérusalem, quand il affirma : « je n'ai rien fait, sinon obéir à la loi ». On en arrive à la « banalisation » du mal pour emprunter la terminologie d'Arendt³⁶².

La loi sans contenu nous conduit tous dans un long procès kafkaïen – Kafka est omniprésent dans la pensée agambenienne, dont nous sommes nous-mêmes les prévenus, car la vie se confond avec la loi et nous ne savons pas comment nous en sortir³⁶³. La réponse qu'offre notre auteur pour échapper à cette opérativité s'inscrit dans le sillage de la huitième thèse *Sur le concept d'histoire* de Benjamin dans laquelle, tout en affirmant que « l'exception est devenue la règle », il cherche à faire naître une figure historique qui puisse transformer cette exception normalisée³⁶⁴. Si pour Benjamin l'*état d'exception* est

³⁶⁰ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Le pouvoir souverain et la vie nue]*, pp. 159-160.

³⁶¹ *Ibid.*, pp. 53-55.

³⁶² Arendt, *Eichman à Jérusalem*, Gallimard, deuxième édition augmentée, 1997.

³⁶³ Agamben, *op.cit.*, [Le pouvoir souverain et la vie nue], pp. 51-53.

³⁶⁴ *Ibid.*, pp. 55-58.

devenu aujourd'hui la règle », notre auteur se propose comme tâche de *profaner* (c'est-à-dire de désacraliser ou d'interrompre une opérativité dominante en vue de faire advenir ainsi un autre usage possible) ce paradigme en faisant appel à une autre figure que le *souverain* pour proclamer l'*état d'exception*. Agamben croit la découvrir dans la théologie de saint Paul quand celui-ci propose une autre façon de comprendre la loi de Moïse. En effet, la force du Messie change entièrement le rapport singulier à la loi hébraïque (il le montre dans son essai *Le temps qui reste, un commentaire de l'épître aux romains*) ; nous le constatons lorsque saint Paul affirme que le Christ est l'accomplissement de la loi (Rm. 10, 4) en soulignant ainsi l'impertinence de la loi messianique. Agamben se sert de cette tension entre foi et loi, dont nous parlerons plus avant dans la deuxième partie³⁶⁵, pour nous délivrer aujourd'hui du joug que le droit exerce sur la vie moderne.

Agamben est d'avis que le messianisme est en soi-même une théorie de l'*état d'exception*, sauf que celui qui le proclame n'est pas le Souverain, mais le Messie par qui s'opère une subversion et un renversement du pouvoir. La thèse de notre auteur est de penser la vie au-delà et en-deçà de la loi pour nous faire sortir du paradoxe du pouvoir souverain qui base son pouvoir sur sa capacité réelle de proclamer l'*état d'exception* et de produire l'*exception* à l'intérieur même de la vie humaine en engendrant comme effet immédiat une *vie nue*.

Si la pensée messianique n'est qu'un *état d'exception* proclamé par le *Messie*, ce temps messianique offre une autre forme de traversée de l'expérience du temps. En effet, dans cette situation nouvelle le temps est vécu comme *ce qui reste*, c'est-à-dire il constitue le *maintenant* dont nous disposons pour en finir avec l'articulation entre violence et droit, droit et vie, vie et violence ; bref, il s'agit d'interrompre la relation entre le politique et le juridique. La vraie politique, celle qui *vient*, est pour Agamben la déconnexion de cette relation. Il s'agit d'une politique des moyens sans fins où l'*usage* et la *praxis* humaines échappent à la capture fictive dont le *souverain* à travers la « loi » voulait à tout prix s'approprier pour justifier l'*état d'exception*, c'est-à-dire le fait qui s'impose quel qu'il soit.

³⁶⁵ Partie II, Chapitre 2 *La politique à venir, un usage de la politique au-delà de l'idée de gouvernement*.

Agamben s'appuie sur l'idée benjaminienne de *violence pure* dans *Critique de la violence* afin de délier cette relation entre violence et droit. Benjamin définit le droit comme une « violence mythico-juridique » - violence qui demeure pensée dans un rapport avec le droit - à laquelle il oppose la *violence pure*, entendue comme : « une action humaine qui ne fonde ni ne conserve le droit »³⁶⁶, « une exposition et une déposition de la relation entre violence et ordre juridique »³⁶⁷ et « une violence qui n'est jamais un moyen (légitime ou illégitime) par rapport à une fin »³⁶⁸. L'interprétation privilégiée par Agamben permet de comprendre que l'adjectif « pur » réfère, chez Benjamin, à quelque chose qui n'est pas subordonné, qui n'est pas en relation avec autre chose. Quand Benjamin parle de *violence pure*, souligne Agamben, il ne faut pas l'entendre comme s'il s'agissait d'une « substance », mais comme *une relation qui a été soustraite au droit*, bref une relation qui est une non-relation. Agamben s'approprie cette idée pour exhiber une force à la fois capable de désactiver l'ordre juridique et de penser la vie au-delà de la loi. C'est dans ce cadre que nous pensons la justice.

Agamben s'accroche à l'idée d'une *violence pure* - appelée aussi « divine » par Benjamin - qui existe hors du droit et qui en tant qu'action humaine ne conserve ni ne fonde le droit ou le pouvoir ; la grève générale est un exemple de ce type de violence donné par le philosophe allemand. L'idée de *violence pure* est reprise par Agamben afin de rendre possible la *désactivation* du dispositif d'*exception* et de toute sa procédure qui maintient debout la *machinerie biopolitique* laquelle opère une soudure entre la vie, la loi et la violence. Cette soudure rend possible la « normalisation » de *l'état d'exception* au point de donner lieu à une territorialisation de l'*exception*, c'est-à-dire le lieu qui apparaît, par exemple, chaque fois que la vie est suspendue et que se produit une *vie nue*, lieu où le *pouvoir souverain* n'est possible qu'à condition de produire cette *vie nue*.

³⁶⁶ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [État d'exception]*, p. 228 : « ...de même, la violence pure – qui est le nom que Benjamin donne à l'action humaine qui ne fonde ni conserve le droit – n'est pas une figure originaire de l'agir humain qui, à un certain moment, est saisie et inscrite dans l'ordre juridique (tout comme il n'y a pas pour l'homme parlant de réalité orélinguistique qui, à un certain moment, tomberait dans le langage). Elle n'est que l'enjeu dans le conflit sur l'état d'exception, ce qui résulte de lui et est uniquement de cette manière présumée au droit. »

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 230 : « la violence pure se révèle seulement comme exposition et déposition du rapport entre violence et droit. »

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 228 : « Ici apparaît le thème – qui dans le texte ne brille qu'un instant, suffisant cependant pour l'illuminer tout entier – de la violence comme *pur moyen*, c'est-à-dire comme figure d'une paradoxale *medialité sans fin* : c'est-à-dire un moyen qui, tout en demeurant tel, est considéré indépendamment des fins qu'il poursuit. »

Comme nous pouvons le remarquer, *pouvoir souverain* et *vie nue* sont deux faces inséparables l'une de l'autre, une sorte de tautologie. Comme nous pouvons aussi l'apercevoir, notre auteur prolonge l'idée de *violence pure* de Benjamin en la déplaçant vers l'idée d'une *puissance destituante* que nous pouvons définir comme une compréhension de la politique qui déconnecte non seulement le lien entre vie, violence et droit, mais aussi qui favorise une politique du *désœuvrement*, c'est-à-dire qui met en question les institutions politiques et qui interrompt une opérativité en marche, nous prolongerons encore plus cette idée dans notre deuxième partie. Cette *puissance destituante* advient avec la *forme-de-vie* comprise comme une sorte d'*usage*, comme une *praxis* gestuelle sans finalité, comme une résistance au pouvoir constitué et constituant, comme une action qui échappe à la capture de fait sous apparence *de jure* qui justifie l'*exception*, c'est-à-dire *le fait*, n'importe lequel, qui s'impose.

Le philosophe italien ouvre ainsi une autre voie possible à la vie, en pensant une vie de laquelle émane la loi et non pas une loi qui soumet la vie. L'exemple de la voie franciscaine sert à penser la *forme-de-vie* en termes d'existence hors la loi, d'*usage* de soi et de *commun* sans tomber dans l'appropriation. Par là Agamben établit un autre paradigme de la *vie heureuse* dans laquelle elle n'est pas reconduite à un projet étatique et où la vie de l'homme n'est pas enfermée dans une identité close. La question est de savoir comment réaliser le bonheur ou comment accéder à une vie heureuse, particulièrement quand la *forme-de-vie* est une vie émancipée de sa relation avec le *pouvoir souverain*, quand elle est « inséparable de sa forme », quand « elle ne se réduit pas à sa factualité » et quand, en outre, elle « conserve » toujours sa propre « puissance » ? Chez Agamben, la réponse se trouve dans l'idée du *commun*, à savoir de ce qui n'est jamais appropriable et dont tout le monde fait *usage*. Un exemple donné par notre auteur est l'« expérience de la pensée », car en elle coïncident tant l'expérience d'une « puissance » que celle d'un « usage commun » :

« ...l'expérience de la pensée... est toujours expérience d'une puissance et d'un usage commun (...) la puissance unitaire qui constitue en forme-de-vie les multiples formes de vies »³⁶⁹. « Communauté et puissance, nous dit encore Agamben, s'identifient sans reste, car l'inhérence d'un principe communautaire à toute puissance est fonction du caractère nécessairement potentiel de toute communauté. »³⁷⁰

³⁶⁹ Agamben, *Moyens sans fin*, p. 20, n. 7. Cette formulation d'Agamben est inspirée par l'idée d'*intellect* chez Averroès et de multitude chez Dante. Voir aussi pp. 21-22.

³⁷⁰ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, pp. 1268-1269.

Par-là, Agamben montre qu'il ne sera pas possible de former une communauté entre des êtres s'ils restent toujours déterminés par l'*acte efficace*, ce qui reviendrait à les enclore dans une identité. Cette idée paradoxale ne doit pas être comprise d'une manière aristotélicienne où l'acte advient toujours comme accomplissement d'une puissance, alors que pour Agamben l'acte ne surmonte pas la puissance mais la conserve. Ce qui signifie le privilège de la puissance sur l'acte et non pas le contraire, comme c'est le cas chez Aristote. C'est pourquoi, il s'avère impossible de former une communauté politique entre des êtres enfermés dans une identité, destinés à une fonction ou à un rôle spécifique qui épuiserait leur propre puissance. *A contrario*, la potentialité d'une communauté vouée à la recherche du bonheur s'enracine en une puissance qui reste toujours, chez nous et chez les autres, telle qu'elle est dans son surgissement.

Comment une telle force peut-elle se communiquer en créant du commun ? Comment exercer cette puissance quand elle échappe à la domination ? Comment se réalise cette nouvelle opérativité ? Agamben répondra en reformulant l'idée de « communicabilité » de Benjamin : « *nous ne pouvons communiquer avec les autres qu'à travers ce qui chez nous, comme chez les autres, est resté en puissance, et toute communication est d'abord communication non d'un commun, mais d'une communicabilité* »³⁷¹. Explicitons un peu cette idée : ce qui se partage, ce qui est commun à tous les hommes, n'est pas une chose absolument spécifique, mais relativement générique, c'est *l'expérience de la pensée*. Elle ne se réduit pas à un contenu concret et se déploie en chacun par le fait même de penser : tout le monde en fait un usage singulier, sans que personne ne puisse s'en approprier à titre exclusif. C'est pourquoi, chez Agamben, la pensée garde cette indivisibilité de la *puissance* bien qu'elle forme une communauté basée sur le fait même de communiquer un *commun* sans contenu, c'est-à-dire l'expérience performative de la pensée (la traversée de la propre expérience) dont tout le monde fait *usage*, la pure *communicabilité* qui rend présent un *être singulier quelconque*. C'est ainsi que *singularité quelconque et communauté* vont main dans la main chez Agamben :

« La pensée est la puissance qui constitue en forme-de-vie les multiples formes de vies... elle est la puissance qui réunit sans cesse la vie à sa forme ou empêche qu'elle ne s'en divise... La pensée est forme-de-vie, vie indissociable de sa forme, et partout où se montre l'intime profondeur de cette vie inséparable, dans la matérialité des processus corporels et des modes de vie

³⁷¹ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1269 ; voir aussi *Moyens sans fin*, pp. 19-21, n.6.

habituels aussi bien que dans la théorie ; c'est là et seulement là qu'il y a pensée. C'est cette pensée, cette forme de vie qui, abandonnant la vie nue à l'«homme» et au «citoyen» affairés à la revêtir et à la représenter provisoirement avec leurs «droits», doit devenir le concept directeur et le centre unitaire de la politique qui vient »³⁷².

Cet autre paradigme de la vie devient plus intelligible si nous prenons en compte le préalable, à savoir la *forme-de-vie* dans laquelle la vie de l'homme demeure une puissance ouverte qui reste toujours ouverte, un possible qui reste possible, une force qui se déploie sans barrières, une puissance qui coïncide avec sa propre impuissance. Expliquons-nous : la vie humaine est une vie qui répond à une vocation qui ne se réalise jamais. L'arrière-fond d'Agamben est son interprétation de la Lettre aux romains de saint Paul où tout ce que la *forme-de-vie* est et tout ce qu'elle fait est confronté au *comme non* (*hos me*) de sa factualité³⁷³. Chez le philosophe italien, cette idée est associée à la notion d'*usage*, une sorte de *geste* qui s'oppose à toute idée de « domaine » ou de « chosification ».

Agamben l'explique à partir de la définition de la « vie messianique » chez Paul : elle est un usage qui se présente dans la forme du *comme non*, cela signifie faire usage de la *vocation* messianique (*klesis*) et ne jamais prendre possession d'elle³⁷⁴. Nous le voyons : l'*usage* s'oppose à toute forme de domination (du domaine) et il consiste à rendre inopérants tout pouvoir et toute souveraineté qui renvoient à une identité fermée. Être messianique, vivre dans le messie signifie pour Agamben l'abandon, dans la forme du *comme non*, de toute propriété juridico-factuelle ; et cette dépossession ne fonde pas une nouvelle identité, elle reste au-delà de son efficacité. Dès lors, nous ne pouvons pas comprendre le syntagme *forme-de-vie* sans assumer comme geste l'acte de « rendre inopérant tout pouvoir et tout droit ». Par extension, nous nous servons de la figure de la *vocation messianique* pour penser le vivre-ensemble comme l'appel (vocation) d'une *communauté* politique qui essaie de ne pas s'appropriier le *commun*, mais d'en faire *usage*, de la même manière que l'homme vit sa vocation (sa vie) comme un non-appropriable, comme un *usage* qui garde toujours le *comme non* de la factualité.

³⁷² Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1271.

³⁷³ Pour répondre à ce qui signifie un autre usage, Agamben pense trouver chez Paul (1 Corinthiens 7, 20-31) une réponse possible lorsque celui-ci exhorte les chrétiens de Corinthe à faire un usage du monde, de la vie et des choses comme n'en faisant pas usage (*hos me*), c'est-à-dire sans s'en approprier.

³⁷⁴ Agamben, *Le temps qui reste*, p. 102.

Si l'acte fondamental du *pouvoir souverain* est la production des *vies nues*, alors tout effort pour fonder la liberté et la dignité de l'homme sur les droits de l'homme et du citoyen est vain. La politique est aujourd'hui une pure jurisprudence biopolitique où le paradigme qui prévaut est le *camp*³⁷⁵. Cela veut dire que le *pouvoir souverain* s'est déplacé à l'intérieur de la ville où vie publique et vie privée se confondent, non seulement au sein de l'espace politique, mais aussi à l'intérieur de chaque vie, de chaque profession qui a pour tâche d'ordonner, d'organiser et de donner forme à la vie et à son activité; et plus encore, sur chaque sujet qui doit décider de la vie sous des formes apparemment plus humaines en utilisant les possibilités ouvertes par le droit et par la science (trans-humanisme, bio-robotique, intelligence artificielle, etc.) et finalement les choix des individus prêts à créer leur propre réseau seulement en fonction des intérêts et des « *likes* » (goûts) comme nous pouvons l'apercevoir dans les sociétés hyper-connectées où le virtuel et le réel se confondent pour devenir des réalités « augmentées » (*Facebook, Instagram, Twitter, Tik Tok, etc.*). Au centre même de ces formes politiques se trouve rien de plus et rien de moins que la *vie nue* qui caractérisait les états totalitaires du XX^e siècle et qui aujourd'hui passe inaperçue sous la forme d'un monde heureux.

Face à cette situation Agamben nous invite à penser une vie, plus précisément une *forme-de-vie* libérée de son rapport à la loi, en se demandant aussi ce qui resterait de la loi après sa déposition. C'est une question qui met toujours en cause, comme c'est l'habitude chez lui, l'institution étatico-juridique de la biopolitique qui réduit l'homme à une *vie nue*³⁷⁶. L'idée d'Agamben consiste donc en la déposition de la loi, pour subvertir l'*état d'exception* qui s'impose partout aujourd'hui, sans revenir à un véritable état de droit ni procéder à une déconstruction indéfinie de la loi, mais pour penser à ce qui adviendrait avec cette déposition³⁷⁷, une déposition qui porte autant vers un autre *usage* du droit que de la justice, car en définitive, aujourd'hui, selon Agamben, la loi se

³⁷⁵ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Le pouvoir souverain et la vie nue]*, p. 159.

³⁷⁶ *Ibid. op.cit.*, [État d'exception], p. 231 : « Qu'advient-il de la loi après son accomplissement messianique ? (c'est là toute la controverse qui oppose Paul à ses contemporains juifs). Et qu'advient-il du droit dans la société sans classes ? c'est exactement le débat entre Vychinski et Pasukanis). »

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 231 : « Il ne s'agit pas évidemment d'une phase de transition qui ne parvient jamais à la fin où elle devrait mener, ni encore moins d'un processus de déconstruction infinie, qui, maintenant le droit dans une vie spectrale, ne parvient plus à en venir à bout. L'important ici, c'est que le droit – non pratiqué, mais étudié – n'est pas la justice, mais seulement la part qui y conduit. Ce qui fraie un passage vers la justice n'est pas l'annulation, mais la désactivation et le désœuvrement du droit – c'est-à-dire, un autre usage de celui-ci. »

confond avec la vie, l'éthique avec le droit et le droit avec le politique ; or selon lui la politique n'a rien à voir avec cette relation qui amalgame tout.

Le vraiment politique est l'*irrelation* avec le droit, il parle d'une politique non contaminée par la violence légitime qui pose ou dépose le droit, c'est-à-dire d'une politique au-delà de la loi. C'est seulement dans ce « geste » qui expose cette « non-relation » entre le politique et le juridique que devient inopérant le fondement même de la biopolitique moderne en ouvrant par là un espace autre pour l'action humaine pensée comme moyen pur sans finalité :

« Montrer le droit dans sa non-relation à la vie et la vie dans sa non-relation au droit signifie ouvrir entre eux un espace pour cette action humaine qui autrefois revendiquait pour elle-même le nom de « politique ». La politique a subi une éclipse durable parce qu'elle a été contaminée par le droit, en se concevant elle-même dans le meilleur des cas comme pouvoir constituant (c'est-à-dire comme violence qui pose le droit), quand elle ne se réduit pas simplement au pouvoir de négocier avec le droit. En revanche, ce qui est véritablement politique, c'est seulement l'action qui tranche le lien entre violence et droit... »³⁷⁸

La voie que notre auteur propose consiste alors en une sorte de « droit déposé » ou de « loi désactivée » qui deviendra alors la « porte qui conduit vers la justice », comme l'a bien noté Kafka³⁷⁹. La complexité de la proposition d'Agamben réside en ce qu'il ne s'agit pas de l'abolition du droit en tant que tel, comme s'il devait être complètement effacé ou éradiqué de nos vies ; il s'agit plutôt, comme nous l'avons dit à plusieurs reprises, de la *désactivation* du dispositif juridique et d'aboutir à son *désœuvrement* pour le rendre disponible par un autre *usage*. C'est ce que nous cherchons à découvrir dans notre recherche : un autre usage possible de la justice qui soit délié du droit.

Dans cet horizon de pensée s'entrelacent alors les concepts de *justice* et d'*usage* où la dimension du « jeu » est importante si nous voulons « profaner » la conception de la justice réduite à une « violence mythico-juridique » qui s'impose très largement aujourd'hui. La première condition, vers laquelle nous pouvons nous aventurer à la recherche d'une autre idée de justice au-delà de la loi, passe précisément par sa « profanation ». Prenons les mots même d'Agamben qui recueille succinctement ce que

³⁷⁸ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [État d'exception]*, p. 252.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 230 : « C'est dans cette perspective qu'on doit lire l'affirmation figurant dans une lettre adressée à Scholem le 11 août 1934, que *privée de la clef qui lui est propre, l'écriture n'est pas précisément écriture, mais vie*, ainsi que cette remarque contenue dans l'essai sur Kafka, selon laquelle *le droit qui n'est plus pratiqué, mais seulement étudié est la porte de la justice*. »

nous venons de dire tout au long de cette partie, mais qui serait insaisissable sans avoir fait tout ce parcours. A notre avis, le style du langage employé par Agamben est analogue au genre littéraire des livres de sagesse de l'Ancient Testament³⁸⁰ :

« Un jour, l'humanité jouera avec le droit comme les enfants jouent avec les objets hors d'usage, non pour les rendre à leur usage canonique, mais pour les en libérer définitivement. Ce qui vient après le droit, ce n'est pas une valeur d'usage plus propre et originelle, qui précéderait le droit, mais un nouvel usage, qui naît seulement après lui. L'usage, qui a été contaminé par le droit, doit, lui aussi, être libéré de sa propre valeur. Cette libération est la tâche de l'étude – ou du jeu. Et ce jeu studieux est le passage qui permet d'accéder à cette justice qu'un fragment posthume de Benjamin définit comme un état du monde où celui-ci apparaît comme un bien absolument inappropriable et qu'on ne saurait soumettre à l'ordre juridique. »

Au terme de cette première partie nous pouvons saisir la *forme-de-vie* et les implications qu'elle comporte pour penser une *politique à venir*. Comme nous l'avons vu, plus qu'un concept la *forme-de-vie* est la vie même de l'homme singulier qui ne peut être ni définie ni substantialisée, mais seulement *mise en usage*. Elle n'est qu'une vie quelconque qui fait « usage de soi » :

« la forme de vie n'est pas quelque chose comme un sujet, qui préexiste au fait de vivre et lui donne substance et réalité. Au contraire elle s'engendre en vivant, est produite par cela même dont elle est forme et n'a donc par rapport à la vie aucune priorité ni substantielle ni transcendante. Elle n'est qu'une manière d'être et de vivre, qui ne détermine en aucune façon le vivant, de même qu'elle n'en est aucunement déterminée, tout en restant inséparable de lui »³⁸¹.

En assumant ce geste, se crée un « usage habituel » qui n'aboutit à rien, car l'*usage* de la vie ou des corps est pensé par Agamben comme un *moyen sans fin*³⁸², comme un geste pur, comme quelque chose qui garde sa puissance-de-ne-pas devenir quelque chose d'autre et ne parvient jamais à une « mise-en-œuvre ». Nous avons vu aussi que chez Agamben l'*usage* assimile et déplace l'*action*, comprise comme une fin à réaliser, vers un « usage de soi » qui s'avère l'exercice politique et éthique par excellence.

Par la *forme-de-vie* Agamben veut nous révéler une vie qui est inséparable de sa forme et qui se manifeste à sa manière, en chaque geste, sans que l'on puisse la figer dans une unique « action » ou un seul « visage ». Il s'agit alors d'un *performatif* dont la seule vocation consiste à vivre, à vivre au-delà et en-deçà de la tension entre *zoé* et *bios*, de

³⁸⁰ Voir : Proverbe 8, surtout v. 30-32

³⁸¹ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1282.

³⁸² *Ibid.*, p. 1325 : « Un *moyen pur*, c'est-à-dire un moyen qui ne se montre comme tel que parce qu'il s'affranchit de toute relation à une fin. »

l'être et de l'agir, de la vie et de la loi ; ce qui signifie déposer et neutraliser tout dispositif de capture de la vie :

« Tous les êtres vivants sont dans une forme-de-vie, tous ne sont pas (ou pas toujours) une forme-de-vie. Au moment où la forme-de-vie se constitue, elle destitue et rend inopérantes toutes les formes de vies particulières. C'est seulement en vivant une vie que se constitue une forme-de-vie, comme le désœuvrement immanent à toute vie. La constitution d'une forme-de-vie coïncide donc intégralement avec la destitution des conditions sociales et biologiques où elle se trouve jeté. La forme-de-vie est, en ce sens, la révocation de toutes les vocations factices qu'elle dépose et met en tension de l'intérieur dans le geste même où elle se maintient et demeure en elles. »³⁸³

Agamben s'emploie donc à désactiver toute tension qui rend la vie prisonnière pour que la *forme-de-vie* puisse apparaître. Il s'agit dès lors de « faire un usage de soi » et de neutraliser la tension - n'importe laquelle - qui sépare et à la fois réarticule la vie humaine ; la désactivation à laquelle nous faisons allusion est le dispositif *inclusion-exclusion*. Nous avons montré aussi que la *forme-de-vie* est une vie *désœuvrée* qui ne s'achève pas en sa *mise-en-œuvre* ; ce qui requiert de repenser la politique à partir de ce paradigme :

« Il ne s'agit pas de penser une forme de vie meilleure ou plus authentique, un principe supérieur ou un ailleurs qui s'ajoute aux formes de vie et aux vocations factices pour les révoquer et les rendre inopérantes. Le désœuvrement n'est pas une autre œuvre qui s'ajoute aux œuvres pour les désactiver et les déposer : il coïncide intégralement et constitutivement avec leur destitution, avec le fait de vivre une vie (...) telle forme-de-vie, la vie proprement humaine est celle qui, en rendant inopérantes les œuvres et les fonctions spécifiques du vivant, les fait pour ainsi dire tourner à vide et, de cette manière, les ouvre en possibilité »³⁸⁴.

Mais la question à laquelle nous voulons répondre est de savoir pourquoi avons-nous besoin de parler de la *forme-de-vie* pour penser une *justice au-delà et en-deçà de la loi*. Au terme de cette partie la réponse devrait être claire. Tout simplement parce que la *vie nue* a lieu quand la vie est mise en suspens et soumise au calcul du pouvoir étatique à travers la loi. Ce qu'Agamben défait est la relation entre le vivant et la loi. Cette désactivation nous montre une vie tout autre : la *forme-de-vie* ; car quand la vie est déconnectée de sa relation juridique et substantielle, elle ne peut plus être capturée par aucun pouvoir. Cela veut dire que la vie ne peut plus être assumée en termes de propriété, mais d'*usage*, un usage qui, comme nous l'avons dit, n'est ni instrumental, ni productif,

³⁸³ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1332.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 1332.

ni consumériste. Ce qui apparaît est alors la *forme-de-vie* que l'on ne peut avoir en propriété, mais en *usage* ; c'est la raison pour laquelle il s'avère impossible de la penser comme un « état », un « sujet » ou une « substance ». Cela met en cause la vie sociale, le vivre-ensemble, car la *forme-de-vie* apparaît lorsque l'*irrelation* est achevée, ce qu'implique la forme *désœuvrée* et *destituante*³⁸⁵, c'est-à-dire : « être ensemble au-delà de toute relation » et penser le politique non plus comme un rapport, mais comme un contact : « le moment où deux êtres sont séparés seulement par un vide de représentation »³⁸⁶.

C'est dans cet horizon que nous nous proposons de repenser l'idée de « justice ». Si la « forme de vie » est une vie libérée de sa relation avec le juridique, comment penser alors un « usage de la vie » en contact avec l'idée de justice ? Faut-il abandonner l'idée institutionnelle d'une justice entendue comme une réalité purement processuelle ou juridique ? Comment penser alors l'éthique et le politique à partir de la *forme-de-vie* que nous saisissons maintenant ? Convierait-il plutôt de parler d'être juste et négliger l'utilisation de la justice ?³⁸⁷ Comment parler de la justice positivement selon la manière avec laquelle Agamben parle, par exemple, de l'*usage* ? Tout « usage de soi » est-il juste ? La justice, à notre avis, est un « non-dit » dans la pensée d'Agamben, qu'il se contente d'énoncer sans l'explicitier davantage.

Néanmoins, nous avons montré que le but d'Agamben est de libérer la vie de l'homme de l'impolitique et ainsi de parler de « justice » en rendant justice au vivant et de faire venir la justice. En empruntant un langage figuré, on pourrait dire que la critique d'Agamben comporte une attitude qui a comme usage de regarder les 'trous noirs', les zones d'ombres, que génère notre contemporanéité et qui passent parfois inaperçus. Il nous invite à fixer notre regard vers eux ; il faut se laisser prendre par leurs forces gravitationnelles et par leurs absences de lumière, sans avoir peur de nous perdre dans le

³⁸⁵ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015, [L'usage des corps]*, p. 1294 : « la forme-de-vie est ce ban qui n'a plus la forme d'un lien, d'une exclusion-inclusion de la vie nue, mais celle d'une intimité sans relation [...] Dans la même perspective [...] en développant l'idée que l'État ne se fonde pas sur un lien social, mais sur l'interdiction de sa dissolution, ne doit pas être entendu comme dissolution d'un lien existant, car le lien lui-même n'a d'autre consistance que celle, purement négative, qui lui vient de la prohibition de sa dissolution. Puisque à l'origine il n'y a ni lien ni relation, cette absence de relation est capturée dans le pouvoir d'État sous la forme du ban et de l'interdiction. »

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 1294.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 1289 : « Ce ne sont pas la justice ou la beauté qui nous émeuvent, mais la manière qu'a chacun d'être juste ou beau, d'être éprouvé par sa beauté ou sa justice. C'est pourquoi même une abjection peut être innocente, même une 'petite abomination' peut nous émouvoir ».

vide, car le seul chemin à prendre est la « traversée » de l'expérience propre et non pas la fuite. C'est pourquoi la *forme-de-vie* dont on fait usage permet de *désactiver* toute procédure qui prétend la capturer par les dispositifs juridiques du pouvoir et l'enfermer dans un concept ou une forme spécifique quelle qu'elle soit³⁸⁸. La seconde partie de notre recherche s'efforcera de penser le vivre ensemble au-delà de tout dispositif de gouvernance, afin de penser la justice au-delà et en deçà des institutions de gouvernance.

³⁸⁸ Par exemple un laboratoire expérimental qui décide entre ce qui est animal ou humain, entre un corps humain et un corps robotique, etc.

Partie II

Du *désœuvrement* du gouvernement et les institutions du pouvoir à *la politique à venir*

Introduction

Dans cette deuxième partie, intitulée *Du désœuvrement du gouvernement et les institutions du pouvoir à la politique à venir*, nous présentons à nouveau deux mouvements paradigmatiques. Le premier mouvement correspond au chapitre 1 : *De la bureaucratisation de la politique à son désœuvrement* ; le deuxième mouvement est concentré dans le chapitre 2 : *La politique à venir, un usage de la politique au-delà de l'idée de gouvernement*.

De la même manière que dans la partie précédente, si le premier mouvement est négatif ; le deuxième, en revanche, se veut affirmatif. Par le premier mouvement se tisse à travers l'enchaînement des paradigmes théologiques, la toile de fond qui donne naissance et origine, selon Agamben, à la *gouvernance*. En effet, Agamben opère un déplacement conceptuel concernant la façon d'aborder sa critique politique en allant de la *souveraineté* (partie I) à la *gouvernementalité* (partie II). Nous voulons montrer dans ce chapitre les rationalités et les pratiques qui rendent possible, selon le philosophe italien, la gouvernance ; laquelle tourne dans le présent vers une pure gestion managériale de la vie humaine. Par cette stratégie archéologique qui met en question le gouvernement, notre auteur essaie de rendre possible un autre usage de la politique, but auquel Agamben ne renonce jamais. Ce faisant, il renverse et met en cause les fonctionnements d'une politique qui tourne dans le vide d'un pur exercice économique, gestionnaire, administratif et bureaucratique. La tâche consiste ainsi à destituer les fondements théoriques - à l'œuvre dans la structure actuelle de gouvernance - qui reposent sur des apories conceptuelles et de rendre par là même inopérante (*inoperoso*, désœuvré) la démarche ou la pratique bureaucratique qui maintient en place une *machinerie biopolitique gouvernementale*. Celle-ci régit la vie des hommes en régissant autant la super-production des œuvres humaines et l'hyper-gestion de la vie et de son apparence ; où la biopolitique devient un pouvoir efficace du spectacle qui engloutit tout.

Le second mouvement - qui correspond au deuxième chapitre - tente plutôt de tirer profit de l'idée de la *forme-de-vie* en accentuant le caractère de *désœuvrement* qu'elle comporte. Comme puissance destituante, elle désactive les institutions politiques afin de tenter un autre usage de la politique qu'Agamben formule comme une *politique à venir*. Ce concept clé s'avère comme une voie performative dont le vivant, à partir de ses gestes,

ses actions, ses puissances, tente de vivre selon un autre modèle qui est encore à venir mais qui exige d'abord la destitution d'un paradigme qui l'empêche d'apparaître.

Nous concluons cette partie en nous orientant *Vers une justice au-delà et en-deçà du gouvernement et des institutions*. Il s'agit en somme d'une déconnexion entre le paradigme économique-gestionnaire de la vie et la vie elle-même afin de rendre justice à la *forme-de-vie*, laquelle s'avère ainsi destituante des œuvres du pouvoir. Encore une fois s'exhibe la *quasi* exigence d'interrompre la relation entre le politique et la gouvernementalité qui empêche qu'apparaisse un autre usage de la *politique* qui est sans cesse en train d'advenir.

Chapitre I

De la bureaucratisation de la politique à son désœuvrement

Nous montrerons que Agamben opère un déplacement conceptuel concernant la façon d'aborder sa critique politique en allant de la *souveraineté* à la *gouvernementalité*³⁸⁹ afin d'interrompre le fonctionnement de la « machinerie bureaucratique du gouvernement » ; ce qui se fera en dévoilant son mode opératoire afin de trouver un autre usage de la politique qui tende vers le *désœuvrement* de ses institutions du pouvoir. Une fois encore, ce mouvement exhibe non seulement une reprise de la pensée de Benjamin et de Foucault, mais aussi un prolongement de celui-ci en reconduisant et en déplaçant la discussion sur la *gouvernementalité* vers la théologie³⁹⁰.

Agamben montrera, par exemple, que la théologie fournit un paradigme de gouvernance basé sur le dispositif de *l'économie-trinitaire*, laquelle se présente ensuite comme un laboratoire en vue d'expliquer l'articulation entre *souveraineté* et *gouvernementalité*, entre *auctoritas* et *potestas* ; ce qui rendra compréhensible que la politique soit reconduite aujourd'hui à un pur exercice gestionnaire, administratif et bureaucratique que notre auteur s'emploie à mettre en cause. Dans ce déplacement, le philosophe italien privilégie la théologie trinitaire dans sa double dimension immanente et économique afin de comprendre la *gouvernance* aujourd'hui. La conviction d'Agamben est que le donné théologique fait partie de la culture occidentale et, à ce titre, offre des ressources herméneutiques pour interpréter les phénomènes qui relèvent de la

³⁸⁹ G. Agamben, *Homo sacer. L'intégrale 1997-2015, [Le Règne et la gloire]*, p. 393 : « La double structure de la machine gouvernementale, qui était apparue dans *État d'exception* (2003) à travers la corrélation de l'*auctoritas* et de la *potestas*, prend ici la forme de l'articulation entre le Règne et la Gloire et conduit à s'interroger sur la relation même –qui n'avait pas été prise en compte au commencement– entre *oikonomia* et Gloire, c'est-à-dire entre le pouvoir comme gouvernement et gestion efficace et le pouvoir comme royauté cérémoniale et liturgique, deux aspects qui ont été curieusement laissés de côté par les philosophes de la politique comme par les politologues. »

³⁹⁰ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 393 : « Cette enquête porte sur les modalités et les raisons qui ont poussé le pouvoir, en occident, à prendre la forme d'une *oikonomia*, c'est-à-dire d'un gouvernement des hommes. Elle s'inscrit donc dans le sillage des recherches de Michel Foucault sur la généalogie de la gouvernementalité, mais elle tente aussi de comprendre les raisons internes qui ont empêché ces recherches d'arriver à leur terme. En effet, et en se portant bien au-delà des limites chronologiques que Foucault avait prescrites à sa généalogie, l'ombre que l'interrogation théorique du présent projette sur le passé implique ici de remonter jusqu'aux premiers siècles de la théologie chrétienne, qui ont vu la première élaboration de la doctrine trinitaire sous la forme d'une *oikonomia*. »

politique ou du pouvoir³⁹¹. Ces analyses enrichissent ses archéologies politico-juridiques centrées sur la relation constitutive entre *pouvoir souverain* et *vie nue* que Agamben s'efforce de délier tout en cherchant son revers, à savoir la *forme-de-vie* ; nous l'avons montré dans la partie précédente.

En outre, notre auteur montrera qu'à partir de l'*officium*, travaillé dans la première partie de cette recherche, émerge aussi un paradigme du commandement et de l'opérativité qui signera la façon d'aborder l'action, la faute et l'être lorsque l'entrelacs de ces notions est articulé à l'idée du *devoir* qui marquera de cette façon l'éthique. Par ailleurs, par le *serment*, qui dresse un seuil indiscernable entre droit et religion, s'ouvre la possibilité même d'établir une communauté politique ; même si notre rapport avec le langage devient une parole vaine qui met en question notre propre condition politico-parlante lorsque le serment perd sa valeur et que la confiance se brise au sein même de la communauté politique.

Ce détour théologique servira à notre auteur pour expliquer un type de fonctionnement de la « machinerie gouvernementale » qu'il tente de déposer. Cette inflexion d'Agamben vers la relation entre théologie et *gouvernementalité* a pour finalité de rendre inopérante la démarche bureaucratique qui maintient en place toute la *machinerie biopolitique gouvernementale* qui régit la vie des hommes et qui est centrée sur la superproduction et sur l'hyper-gestion de l'apparence ; par cette procédure la biopolitique advient comme un pouvoir du spectacle. La tâche de Agamben consiste à destituer les fondements théoriques, à l'œuvre dans la structure actuelle de gouvernance et qui reposent sur des apories conceptuelles, afin de les rendre disponibles pour un autre usage. Néanmoins, il y a deux questions que nous ne pouvons pas négliger, à savoir comment vivre-ensemble à partir d'une possible déposition de la bureaucratie contemporaine et comment parler du politique tout en prenant en compte l'*ingouvernable* qui nous articule avec les autres. Il nous faut d'emblée souligner qu'Agamben ne réussit

³⁹¹ Il nous paraît pertinent de citer l'idée de *ressource* que Francois Julien emploie, car il nous semble pointer - à travers son propre chemin de pensée - vers le même type de réflexion proposé par Agamben : « comme telle, la ressource n'est la propriété de personne et n'appartient pas (*sic*) (c'est pourquoi je refuse la notion d'identité culturelle) : elle est à qui la découvre - plus il la découvre - et la met à profit. Comme elle garde en elle une part de potentiel, qu'elle compte sur un avenir pour se déployer, la ressource n'est pas d'emblée bornable et définissable. On n'en connaît pas d'abord toute la nature ni la limite. Car une ressource n'existe effectivement qu'autant qu'on l'a développée », F. Jullien, *Ressources du christianisme*, L'Herne, 2018, p. 23.

pas à énoncer une forme concrète de ce que devrait être ce nouvel usage, car son intérêt réside surtout à la mettre en cause et à la destituer.

Tout cela nous emmènera à concevoir une autre dimension de la *forme-de-vie* en tant que *puissance destituante* qui demeure pourtant *ingouvernable*. En effet, ce qu'il propose est un autre *usage*, conçu comme *profanation*, de ce que nous appelons « monde de la vie » ou « culture », en quoi consisterait l'exercice politique par excellence. À partir de cette grille de lecture, qui exhibe aussi les limites de notre recherche, nous réfléchirons sur l'idée de *justice* en la concevant au-delà et en deçà d'une forme - ou d'une instance - qui la rendrait prisonnière, telle que l'institution et ses dispositifs comme le devoir, les tribunaux, l'économie, etc.

À la lumière de ces considérations notre partie s'articulera en deux chapitres. Le premier chapitre essaie d'interrompre l'idée de gouvernement et ses œuvres ou institutions de conservation de pouvoir tout en dévoilant son fonctionnement. Pour ce faire, nous nous proposons de traiter plusieurs points : 1. *Vers une politique au-delà de la gestion efficace et managériale de la vie* ; 2. *Vers une éthique au-delà du dispositif du devoir* ; 3. *Vers un langage politique au-delà d'une parole vaine qui tourne à vide* ; 4. *Vers une vivre-ensemble au-delà du spectacle* ; 5. *Comment vivre-ensemble à partir de ce qui est ingouvernable ?* Le deuxième chapitre s'emploiera, en revanche, à clarifier l'idée de ce que signifie pour Agamben : *la politique à venir*.

1. Vers une politique au-delà de la gestion efficace et managérial de la vie

Il s'agit ici de montrer que le paradigme du dogme théologique de la « trinité divine », avec sa fonction immanente, mais surtout économique, a exercé une forte influence sur les modèles et les structures de la société occidentale au point de déterminer, selon l'appréciation d'Agamben, le paradigme politique contemporain du gouvernement du monde focalisé sur l'engendrement de pratiques efficaces et concrètes de gouvernance de la vie humaine, autant de l'homme singulier que de la population en général.

La stratégie de pensée qu'emploie notre auteur s'inscrit dans le sillage du travail de Michel Foucault. Le philosophe italien déplace le thème de la *souveraineté*, développé

dans le premier livre de la série *Homo Sacer*, vers l'idée de *gouvernementalité*³⁹², mais en prolongeant au même temps le concept biopolitique de Foucault. Pour ce faire, Agamben articule la *gouvernementalité* foucaultienne avec une analyse archéologique du terme *oikonomia*, lequel est étroitement lié, telle est son hypothèse, à la théologie chrétienne, afin de rendre plus compréhensible la rationalité et les pratiques qui opèrent dans le « gouvernement économique » du monde dont parle Foucault³⁹³.

Sa démarche possède un caractère nettement exploratoire, c'est-à-dire qu'elle se déploie comme une sorte de laboratoire de pensée qui justifierait de se rapprocher de l'*oikonomia* tout en la renvoyant à un stade plus ancien que l'époque contemporaine. Cet entrelacs de pensées fonctionne stratégiquement chez Agamben : il est un laboratoire pour observer non seulement l'opérativité de la machinerie gouvernementale dans la contemporanéité, mais aussi les raisonnements qui depuis longtemps l'ont tenu en place³⁹⁴. Néanmoins, l'un des effets implicites de cette démarche, déployée par le philosophe italien, consiste aussi à penser à nouveaux frais la théologie politique ; elle va être déplacée vers la théologie économique laquelle devient la grille de lecture privilégiée de notre auteur qu'il mettra aussi en cause.

1.1 De la théologie politique à la théologie économique.

En vérité, la thèse d'Agamben s'avère encore beaucoup plus complexe, car elle s'articule comme une critique de la pensée de Schmitt qui instaure dans la modernité un

³⁹² Foucault développe toute une recherche sur la *gouvernementalité* dans les années 1978 au Collège de France. Par *gouvernementalité*, il entend trois choses. Premièrement, l'ensemble constitué par les institutions avec ses procédures, tactiques et stratégies destinées surtout au contrôle de la population, et non plus du territoire ; ce qui distingue justement la modernité est ce caractère biopolitique de gouvernance, c'est-à-dire de gestion, contrôle et administration de la vie dont un des effets est, par exemple, la création des dispositifs de sécurité. Deuxièmement, une ligne de force qui a prédominé en Occident orientant ce type de pouvoir sous la forme d'un gouvernement qui s'impose comme la forme politique par excellence. Troisièmement, le processus et le résultat selon lesquels le modèle de justice du Moyen Âge configuré comme l'État de justice devient peu à peu un État administratif gouvernementalisé. En outre, Foucault en parlant de *gouvernementalité* se réfère aussi à l'étroite et complexe relation entre gouvernement du monde, à savoir les techniques du pouvoir exercé sur les autres, et gouvernement de soi, à savoir les techniques de savoir développées en vue de la transformation d'un sujet politique.

³⁹³ Il faut souligner que ces analyses archéologiques ne sont pas au sens strict historiques sans pour autant négliger l'histoire.

³⁹⁴ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le Règne et la gloire]*, p. 393 : « Situer le gouvernement dans le locus de l'*oikonomia* trinitaire... revient plutôt à montrer comment le dispositif de l'*oikonomia* trinitaire peut constituer un laboratoire privilégié pour observer le fonctionnement et l'articulation, (à la fois intérieure et extérieure) de la machine gouvernementale. Car c'est dans ce locus que les éléments – ou les polarités – par lesquels s'articule cette machine apparaissent, pour ainsi dire, dans leur forme paradigmatique. »

horizon de pensée qui prend la forme d'une théologie politique³⁹⁵. C'est la raison pour laquelle Agamben mobilise la pensée foucauldienne, afin d'élaborer une critique de Schmitt, tout en se servant du théologien Peterson qui met en question la théologie politique et pense plutôt la politique comme une liturgie au service d'une économie divine.

Nous avons dit que la particularité de la stratégie agambenienne consiste à réinterpréter autrement la *gouvernementalité* de Foucault tout en l'articulant au dispositif de l'*oikonomia* développé par la théologie chrétienne. Les repères du philosophe italien sont doubles. L'un est centré sur la pratique de gouvernance afin de dévoiler son opérativité ; l'autre scrute l'histoire des idées afin de renvoyer la réflexion sur la gouvernementalité à un contexte plus ancien que celui de la modernité en vue d'attester sa propre hypothèse, à savoir que la pensée et la pratique de la politique comme forme *économico-gouvernementale* - centrée sur le pur aspect managérial et efficace de la vie et de son apparence -, sont inscrites au sein même de la culture occidentale dès les origines de celle-ci (singulièrement les grecs et les Pères de l'Église). Ce qu'Agamben vise est de renverser par-là la pensée de Schmitt, en déplaçant la théologie politique vers la théologie économique. Ce faisant, il élabore non seulement une critique de la théologie politique, mais il met en cause la théologie économique qui donnera ensuite lieu à une *économie gouvernementale*, comprise comme *gestion* et *administration*, laquelle s'imposera comme la forme de gouvernance par excellence.

À partir de ce présupposé, nous pouvons comprendre le sens de la bureaucratie actuelle. Elle s'exhibe comme une pure opérativité qui sert à rendre efficace, à travers les institutions étatiques, toute la machinerie gouvernementale en vue d'administrer la vie des citoyens. Nous visons par là, comme le suggère Agamben, une pure gestion managériale de la vie. *Grosso modo*, sa thèse est que la politique d'aujourd'hui a pris la

³⁹⁵ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le Règne et la gloire]*, p. 460 : « On comprendra alors en quel sens on peut affirmer (et c'est de cette thèse que nous sommes partis contre Schmitt) que la théologie chrétienne est depuis son commencement *économico-gestionnaire* et non pas *politico-étatique*. Que la théologie chrétienne enveloppe une économie et non pas seulement une politique ne signifie pourtant pas qu'elle ne soit d'aucun poids pour l'histoire des idées et des pratiques politiques de l'occident. Tout au contraire, le paradigme théologico-économique nous oblige à repenser cette histoire depuis le début et selon une tout autre perspective en tenant compte des croisements décisifs entre la tradition politique au sens strict et la tradition « *économico-gouvernementale* » qui se cristallisera entre autres, comme nous le verrons, dans les traités médiévaux *De gubernatione mundi*. Les deux paradigmes subsistent ensemble et s'entrelacent au point de former un système bipolaire dont la compréhension forme la condition préliminaire de toute interprétation de l'histoire politique de l'occident. »

forme d'une *oikonomia*³⁹⁶, c'est-à-dire d'une gouvernementalité entendue comme une pure gestion et administration managériale de la vie des hommes. Selon lui, il s'agit de comprendre le pouvoir « comme pur gouvernement et gestion efficace »³⁹⁷. Le but de Agamben est de trouver un autre usage qui puisse renverser ce paradigme.

1.2. Les origines patristiques de l'oikonomia comme administration se confondent avec l'idée du salut dans la modernité

Il est nécessaire d'abord de comprendre comment fonctionne l'*oikonomia*. Pour le philosophe italien, cet exercice consiste, d'une part, à créer un fil rouge argumentatif de la rationalité de l'*oikonomia* dans la pensée occidentale, et, d'autre part, de faire une critique de son opérativité en vue de la désactiver et de la destituer.

Développons d'abord succinctement l'archéologie de l'*oikonomia*. Selon lui, le pouvoir en Occident prend aujourd'hui la forme d'une *oikonomia*, c'est-à-dire d'un gouvernement de la vie des hommes, que notre auteur pense à nouveau frais dans sa relation à la théologie³⁹⁸. De la théologie chrétienne se détache, selon son observation, deux paradigmes antinomiques, mais étroitement connectés : d'une part, la théologie *politique* ancre dans la figure du Dieu unique la *transcendance* du pouvoir souverain dont dérivera par la suite le fondement même de la théorie moderne de la souveraineté (Schmitt) ; d'autre part, la théologie *économique* (Peterson) s'emploie à conférer un *ordre immanent*, surtout domestique, à la vie divine et à la vie humaine d'où dérivera la biopolitique moderne, c'est-à-dire une économie qui gouverne tous les aspects de la vie sociale de l'homme, celle-ci étant inséparable du pouvoir souverain³⁹⁹.

Le philosophe italien s'efforce aussi de prolonger la fameuse et lapidaire thèse de Schmitt sur la relation entre théologie et politique - laquelle témoigne que « tous les concepts prégnants de la doctrine moderne de l'État sont des concepts théologiques

³⁹⁶ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le Règne et la gloire]*, p. 393 : « ...le dispositif de l'oikonomia trinitaire peut constituer un laboratoire privilégié pour observer le fonctionnement et l'articulation (à la fois intérieure et extérieure) de la machine gouvernementale. »

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 393.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 397 : « Pour des raisons qui apparaîtront au cours de la recherche, l'histoire de la théologie économique, qui a connu un développement impressionnant entre le II^e et le V^e siècle après Jésus-Christ, est si bien restée dans l'ombre, que la signification même du terme a fini par tomber dans l'oubli non seulement chez les historiens des idées, mais aussi chez les théologiens. »

³⁹⁹ *Ibid.*, cfr. p. 397.

sécularisés »⁴⁰⁰ - en affirmant donc que la théologie est dès le début une *oikonomia* car elle vise à organiser la vie, spécifiquement la vie divine en relation avec l'histoire des hommes⁴⁰¹. Agamben prolonge cette thèse en renversant la relation entre théologie politique et théologie économique. Selon lui, si au centre du message évangélique se trouve la vie éternelle (*zoe aionos*), cela signifie que c'est l'*oikos* et non pas la *polis* qui est le paradigme le plus prégnant de sens en tant qu'il vise une gestion et un gouvernement de la vie et du monde⁴⁰². L'*oikonomia* est donc la fenêtre par laquelle se révèle la Trinité dans sa propre immanence et c'est à partir de ce dispositif que tous les enjeux politiques peuvent s'éclairer, car ils ne prennent forme et place qu'à partir d'elle. Bref, Agamben suggère que la théologie politique est édifiée sur la structure économico-théologique et non pas le contraire. Néanmoins, notre auteur se heurte à la difficulté selon laquelle chez les théologiens le terme d'*oikonomia* souffre d'un déplacement constant de sens.

Selon une idée qu'Agamben emprunte de Schelling⁴⁰³, l'Église se pense avant tout comme une *oikonomia*. Il se réapproprie ainsi la thèse du philosophe allemand qui affirme que la philosophie de la révélation est une théorie de l'économie divine⁴⁰⁴. Cela veut dire aussi que dans l'être même de Dieu s'articule et s'exhibe la personnalité et l'action en vue de le rendre « Seigneur de l'être » comme le dit Schelling. Selon Agamben, cela suggère que l'être de Dieu est pensé comme liberté absolue, créatrice, autonome et, par-là, anarchique, dans le sens où l'action de Dieu est pleinement libre et que sa révélation ne répond pas à un processus nécessaire, mais à une décision radicale. Ce que Agamben retient comme le plus important, c'est la différence établie par Schelling entre théologie et économie et, plus spécifiquement, entre l'être de Dieu et son activité⁴⁰⁵. Néanmoins,

⁴⁰⁰ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le règne et la gloire]*, p. 398. Agamben cite Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Munich/Leipzig, Duncker & Humblot, 1922 p. 46).

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 399 : « ...c'est-à-dire que la théologie est elle-même dès le départ une 'économie' et qu'elle ne l'est pas devenue dans un second moment au cours de sa sécularisation. »

⁴⁰² *Ibid.*, p. 399 : « que le vivant qui a été créé à l'image de Dieu se révèle, pour finir, capable non pas d'une politique, mais seulement d'une économie, c'est-à-dire que l'histoire soit, en dernière instance, un problème non pas de politique mais de 'gestion' et de 'gouvernement', voilà qui constitue dans cette perspective, une conséquence logique de la théologie économique. »

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 401. Agamben constate que Schelling ramène la philosophie à la figure théologique de l'économie ; la même équivalence est établie par Hegel entre le gouvernement rationnel du monde et la doctrine théologique de la providence, en faisant de la philosophie de l'histoire une théodicée. Agamben cite Schelling, *Philosophie de la Révélation*, p. 325 : « déjà les anciens théologiens distinguaient l'*akratos theologia* ('la pure théologie') et l'*oikonomia*. Elles sont toutes les deux dans un rapport de coappartenance. C'est ce processus d'économie domestique (*oikonomia*) que nous avons voulu indiquer. »

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 401 : « Une des tâches que la recherche que nous avons entreprise se donne est de rendre de nouveau intelligible cette affirmation de Schelling restée jusqu'à nos jours lettre morte. »

⁴⁰⁵ *Ibid.*, pp. 401-402.

cela fait écho aussi à un vaste débat théologique concernant l'action de Dieu et la liberté de l'homme, la transcendance et l'immanence, la grâce et la liberté, la providence et le hasard.

C'est à ce propos qu'Agamben renvoie à la discussion concernant le *Katechon*⁴⁰⁶, à savoir le lien longtemps débattu entre l'avènement du Règne de Dieu et la fin du monde, et qui a servi de point de départ à Schmitt et à Peterson. Selon notre auteur, le juriste et le théologien conçoivent l'histoire du présent comme quelque chose qui retient ou se met en place quand tarde à advenir la fin du temps. En effet, il s'agit explicitement chez Schmitt de se munir d'une force retardatrice de la fin du temps tout en devenant une force de conservation de l'ordre juridique pour assurer le *continuum* de l'histoire et du pouvoir que prend la figure de l'État souverain. Selon Peterson, qui soutient une thèse qui aujourd'hui serait dénoncée comme antisémite, la suspension du Règne de Dieu est due au fait que le peuple Juif ne croit pas que l'avènement du messie s'est accompli dans la figure de Jésus, le Christ ; selon cette interprétation, l'existence historique de l'Église est due en partie à la résistance du peuple juif à se laisser reconduire au *messianisme* de Jésus. Agamben constate que l'un et l'autre font référence au texte de II Thessaloniens 2⁴⁰⁷. Même si chacun interprète ce texte de manière subtilement différente, il considère que ce qui leur est commun est leur conception du *Katechon*. Il consiste à une mise en suspens, un « quelque chose qui retient et retarde », dit Agamben, tout événement eschatologique, afin de neutraliser l'histoire du Salut. Agamben écrit : « pour le juriste comme pour le théologien, l'histoire présente de l'humanité est un *interim* qui se fonde sur le retard du Règne »⁴⁰⁸.

Concernant le débat sur la pertinence ou non de penser une théologie politique, Agamben souligne que Peterson se réfère à Aristote⁴⁰⁹ afin d'opposer l'idée d'un principe unique au dualisme Platonicien. Ce faisant, il suggère que le moteur immobile

⁴⁰⁶ Notons à ce propos, que J. Taubes reproche à Schmitt d'avoir élaboré une « pensée apocalyptique de la contrerévolution » : elle est « apocalyptique » car, selon lui, Schmitt conçoit l'histoire comme une temporalité décisive, parvenue à son achèvement dans la figure de l'État et qui ne fait que retarder l'avènement de la fin du temps ; elle est aussi « contre-révolutionnaire » car cette temporalité est mise au service du pouvoir établi. Selon Taubes, Schmitt soutient cette thèse en se réclamant de l'héritage de Hobbes : « c'est l'autorité, non pas la vérité, qui fait la loi » Voir : J. Taubes, *La théologie politique de Paul*, Seuil, 1999, pp. 153, 159 et 155.

⁴⁰⁷ II Thessaloniens, 2.

⁴⁰⁸ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le Règne et la gloire]*, p. 403.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 404. Peterson prend une citation du livre *Lambda* de la Métaphysique : « mais les êtres ne veulent pas être mal gouvernés : « la pluralité des souverains n'est pas bonne ; qu'il y ait un seul souverain ».

aristotélicien ne sert pas seulement de fondement théologico-politique, mais aussi d'archétype du pouvoir monarchique, qui recueille les faveurs du judaïsme et du christianisme. Agamben montre que, en vue de développer la relation entre la politique classique et la monarchie divine du judaïsme, Peterson renvoie aussi au traité pseudo-aristotélicien *De mundo* où le monarque est conçu à la manière d'un marionnettiste qui gouverne le monde et le fait bouger. Néanmoins, cette conception changera légèrement le principe transcendant de tout mouvement pensé par Aristote. C'est dans ce contexte théorique, nous dit Agamben, que Peterson introduit brusquement une affirmation de Schmitt, à savoir : « le roi règne mais il ne gouverne pas ». Notre auteur s'en servira alors pour développer sa critique du dispositif de l'économie. Il observe que Peterson en vue d'articuler sa pensée, passe par Philon, qui pense plutôt la politique comme une théocratie, et par plusieurs des apologistes chrétiens qui reprennent la question sur la monarchie divine. Parmi ceux-ci, il privilège Eusèbe qui crée une correspondance entre l'avènement du Christ comme sauveur des nations du monde entier et l'instauration de l'Empire romain sur toute la terre⁴¹⁰.

Soulignons l'observation faite par Agamben concernant le changement de cap qu'opère Peterson lorsqu'il constate que chez les théologiens « le paradigme politique de la monarchie entre en conflit avec le développement de la théologie trinitaire »⁴¹¹, laquelle conduira par la suite à son déclin. Si la doctrine trinitaire, observe Agamben, devient le *locus* de toute forme politique possible, cela signifiera que l'agir politique n'est plus centré sur le monde, mais qu'il se déplace vers Dieu qui en est le centre gravitationnel en prenant ainsi la forme d'une liturgie, au point que toute *praxis* politique deviendra une célébration de la gloire divine⁴¹². De l'avis d'Agamben, ce raisonnement servira aussi à Peterson pour affirmer qu'une chose telle qu'une théologie politique, n'est plus possible car elle reste attachée au souci du monde, affirmation qui est en claire opposition à la proposition de Schmitt⁴¹³. Selon Agamben, Peterson trouve en Grégoire de Nazianze une base pour soutenir son argumentation, il s'agit de l'opposition entre la monarchie incarnée

⁴¹⁰ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le Règne et la gloire]*, p. 405.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 406.

⁴¹² *Ibid.*, p. 411.

⁴¹³ *Ibid.*, pp. 407 et 412 : « Pour Schmitt, la théologie politique fonde une politique au sens propre ainsi que la puissance mondaine de l'empire chrétien qui agit comme *katechon* ; en revanche, chez Peterson, la politique entendue comme action liturgique exclut tout contact avec la cité terrestre ; et l'invocation du nom d'Augustin, « qui réapparaît à chaque tournant spirituel et politique de l'occident » est là pour le confirmer. La politique est seulement l'anticipation culturelle de la gloire eschatologique. »

par une personne unique et celle d'un Dieu trinitaire⁴¹⁴. Pour notre auteur, l'argumentation de Peterson présuppose l'idée de l'économie sans parvenir à expliciter concrètement son signifié. Agamben se donne précisément comme tâche de mettre en lumière les enjeux de ce terme (*oikonomia*).

1.3. Du mystère de l'*oikonomia* à l'*oikonomia* du mystère

Afin d'éclairer la signification du terme *oikonomia*, Agamben essaie de saisir l'expression, largement utilisée par les théologiens, de *mystère de l'oikonomia*. Néanmoins, il privilégie l'expression utilisée par saint Paul, l'*oikonomia* du mystère, en essayant par-là de mettre l'accent sur le dispositif économique et de restituer ainsi la place qui était occupée par le mystère. Il écrit : « *le mystère est désormais l'économie elle-même, la praxis à travers laquelle Dieu met ensemble la vie divine (en l'articulant dans la Trinité) et le monde des créatures (en conférant à chaque événement une signification cachée)* »⁴¹⁵.

Pour dévoiler ce qui est en jeu quand les théologiens parlent du *mystère de l'économie*, notre auteur renvoie d'abord à l'usage crucial du concept d'histoire dans le christianisme. Selon Agamben, l'histoire est doublement importante pour le christianisme, non seulement parce qu'il affirme l'existence historique de Jésus, mais aussi parce que cela implique un autre récit de l'histoire qui désormais sera pensée exclusivement à travers le prisme sotériologique⁴¹⁶ ; l'histoire est conçue théologiquement : il s'agit d'une histoire du salut qui réfère à une *oikonomia* de Dieu, à un « plan providentiel » qui suit un modèle pour ainsi dire eschatologique :

« La théologie chrétienne [...] est immédiatement économie et providence, c'est-à-dire activité d'autorévélation, gouvernement et soin du monde. La divinité s'articule en une trinité, mais celle-ci n'est ni une « théogonie » ni une « mythologie » mais une *oikonomia*, c'est-à-dire, tout à la fois, articulation, administration de la vie divine et gouvernement des créatures »⁴¹⁷.

Selon Agamben, si l'on veut comprendre l'expression « mystère de l'*oikonomia* », il faut d'abord saisir la séparation, mais aussi l'articulation entre l'idée d'économie et celle d'un plan du salut à laquelle les théologiens ont reconduit la première

⁴¹⁴ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le Règne et la gloire]*, pp. 410-411.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 445.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 439.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 442.

et qui a servi également par après comme appui et comme paradigme à la philosophie de l'histoire⁴¹⁸ ; pour ce faire, il renvoie à son étymologie et à son usage⁴¹⁹. Soulignons comme résultat le plus important de sa recherche le fait que chez les grecs l'*oikonomia* renvoie à une organisation fonctionnelle, à une pratique, à une gestion et à un ensemble de règles énoncées en vue d'un fonctionnement ordonné de la maison. C'est à ce titre qu'Agamben met aussi en relief l'idée d'un savoir gestionnaire et non épistémique employé en vue d'un ordre quelconque. Lorsqu'on parle d'*oikonomia*⁴²⁰ le mot renvoie donc aussi aux rapports, aux contextes et aux finalités poursuivis. Concernant la théologie chrétienne, l'*oikonomia* acquiert aux yeux des théologiens⁴²¹ une autre signification qui réfère traditionnellement au « plan divin du Salut », lequel est étroitement lié à la figure du Messie, plus précisément, à l'incarnation du Christ. L'*oikonomia* atteste par là et renvoie aussi à une ontologie, autant à une façon d'être que de faire de Dieu⁴²².

Malgré cette différence entre les théologiens et les grecs, Agamben constate, néanmoins, que ce qui leur est commun – au plan de salut conçu comme une économie – est le fait de se référer surtout à une *praxis* qui lui est propre. Cela veut dire, de l'avis d'Agamben, que l'« économie » est une activité, un agir, une praxis, qui ordonne et articule l'être divin au sein même de la Trinité tout en conservant pour ainsi dire l'harmonie d'une monarchie, d'une unité qui se met en interaction avec le monde. Selon Agamben : « il n'y a pas une économie du mystère, c'est-à-dire une activité destinée à

⁴¹⁸ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le règne et la gloire]*, p. 441 : « Le lien que la théologie chrétienne a établi entre *oikonomia* et histoire est déterminant pour la compréhension de la philosophie de l'histoire en occident. On peut dire, notamment, que la conception de l'histoire dans l'idéalisme allemand, de Hegel à Schelling et jusqu'à Feuerbach, n'est rien d'autre qu'un essai de penser le lien « économique » entre le processus de la révélation divine et l'histoire (dans les termes de Schelling que nous avons cités, la « coappartenance » entre théologie et *oikonomia*). Et lorsque la gauche hégélienne voudra rompre avec cette conception théologique, elle ne pourra le faire qu'en mettant au centre du processus historique l'économie au sens moderne, à savoir l'autoproduction historique de l'homme. C'était substituer à l'économie divine une économie purement humaine. »

⁴¹⁹ *Ibid.*, pp. 414-415.

⁴²⁰ Chez les grecs, *oikonomia* signifie « administration de la maison ». En vue d'articuler cette acception domestique, Agamben fait un parcours qui passe par Aristote, Xénophon, Marc Aurèle, Cicéron, Quintilien, etc. Voir *Ibid.*, pp. 413-417.

⁴²¹ Agamben revisite la pensée des théologiens à propos du terme *oikonomia*. Chez les théologiens contemporains Agamben évoque Moingt, Gass, Richter, O. Michelle, etc. ; chez les théologiens plus classiques la discussion sur le terme *oikonomia* se réfère à saint Paul, Ignace d'Antioche, Hyppolite, Tertullien, Justin, Théophile d'Antioche, Irénée, entre autres.

⁴²² *Ibid.*, p. 416 : « dans l'ère chrétienne, le terme *oikonomia* fut transposé dans un contexte théologique, où, selon l'opinion commune, il aurait acquis la signification de « plan divin du salut » (en particulier, en référence à l'incarnation du Christ). Mais puisque – comme nous avons pu le constater – une enquête lexicale sérieuse reste à faire, l'hypothèse d'une telle signification théologique du terme *oikonomia*, qu'on a l'habitude de tenir pour une certitude, doit d'abord être soumise à vérification. »

accomplir et à révéler le mystère divin, mais c'est la *pragmatheia* elle-même qui est mystérieuse, la praxis divine elle-même »⁴²³.

Pour notre auteur, la distinction entre une articulation de la substance divine en trois personnes et son déploiement historique dans le monde est ce qui pose problème au moment de comprendre l'usage de l'*oikonomia* chez les théologiens⁴²⁴. En effet, ces deux aspects sont, de l'avis d'Agamben, parfaitement distincts tout en étant inséparables. Dans la sphère chrétienne, l'idée d'économie est traversée par cette ambivalence dont l'une renvoie sans fin à l'autre⁴²⁵. D'une part, l'économie trinitaire renvoie à un gouvernement du monde, à une extériorité, il s'agit d'une histoire du salut ; d'autre part, l'économie trinitaire vise aussi à maintenir une unité dans le même être, tout en gardant la pluralité de l'action, il s'agit d'une ontologie de l'être divin⁴²⁶. Selon Agamben concilier des lignes de forces qui s'opposent entre elles dans la même sphère sémantique de l'*oikonomia* est ce qui s'avère problématique pour les théologiens ; des exemples sont fournis par notre auteur lorsqu'il établit des couples en tension : extériorité au monde et gouvernement du monde, unité dans l'être et pluralité d'actions, ontologie et histoire⁴²⁷. Néanmoins, c'est seulement si on comprend cette relation d'unité fonctionnelle (entre l'extériorité du monde et le gouvernement du monde) que l'économie peut devenir intelligible : « elles [l'organisation intérieure de la vie divine et l'histoire du salut] constituent, en effet, les deux faces d'une seule *oikonomia* divine où ontologie et pragmatique, articulation trinitaire et gouvernement du monde se renvoient réciproquement la solution de leurs apories »⁴²⁸. À propos de la pensée sur la Trinité qui commençait de s'articuler dans le premier siècle de l'Église avant de devenir un dogme de foi, Agamben conclut qu'elle est surtout un « dispositif économique » par lequel s'explicite non seulement l'agir de Dieu lorsqu'il s'agit d'une activité de gouvernement domestique et du monde, mais aussi de l'être de Dieu, car il renvoie à une unité, à une monarchie. Cette tension est créée afin de

⁴²³ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le Règne et la gloire]*, p. 434.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 436 : « Selon un paradigme qui marquera en profondeur la théologie chrétienne, la trinité est une articulation non pas de l'être divin, mais de sa praxis. »

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 445 : « l'arcane de la divinité et l'arcane du gouvernement, l'articulation trinitaire de la vie divine et l'histoire du salut de l'humanité sont tout à la fois divisées et inséparables. »

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 445 : « l'*oikonomia* rend possible une conciliation par laquelle un Dieu transcendant, tout à la fois un et trin, peut prendre sur lui de s'occuper du monde tout en restant transcendant et fonder une praxis immanente de gouvernement dont le mystère supramondain coïncide avec l'histoire de l'humanité. »

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 446.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 446.

ne pas rendre problématique le monothéisme ou la continuité de la révélation malgré la rupture qui survient par la figure de Christ.

Pour approfondir les apories de la question trinitaire, Agamben souligne que ce qui est mis en cause n'est pas uniquement le monothéisme, mais aussi le fait qu'une des conséquences de cette démarche consiste à instaurer une séparation entre l'être et l'agir ou, dit autrement, entre l'ontologie et la praxis, séparation qui dans la modernité entraînera une séparation de Dieu et de son gouvernement du monde ; et de surcroît une séparation *en* Dieu de la substance et de la praxis. Une telle dérive, selon Agamben, serait impensable chez les grecs, notamment pour Aristote qui conçoit Dieu comme moteur immobile de toute la réalité et en qui n'existe pas de séparation entre l'*être* et la *praxis*, alors que le dispositif de l'*oikonomia*, qui se déploie au sein de la pensée chrétienne, la remet en question⁴²⁹ en donnant lieu par la suite au primat de la volonté⁴³⁰ laquelle deviendra le dispositif par excellence qui servira pour faire communiquer dans un même ensemble l'*être* et l'*action*, lesquels ont été séparés en Dieu, comme le montre toute la réflexion non seulement trinitaire mais aussi christologique⁴³¹. Selon Agamben, le défi que lance la théologie chrétienne est double : d'une part, « concilier la transcendance de Dieu avec la création du monde » et, d'autre part, « concilier l'extériorité de Dieu au monde avec l'idée d'un Dieu qui prend soin du monde et le gouverne de manière providentielle »⁴³². Agamben montrera que pour répondre à cette double aporie les

⁴²⁹ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le règne et la gloire]*, p. 448 : « Dans leur genèse théologique, le paradigme économique et le paradigme ontologique sont parfaitement distincts, et ce n'est que progressivement que la doctrine de la providence et la réflexion morale tenteront, sans jamais y réussir pleinement, de jeter un pont susceptible de les relier. Le fait que le trinitarisme et la christologie, avant de prendre des formes dogmatiques et spéculatives, aient fait l'objet d'une élaboration en termes « économiques » ne cessera jamais de marquer leurs développements successifs. L'éthique au sens moderne, avec son cortège d'apories insolubles, est née en ce sens de la fracture entre être et praxis qui s'est produite à la fin de l'Antiquité et a trouvé dans la théologie chrétienne son lieu privilégié. »

⁴³⁰ Agamben, *Karman*, Seuil, 2018, p. 81 : « Dans la théologie chrétienne, le primat de la volonté sur la puissance se réalise au moyen d'une triple stratégie. Il s'agit d'abord de séparer la puissance de ce qu'elle peut, de l'isoler de l'acte ; en second lieu de la dénaturer, de la soustraire à la nécessité de sa propre nature et de la lier à la contingence et au libre arbitre ; il s'agit enfin d'en limiter le caractère inconditionné et totipotent pour la rendre gouvernable par un acte de volonté. »

⁴³¹ Agamben, *op.cit.*, *[Le règne et la gloire]*, p. 457 : « La distinction des deux rationalités ne cesse de croiser le plan des disputes théologiques et, tout comme la dogmatique trinitaire et la christologie se sont formées ensemble et ne sauraient d'aucune manière être séparées, théologie et économie ne peuvent l'être davantage. De même que les deux natures coexistent dans le Christ, selon une formule stéréotypée « sans division ni confusion » (*adiaretos kai asynchytos*), de même, les deux discours doivent coïncider sans être confondus et se distinguer sans être séparés. C'est que l'enjeu de leur rapport n'est pas seulement la césure de l'humanité et de la divinité dans le Fils, mais, de manière plus générale, celle qui divise l'être et la praxis. Rationalité économique et rationalité théologique doivent opérer, pour ainsi dire, en « divergent accord » afin que l'économie du Fils ne soit pas niée et qu'une scission substantielle ne soit pas introduite en Dieu. »

⁴³² *Ibid.*, p. 459.

théologiens vont recourir à l'idée d'*ordre*, déjà élaborée par les grecs, en vue de la prolonger.

1.4. L'ordre rend possible la relation entre règne et gouvernement

Selon Agamben, l'éthique moderne se configure à partir de la fracture entre l'*être* et la *praxis* qui commence à la fin du monde antique et se déplace vers la sphère de la théologie chrétienne en acquérant de nouvelles formes⁴³³. Une de ces formes émerge dans le débat théologique concernant la distinction entre règne et gouvernement laquelle se déplacera aussi vers la modernité, explicitement dans la discussion entre Peterson et Schmitt concernant la théologie politique et la théologie économique. Agamben constate que cette fracture entre l'un et l'autre (règne et gouvernement) forme une sorte de polarité qui se déplace dans les sphères de la pensée éthico-politique tout en créant des relations complexes et problématiques. Pour l'illustrer, pensons à la relation entre transcendance et immanence, entre ontologie et praxis, entre agir et être, entre puissance absolue et puissance ordonnée, etc. Ce que Agamben suggère, par ces exemples, est que la théologie s'emploie à penser un dispositif *gestionnaire* en vue de combler cette fracture ; celui-ci a pour nom *oikonomia*. Agamben scrute les enjeux de l'économie trinitaire afin de dévoiler la rationalité théologique du pouvoir dont la gouvernementalité se montre comme une pure *praxis* en la réduisant à une question gestionnaire.

A l'appui de l'idée de moteur immobile d'Aristote⁴³⁴, notre auteur met en évidence l'idée selon laquelle ce moteur est articulé et pensé *grosso modo* comme un seul système économico-politique qui maintient unis une norme transcendante et un ordre immanent. Selon notre auteur, tout pouvoir, quelle que soit sa forme est confronté à cette tension⁴³⁵ et l'héritage que laisse la pensée d'Aristote à la politique occidentale consiste à concevoir le paradigme de gouvernement divin du monde selon une double fonction : l'une qui fonde l'arché dans le transcendant ; l'autre qui suit cet ordre au travers du concours immanent d'actions et de causes secondes. Ce modèle exercera une forte influence dans la théologie chrétienne à tel point qu'il reconfigurera la relation entre Dieu

⁴³³ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le Règne et la gloire]*, p. 448.

⁴³⁴ Il cite la Métaphysique, livre *lambda*, au chapitre 10. *Ibid.*, *op.cit.*, p. 474.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 474 : « Le pouvoir - tout pouvoir, qu'il soit humain ou divin – doit tenir ensemble ces deux pôles, c'est-à-dire qu'il doit être à la fois règne et gouvernement, norme transcendante et ordre immanent. »

et le monde. Par-là s'exhibent aussi les questions relatives à l'ontologie et à la *pragmatique*, lesquelles serviront d'appui pour établir par la suite une différenciation entre règne et gouvernement. Néanmoins, le plus important dans cette conception consiste à concevoir l'*ordre* non pas comme une substance séparée, mais comme une *relation*⁴³⁶.

Saint Thomas pense à nouveaux frais l'idée d'*ordre* aristotélicien, lorsqu'il le reconduit à l'ontologie. Dans la théologie médiévale l'*ordre* devient un concept crucial employé en vue d'établir une relation entre Dieu comme être transcendant et le monde comme ordre immanent. De l'avis d'Agamben, la *relation* est l'expression même de ce qui constitue l'*ordre*. En effet, l'*ordre* (*ordo*) détermine et conditionne l'*être* lorsqu'ils sont en relation réciproque. C'est pourquoi notre auteur conçoit l'*ordre* non pas comme un concept en tant que tel, mais comme une signature, c'est-à-dire un concept vide qui renvoie à autre chose, dans le cas présent, à une *praxis*, à un dispositif qui ordonne⁴³⁷. Cela révèle aussi que les discours élaborés par la théologie chrétienne sont depuis toujours traversés par cette fracture ontologique entre *immanence* et *transcendance*. Entre les deux, se place l'idée d'*ordre*, elle est ce qui articule les extrêmes afin de maintenir un équilibre ou une unité. Si cet équilibre se brise, il donnera lieu ensuite, soit à un éloignement de Dieu à point de devenir une substance séparée du monde, soit à un rapprochement excessif où Dieu se mélange au tout.

Agamben s'appuie aussi sur la pensée de saint Augustin afin de caractériser la relation entre le gouvernement du monde et l'action de Dieu. Selon la conception augustinienne, Dieu ne se retire jamais du monde. Car dans l'hypothèse contraire, si Dieu était soustrait ou absent du gouvernement du monde, la création ne subsisterait pas. De sa lecture du texte augustinien sur la création dans le récit de la Genèse, Agamben relève

⁴³⁶ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le règne et la gloire]*, p. 476 : « Quoi qu'il en soit, taxis, ordre, est le dispositif qui rend possible l'articulation de la substance séparée et de l'être, de Dieu et du monde. Il nomme leur relation aporétique. »

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 479 : « Les concepts que l'ordre a pour fonction de signer sont authentiquement ontologiques. La signature « ordre » produit donc un déplacement du lieu éminent de l'ontologie de la catégorie de la substance à celles de la relation et de la praxis, qui constitue peut-être la plus importante contribution de la pensée médiévale à l'ontologie. Ainsi, quand, dans son étude de l'ontologie médiévale, Krings rappelle que pour cette dernière « l'être est *ordo* et l'*ordo* est être, l'*ordo* ne présuppose aucun être, mais l'être a l'*ordo* comme condition de sa possibilité » (Krings 2, p. 233), cela ne signifie pas que l'être reçoit une nouvelle définition du prédicat de l'ordre, mais que, grâce à la signature « ordre », substance et relation, ontologie et praxis, entrent dans une constellation qui représente le legs spécifique que la théologie médiévale transmettra à la philosophie moderne ». Voir aussi Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?* Rivages poches, 2014 et note n. 657 de notre thèse.

que Dieu n'a jamais arrêté de gouverner le monde ; ce qui a pour conséquence que les créatures sont le résultat d'une opération sans fin de Dieu. Agamben souligne le changement concernant la façon de comprendre l'ontologie lorsque les créatures sont les effets de l'action divine incessante et, par là même, dépendent de part en part du gouvernement de Dieu : Dieu n'est pas seulement une substance mais aussi un dispositif opératoire, une *praxis*. « *Ordo*, dit Agamben, nomme l'incessante activité de gouvernement, qui présuppose et en même temps ne cesse de recomposer la fracture entre transcendance et immanence, entre Dieu et le monde »⁴³⁸.

Pour le philosophe italien, l'*économie divine* et le *gouvernement du monde* sont deux aspects inséparables qui renvoient sans cesse l'un à l'autre, tandis que le fil rouge par lequel s'opère cet échange incessant est l'*ordre* ou la *praxis*. Ce que l'archéologie agambenienne essaie de montrer est que la modernité tirera profit de ce paradigme pour penser la « gouvernementalité ». Le chemin parcouru jusqu'ici nous autorise à comprendre que la distinction entre règne et gouvernement, pensée par les théologiens et prolongée par les modernes, consiste en une double articulation de l'action divine en vue, non seulement d'une création, mais aussi et surtout d'une conservation. Cette double structure donnera lieu par la suite⁴³⁹ au modèle de gouvernement sécularisé des modernes ; tout en gardant cette polarité, le pouvoir s'articulera constitutivement afin de maintenir ensemble le règne et le gouvernement dans la figure du souverain et de l'administration managériale de la vie⁴⁴⁰.

L'interprétation d'Agamben suggère que le pouvoir se présente à la fois divisé et articulé et c'est à cette condition que la « machinerie gouvernementale » peut bien fonctionner, afin d'assurer la possibilité de gouvernement des hommes. Pour ce faire, Agamben met en lumière ce que les théologiens présupposent, à savoir la *plenitudo potestatis*, c'est-à-dire quelque chose qui puisse assurer le passage d'une simple puissance à l'exécution pleine et efficace du pouvoir⁴⁴¹. D'une part, le pouvoir est

⁴³⁸ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le Règne et la gloire]*, p. 482.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 490 : « Règne et Gouvernement constituent une machine doublée, le lieu d'une séparation et d'une articulation ininterrompues. La *potestas* n'est pleine que dans la mesure où elle peut être divisée. »

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 490 : « Le souverain est constitutivement *mehaignié*, au sens où sa dignité se mesure à la possibilité de son inutilité et de son inefficacité dans une articulation où le rex inutilis légitime l'administration effective qu'il a toujours déjà séparée de lui et qui, néanmoins, continue de lui appartenir formellement. »

⁴⁴¹ On retrouve ici le modèle aristotélicien du passage de la puissance à l'acte.

compris comme *auctoritas*, un pouvoir sans une exécution spécifique ; et, d'autre part, il est appréhendé comme *potestas*, un pouvoir qui s'exécute, qui s'exerce efficacement. L'interprétation de Agamben est que le pouvoir souverain se configure à partir de cette division-articulation. Néanmoins ce qu'exhibe en vérité cette structure n'est autre que la question de la légitimité de l'exercice de la force et le fondement du pouvoir gouvernemental dans la politique occidentale. Si dans cette machinerie Dieu représente l'*auctoritas*, c'est à-dire une puissance absolue, comme le formule Ockham ou Duns Scot⁴⁴², mais en même temps inefficace et qui prend la forme du Règne, le gouvernement sera cette puissance *ordonnée* en vue de l'exécution efficace du pouvoir, ce qui permettra au pouvoir souverain d'agir « légitimement ». Agamben exprime de façon concise ce que reflète cette structure de pensée mis à jour dans son archéologie de l'*oikonomia* dans la théologie chrétienne : « Il faut que Dieu soit impuissant pour que le monde soit bien gouverné »⁴⁴³.

1.5. De la *machine providentielle* à la *bureaucratie* comme paradigme de la gouvernance

Nous avons dit que l'*oikonomia* introduit au sein même de la divinité une division entre l'*être* et la *praxis* de laquelle dérive une polarité⁴⁴⁴ qui se déplace et s'instaure comme paradigme même du politique ; c'est un dispositif qui est répandu presque partout lorsqu'on pense à la question politique. Agamben le met en évidence quand il parle de la séparation-articulation qui opère dans la relation entre *auctoritas* et *potestas* ou entre règne et gouvernement. Pour notre auteur, l'idée de *gouvernementalité* est inscrite dans ce champ de tension dichotomique où chaque terme renvoie à l'autre continuellement, mais en tirant sa force de cette opposition même, tout en gardant une unité fonctionnelle. Cette opérativité, Agamben l'appelle *machine providentielle*⁴⁴⁵.

⁴⁴² Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le Règne et la gloire]*, p. 500 : « ...pour Ockham, le Règne (la puissance absolue) excède et précède toujours d'une certaine manière le Gouvernement (la puissance ordonnée), qui ne le rejoint et ne le détermine qu'au moment de l'*executio*, sans jamais néanmoins l'épuiser totalement. » Plus loin, toujours à la même page : « Dans la mesure où elle [la puissance absolue dont parle aussi Duns Scot] excède constitutivement la puissance ordonnée, la puissance absolue est bien – non seulement en Dieu, mais chez tout agent (et, particulier, chez le souverain pontife) – ce qui permet d'agir légitimement 'au-delà de la loi et contre elle'. »

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 497.

⁴⁴⁴ Où la division-articulation de chaque terme ne s'annule pas mais renvoie à l'autre afin de subsister.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 532.

C'est à la lumière de cette opérativité que nous pouvons comprendre la tension dans nos démocraties actuelles entre deux puissances différentes, à savoir le pouvoir du souverain (pouvoir exécutif, *potestas*) et le pouvoir législatif (pouvoir de la loi, Assemblée, *auctoritas*). Cette relation, créée en vue de la gouvernabilité, sépare et en même temps articule chacun des deux termes, elle n'est que le reflet d'une division qui a eu lieu d'abord à l'intérieur de l'être de Dieu, lorsqu'il révèle son *oikonomia*. Celle-ci opère tout en mettant en tension non seulement les termes *être* et *agir* dans la substance même de Dieu, mais aussi ceux d'*administration* et d'*ordre* lorsque Dieu entre en relation avec sa création en faisant coïncider par-là immanence et transcendance. Pour notre auteur, cette relation est à la base de tous les déplacements théologiques, politiques et économiques qui ont lieu tout au long de l'histoire des idées jusqu'à recevoir aujourd'hui la forme d'une polarité qui met en opposition *légitimité* et *légalité*⁴⁴⁶. En effet, l'histoire de la politique occidentale est selon Agamben un déplacement continu, à la manière d'une signature, des termes d'*administration* et d'*ordre* qui apparaissent en première instance comme la conséquence de la séparation-articulation entre l'*être* et la *praxis* dans l'*oikonomia trinitaire*. La question cruciale à poser est de savoir si, en suscitant de nouvelles formes, ce modèle laisse néanmoins intact un fonctionnement bipolaire du pouvoir qui s'avère comme le paradigme même du politique. On le constate lorsqu'on parle des forces en tension telles que la loi et l'anarchie, la légalité et la légitimité ou la loi et l'exception, pour en nommer quelques exemples.

Selon l'appréciation de notre auteur, si dans la pensée médiévale la notion d'*ordo* voulait surmonter la scission-articulation entre Dieu et le gouvernement du monde sans jamais y parvenir, en revanche, la modernité utilisera l'idée de *providence* afin de justifier d'une manière théoriquement cohérente la relation entre Dieu et le gouvernement du monde. Ce faisant, la *providence* s'articule en parfait engrenage avec l'*oikonomia*

⁴⁴⁶ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le Règne et la gloire]*, p. 526 : « La différence conceptuelle entre un pouvoir d'ordonnance générale (*ratio gubernandi, ordinatio*) et un pouvoir exécutif apparaît dans la sphère théologique avant de se trouver dans la sphère politique. Et c'est dans cette articulation de la machine providentielle que la doctrine moderne de la division des pouvoirs trouve son paradigme. Il n'est pas jusqu'à la distinction moderne de la légitimité et de la légalité, qui apparaîtra dans la France monarchique pendant la période de la Restauration, qui ne trouve son archétype dans la double structure de la providence. L'État que Schmitt appelle « législatif », c'est-à-dire l'État de droit moderne, où chaque activité de gouvernement se présente comme l'application et l'exécution d'une loi impersonnelle, est, selon cette perspective, le dernier avatar du paradigme providentiel dans lequel Règne et Gouvernement, légitimité et légalité, coïncident. »

théologique dont les concepts d'immanence et de transcendance s'expliquent en relation réciproque, mais en subissant les mêmes effets de dédoublements et d'unité fonctionnelle.

À l'instar de ce qui se passe avec la notion d'*ordo*, qui se scinde et s'articule en un ordre transcendant et immanent, l'idée de *providence* ne restera pas intacte par rapport à cette opérativité qui sépare et articule. Elle s'exhibe, nous dit Agamben, dans la philosophie du Moyen-âge sous deux modalités, à savoir la providence générale (*providentia generalis*) qui agit pour soi-même et la providence particulière (*providentia specialis*) qui agit par accident. Cette articulation va générer un grand débat dans la philosophie qui aura pour enjeu d'expliquer l'action providentielle dans sa relation avec les hommes. Si la *providence* s'articule avec l'*oikonomia*, c'est afin de rendre possible le « gouvernement du monde » tout en essayant par-là de surmonter la division entre « règne et gouvernement ». Ce faisant les théologiens entendaient justifier l'action divine dans le monde, tout en préservant son libre-arbitre comme celui des hommes.

C'est donc à ce titre que le thème de la *providence* acquiert de l'importance dans l'archéologie agambenienne. Il s'en sert en vue de rendre intelligible l'opérativité propre à la « machine providentielle » qui est, selon lui, encore en vigueur. Pour le philosophe italien, le fonctionnement de cette machine se déplace vers une forme gouvernementale qui finit par être pensée en termes de bureaucratie ; nous le verrons tout de suite⁴⁴⁷. Pour l'expliquer, revenons à lecture qu'Agamben fait de Peterson à propos de l'angéologie.

Selon Peterson, la politique est fondée sur l'*oikonomia* divine ; cela veut dire que le caractère public de l'Église ne peut s'achever que dans une liturgie où la communauté tout entière chante la louange de Dieu. Pour lui, l'idée du politique a à voir avec la manière de reconduire l'Église de la Jérusalem terrestre vers la Jérusalem céleste. Ceci dit, on peut désormais comprendre pourquoi le politique n'est pas inscrit dans l'horizon théologico-

⁴⁴⁷ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le Règne et la gloire]*, pp. 504-505 : « Il est hors de question de tenter ici une reconstruction exhaustive de l'interminable débat sur la providence qui se prolonge, presque sans solution de continuité, dans les traditions païenne, chrétienne et judaïque, depuis les stoïciens jusqu'au seuil de l'État moderne. Une telle reconstruction ne nous intéresse que dans la mesure où elle constitue le lieu où le paradigme théologique-économique et la fracture entre être et praxis qu'il implique prennent la forme d'un gouvernement du monde, et, réciproquement, où le gouvernement se présente comme cette activité qui ne peut être pensée qu'à la condition où ontologie et praxis sont « économiquement » séparées et coordonnées. On peut soutenir en ce sens que la doctrine de la providence est le milieu théorique privilégié où la vision classique du monde, marquée par le primat de l'être sur la praxis, a commencé à se défaire et où le deus otiosus cède la place à un deus actuosus. C'est le sens et les implications de cette activité divine du gouvernement qu'il convient ici d'analyser. »

politique mais, dans l'horizon économique-théologique⁴⁴⁸. La position d'Agamben est que chez Schmitt le mouvement est contraire de celui de Peterson car il mondanise la Jérusalem céleste afin d'établir une théologie politique. Néanmoins, Peterson, voulant aller vers la Jérusalem céleste, reproduit au sein même du politique l'*ordre* qui préside à la gouvernance de Dieu. Selon lui, Dieu se sert des anges pour gouverner le monde efficacement⁴⁴⁹. Pour Agamben, cette idée constituera l'arrière-fond qui permettra de comprendre la rationalité sur laquelle se fonde la bureaucratie actuelle. En ce qui concerne l'ordre angélique, les anges non seulement rendent gloire à Dieu, mais aussi lui rendent service. Cette césure et dédoublement à l'intérieur de chaque ange constituera encore une fois une bipolarité de la fonction angélique à la fois ministérielle et mystérique⁴⁵⁰. Ce qu'observe Agamben est que ce paradigme s'amalgame avec l'idée de citoyenneté politique, laquelle reproduit la vocation angélique dans un cercle infini⁴⁵¹, cette idée rejoint nos contextes politiques, à savoir la façon dont nous comprenons la citoyenneté.

Cherchons à appréhender la rationalité de la hiérarchie qui préside à la *multitudo* et se transformera ensuite en bureaucratie dans l'histoire des idées, Agamben montre que cette idée est présente chez Dante. Pour lui, les anges jouissent non seulement de la béatitude de la contemplation, mais aussi du gouvernement qui s'exerce dans la vie active et civile⁴⁵². Pareillement, Saint Thomas soutiendra que le gouvernement de Dieu sur le

⁴⁴⁸ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le Règne et la gloire]*, p. 537 : « La signification de l'exclusion de la théologie-politique commence alors à devenir plus claire : si, du point de vue chrétien, seule est politique la relation angéologique et cultuelle qu'entretient l'Église avec le règne céleste, alors toute extrapolation de ce caractère « politico-religieux » dans la sphère mondaine est complètement illégitime. »

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 537 : « Le culte chrétien a un rapport authentique avec la sphère politique seulement dans la mesure où il tend à « transformer le culte de l'Église en un service semblable au culte des anges. Or cela n'est possible que si, dans le culte, s'insère un chant de louange [*Lobgesang*] pareil, dans son essence, à celui des anges. »

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 542 : « La césure assistants/administration (c'est-à-dire contemplation/gouvernement) passe néanmoins à l'intérieur de chaque ange, qu'elle se scinde selon une bipolarité constitutive de la fonction angélique, qui est tout à la fois ministérielle et mystérique. » ; p. 543 : « La supériorité de l'aspect glorieux et contemplatif sur l'aspect administratif (ou vice versa) se traduit ici immédiatement en un excès numérique. Quoi qu'il en soit, il est intéressant de remarquer que la première fois que nous voyons se présenter l'idée d'une *multitudo* ou d'une masse infinie d'êtres rationnels, elle ne s'applique pas aux hommes, mais aux citoyens des cités célestes ; et pourtant, il ne s'agit pas d'une masse informe, mais d'une multitude parfaitement et hiérarchiquement ordonnée. »

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 538 : « Et si le caractère politique et la vérité de l'*ekklèsia* sont définis par la relation de participation à l'ordre des anges, alors les hommes eux aussi ne peuvent rejoindre leur propre citoyenneté qu'en imitant les anges et en participant à leurs côtés au chant de louange et de glorification. La vocation politique de l'homme est une vocation angélique, et la vocation angélique est une vocation au chant de gloire. La boucle est bouclée. »

⁴⁵² *Ibid.*, pp. 539 et suivantes où notre auteur décrit la relation entre hiérarchie et *oikonomia* à partir de l'angéologie.

monde s'accomplit parfaitement par ses intermédiaires (ministres) qui rendent efficace une exécution particulière. Par cette procédure s'établira toute une hiérarchie angélique qui rendra efficace le gouvernement de Dieu dans le monde. La bureaucratie tire ses fondements de ce modèle et se déploie en s'appropriant les idées d'*ordre* et de *ministère*. Chez Denys l'aréopagite, la hiérarchie devient un principe élevé à la catégorie d'une loi universelle qui servira ensuite d'exemple à la hiérarchie civile⁴⁵³. En prenant en compte ce parcours, surtout la figure de Denys, Agamben conclut de la manière suivante : « l'*oikonomia* providentielle s'est intégralement traduite en une hiérarchie, en un "pouvoir sacré", qui pénètre en profondeur et traverse aussi bien le monde divin que le monde humain, depuis les principautés célestes jusqu'aux nations et aux peuples de la terre »⁴⁵⁴.

Afin de bien comprendre l'économie de cette « machine providentielle-gouvernementale » où les anges et les bureaucrates tendent à se confondre en diluant ainsi la frontière entre service et gouvernance⁴⁵⁵, il nous faut saisir l'amalgame qui se produit entre les idées de « hiérarchie » et de « vicaire ». En effet, le gouvernement n'agit pas que de façon *vicaire*, c'est-à-dire par délégation, le pouvoir politique n'appartient à personne, il ne s'agit pas d'une substance, mais de l'exercice d'un pouvoir d'exécution qui paradoxalement ne s'explique qu'en corrélation avec quelque chose qui lui est extérieur selon une même unité fonctionnelle qui agit à l'intérieur même d'une économie qui englobe tout et dans laquelle la distinction entre règne et gouvernement, *auctoritas* et *potestas*, ordre et exécution, providence et destin, actes premiers et effets collatéraux, gouvernement médiat et immédiat, forment un même écosystème dans lequel le plus important à remarquer est que des idées philosophiques, théologiques, politiques et juridiques confluent l'une vers l'autre sans fin.

De l'avis d'Agamben, c'est toute cette procédure qui donne à la machine gouvernementale non seulement son origine mais aussi sa légitimité. Cependant, notre

⁴⁵³ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le Règne et la gloire]*, p. 541.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 545.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 548 : « Une fois établi le caractère central de la notion de hiérarchie, les anges et les bureaucrates tendent à se confondre, exactement comme dans l'univers de Kafka : non seulement les anges du ciel se disposent en fonction d'offices et de ministères, mais les fonctionnaires de la terre acquièrent à leur tour des fonctions angéliques et deviennent, comme les anges, capables de purifier, d'illuminer, de perfectionner. Et, selon une ambiguïté qui caractérise profondément l'histoire du rapport entre pouvoir spirituel et pouvoir séculier, la relation paradigmatique entre angélogologie et bureaucratie court tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre : parfois, comme chez Tertullien, l'administration de la monarchie terrestre est le modèle des ministères angéliques, d'autres fois, c'est la bureaucratie céleste qui fournit l'archétype de la bureaucratie terrestre. »

auteur constate que ce fonctionnement de déplacement ne fait que reproduire et multiplier des telles figures de pensées en tension. Selon notre auteur, la machine gouvernementale moderne reproduit donc la double structure de la machine providentielle qui met en jeu le gouvernement divin du *cosmos* avec le gouvernement du monde de l'homme dans laquelle la contingence s'entrelace avec la nécessité en créant par là des « effets collatéraux » à chaque action politique où se mettent en jeu *nécessité* et *libre arbitre*. La notion d'« effets collatéraux » - réflexion qui fut développée par les médiévaux - s'inscrit bien dans la logique du gouvernement moderne qui l'assume comme partie intégrante de sa rationalité politico-gouvernementale et de sa pratique⁴⁵⁶.

À cet égard, une chose telle qu'un gouvernement n'est possible que s'il se montre comme l'épiphénomène d'un règne⁴⁵⁷. Le fait que Dieu règne sans gouverner est la condition qui rend possible un gouvernement divin du monde lequel s'ordonne en vue du bien de tous (providence) et en même temps distribue à chacun son propre destin⁴⁵⁸. Cette relation solidaire dans laquelle un terme renvoie constamment à l'autre est pensée comme une théodicée. Nous pouvons comprendre désormais que grâce à l'idée de *providence* devient ce qui légitime un gouvernement lequel rend efficace l'exercice du pouvoir⁴⁵⁹.

Le paradigme providentiel définit une ontologie des actes du gouvernement. Expliquons-nous. La providence est ce qui sert à articuler dans le gouvernement divin du monde être et *praxis*, bien transcendant et bien immanent, théologie et économie, afin de concilier l'idée d'un Dieu étranger au monde avec l'idée d'un Dieu qui le gouverne. Cette

⁴⁵⁶ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le Règne et la gloire]*, p. 511.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, pp. 509-510. Agamben entreprend ici une interprétation d'Alexandre : « Chez Alexandre [d'Aphrodise], la théorie de la providence, de manière cohérente par rapport à la théologie aristotélicienne dont il part, n'a pas pour fin de fonder un Gouvernement du monde, mais la corrélation du général et du particulier résulte de manière contingente, mais consciente, de la providence universelle. Le dieu qui règne, mais ne gouverne pas, rend ainsi possible le gouvernement. Et c'est ainsi que le gouvernement est un épiphénomène de la providence (ou du règne). En définissant de cette manière la nature de l'acte providentiel, Alexandre a transmis à la théologie chrétienne le canon possible d'une *gubernatio* divine du monde. »

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 511 : « Chez les stoïciens qui lui ont donné naissance, le concept de providence est étroitement lié au problème du destin [...] Pour définir le concept de destin (*heimarmenē*), Plutarque commence par distinguer, selon un module stoïcien qui montre avec netteté comment l'ontologie s'est désormais dédoublée en une pragmatique, entre le destin comme substance (*ousia*) et le destin comme activité (*energeia*, « effectivité ») [...] Comme activité [...], le destin est assimilé à une loi (*nomos*) 'régulant le cours de tout ce qui arrive' [...] Le principe selon lequel « tout arrive selon le destin » (*panta kath'heimarmenēn*...) n'a de sens que si on précise que l'expression « selon le destin » ne se réfère pas aux antécédents, mais seulement à l'ordre des effets et des conséquences. »

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 505 : « Le gouvernement n'est possible que si Règne et Gouvernement sont articulés au sein d'une machine bipolaire : c'est justement le résultat de la coordination et de l'articulation de la providence générale et de la providence spéciale, ou, dans les termes de Foucault, de l'*omnes* et du *singulatum*. »

procédure se déplace dans la forme d'une machine opératoire unitaire qui réussit à articuler transcendance et immanence, providence générale et providence particulière, causes premières et causes secondes, etc. Dans cette structure de pensée chaque terme est indissociable de l'autre, c'est-à-dire qu'un concept renvoie à l'autre afin de se déterminer : le premier terme fonde et rend possible le second tandis que celui-ci s'emploie à agir et rendre efficace le premier. Sans cette articulation la machine ne fonctionnerait plus, ainsi que le constate Agamben. C'est dans cette conjoncture théorique que les actes de gouvernement deviennent non seulement possibles, mais efficaces tout en sachant qu'ils émergent d'une zone grise ; d'où la nécessité de rendre désœuvrée l'opérativité qui articule cette conjoncture.

2. Vers une éthique au-delà du dispositif du devoir

Selon Agamben, le concept de *devoir* remplit un rôle crucial au moment de penser l'éthique en Occident. À ce titre il se demande d'où viennent les discours qui mettent en valeur la place du *devoir* et de la *volonté* dans la sphère éthico-politique contemporaine, afin de mettre en lumière leurs enjeux, mais aussi de mettre en question le rôle que ces notions jouent dans les discours. Par-là s'exhibe l'intérêt du philosophe italien : penser le *vivre-ensemble* au-delà du dispositif du devoir et de la volonté intrinsèque⁴⁶⁰ en vue de défaire la primauté de l'ontologie du commandement et de l'opérativité qui gouvernent aujourd'hui la vie éthico-politique⁴⁶¹ en exigeant non seulement une attitude de respect ou d'obéissance, mais aussi de vivre notre vie uniquement à partir de ce *qu'on-doit-être*.

La stratégie argumentative d'Agamben consiste à projeter la lumière du présent vers le passé tout en se servant de l'histoire des idées d'une façon 'deshistoricisée', c'est-à-dire en faisant abstraction d'un fait singulier de l'histoire (par exemple, le mode de vie franciscain) dans le but de le prendre comme modèle ou paradigme sans pour autant tomber dans une prétention universaliste. L'enjeu est d'expliquer le contexte actuel où nous sommes et non pas la recherche d'une origine ou d'une signification perdue⁴⁶².

⁴⁶⁰ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Opus Dei]*, p. 803 : « le problème de la philosophie qui vient est de penser une ontologie au-delà de l'opérativité et du commandement et une éthique et une politique entièrement libérées des concepts de devoir et de volonté. »

⁴⁶¹ Agamben, *Qu'est-ce le commandement ?* Rivages, 2013, p. 53 : « si l'homme antique est un être de puissance, un être qui peut, l'homme moderne est un être de volonté, un sujet que veut. En ce sens le passage de la sphère de puissance à celle de la volonté marque le seuil entre le monde ancien et le monde. »

⁴⁶² Agamben, *Il fuoco et il racconto*, Notetempo, seconda Edizione, 2014, p. 16.

Néanmoins, cela représente une méthode problématique et parfois confuse, car il va de soi que par là on n'aboutit jamais à une origine en tant que telle. Ce qui s'avère intéressant chez Agamben est le fait de comprendre les discours comme un dispositif ; c'est seulement en mettant en cause le dispositif d'un récit dominant que peut advenir une autre interprétation possible. Cette stratégie nous aidera à comprendre que la relecture du *devoir* et de la *vertu* projetée sur le passé est faite en vue de comprendre la manière par laquelle Kant a pu concevoir une éthique du « devoir » qui laisse sa trace au point de marquer durablement l'éthique aujourd'hui. Notre auteur dévoile ainsi, comme nous allons le montrer, la source théologique dont l'éthique tire son profit ; ce faisant il ne fait que rendre inopérant le paradigme du commandement (devoir).

En entrecroisant l'histoire des idées pour nous fournir une archéologie du commandement⁴⁶³, Agamben essaie de repenser l'éthique et la politique au-delà de la forme impérative du commandement ('tu dois') et de son revers l'obéissance (respect de la loi) ; la première est moins travaillée philosophiquement que la seconde. Ces principes, ancrés dans le paradigme du « décalogue » de la tradition judéo-chrétienne, finissent par régir clandestinement toute l'éthique et la politique modernes. L'intérêt d'Agamben consiste à dévoiler la façon par laquelle l'éthique s'enracine subrepticement dans la théologie en en faisant son profit. Le but de notre auteur sera de mettre en question la forte influence du paradigme du « devoir absolu » dans l'éthique en vue de la repenser au-delà de cette catégorie.

La contribution d'Agamben à la mise en cause du « devoir » consiste à le comprendre en relation au concept d'*action* ; celle-ci est comprise à la lumière du paradigme de l'*officium*, ce qui dévoile l'imbrication complexe entre *volonté*, *action* et *imputation*⁴⁶⁴. Nous avons vu dans la partie précédente comment le paradigme de l'*officium* définit la *praxis* de l'Eglise, entendue comme communauté politique. Ce paradigme marque tellement l'*action* qu'il la détourne en un acte inséparable d'un *devoir moral*. Pour notre auteur, le problème qui surgit d'une telle conception est que le *devoir*

⁴⁶³ Notamment inspirée et motivée par la critique moderne de Nietzsche (*Généalogie de la morale*) et de Schopenhauer (*Fondement de la morale*) adressée au concept de « devoir ». Voir Agamben, *Qu'est-ce le commandement ?*, Rivages, 2013, p. 51 : « à un certain point de ma recherche, me suis-je décidé à tenter de suivre la suggestion de Nietzsche qui, en renversant l'explication, affirme que vouloir ne signifie rien d'autre que commander. » ; *id.* p. 65 : « ...et ce à qui la volonté commande n'est autre que la puissance ».

⁴⁶⁴ Agamben, *Karman*, *op.cit.*, p. 118.

réussit à transformer ontologiquement l'*être* en *devoir être*⁴⁶⁵. Ce carrefour où Agamben entrecroise théologie et philosophie met en lumière une vaste et complexe ramification de significations où, par exemple, la conception de la *vertu*⁴⁶⁶ vient à être assimilée à celle de la *volonté*⁴⁶⁷. Il affirme :

« Tout comme le devoir a été introduit dans l'éthique pour donner un fondement au commandement, de même l'idée de volonté a été élaborée pour expliquer le passage de la puissance à l'acte, s'il implique nécessairement une mise en œuvre, il faut bien alors supposer une volonté qui la rend possible »⁴⁶⁸.

Les paragraphes qui suivent montreront de manière succincte tout le fil argumentatif déployé par Agamben pour soutenir l'idée d'une *éthique au-delà du devoir* tout en recourant à une archéologie qui la mette en cause. Ne perdons pas de vue que cette démarche est déployée afin de mettre en question le rôle dominant du *devoir* établi par l'éthique kantienne. Plus spécifiquement, la mise en question du *devoir* de la part d'Agamben vient du fait qu'il redéfinit l'*être* en tant que tel. Ce que le philosophe italien essaie de dé-faire n'est autre chose que la triangulation constitutive entre *pouvoir-vouloir-devoir* qui ne fait qu'instaurer une ontologie de l'*opérativité* et du *commandement* dans laquelle l'*être* est soumis à l'*efficacité* de son *action* : je suis ce que *je dois faire* de moi-même, d'où *être* devient *devoir être*⁴⁶⁹.

Dans la première partie nous avons montré que le paradigme théologique de l'*officium* est conçu selon la relation *puissance-acte* d'Aristote. Selon Agamben, à la

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 97 : « ... ce qui est déterminant c'est que la praxis, l'action humaine, apparaisse comme la dimension qui s'ouvre en vue d'un bien, comme ce qui doit réaliser la fin dernière à laquelle l'homme ne peut que tendre. Cela signifie qu'entre l'homme et son bien il n'y a pas coïncidence, mais une fracture et un hiatus, que l'action – qui a dans la politique son lieu privilégié – tente sans cesse de combler. Aussi, selon un paradigme qui influencera durablement la culture occidentale, le lieu de l'éthique n'est pas l'être mais l'agir. »

⁴⁶⁶ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Opus Dei]*, p. 775 : « La théorie des vertus est la réponse au problème du désœuvrement de l'habitus, l'essai de rendre gérable la relation essentielle qui le lie à la privation et à la puissance-de-ne-pas (adynamia). De là l'insuffisance et les apories qui s'attachent à la théorie des vertus qu'Aristote a transmise à l'éthique occidentale. »

⁴⁶⁷ Agamben, *Karman, op.cit.*, p. 81 : « Dans la théologie chrétienne, le primat de la volonté sur la puissance se réalise au moyen d'une triple stratégie. Il s'agit d'abord de séparer la puissance de ce qu'elle peut, de l'isoler de l'acte ; en second lieu de la dénaturer, de la soustraire à la nécessité de sa propre nature et de la lier à la contingence et au libre arbitre ; il s'agit enfin d'en limiter le caractère inconditionné et totipotent pour la rendre gouvernable par un acte de volonté. »

⁴⁶⁸ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Opus Dei]*, p. 803.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 803. Selon Agamben : « ontologie du commandement et ontologie de l'opérativité sont donc étroitement articulées : comme la mise en œuvre, le commandement nécessite lui aussi une volonté. Selon la formule qui exprime le commandement du prince (*sic volo, sic iubeo*), 'vouloir' peut seulement signifier 'commander' et 'commander' implique nécessairement un vouloir. La volonté est la forme que l'être prend dans l'ontologie du commandement et de l'opérativité. Si l'être n'est pas, mais doit se réaliser, alors lui-même, dans son essence, n'est que volonté et commandement : et vice-versa, si l'être est volonté, alors il n'est pas simplement, mais il doit être. »

différence du stagirite - pour qui ces deux concepts désignent deux catégories ontologiques ou deux modèles différents pour dire la même réalité -, dans la liturgie chrétienne, en revanche, l'*officium* et l'*effectus* correspondent à deux réalités hétérogènes. Pour le penseur italien, l'enjeu de ce rapport (*officium-effectus*) dans la théologie du sacrement a à voir avec la *praxis* (l'action) de telle sorte que s'établit une différence entre une fonction (*ministerium*) et la manière dont elle s'effectue (*effectus*)⁴⁷⁰. L'hypothèse d'Agamben est que ce paradigme imprègne secrètement la façon dont nous concevons aujourd'hui la dimension éthico-politique. Pour le montrer, il mobilise ce qui est commun aux archétypes d'Aristote et de la liturgie, à savoir la question du passage d'un terme à l'autre, c'est-à-dire de la *puissance* à l'*acte* ou de l'*officium* à l'*effectus*. Il faut préciser également que la question du *passage* de l'un à l'autre est abordée en vue d'expliquer la question du mouvement.

Agamben soutient que le plus important dans le modèle aristotélicien est ce qui assure le passage de la *dynamis* à l'*energeia* : l'*hexis* (*habitus*). Et selon lui, le lieu où se montre plus clairement ce passage est la théorie de la *vertu* (*aretè*). D'après sa lecture d'Aristote il conclut que l'*hexis* (*habitus*) est un concept aporétique, car il est, d'une part, une virtualité (une puissance) et, d'autre part, un accomplissement (un acte). Néanmoins, la complexité demeure quand nous comprenons la relation intrinsèque entre *hexis* (*habitus*) et puissance (*dynamis*), dès lors que celle-ci (la *puissance*) garde une relation constitutive avec sa propre *privation* (*steresis*). C'est dire que la puissance subsisterait comme telle indépendamment de son passage à l'acte. De sa lecture d'Aristote, Agamben privilégie l'interprétation selon laquelle toute puissance est aussi impuissance, *puissance-de-ne-pas* s'exercer. Ce qui revient à dire que l'*hexis* (*habitus*) est la manière par laquelle l'homme a en puissance une technique, une faculté, un savoir, un agir ; mais il n'en dispose que dans une relation constitutive avec sa propre privation (*adynamia*). Il en résulte que l'*hexis* (*habitus*) n'est ni une œuvre ni un acte.

Chez Aristote, nous dit Agamben, l'*ergon* (l'œuvre) a la suprématie par rapport à l'*hexis* (*habitus*), alors que celui-ci garde paradoxalement la possibilité de ne pas passer à l'acte et, à ce titre, demeure au-delà de la relation *puissance-acte*. Dans le cas du passage à l'acte, poursuit-il, la question est de savoir comment il s'opère et/ou se détermine. Par-

⁴⁷⁰ Agamben, *Homo sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Opus Dei]*, p. 771.

là, notre auteur ne fait qu'exhiber le nœud du problème : « le seuil où l'être devient avoir et l'avoir n'épuise pas l'être »⁴⁷¹. Ce passage entre l'un et l'autre montre que ce qui est à la base de la pensée aristotélicienne est l'idée du mouvement (*kinesis*) en tant que tel. La question est de comprendre la complexité de ce cercle où l'être devient *avoir* et *action* tandis que l'*action* devient *être* parce qu'elle se stabilise dans l'*ergon* (œuvre). De l'avis d'Agamben, ce paradigme qui amalgame *devoir-pouvoir-vouloir* sous le modèle de l'*action* transforme l'être tout entier, en *devoir-être* ; ce fonctionnement est omniprésent dans l'éthique et dans la politique. C'est à ce titre qu'on peut comprendre la relation intrinsèque de l'expression '*ce que nous devons faire*', car elle prend aussi le revers de sa signification, c'est-à-dire '*d'être ce que nous faisons*'⁴⁷². Selon le philosophe italien, ces idées traversent l'éthique toute entière au point même d'influencer les théories des *vertus* lorsqu'on dit, par exemple, « le vertueux devient ce qu'il est et il est ce qu'il devient »⁴⁷³.

Le philosophe italien montre dans son archéologie que la *vertu* est utilisée chez Aristote en vue du *désœuvrement* de l'*hexis* (*habitus*)⁴⁷⁴. La vertu comprise comme une « disposition à... » possède un double sens : devenir bon et bien remplir son office⁴⁷⁵. Pour Agamben, c'est sur ce fond aporétique que devient intelligible le thème de la *vertu* en relation au paradigme de l'*officium*. Si nous revenons à la signification de l'*hexis* selon laquelle elle n'est pas une œuvre, mais une sorte de *puissance* qui garde la possibilité de ne pas être, nous pouvons comprendre l'exemple tiré de la littérature que nous fournit Agamben et qui sert à illustrer les apories de l'éthique d'Aristote : il s'agit de *Bartleby, le scribe* de Herman Melville, « c'est-à-dire l'homme qui a, par définition, la puissance d'écrire, mais ne peut pas l'exercer »⁴⁷⁶.

Selon Agamben, le rapprochement, dans la scolastique, entre *vertu* et *officium* a pour but de doter la « disposition » (*hexis*) et la *puissance* propre d'un pouvoir de « gouvernement de/sur soi », c'est-à-dire d'un pouvoir qui est aussi un *vouloir*. Cette « disposition » devient donc 'la forme spécifiquement humaine de la *puissance*' laquelle

⁴⁷¹ Agamben, *Homo sacer. L'intégrale*, 1997-2015, [Opus Dei], p. 773.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 774.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 774.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 775 : « La théorie des vertus est la réponse au problème du désœuvrement de l'*habitus*, l'essai de rendre gérable la relation essentielle qui le lie à la privation et à la puissance de ne pas (*adynamia*). De là l'insuffisance et les apories qui s'attachent à la théorie des vertus qu'Aristote a transmise à l'éthique occidentale. »

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 775.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 775.

se met en mouvement afin de pouvoir passer à l'acte⁴⁷⁷. Ce qui revient à dire qu'il est exigé d'un *vouloir*, d'un *habitus*, qu'il puisse activer une opération. Bref, il s'agit de se mettre en *action* pour arriver à l'acte. Cette puissance humaine, qui est distincte de la puissance soi-disant naturelle, montre que la relation aporétique présente chez Aristote (la privation) est mise entre parenthèses lorsqu'elle devient une opérativité et une efficacité (effectualité) ; ces deux modes ne gardent pas la privation (*steresis*), c'est-à-dire la possibilité de ne pas s'exercer car ils ne sont qu'une pure action (activité, opérativité, mise en acte, mise en œuvre)⁴⁷⁸.

Dans la scolastique, souligne encore Agamben, la subordination de l'*habitus* à l'*action* est faite en vue d'assurer le passage à l'acte. En conséquence, les *vertus* deviennent les dispositifs par lesquels se garantit un tel passage. Néanmoins, la question ne se résout pas uniquement à assurer l'*action*, il faut que cette *action* soit *bonne*, car l'*opérativité* seule donnerait lieu au mal. C'est à cette condition que l'*habitus vertueux* sera défini désormais par le *bien*. Mais au-delà de cette constatation, l'essentiel est l'*efficacité* (*effectualité*) de la *vertu*, le fait qu'elle rend l'*habitus opératif*. Le problème que pose cette conception est que l'*opérativité* a la primauté par rapport à l'*être* : « la bonté de la vertu est son effectualité, la manière dont elle pousse et oriente la puissance vers la perfection »⁴⁷⁹. Une fois encore, Agamben montre, à partir de son archéologie, que la fin de la vie humaine est reconduite à la seule condition d'*œuvrer* ; conception qu'il réfute, nous l'avons vu dans le chapitre dédié à la *forme-de-vie*. Selon le philosophe italien : « la vertu est ce à travers quoi l'être se confond en praxis et l'agir se substantialise en être (ou, selon les mots d'Aristote, ce grâce à quoi un homme 'devient bon', et en même temps ce grâce à quoi 'il mène son œuvre au bien') »⁴⁸⁰. Selon lui, le sacerdoce est la figure par excellence par laquelle s'exhibe cette circularité permanente, car dans la mesure où il est ce qu'il fait et il fait ce qu'il est.

D'après Agamben, c'est circularité s'accomplit chez Saint Thomas⁴⁸¹. En effet, *virtu* et *officium* se confondent l'un l'autre au point de coïncider sans le moindre résidu,

⁴⁷⁷ Agamben, *Homo sacer. L'intégrale*, 1997-2015, [Opus Dei], p. 776.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 777.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 778.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 779.

⁴⁸¹ Quand il s'interroge dans la *Somme Théologique* sur la question de la religion. Voir *Ibid.*, p. 781.

de telle sorte que la *vertu* devient *devoir* et l'*officium*, *vertu*⁴⁸². C'est à ce titre que la religion devient la *vertu* par excellence où *devoir* et *liberté*, *commandement* et *obéissance*, ne s'opposent pas mais se complètent. Ce modèle préfigure déjà, de l'avis d'Agamben, la forme de la *vertu* kantienne, il écrit :

« Le devoir être est ainsi le dispositif qui permet aux théologiens de résoudre la circularité entre être et agir où se trouvait empêtrée la théorie des vertus. L'acte, accompli grâce à l'inclination opérative de la disposition vertueuse, est en réalité et dans la même mesure l'exécution d'un devoir »⁴⁸³.

Pour l'expliquer, Agamben prend comme exemple la « dévotion », qui lie autant la tradition liturgique que la tradition éthique, de sorte qu'elle réunit dans l'homme deux aspects, l'un intérieur et l'autre extérieur, dotés d'une même signification. En évoquant, par exemple, la culture monastique, où la « dévotion » s'assimile à la *vertu*, Agamben souligne le mode de son fonctionnement (la *vertu*) : elle devient la force et la disposition intérieures qui aident l'homme à la réalisation extérieure des actes qui tendent au bien. Selon Agamben, il ne faut pas s'étonner que la dévotion ait été identifiée par la suite avec le *vouloir* et la *volonté*, dès lors qu'ils deviennent la force capable non seulement de conduire le *désir* (*vouloir*) vers le *bien* mais de l'accomplir. En effet, en éduquant la *volonté* à réaliser des actes bons, on devient par là même quelqu'un de bon. L'archéologie agambenienne montre dès lors que *religio*, *devotio* et *officium* coïncident dans la *vertu*⁴⁸⁴.

Cependant, selon notre auteur, c'est avec Suarez que la *vertu* acquiert une autre signification, dès lors qu'il donne plus d'importance à la notion de *debitum*⁴⁸⁵ dans la religion⁴⁸⁶ ; ce qui n'était encore que suggéré discrètement chez Saint Thomas. De l'avis de notre auteur, ce déplacement reconduira la discussion sur le *devoir*, conçu comme « ce qui norme la volonté vers Dieu », dans une sorte de « *vinculum* selon lequel [la créature] est obligé[e] à Dieu »⁴⁸⁷. Selon Agamben, Suarez réinterprète le concept de *devoir* dans un cadre plus juridique et systématique. Le rapprochement entre *vertu* et *devoir* chez

⁴⁸² Agamben, *Homo sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Opus Dei]*, p. 780.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 781.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, pp. 781-782.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 783 : « le concept de *debitum*, qui se trouvait à peine formulé chez Thomas, devient la définition formelle de la religion et le noyau autour duquel tourne le traité [*De natura et essentia virtutis religionis*] tout entier. »

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 783 : « La définition de la religion qui suit unit étroitement devoir et habitus dans l'idée d'une vertu qui est aussi un *officium* : « le nom de la religion peut ainsi être expliqué correctement : dès lors que la créature rationnelle est liée par une dette naturelle et une inclination intime à offrir un culte à son auteur, elle se lie à nouveau (*religatur*) par un choix volontaire et par un habitus qui s'y ajoute. C'est pourquoi la vertu qui accomplit cet *officium* peut être appelée *religio*. »

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 783.

Suarez, de l'avis d'Agamben, ne fait que montrer comment l'*être* est englouti par *ce qu'il doit* au point que droit et religion finissent par coïncider⁴⁸⁸.

Agamben focalise son attention sur deux thèses présentes dans la pensée de Suarez. La première a à voir avec l'usage du mot *respect* (*reverentia*), qui se distingue de l'*obéissance* : « la religion est cette vertu qui se réfère à Dieu à travers un devoir qui dérive non pas d'une norme, mais du respect inspiré par la loi comme telle – ou plutôt par le législateur »⁴⁸⁹. La seconde thèse définit le devoir religieux comme « une dette infinie », c'est-à-dire qui ne s'épuise jamais. Cette idée devient alors le bouillon de culture qui rendra possible plus tard, selon Agamben, la formulation dans l'éthique moderne d'une tâche ou d'un *devoir infini*⁴⁹⁰ :

« On voit bien ici que l'idée d'un « devoir être » n'est pas seulement éthique ni seulement ontologique : elle lie, plutôt, de manière aporétique être et praxis dans la structure musicale d'une fugue, où l'agir excède l'être non seulement parce qu'il dicte des préceptes nouveaux, mais aussi et surtout parce que l'être même n'a pas d'autre contenu qu'une pure dette. »⁴⁹¹

Selon Agamben, c'est chez Samuel Pufendorf⁴⁹² que s'exhibe le plus clairement le déplacement de la *vertu* vers le *devoir* qui devient désormais le concept fondateur et directeur de l'éthique. Pour le juriste allemand, l'éthique est pensée non seulement en vue de « diriger et tempérer » les actions humaines, mais aussi en vue de conférer un certain « ordre et décor » à la vie humaine en tant que telle⁴⁹³. La contribution la plus propre de Pufendorf est d'avoir non seulement introduit, mais aussi d'avoir faire confluer le paradigme de l'*officium* avec la tradition jusnaturaliste. Notamment quand il se sert du concept d'*imputabilité* (*imputativitas*) selon lequel à chaque sujet est attribuée la responsabilité de ses actions, mais d'une telle façon que cette responsabilité ne soit pas l'affaire propre d'une 'coaction externe', mais un désir profond qui épouse la 'volonté même de l'agent' de telle sorte que la norme s'intériorise sous la forme d'une 'morale intrinsèque au sujet qui l'emmène à accepter ce qui est prescrit par la norme. Dans ces ordres d'idées, le *devoir* devient, chez lui, « l'action humaine en tant qu'elle se conforme

⁴⁸⁸ Agamben, *Homo sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Opus Dei]*, pp. 782-783 : « Dans l'idée d'un être qui se réduit tout entier à ce qu'il doit, à un avoir à être, droit et religion ne peuvent manquer de coïncider. »

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 784.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 784.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 784.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 785. Dans plusieurs de ses textes apparaît cette thématique comme le signale Agamben en tenant en compte des lettres adressés à Christian Thomasius en 1688 et aussi des livres *De officio hominis et civis* (1673) et *De iure naturae et gentium* (1672).

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 786.

à l'obligation qui naît de la prescription de la loi naturelle »⁴⁹⁴. La loi naturelle réfère ici au fait qu'il serait impossible à l'homme de vivre en dehors de la société ; c'est pourquoi Pufendorf se sert de l'idée d'un Dieu transcendant qui gouverne le monde afin de donner ainsi force de loi au principe de vie en société. Selon Agamben, cela aura comme conséquence une relation intrinsèque par où s'affirme la solidarité entre le *gouvernement* divin du monde et l'*imputabilité* des actions humaines ; en effet, « l'*officium* rend possible et garantit l'effectualité du gouvernement. »⁴⁹⁵.

Ne perdons pas de vue que l'intérêt d'Agamben de faire une archéologie du *devoir* est d'exhiber les complexes ramifications qui ont contribué à formuler chez Kant la primauté du *devoir* dans l'éthique⁴⁹⁶. Chez Kant, en effet, s'achève une sécularisation du paradigme de l'*officium* par laquelle le Christ est substitué par la Loi tout en s'installant comme le garant de l'*efficacité* (*effectualité*) du *devoir*⁴⁹⁷. Cela signifie aussi qu'est nécessaire une « force intérieure » capable de former l'individu afin de ne pas succomber aux inclinations soi-disant naturelles ; ce dispositif sera pour Kant le « sentiment de respect pour la loi ». Ce faisant, montre Agamben, Kant se sert du dispositif du *respect* (*reverentia*) traité par Suarez, lequel établit un lien direct entre l'homme et Dieu ; dans le cas de Kant, la loi universelle prend la place de Dieu et devient la force qui nous « assujettit », c'est-à-dire qui « subordonne » notre volonté afin de « rendre opératif l'autoconstriction [*Selbstzwang*] du devoir moral »⁴⁹⁸. Mais que veut dire autoconstriction chez Kant ? Agamben, relisant la *Métaphysique des mœurs*, répond : « Kant définit la nature du commandement et du devoir à partir du droit dans les termes d'une constriction externe et transfère immédiatement cette définition à la morale sous la forme de l'autoconstriction (*Selbstzwang*). La structure de l'impératif et du devoir – la construction du libre vouloir à travers une loi – reste cependant la même, indépendamment du fait qu'elle provienne de l'extérieur (constriction juridique) ou de l'intérieur (constriction éthique) »⁴⁹⁹.

⁴⁹⁴ Agamben, *Homo sacer. L'intégrale, 1997-2015* [*Opus Dei*], p. 787.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 787.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 788 : « Si toute la tradition théologique que nous avons examinée, d'Ambroise à Suarez, tend, en dernière analyse, à rejoindre une zone d'indifférence entre vertu et office, l'éthique kantienne, avec son 'devoir de vertu', est la réalisation achevée de ce projet ».

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 789 : « Kant ne cesse de rappeler le lien essentiel entre devoir et loi : « le concept de devoir est immédiatement en relation avec une loi » [...] Kant précise du reste que le « concept de devoir est déjà en lui-même le concept d'une coercition (Nôthigung) (contrainte – Zwang) du libre arbitre par la loi »... »

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 789.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 791.

Selon notre auteur, l'idée d'autoconstriction implique celle de la *volonté* qui la rend possible. Bien que Kant prétendît clarifier dans ses écrits ce qu'il entend par le « sentiment du respect de la loi », c'est-à-dire cette disposition ou force intérieure qui nous conduit à une obéissance qui est intrinsèquement liée à la *volonté*, il ne parvient pas à en donner une explication satisfaisante⁵⁰⁰. C'est à ce titre que le philosophe italien affirme que ce qui définit la Loi chez Kant n'est autre chose que sa reconnaissance, c'est-à-dire ce sentiment de respect ; ce qui implique également une obéissance, c'est-à-dire une disposition de ma *volonté* qui tend à accomplir ce que la loi exige de moi. Selon l'interprétation d'Agamben, le *respect* devient donc l'effet de la loi et non pas la cause de celle-ci. En effet, il s'agit, selon lui, d'être assujetti à un commandement, c'est-à-dire le fait même d'être subordonné à quelque chose d'extérieur à moi-même et qui mobilise ensuite mon action afin d'agir comme il faut le faire⁵⁰¹. Mais cela signifie aussi que le « sentiment du respect de la loi » chez Kant est fondé sur un vide et une négativité :

« le respect est donc le sentiment – purement négatif et en soi privé de tout plaisir quel qu'il soit – de l'assujettissement à un commandement [...] Le respect est donc le degré zéro du sentiment, ou ce sentiment (ce déplaisir) qui reste quand toutes les inclinations naturelles et tous les sentiments « pathologiques » (à savoir passifs) ont été exclus comme mobiles de l'action »⁵⁰².

Agamben rapproche l'idée kantienne du respect de la Loi en général de Suarez, pour qui le grand législateur n'était pas la Loi mais Dieu, et montre que ce qui leur est commun n'est autre que le *mobile* de l'*action* humaine : il s'agit de quelque chose d'extérieur à nous qui s'énonce comme un *devoir*, comme l'illustre la formule de la *Critique de la raison pratique* : « je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle »⁵⁰³. Le problème soulevé par Agamben à propos de cette proposition kantienne n'est pas seulement qu'il est nécessaire de faire appel à l'idée de *volonté* afin de rendre opératif l'autoconstriction, mais aussi qu'en elle opère une subordination du pouvoir par rapport au *devoir*. Le statut paradoxal de cette proposition kantienne est que la *volonté* doit répondre à deux champs des forces :

⁵⁰⁰ Agamben se sert de la *Critique de la raison pratique* de Kant pour illustrer ce problème où le philosophe allemand affirme que : « le respect pour la loi morale est un sentiment produit par un principe intellectuel » et qu'il se trouve être par conséquent le seul sentiment que nous puissions « connaître absolument a priori... » Néanmoins, selon Agamben, un tel sentiment *a priori* n'est pas en réalité un sentiment, mais un devoir ; Agamben se sert des mots mêmes de Kant pour expliquer ce sentiment défini comme : « la conscience que j'ai de la subordination de ma volonté à une loi », cf. Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Opus Dei]*, p. 790.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 790.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 792.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 791.

l'un objectif (constriction), l'autre subjectif (impulsion)⁵⁰⁴. Cela signifie que Kant concilie dans un même sujet, en neutralisant par là même leur tension, deux forces en première instance opposées, mais qui chez lui vont coïncider, à savoir : la coercition et le libre arbitre⁵⁰⁵.

Désormais, le devoir éthique chez Kant ne se pense qu'en termes de « pouvoir ce que l'on doit »⁵⁰⁶, c'est-à-dire qu'« il faut pouvoir vouloir » quelque chose. Selon Agamben, cette juxtaposition et subordination entre *pouvoir-vouloir-devoir* s'avère problématique et rend parfois incompréhensible la morale, dès lors que « les verbes modaux se soutiennent et s'annulent réciproquement »⁵⁰⁷. Il est donc problématique, en conclut Agamben, de parler par exemple d'une *volonté* surtout quand elle est fondée sur cet entrelacs paradoxal ; mais ce qui est révélateur dans l'archéologie d'Agamben est que l'*action*, qui marque le paradigme de l'action éthique et politique, devient chez Kant *devoir* en tant qu'il *ordonne* la vie et mobilise nos pouvoirs en fonction du respect de la Loi. Cela veut dire que le *devoir* devient l'*action* par excellence si l'on s'en tient à cette circularité réciproque.

Néanmoins, ce qui est suggéré par Agamben est que le problème va au-delà d'une simple interprétation sémantique, il touche aussi la vie singulière de l'homme, car il n'est pas suffisant d'*être*, mais « il faut » « pouvoir » « avoir » une vie digne d'être vécue, l'*être* devient *devoir-être*, ce qui implique un changement par rapport à la façon de comprendre l'ontologie, laquelle vire en une ontologie du *commandement*⁵⁰⁸. Ce qu'Agamben tire comme conclusion au terme de ses lectures de Kant, surtout de la *Métaphysique des mœurs*, est que le « sentiment vide ou degré zéro du sentiment, le

⁵⁰⁴ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Opus Dei]*, p. 791 : « Dans la Critique, le devoir éthique (le « devoir de vertu ») est défini comme ce devoir qui, grâce au respect, se présente au même moment comme une impulsion. »

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 791 : « C'est pourquoi cependant Kant se voit contraint, pour pouvoir définir le *mostrum* d'un devoir qui est en même temps une impulsion et d'une volonté qui se laisse librement déterminer par la loi, de conjuguer entre eux de manière paradoxale les verbes modaux : 'l'homme doit se juger capable de pouvoir (Können) ce que la loi lui ordonne inconditionnellement de devoir faire (dass er thun soll)...' »

⁵⁰⁶ *Ibid.*, pp. 791-792.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 792.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 797 : « Le devoir-être correspond donc, dans l'éthique kantienne à la fonction que le noumène et la chose en soi assument dans la métaphysique : tout comme ceux-ci imposent à la pensée l'ouverture d'un espace qui cependant doit rester vide, de même l'impératif catégorique commande à la raison pratique de manière déterminante, et cependant ne dit rien (il n'est donc pas étonnant dans cette perspective que Schopenhauer ait pu identifier la dimension de la volonté avec celle de la chose en soi et intituler un des suppléments de son œuvre principale : « Considérations transcendantes sur la volonté et la chose en soi »). »

respect n'est que l'ombre que le devoir – à savoir la coercition face au commandement de la loi – projette sur le sujet »⁵⁰⁹.

Agamben s'appuie sur Heidegger⁵¹⁰ pour affirmer que la transformation de l'*être* en *devoir-être* arrive à son point d'achèvement avec Kant.⁵¹¹ Ce que l'archéologie met en évidence est que de la scission entre l'*être* et le *devoir-être* résulte une articulation ontologique qui opère au sein même de l'*être* où il devient une pure *opérativité efficace*. Agamben conclut :

« Dans cette ontologie, comme nous l'avons vu, être et agir se confondent et se replient l'un sur l'autre : l'être devient quelque chose qui n'est plus simplement mais doit être mis en acte. Il n'est pourtant pas possible d'entendre la nature et les caractères propres de l'ontologie de l'opérativité si on ne comprend pas qu'elle se confond depuis le début avec une ontologie du commandement. La contraction de l'être et du devoir-être à la forme d'un commandement, elle est, de manière essentielle et littérale, un « impératif ». Le devoir-être n'est donc pas, en ce sens, un concept juridique ou religieux qui se surajoute de l'extérieur à l'être. Il engage et définit une ontologie qui s'affirme progressivement et se pose historiquement comme l'ontologie de la modernité. »⁵¹²

Selon Agamben, il y aurait donc deux ontologies. L'une de caractère substantiel où l'être est une dénotation qui procède ou prétend établir la corrélation entre les mots et les choses ; l'autre ontologie est rattachée au mode impératif (*esto*), elle ne réfère pas au monde en tant que tel ou « tel qu'il est », mais « au monde comme il doit être », c'est-à-dire une ontologie du commandement exprimé à l'impératif (« sois », « il faut que.. », etc.)⁵¹³, lequel implique nécessairement un performatif (de quelqu'un qui la met en acte), en d'autres mots, quelqu'un qui exécute les commandements (il s'agit d'une

⁵⁰⁹ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Opus Dei]*, p. 793. Il convient de lire la note à la même page où Agamben cite Lacan et Deleuze pour montrer que la figure qui réussit à vivre l'éthique kantienne est le masochiste : « Le masochiste – et c'est là que réside toute la subtilité de sa stratégie – fait jouir la loi (qu'incarne le sadique) et c'est par là seulement qu'il trouve son plaisir. La loi est maintenue et son commandement exécuté avec zèle, mais elle n'a plus rien de respectable en elle-même parce que son commandement contient le plaisir. »

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 794 : « Dans l'*Introduction à la métaphysique* Heidegger soutient que le processus qui a conduit à la séparation de l'être (*Sein*) et du devoir-être (*Sollen*) trouve son achèvement chez Kant. »

⁵¹¹ *Ibid.*, pp. 796-797 : « Kant représente le moment où l'ontologie du commandement et du devoir-être rejoint son élaboration extrême et, pénétrant dans l'ontologie de la substance et de l'être, tente de le transformer de l'intérieur. Si cela est évident pour ce qui est de l'éthique, on s'attend moins à ce que la *Critique de la raison pure* elle-même puisse être lue dans cette perspective. La possibilité de la métaphysique coïncide avec l'usage de la raison « pure », à savoir sans la moindre référence à l'étant et à l'expérience. La substitution du « nom glorieux d'ontologie » par celui de « philosophie transcendantale » signifie précisément qu'une ontologie du devoir-être a pris la place d'une ontologie de l'être. »

⁵¹² *Ibid.*, p. 794.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 797 : « Kant représente la réapparition sécularisée de l'ontologie de l'*esto* au sein de l'ontologie de l'*esti*, le retour catastrophique du droit et de la religion au cœur de la philosophie. »

opérativité)⁵¹⁴. Bien que ces deux ontologies soient hétérogènes, l'archéologie d'Agamben nous montre qu'elles coïncident sans cesse⁵¹⁵ : droit, religion et politique sont configurés à partir de ce qu'on « doit » et de ce qu'on « est »⁵¹⁶. Selon lui, nous n'arriverons pas à revenir à un autre usage si nous ne tenons pas compte de la complexe imbrication qui la rend opérative⁵¹⁷.

Agamben montre que cette ontologie arrive à son point culminant chez Hans Kelsen le grand théoricien du droit. Celui-ci affirme que l'ontologie kantienne est une ontologie du commandement, tout en formulant une théorie pure du droit qui confère une objectivité aux normes. Selon le philosophe italien, Kelsen hypostasie *être (sein)* et *devoir être (sollen)* sous l'espèce d'un postulat dualiste⁵¹⁸, qui le conduira à développer une théorie pure du droit sans la moindre référence aux contingences du réel (*sein*), tout en restant dans le cadre du devoir (*sollen*) ; ainsi que l'a fait Kant, il demeure ainsi dans le domaine du commandement et du devoir-être⁵¹⁹ sans arriver jamais à la sphère de l'*être (sein)*. Il en résulte que chez Kelsen les normes juridiques sont autonomes et elles ne cherchent pas à transformer un sujet ; c'est la raison pour laquelle les commandements et les normes ne coïncident pas avec un acte de volonté qui toucherait pour ainsi dire le domaine de l'être qu'il refoule. Par-là, Kelsen ne prétend pas former un comportement dans le sujet, mais exige qu'il doive se comporter d'une certaine façon ; c'est l'absolutisation de l'obéissance poussée jusqu'à l'extrême et l'autonomie absolue des lois. Selon Agamben :

« Le programme de Kelsen de construire une théorie du droit sans la moindre référence à l'être ne peut être pleinement achevé. Si les deux ontologies (l'être

⁵¹⁴ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Opus Dei]*, p. 797 : « Kant a essayé d'assurer la survie de la métaphysique en faisant passer l'ontologie du commandement et du devoir-être à l'intérieur de l'ontologie de l'être et de la substance. »

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 795.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 797 : « En croyant assurer de cette manière la possibilité de la métaphysique et fonder en même temps une éthique qui ne soit ni juridique ni religieuse, Kant a accueilli sans s'en apercevoir l'héritage de la tradition théologico-juridique de l'*officium* et de l'opérativité et il a congédié durablement l'ontologie classique ».

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 797 : « La révolution copernicienne opérée par Kant ne consiste pas tant à avoir mis au centre le sujet à la place de l'objet, mais bien davantage - il est vrai que les deux opérations sont inséparables - à avoir substitué une ontologie du commandement à l'ontologie de la substance ; et l'on n'entendra rien à l'histoire de la philosophie postkantienne si l'on ne sait pas y reconnaître les aventures des croisements, des conflits et des compromis entre les deux ontologies, aventures qui trouvent dans la *Phénoménologie de l'esprit* et dans *Être et Temps* leur résolution provisoire, là où l'*esto* et l'*esti*, le «sois» et l'« est » semblent un instant se confondre. »

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 798.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 797 : « Le devoir juridique ne coïncide pas en effet avec un être ou un état de choses, à savoir avec le comportement dû mais exprime seulement le fait que tel ou tel comportement est établi par une norme et que cette norme renvoie à une autre norme (la sanction coercitive) et celle-ci à une autre encore. »

et le devoir-être) sont clairement distinctes, elles ne peuvent être complètement séparées : elles ne cessent de renvoyer l'une à l'autre et se présupposent réciproquement [...] Tout comme chez Kant, dans la théorie pure du droit, être et devoir être sont articulés à la manière d'une fugue, dans laquelle la séparation renvoie à un point de tangence qui renvoie à son tour à une séparation... »⁵²⁰.

Ce parcours a montré qu'il s'agit pour Agamben de concevoir l'éthique au-delà de l'idée du *devoir* afin de sortir du paradigme de l'*opérativité* et du *commandement* qui déplace la vie de l'homme, c'est-à-dire le simple *fait* de vivre une vie, vers ce qu'il *doit* vivre. Le dispositif du *devoir* s'imposera comme le moyen par excellence qui sert à achever n'importe quel type de projet politique ; mais ce faisant, la vie humaine est déplacée, substituée et réduite à un projet ou une destinée. C'est-à-dire la vie est renvoyée à la sphère de l'*efficacité* et réduite à sa pure condition *opératoire*. Cette reconfiguration est due à la juxtaposition de « ce qu'on est » (sphère de l'être) et de « ce qu'on doit » (sphère du devoir). La confusion entre ces deux sphères rend non seulement possible et justifiable le vivre-ensemble éthico-politique, mais aussi l'existence humaine en tant que telle. Sous le dispositif du *devoir*, la vie est reconduite à un pur exercice opératoire : il s'agit désormais d'accomplir une exigence ou une tâche. La politique et l'éthique sont tellement liées à ce dispositif du devoir qu'il est impossible que ces sphères demeurent stables si elles en étaient soustraites ou déliées.

En revanche, le but d'Agamben est de repenser à nouveau frais l'éthique et la politique autrement que selon le dispositif du *devoir* qui régit aujourd'hui le vivre-ensemble. En ce qui concerne le *pouvoir* et sa relation avec le *devoir* qu'il soit constitué ou en train de se constituer, nous pouvons dire qu'il devient une force contraignante qui se déplace à l'intérieur même de l'individu, en vue non seulement d'assurer l'exécution des ordres, mais aussi de transformer de l'intérieur la vie des individus et le vivre-ensemble.

Il va de soi que tout commandement exige d'abord l'obéissance de quelqu'un. Il suffit de considérer un peu l'histoire du pouvoir politique pour observer qu'il exige, certes en certains cas extrêmes, une obéissance illimitée en vue de rendre viable et instaurer un

⁵²⁰ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Opus Dei]*, pp. 799-780 : « ...cela apparaît clairement dans la théorie de la sanction et de la peine. Soutenir que la norme qui établit des sanctions revient à affirmer que le bourreau doit « appliquer la peine et non qu'il l'applique de fait, c'est enlever toute valeur à l'idée même de sanction. Le problème de la violence –comme celui de plaisir-ne se laisse pas aisément chasser du droit et de l'éthique et constitue un point de fugue de tangence entre les deux ontologies. »

projet éthico-politique commun capable d'articuler le tissu social, le vivre-ensemble. Mais, est-il possible de penser encore le politique et l'éthique au-delà de l'idée du « devoir », afin de désactiver les paradigmes du *commandement* et son mode d'*opérativité* ? Pouvons-nous penser la vie politique au-delà de l'*obéissance* et du *commandement* qui régissent les dispositifs de gouvernance ? Nous répondons par l'affirmative, tout en sachant que cela implique d'abord de mettre en cause les idées sur lesquels nous fondons notre vie politique moderne, afin de trouver un autre usage ou un possible tout autre. Et cet autre usage passe nécessairement par la *profanation* de ce qui est institué ou donné.

Notre parcours a montré comment la correspondance immédiate entre *être* et *devoir être* ou, plus spécifiquement, entre « ce qu'on est » et « ce qu'on doit être ou doit faire » finit par créer une confusion entre l'*être* et l'*agir*, c'est-à-dire le seuil où s'articule et s'édifie l'action éthico-politique. Selon la proposition d'Agamben, nous ne réussirons pas à trouver un autre usage de la politique et de l'éthique si nous restons ancrés dans le dispositif du *devoir* et du paradigme de la *gouvernementalité* qui entrelacent une ontologie du *commandement* et de l'*opérativité bureaucratique*. Telle est la raison pour laquelle Agamben s'efforce de destituer les formes et les relations intrinsèques qui résultent de ce mode de fonctionnement. Néanmoins, reste entière la question de savoir comment est-il possible de vivre ensemble sans être régi par le paradigme du *commandement* (qui articule clandestinement *vouloir-pouvoir-devoir*) qui, de plus, exige d'abord une attitude de confiance et une *action vertueuse*, laquelle peut devenir une *obéissance* aveugle. La réponse à cette question n'est pas élaborée par notre auteur. Nous essayerons d'y répondre pour notre propre compte dans la suite de cette recherche.

3. Vers une politique au-delà d'une parole vaine

Quand la confiance, qui est à la base de tout pacte politique, s'affaiblit et lorsque notre rapport avec le langage devient une *parole vaine*, la possibilité même d'établir une société s'en trouve affectée. En effet, ce qui est mis en question par la crise de la *parole qui tourne à vide* est non seulement la possibilité même de tout accord social, mais aussi

la relation même de l'homme avec le langage, en bref son anthropogénèse⁵²¹. Malgré cette crise, l'anthropogénèse de l'homme et sa vie en société ne cessent jamais d'advenir.

Comme nous pouvons l'apercevoir, ce qui est en jeu ici n'est pas autre chose que la condition même de l'homme parlant, la forme politique par laquelle il se constitue soi-même et par laquelle il établit une communauté⁵²². C'est dans cette situation que Agamben examine archéologiquement la fonction et les implications du *serment* dans la vie politique⁵²³, en l'exhibant comme l'arcane qui donne origine au *pacte social* qui fonde le vivre-ensemble et à l'*anthropogénèse* de l'homme⁵²⁴. Notre auteur se sert largement de la recherche de Paolo Prodi (*Le sacrement du pouvoir*) pour montrer la complexe articulation entre droit, politique et religion dans l'institution du *serment*⁵²⁵. Néanmoins, Agamben prendra distance de Prodi tout en reconduisant son archéologie vers le thème crucial de l'anthropogénèse de l'homme que l'historien du *serment* semble ne pas prendre en compte.

Abordons l'archéologie du *serment* entreprise par Agamben. Il constate qu'une des fonctions du *serment* consiste à « maintenir uni » et à « conserver » ce que quelqu'un d'autre (la loi, le législateur) a *mis en œuvre* ; bref, le *serment* est ce qui rend efficace et stable n'importe quel type d'accord⁵²⁶. Notre auteur souligne par-là que ce qui est à la

⁵²¹ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Le sacrement du langage]*, p. 379 : « Si un tel diagnostic [de Prodi] tombe juste [à savoir que nous sommes les premières générations à vivre notre vie collective sans le lien du serment], cela signifie que l'humanité se trouve aujourd'hui devant une rupture ou, tout au moins, un relâchement du lien qui, par le serment, unissait le vivant à sa langue... »

⁵²² La triade *homme-langage-politique* ne fait que référer au processus d'anthropogénèse de l'homme et de sa vie en société.

⁵²³ Agamben, *op.cit.*, [Le sacrement du langage], p. 324 : « Qu'est-ce que le serment, qu'est-ce qui se joue en lui s'il définit et met en question l'homme lui-même comme animal politique ? Si le serment est le sacrement du pouvoir politique, qu'est-ce qui, dans sa structure et son histoire, a rendu possible le fait qu'il a été investi d'une pareille fonction ? Quel niveau anthropologique à tous égards décisif est impliqué en lui, pour qu'il puisse mettre en question l'homme tout entier, dans la vie comme dans la mort ? »

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 330 : « L'hypothèse est, alors, que l'institution énigmatique, à la fois juridique et religieuse que nous désignons sous le terme de « serment », ne devient intelligible que si on la situe dans une perspective où elle met en cause la nature même de l'homme comme être parlant et animal politique. »

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 337 : « Peut-être le serment nous présente-t-il un phénomène qui n'est, en soi, ni (seulement) juridique, ni (seulement) religieux, mais qui, pour cette raison même, peut nous permettre de repenser complètement ce qu'est le droit et ce qu'est la religion. » ; « ... lorsqu'on oppose droit et religion, il convient de rappeler que les Romains considéraient la sphère du sacré comme partie intégrante du droit... »

⁵²⁶ Notre auteur s'appuie sur une citation de Lycurgue : « le serment est ce qui tient ensemble [*to synechon*] la démocratie », et de Hiérocles : « nous appelons de lors serment [*horkos*] ce qui [...] conserve [diaterousan] toute les choses dans le même état et les rend stables ». Il rencontre le même type d'institution chez Cicéron (*De officiis*) quand celui-ci emploie le terme *affirmatio*, entendu comme ce qui « confirme et garantit ». Le philosophe italien s'appuie aussi sur les recherches de Benveniste pour qui le serment est la garantie même de son « efficacité », ce qui « assure » de sa vérité et de sa réalisation. Agamben, *op.cit.*, pp. 324-325.

base de la réflexion sur le *serment* n'est autre que la question de son « efficacité », il s'agit de « garantir » une promesse ou un accord « durable » dans le temps par-delà de la coercition. Mais le philosophe italien reconduit l'archéologie du *serment* à la question du langage et au problème de son anthropogenèse afin d'élargir la réflexion sur le *serment*, généralement trop enfermée dans les frontières cognitives et sémiotiques. Ce faisant, il affirme que la fonction la plus importante du *serment* est celle de « garantir » la « vérité » et l'« efficacité » du langage⁵²⁷. Le *serment* devient donc le « moyen » qui rend possible la confiance, laquelle est une disposition indispensable au moment d'établir une communauté politique⁵²⁸. Selon Agamben, ce premier parcours autorise une première conclusion : le *serment* a pour fonction de « confirmer une proposition signifiante (*dictum*), dont il garantit la vérité ou l'effectivité »⁵²⁹. Agamben va s'employer à vérifier la solidité de cette affirmation et ses implications possibles ; comme nous le verrons, il la mettra en question.

Pour ce faire, il nous faut exhiber le complexe réseau conceptuel dans lequel s'inscrit l'institution du *serment*. Selon Agamben, le *serment* est formé par un entrelacs d'« affirmation (*pistis*) », de « prise à témoins de Dieu (*horkos*) » et de « malédiction jetée par le parjure (*ara*) »⁵³⁰. Notre auteur s'efforce de distinguer cet entrelacs tout en maintenant la relation intrinsèque entre ces éléments, afin de mettre en lumière les déplacements qui opèrent aujourd'hui dans le champ des institutions juridico-politiques⁵³¹. Ce que le *serment* révèle est principalement la question de la *confiance* et de l'*efficacité* du discours proféré ; lorsque cette correspondance est altérée par un parjure ou une malédiction, comme nous le verrons tout de suite, l'identité du *serment* semble se perdre et cela mettra en question la politique lorsqu'elle est démunie de la parole, de son discours⁵³².

⁵²⁷ Voir aussi la citation de Philon d'Alexandrie (*De sacri. Ab. Et Caini* 93) : « les hommes étant sans foi, recourent au serment pour obtenir la confiance ». Agamben, *op.cit.* p. 325.

⁵²⁸ Ce qui est curieux, mais à la fois contradictoire pour Agamben, est l'usage du serment dans le contexte du christianisme, mais surtout dans l'église catholique. Bien que dans les évangiles est patente l'interdiction du serment, l'Église s'est toujours efforcée de l'intégrer dans sa pratique quotidienne au point de devenir une procédure essentielle de son système juridique. Cela crée un usage commun du serment dans le droit qui sera par après amplement répandu dans la pratique moderne comme un héritage politique du christianisme.

⁵²⁹ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Le sacrement du langage]*, p. 326.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 347.

⁵³¹ Cette ambiguïté sous-jacente au serment est ce qu'Agamben essaie de garder et de tenir jusqu'au bout quand il pense au langage et à sa relation paradoxale avec la religion et le politique.

⁵³² Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Le sacrement du langage]*, p. 347 : « Cela signifie que le serment semble perdre, dans cette perspective, son identité propre pour se confondre avec la *fides* et

Pour cela, notre auteur revisite les études de Nicole Loraux⁵³³ qui souligne l'usage paradoxal du *serment* et, en outre, établit un seuil d'indistinction entre religion, droit et politique. Si le *serment* laisse ouvert la possibilité de parjurer, il possède aussi le pouvoir de le combattre⁵³⁴. Ce qui est en jeu dans cette ambivalence, mise en la lumière par une réflexion sur le langage, n'est autre que l'incapacité de faire correspondre les mots et les choses. Par-là Agamben révèle le problème même du langage et met en crise la condition de l'homme comme animal parlant, c'est-à-dire sa nature politique⁵³⁵, comme nous allons le montrer.

Agamben se sert de Philon d'Alexandrie⁵³⁶ en vue de penser le problème du langage à partir de la « promesse » de Dieu à Abraham où se révèle une correspondance absolue entre « parole donnée » et « efficacité du serment ». Il y a une telle identification entre le *logos* et le *serment* chez Dieu, que celui-ci est le seul qui peut jurer vraiment : « Dieu est le seul être dont tous les mots sont des serments » : en témoignant parfaitement de soi, Dieu accomplit le langage. Selon Agamben, ce paradigme fournit un modèle anthropologique qui sert d'archétype au langage humain, car en établissant un lien avec le langage divin s'atteste l'essence même du langage humain, à savoir « l'exigence de correspondance » entre les mots et les choses ; c'est à cette condition que le langage humain peut devenir *crédible*⁵³⁷. Néanmoins Agamben montrera l'impossibilité de cette correspondance.

la malédiction, deux institutions dont la nature – surtout pour ce qui regarde la malédiction – n'est pas du tout claire... »

⁵³³ Voir : Loraux, *La citée divisée* (chapitre 4 : Serment, fils de discorde) où apparaît une citation d'un texte de Hésiode (*Théogonie*, 231-232 : « *Horkos*, qui apporte aux hommes sur cette terre les plus grands maux, quand l'un d'eux sciemment se parjure ») dans lequel le serment est défini négativement par le parjure.

⁵³⁴ Agamben, *op.cit.*, [*Le sacrement du langage*], p. 327.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 328 : « Il est alors possible qu'à l'origine dans le serment ne soit pas seulement en question la garantie d'une promesse ou la véracité d'une affirmation, mais que l'institution que nous connaissons aujourd'hui sous ce nom contienne le souvenir d'un stade plus archaïque où il concernait l'essence même du langage humain et la nature des hommes en tant qu'« animaux parlants ». Le « fléau » qu'il devait éviter n'était pas seulement la mauvaise foi des hommes, incapables d'être fidèles à leur propre parole, mais une faiblesse tenant au langage lui-même, la capacité des mots à se référer aux choses et celle des hommes à prendre acte de leur condition d'être parlants. »

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 325 et suivantes. *Legum Allegorie* est l'œuvre de Philon qui traite du serment de Dieu à Abraham à partir de Gn 22,16-17 : « Je jure par moi-même, parole de Yahvé : parce que tu as fait cela, que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique, je te comblerai de bénédictions, je rendrai ta postérité aussi nombreuse que les étoiles du ciel et que le sable qui est sur le bord de la mer, et ta postérité conquerra la porte de ses ennemis. »

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 339 : « Le serment, défini par la correspondance entre les paroles et les actes, prend ici une fonction absolument centrale, non seulement sur le plan théologique en tant qu'il définit Dieu et son *logos*, mais aussi sur le plan anthropologique, parce qu'il met en relation le langage humain avec le paradigme du langage divin. En effet, si le serment est ce langage qui s'actualise toujours dans les faits et si celui-ci est le *logos* de Dieu (dans le *De sacrificiis* [651, Philon écrit que « Dieu, en parlant, créait par la même

Abordant la question de la *crédibilité* du langage, Agamben renvoie à Cicéron (*De officiis* : « celui qui viole un serment viole la confiance »), tout en s'interrogeant sur la fonction et l'origine du pouvoir « contraignant » du *serment*⁵³⁸. Selon lui, ce pouvoir n'est pas suscité par Dieu lui-même, car Dieu n'est que le *témoin* d'un accord, mais non la source de l'institution dont il relève⁵³⁹ : la *fides*⁵⁴⁰. Celle-ci règle la justice, rien d'autre que la relation entre les hommes, le peuple et la cité. Néanmoins, le philosophe italien note que la « *fides* » est définie par l'*efficacité*, à savoir par la « vérification » de ce qui est dit, par la « correspondance immédiate » entre le discours et les actions.

Agamben essaye de comprendre la fonction du « nom de Dieu » quand il est invoqué comme « témoin » (*horkos*), afin de saisir son rôle et son implication dans le *serment*⁵⁴¹. Il observe que Dieu est le *témoin* par excellence du *serment* et, par là même, du langage. Selon le philosophe italien, le « nom de dieu » est utilisé comme un « acte verbal » qui réalise un témoignage – ou donne une garantie – indépendamment de sa « mise-en-œuvre »⁵⁴². C'est dire que « le témoignage est donné par le langage même et le dieu nomme une puissance implicite dans l'acte de parole lui-même »⁵⁴³; ce qui revient à dire que le *serment* « ne concerne pas tant la vérification d'un fait ou d'un événement, que, plutôt, le pouvoir signifiant même du langage »⁵⁴⁴. C'est pourquoi, selon Agamben, l'usage du « nom de dieu » dans le *serment* est fait en vue de rassembler les mots et les choses en montrant ainsi la fonction de correspondance du *logos* comme tel.

occasion [*ho theos lego nama epoiei*] »), le serment des hommes est alors la tentative d'adapter le langage humain à ce modèle divin en le rendant, autant que possible, *pistos*, c'est-à-dire crédible. »

⁵³⁸ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Le sacrement du langage]*, p. 340 : « Dans le serment il n'est pas besoin de comprendre quelle est la crainte qu'il inspire, mais quelle est son efficacité [*non qui metus sed quae vis sit debet intellegi*]. Le serment est, en effet, une affirmation religieuse [*affirmatio religiosa*], et ce que tu as promis sous forme solennelle et confirmé comme si tu avais Dieu pour témoin, tu dois le tenir. »

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 342 : « Dumézil et Benveniste ont reconstruit, à partir de données surtout linguistiques, les traits originaires de cette très ancienne institution indo-européenne que les Grecs appelaient *pistis* et les Romains *fides*... »

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 343 : « La *fides* est donc un acte verbal, accompagné en règle générale d'un serment par lequel on s'abandonne totalement à la « confiance » d'un autre, en obtenant en échange sa protection. Dans tous les cas, l'objet de la *fides* est, comme dans le serment, la conformité entre les paroles et les actes des parties en présence. »

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 358.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 348.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 348.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 349.

Il y a donc une proximité entre *serment* (*horkos/sacramentum*) et foi (*pistis/fides*), celle-ci entendue dans son double sens, à savoir : « la confiance que nous accordons à quelqu'un » et « le crédit dont nous jouissons auprès de quelqu'un ». Agamben tente d'explicitier toute la complexité qui est ici en jeu. Pour ce faire, il s'interroge sur la fonction que la *malédiction* (*ara*) remplit dans le *serment* et qui est indissociable du « parjure », cette question étant inscrite dans un contexte strictement langagier⁵⁴⁵. Pour ce faire, le philosophe italien montre qu'il existe un double usage du « nom de dieu » dans le *serment*. Le premier usage réfère au nom de dieu comme *témoin*, nous venons de le voir, en vue de remplir une fonction positive du langage, à savoir : la correspondance entre les paroles et les actes. Le deuxième usage du nom de dieu concerne plutôt la malédiction prononcée en vue de punir les parjures, lesquels sont, selon notre auteur, un reflet de la *faiblesse* même du langage, c'est à dire de la rupture de la relation entre les mots et les choses. Bref, malédiction et bénédiction sont tellement impliquées que :

« le nom du dieu, qui signifie et garantit l'« assemblage » entre les mots et les choses, se transforme, si celui-ci se défait, en malédiction. Dans tous les cas, ce qui est essentiel, c'est le caractère originaire commun de la bénédiction et de la malédiction, co-présents [*sic*] de façon constitutive dans le serment »⁵⁴⁶.

De l'avis d'Agamben, l'étroite relation entre *malédiction* et *serment* s'instaure dans l'exercice politico-juridique d'Occident comme « sacrement du pouvoir » au point de configurer le droit pénal dont *l'homo sacer* (exclusion-exclusion) est la figure par excellence. Afin de comprendre cette double valeur (de *malédiction* et de *bénédiction*) du « nom divin » dans le *serment* et dans le *parjure*, Agamben renvoie à un autre mot étroitement lié à ceux-ci, qui sert à éclairer cette imbrication problématique, à savoir : le *juron*. Il se sert ici de Benveniste (*La blasphémie et l'euphémie*) qui affirme que « le juron est bien un jurement, mais d'outrage » et, qu'en outre, sa nature est complètement interjective, c'est-à-dire qu'il ne communique aucun message⁵⁴⁷. Cependant, affirme Agamben : « le juron est un serment où le nom de Dieu est extrait du contexte assertif ou promissif et est proféré en soi, à vide, indépendamment de tout contenu sémantique »⁵⁴⁸. Cela veut dire, selon lui, que le « nom de dieu » servait de lien pour assurer la correspondance entre les mots et les choses en garantissant par là même la véridicité et la force du *logos* dans le langage. Avec le *juron*, ce lien est rompu lorsque le

⁵⁴⁵ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Le sacrement du langage]*, p. 350.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 351.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 353.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 354.

« nom de dieu » est remplacé par son « outrage » ; une fois isolé de son contexte son nom sera prononcé en « vain »⁵⁴⁹ ; cela implique la rupture du lien qui unit les mots et les choses et témoigne de l'inefficacité même du langage.

Nous avons montré que parler du *serment* implique de prendre en compte une vaste imbrication de termes. Si le *serment* a, par exemple, une fonction d'imprécation, c'est parce qu'il est fortement lié à l'idée du blasphème qui met en jeu la correspondance entre les mots et les choses. Si ce lien est brisé, comme le suggère Agamben, la *crédibilité* et l'*efficacité* de la parole s'affaiblit. Cette déconnexion n'assure donc pas la relation véridique des discours avec les choses ; si la parole est mise en cause, elle devient vaine et ses discours vides. C'est parce que le *serment* tourne en une « malédiction efficace » que le 'nom de dieu' vire en un outrage qui devient « murmure satanique »⁵⁵⁰.

Néanmoins, le plus intéressant à souligner c'est le fait que dans cette imbrication de termes qui configurent le *serment*, il est impossible de séparer un stade magico-religieux d'un stade juridico-politique. Selon Agamben, le *serment* est né dans la confluence de deux dimensions en tension : un stade magico-religieux et un stade juridico-politique. En effet, il constate que c'est dans ce vaste réseau qu'advient la question de l'humain dans l'homme, au sens où l'anthropogenèse renvoie à ce tissu paradoxal qui lui donne lieu. Pour notre auteur : « le serment nous présente plutôt, sous la forme d'une unité encore indivise, ce que nous sommes habitués à appeler magie, religion et droit, et qui sont issus de lui comme autant de ses fractions »⁵⁵¹.

Agamben s'appuie sur Herman Usener (*Götternamen. Versuch einer Lehre der religiösen Begriffsbildung*, 1896) pour penser à nouveau frais la question de la centralité du « nom de Dieu dans le *serment* » au sein des dispositifs religieux. Ce que Agamben souligne dans les recherches du philologue allemand est la coïncidence que celui-ci établit

⁵⁴⁹ C'est dans ce contexte que Agamben place la défense du serment dans les évangiles (Mt 5, 33-37; Jc. 5, 12). Selon lui, Jésus oppose au serment un logos sous la forme de *nai nai*, *ou ou* (oui, oui ; non non) ; cette formule devient intelligible si elle est située dans le contexte grec dont la formule du serment était *nai dia* (forme affirmative) et *ou ma dia* (forme négative), ce que révèle notre auteur c'est que : « en extrayant la particule *nai* et en supprimant le nom sacré qui la suivait, Jésus oppose une partie du serment au tout. Il s'agit donc d'un geste symétriquement opposé à celui du blasphème qui, à l'inverse, extrait le nom de dieu du contexte du serment », Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale*, 1997-2015 [*Le sacrement du langage*], p. 356.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 356.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 357.

entre l'évènement du langage et l'évènement de Dieu sans maintenir une séparation entre eux ; pour lui, « l'évènement du langage est toujours un évènement mythico religieux »⁵⁵².

La thèse d'Usener permet de comprendre que les « noms divins » sont le résultat de la création d'une marque verbale appropriée à chaque activité ou situation humaine, ce qui veut dire aussi que leur existence prend place au moment où ces noms sont invoqués et prononcés par quelqu'un. Il s'agit donc d'une divinisation d'une activité ou d'une situation prise soit dans sa totalité, soit dans sa singularité⁵⁵³. Agamben explique que ce qui est divinisé est, en effet, l'« évènement » même du nom, c'est-à-dire la « dénomination » d'une action qui la rend « reconnaissable », à travers un geste, un acte, une chose, une situation créée, un effet, un *Sondergötter*. Pour Agamben, cela relève de la circularité du langage, qu'il explique en disant que « le *nomen* est immédiatement *numen* et le *numen* immédiatement *nomen* »⁵⁵⁴, ce qui veut dire que dénotation et dénomination sont, à l'origine, inséparables. Par-là, le philosophe italien conçoit que l'usage du « nom de Dieu » n'a pas tant à voir avec le fait de devenir témoin d'une assertion ou d'une imprécation d'un *serment*, mais que ce qui est en jeu est l'évènement même du langage en tant que tel, le lieu où se lient indissolublement les mots et les choses⁵⁵⁵ : « toute nomination, tout acte de parole, souligne Agamben, est en ce sens un serment où le logos (le locuteur dans le logos) s'engage à tenir sa parole, jure sur sa véridicité, sur la correspondance entre les mots et les choses qui se réalise en lui »⁵⁵⁶.

Considérons les implications du *serment* quand il s'introduit dans les religions monothéistes. Agamben souligne que « le nom de dieu » nomme le langage même⁵⁵⁷, Ce qui veut dire qu'il y a une sorte de divinisation du *logos*, car le « nom de Dieu » s'identifie et se substitue au Dieu qu'il dénomme, tout en s'installant comme l'évènement fondateur du langage⁵⁵⁸, car prononcer un nom signifie aussi le comprendre (le *nomen* est *numen* et *vice-versa*). Nous pouvons comprendre encore mieux l'identification qui s'achève entre

⁵⁵² Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Le sacrement du langage]*, pp. 358-359.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 358 : « tous les noms de dieux – telle est la thèse de l'auteur – seraient à l'origine des noms d'actions ou d'évènements momentanes, des *Sondergötter* qui, par un long procès historique linguistique, perdent leur relation avec le vocabulaire vivant et, devenant peu à peu inintelligibles, se transforment en noms propres. »

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 359.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 359.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 359.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 362.

⁵⁵⁸ En revanche, dans les religions polythéistes, le « nom de Dieu » nomme tel ou tel évènement du langage en rendant ainsi impossible l'unité de la langue.

le *logos* et *Dieu* dans le monothéisme : en se révélant par le *logos*, Dieu est le seul qui jouit de crédibilité en tant que chez lui il y a une correspondance exacte et immédiate entre « dénotation » et « dénomination »⁵⁵⁹. Dans ces mêmes ordres d'idées, Agamben affirme que Dieu est le seul être qui fait un serment et les hommes ne font que parler une langue propre, mais qui communique comme si elle était une langue divine.

Agamben établit un lien entre l'idée philosophique de l'*être absolu*, où s'accomplit la coïncidence entre essence et existence (argument ontologique) et la théologie en se servant du thème du *nom de Dieu* tout en faisant un rapide parcours à travers la philosophie médiévale. Selon lui, la contribution la plus originale du *Proslogion* de saint Anselme consiste à concevoir l'inséparabilité entre les mots et la chose, ce qui veut dire que prononcer le nom de Dieu signifie aussi le comprendre. Néanmoins, Agamben montre que dans cette expérience du langage, il est impossible de distinguer le nom de l'être⁵⁶⁰. Allain de Lille montre dans ses *Regulae theologicae* que tout nom attribué à Dieu se transforme en pronom et cela implique que le mot qui nomme quelque chose finit par se vider de son contenu. Autrement dit, le nom subit la perte de son attribut. Cela instaurera selon Agamben l'expérience de la pure existence, c'est le cas lorsqu'on se réfère à un nom propre ou à un prénom. Thomas d'Aquin, reprenant la thèse de Maimonide sur le nom de celui *qui est*, affirmera aussi la pure expérience de la parole dont l'être absolu dépasse toute détermination en vue de garder ses infinies possibilités. Tout cela veut dire, de l'avis d'Agamben, que le « nom de Dieu » met entre parenthèses son « contenu » sémantique, c'est-à-dire qu'il est dépouillé de toute signification⁵⁶¹. Au terme de ce parcours, Agamben tire une autre conclusion :

« Tout serment jure sur le nom par excellence, c'est-à-dire sur le nom de Dieu, parce que le serment est cette expérience du langage qui traite toute langue humaine comme une langue propre. La pure existence - l'existence du nom - n'est ni le résultat d'une constatation, ni une déduction logique : c'est quelque chose qui ne peut pas être signifié, mais seulement juré, c'est-à-dire affirmé comme un nom. La certitude de la foi est la certitude du nom (de dieu) »⁵⁶².

Revenant sur la question de la « certitude », Agamben fait référence au texte de Wittgenstein, *De la certitude*, afin de comprendre la fonction de crédibilité-confiance dans le discours. Le philosophe autrichien de la logique et du langage met en question la

⁵⁵⁹ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015, [Le sacrement du langage]*, p. 362.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 364 : « le nom de dieu exprime donc le statut du logos dans la dimension de la *fides*-serment où la dénomination réalise immédiatement l'existence de ce qu'il dénomme. »

⁵⁶¹ *Ibid.*, pp. 364-365.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 365.

« certitude » en mobilisant le thème de la confiance à partir de l'usage du « nom propre » à travers une question : « est-ce que je sais que je m'appelle L. W., ou le crois-je seulement ? ». Ce qui est mis en doute par cette question n'est autre, selon Agamben, que la dénomination, c'est-à-dire la base sur laquelle se déploie tout le jeu linguistique et sans laquelle il est impossible même d'élaborer un discours crédible ou tout simplement de parler. En effet, la certitude ou incertitude du nom conditionne tout autre certitude dans le discours, voire l'impossibilité même d'un jugement ou d'un raisonnement préalable. Ce que montre Wittgenstein est que la certitude n'est pas réduite à une question logique ou empirique, mais qu'il s'agit plutôt d'une « règle de jeu » du langage⁵⁶³. En relation au lien qui unit *serment* et *crédibilité*, Agamben dira :

« le nom de dieu nomme le nom qui est toujours et seulement vrai, c'est-à-dire l'expérience du langage dont nous ne pouvons douter. Cette expérience est pour l'homme le serment. En ce sens, tout nom est un serment ; dans tout nom, une 'foi' est en question, car la certitude du nom n'est pas de type empirico-constatif ni logico-épistémique, mais remet plutôt sans cesse en jeu l'engagement et la pratique des hommes. Parler c'est d'abord jurer, croire dans le nom »⁵⁶⁴.

Selon Agamben, c'est dans ce même horizon de pensée qu'il faut interpréter la relation du *serment* avec la théorie du *performatif* (*speech act*). Le *performatif* est un énoncé linguistique qui « réalise ce qu'il signifie »⁵⁶⁵. Or, le lien entre les mots et les choses dans le *serment* n'est pas d'ordre sémantico-dénotatif, mais *performatif*, c'est la raison par laquelle les expressions « je jure », « je promets », « je déclare » sont le reflet d'un stade antérieur à la distinction entre sens et dénotation. Bref, dans le *performatif* l'acte verbal avère l'être à l'égal du *serment*. Néanmoins, ce qui préoccupe Agamben est de savoir comment fonctionne le « performatif », comment peut-il assurer l'« efficacité » du fait, tout en gardant ce caractère autoréférentiel qui met, en même temps, en suspens le caractère dénotatif du langage ? Il répond :

« Le performatif substitue donc à la relation dénotative entre la parole et le fait une relation auto-référentielle qui, en mettant hors jeu la première, se pose elle-même comme le fait décisif. Le modèle de la vérité n'est pas ici celui de l'adéquation entre les mots et les choses mais celui, performatif, où la parole réalise immanquablement sa signification »⁵⁶⁶.

Ce que montre Agamben par-là est le caractère purement performatif du langage. Cela veut dire que le langage atteste l'existence performative d'un monde. C'est à cet

⁵⁶³ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Le sacrement du langage]*, pp. 365-366.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 366.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 366.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 367.

égard qu'Agamben s'intéresse à la métaphysique, car elle coïncide avec l'événement même de l'anthropogenèse de l'homme. Lorsque celui-ci se reconnaît comme être parlant, il atteste par là même sa propre existence humaine. Pour notre auteur, les structures performatives et dénotatives sont si étroitement liées que même la non-correspondance entre les mots et les choses est inscrite dans l'acte même de parole. Vu qu'il n'existe pas une coïncidence parfaite entre les mots et les choses, l'expérience du langage advient dans une relation paradoxale qui met en lien *serment* et *parjure*, vérité et mensonge, noms et discours, bénédiction et malédiction, existence et non-existence, etc.⁵⁶⁷ La position du philosophe italien est de donner plus d'importance à la dimension *performative*, où s'atteste la relation avec le sujet qui profère le serment. Tel est le critère qui sert à reconnaître l'*efficacité performative* du serment, dès lors que celui qui parle est lié constitutivement à une parole qui s'épuise lorsqu'elle est prononcée ; il ne s'agit pas tant ici d'un discours, mais du fait même de parler qui atteste par là un homme parlant : l'homme coïncide donc avec sa parole mais pas avec son discours⁵⁶⁸.

Ce long parcours archéologique à propos du *serment* montre que le langage n'est pas pour l'homme un simple outil ou une capacité parmi d'autres. Au contraire, l'homme a fait du langage sa puissance spécifique parce qu'il donne accès au locuteur, lequel s'engage en prenant la parole afin de témoigner de sa propre existence. Ce faisant, il atteste son engagement avec le monde et par là même s'établit une relation éthique entre le locuteur et sa parole dès lors que l'homme pour parler doit dire « je prends la parole », c'est-à-dire « je me mets en jeu, je laisse ma peau ». À la différence d'autres vivants qui sont déterminés par une seule réponse, l'homme se met en jeu dans sa parole laquelle peut être efficace ou inefficace, peut jurer ou parjurer, peut bénir ou maudire⁵⁶⁹. C'est pourquoi, selon notre auteur, « l'homme a mis en jeu dans le langage sa nature même », il est le vivant qui par sa parole (langue et langage) met en question sa vie⁵⁷⁰. C'est à ce titre que le serment prend une place importante dans la pensée du philosophe italien : il se montre comme le lieu par excellence où advient l'anthropogenèse de l'homme. Le

⁵⁶⁷ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Le sacrement du langage]*, p. 367 : « ainsi la métaphysique, la science de l'être pur, est elle-même historique et coïncide avec l'expérience de l'événement du langage auquel l'homme s'est voué dans le serment. Si le serment décline, si le nom de Dieu se retire de la langue – et c'est ce qui s'est produit à partir de l'événement qu'on a appelé la 'mort de Dieu' ou, pour parler plus exactement, 'du nom de Dieu' –, la métaphysique aussi est arrivée à son terme ».

⁵⁶⁸ *Ibid.*, pp. 368-369.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, pp. 379-380.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 377.

serment est « l'opérateur anthropogénique par lequel le vivant qui s'est découvert parlant a décidé de répondre de ses paroles, et se vouant au *logos*, de se constituer comme le vivant qui a le langage »⁵⁷¹.

Si le *serment* exhibe une fine et subtile distinction qui est à la fois une articulation entre vie et discours, paroles et actions, et si l'homme dispose du langage comme partie intégrante, comme *praxis* vitale, c'est dans le *serment* qu'il oppose sa langue à ses actes et par là même se met en jeu par la parole, se promet ou se consacre au *logos*. Selon Agamben,

« le serment exprime l'exigence, décisive à tout point de vue pour l'animal parlant, de mettre en jeu sa nature dans le langage et de nouer ensemble en un lien éthique et politique les mots, les choses et les actions. C'est seulement ainsi qu'une histoire, distincte de la nature et cependant indissolublement mêlée à elle, a pu se produire »⁵⁷².

C'est à cette condition que l'homme peut vivre sa vie, comme bonheur ou comme malheur : comme bénédiction s'il tient sa parole, s'il y a adéquation entre les mots et les choses, s'il y a correspondance entre le signifiant et le signifié ; ou comme malédiction si la parole reste vaine, s'il y a un vide et un écart entre sémiotique et sémantique. Par ailleurs, quand le serment perd sa place, l'expérience politique devient précaire, car lorsque la parole s'avère *vaine*, vaine aussi apparaît notre propre condition parlante et notre capacité de vivre ensemble à travers des accords qui font appel à une seule promesse : *tenir la parole* (correspondance entre discours et action). C'est à ce titre que nous pouvons comprendre par exemple les phénomènes des « fake news » : dans une période où le serment n'est plus présent et la parole ne fait que tourner à vide, les nouvelles deviennent un exercice de banalisation des « faits ». De ce point de vue on peut comprendre que le souci d'être informé succombe à l'empressement de produire des opinions « tendances » et par là contrôler les individus, ce qui signifie que n'importe plus la correspondance entre fait-vérité et mensonge⁵⁷³. La dimension éthique du journalisme est aussi compromise, nous le verrons quand nous parlerons du dispositif de la gloire et

⁵⁷¹ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Le sacrement du langage]*, p. 378.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 378.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 379 : « quand se rompt le lien éthique – et non simplement cognitif – qui unit les mots, les choses et les actions humaines, on assiste à une prolifération spectaculaire sans précédent de parole vaine d'une part et, de l'autre, de dispositifs législatifs qui cherchent obstinément à légiférer sur tous les aspects d'une vie sur laquelle ils semblent n'avoir plus aucune prise. L'époque de l'éclipse du serment est aussi l'époque du juron, où le nom de Dieu sort de son lien vivant avec la langue et peut seulement être proféré 'en vain'. »

du spectacle. Concluons cette critique d'une politique qui utilise une parole qui tourne à vide en exhibant la voie de fuite vers laquelle pointe Agamben :

« La philosophie est constitutivement critique du serment : elle met en question le lien sacramental qui lie l'homme au langage, sans pour autant parler à tort et à travers, tomber dans la vanité de la parole. En une époque où toutes les langues indoeuropéennes semblent condamnées à jurer en vain et où la politique ne peut que prendre la forme d'une *oikonomia*, c'est-à-dire d'un gouvernement de la parole vide sur la vie nue, c'est encore de la philosophie, dans la froide conscience de la situation extrême à laquelle est arrivé dans son histoire le vivant qui possède le langage, que peut venir l'indication d'une ligne de résistance et d'un tournant »⁵⁷⁴.

4. Vers une politique au-delà du spectacle

Nous pouvons définir la critique d'Agamben comme l'effort pour démontrer que la politique est construite sur un *vide*⁵⁷⁵ destiné à fonder et à maintenir le fonctionnement de l'État ou d'un pouvoir quelle que soit la forme sous laquelle il est mis en place⁵⁷⁶. Ce *vide* se situe désormais, d'un côté, entre la *machine de gouvernement*, où le dispositif de l'*économie trinitaire* instaure un modèle *économico-gestionnaire* de la vie qui tourne aujourd'hui en un pur fonctionnement bureaucratique se développant de manière autonome ; et, de l'autre, le dispositif de la *gloire* dans lequel les acclamations⁵⁷⁷, déjà présentes dans l'empire romain et en changement constant de sens tout au long de l'histoire occidentale⁵⁷⁸, deviennent aujourd'hui ce que l'on appelle l'*opinion publique*. Par-là, Agamben dévoile le mode opératoire de la politique contemporaine : il s'agit de la *production* et du *contrôle* de l'*apparence*⁵⁷⁹ (ou des images à travers la propagande, la publicité, le journalisme, les sondages, les spécialistes en data qui anticipent les

⁵⁷⁴ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Le sacrement du langage]*, p. 380.

⁵⁷⁵ Agamben fait une relecture qui lie le concept théologique de la gloire au désœuvrement qui vient par le jugement final ; par là notre auteur met en évidence que le gouvernement du monde est désactivé ou désœuvré. Il le fait à partir de la représentation d'un trône vide (situé dans l'église Saint-Paul-hors-les-murs à Rome intitulé *La préparation au trône*).

⁵⁷⁶ L'objectif de Agamben dans *Le Règne et la gloire* est de poursuivre cet examen.

⁵⁷⁷ Il s'agit de concevoir le « pouvoir » comme « royauté cérémoniale et liturgique », car il y a une relation intrinsèque entre gloire et pouvoir, entre pouvoir souverain et acclamation liturgique. Agamben, *op.cit.*, [Le Règne et la gloire], cfr. p. 393.

⁵⁷⁸ À ce propos il convient de lire E. Kantorowicz qui fait une archéologie des louanges où il raconte l'expérience de pensée et d'émotion que provoquent les laudes dans son rapport intrinsèque au pouvoir. Il montre comment les retours intempestifs des laudes, louanges et acclamations médiévales ont lieu et prennent forme dans le présent, par exemple, avec le fascisme italien auquel l'église catholique va faire face en opposant aussi l'acclamation de Christ Roi, tout en renvoyant par là le pouvoir vers la sphère de la transcendance du royaume de Dieu et non pas dans ce monde capturé déjà par le fascisme.

⁵⁷⁹ Selon Agamben, l'apparence est consubstantielle au pouvoir. Ainsi il donne la primauté à la gloire lorsqu'elle précède l'exécution d'un pouvoir. Procédant à une approche théologique de ce thème, il affirme : « la gloire précède la création du monde et survit à sa fin ». *Ibid.*, *op.cit.* [Le Règne et la gloire], p. 634.

comportements de la population et les élections), afin d'engendrer et d'enraciner le pouvoir politique, quel qu'en soit la forme, et de perpétuer la *confiance* et l'*obéissance* quasi religieuse que lui accordent les administrés, c'est-à-dire le peuple. Bref, il y a une relation intrinsèque entre pouvoir souverain et gloire où celle-ci lui rend service afin d'assurer son consentement et sa légitimation.

De ce point de vue, le dispositif de la *gloire* dans la théologie chrétienne – qui est en étroite corrélation avec la fonction des anges dans l'économie divine où ils rendent gloire à Dieu et aussi lui rendent service – pénètre subrepticement dans la politique au point de devenir le paradigme qui signe la relation entre le *pouvoir politique* et l'*opinion publique*, à la base de toutes nos démocraties. Il s'agit par-là de l'articulation de l'apparence, par la gloire, où le pouvoir se déguise en *pouvoir glorieux*⁵⁸⁰. Si cela est devenu possible aujourd'hui, c'est probablement parce que – selon la thèse de notre auteur – la politique prend sa source dans l'économie trinitaire, laquelle renvoie, comme fonction ultime, à une liturgie qui rend *gloire* et *service* à Dieu.

La lecture agambenienne des dissertations de Peterson montre que l'aspect cérémonial du pouvoir et du droit crée un amalgame entre politique, droit et liturgie dans lesquelles les *acclamations* sont une forme de pouvoir efficace et non pas un simple rite quelconque⁵⁸¹. Il en résulte que le *pouvoir* devient désormais *acclamation*, et celle-ci s'exprime comme un cri, comme un geste ou comme une louange spécifique, de forte connotation juridique, utilisé par le peuple lorsqu'il est poussé, selon des circonstances déterminées, à l'approbation ou désapprobation d'une décision politique⁵⁸². Selon le philosophe italien, Schmitt se sert également des études de Peterson sur l'*acclamation*, mais en déplaçant celle-ci vers la sphère profane et en détournant son sens afin d'établir un lien qui unit constitutivement *peuple* et *acclamation* en vue de justifier ainsi la dictature souveraine et le pouvoir constituant du peuple ; tout en élaborant une théorie démocratique de *participation directe* à travers des acclamations qu'il opposera à la démocratie libérale de Weimar⁵⁸³. En outre, notre auteur s'oppose à l'esthétisation de la

⁵⁸⁰ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Le Règne et la gloire]*, p. 587 : « nous interrogerons donc non pas la gloire mais la glorification, non la *doxa* mais le *doxazein* et le *doxazesthai* »

⁵⁸¹ Notre auteur se sert des études de Kantorowicz sur l'articulation entre liturgie et pouvoir où il souligne l'importance de cette relation afin de comprendre le fonctionnement du pouvoir politique.

⁵⁸² *Ibid.*, pp. 560-562.

⁵⁸³ *Ibid.*, pp. 563-564. Notre auteur cite une phrase célèbre de Schmitt : « nul Etat sans peuple, nul peuple sans acclamation ».

gloire du point de vue théologico-esthétique, en claire opposition au théologien Hans Urs von Balthasar, pour affirmer que la gloire est en réalité un dispositif politico-spectaculaire.

En effet, le dispositif de la *gloire* se déguise sous le masque des acclamations. Aujourd'hui, ce déguisement se traduit en *opinion publique* laquelle donne lieu, nourrit et fait grandir, par exemple, les populismes qui menacent les démocraties contemporaines. De ce point de vue, l'obsession du contrôle de l'*apparence* en vue d'obtenir les *acclamations* ou la faveur du *peuple* - à travers l'*opinion publique* - n'est pas un produit du hasard. En revanche, le contrôle de l'*opinion publique*, pour ténu qu'il soit, déterminera d'une certaine manière, par exemple, les élections ; d'où l'obsession des politiciens à exercer efficacement cette gestion de l'*apparence*. C'est ainsi que l'*opinion publique* et les *élections* s'amalgament dans nos démocraties modernes⁵⁸⁴ dans une machinerie efficace qui sert à la production, à l'administration, à la dispensation et finalement au contrôle de l'*opinion publique*, dont les *fake news* et les *sondages manipulés* sont les exemples les plus tangibles. Notre auteur pointe par-là la mise en question du *demos*, dès lors que l'essence même du *peuple* semble être définie par son pouvoir d'*acclamation* par laquelle il rend service au pouvoir, c'est-à-dire que le peuple-communication et le peuple-nation sont deux faces de la même monnaie⁵⁸⁵.

Néanmoins, bien qu'il ne le dise pas explicitement, cette critique du pouvoir travesti en *pouvoir glorieux*, que Agamben définit, à la suite de Debord⁵⁸⁶, comme une politique du spectacle, contient une généalogie dans laquelle la démocratie se montre héritière directe du totalitarisme. En effet, il s'avère, pour Agamben, que l'idée de démocratie occidentale cache, paradoxalement, un certain mensonge, car bien que cette forme politique procède du trinôme *liberté-consentement-vie heureuse*, le paradigme du *pouvoir glorieux* – qui opère subrepticement dans la démocratie – est un appareil de reproduction idéologique efficace. Il s'agit d'un dispositif où le *pouvoir* et la *gloire* s'amalgament et fonctionnent en parfaite symbiose au point de devenir un dispositif *biopolitico-spectaculaire*, intégral et absolu, qui *ordonne, administre et sacralise* le vivre-

⁵⁸⁴ Les régimes de tendance totalitaire ou autoritaire ont besoin aussi d'user de ce dispositif, comme nous pouvons l'observer à Cuba et au Venezuela.

⁵⁸⁵ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Le Règne et la gloire]*, p. 647.

⁵⁸⁶ Guy Debord, *Œuvres [La société du spectacle]*, Quarto Galimard, 2006.

ensemble tout entier : le monde, l'homme, les choses, les images et les mots. Agamben écrit :

« La démocratie contemporaine est une démocratie intégralement fondée sur la gloire, c'est-à-dire sur l'efficacité de l'acclamation multipliée et disséminée par les médias au-delà de toute imagination (que le terme grec pour gloire - *doxa* - soit le même que celui qui désigne aujourd'hui l'opinion publique est, de ce point de vue, plus qu'une coïncidence). Comme cela s'était déjà toujours produit dans les liturgies profanes et ecclésiastiques, ce prétendu 'phénomène démocratique originaire' est encore une fois capturé, orienté et manipulé sous les formes et selon les stratégies du pouvoir spectaculaire »⁵⁸⁷.

La question que se pose Agamben dans sa recherche est de savoir pourquoi le pouvoir a-t-il besoin de la gloire pour subsister ? Pourquoi la sphère publique est-elle à ce point obsédée par la gestion managériale de la vie et de l'apparence ? La réponse sera peut-être plus claire, quand on réfléchit à cette question à la lumière des sociétés capitalistes où la surproduction des marchandises va main dans la main avec la superproduction des images *sacrées*, lesquelles créent des besoins et stimulent aussi leur consommation. Cette analogie du marché sert à expliquer que sans la production et gestion de l'*apparence* l'être reste inaperçu, inexistant. La *gloire* s'exhibe ainsi, pour notre auteur, comme l'arcane secret et pourtant central du *pouvoir* qui se montre en général sous la forme de l'*acclamation* et s'incarne aujourd'hui dans l'*opinion publique*. De ce point de vue, tant les élections que les consensus sont étroitement liés à l'*opinion publique* ; ce qui fait des citoyens les dépositaires et les ministres qui rendent possible cette opérativité, comme nous l'avons vu plus haut à propos des anges, qui devient le modèle du citoyen.

Dans la *société du spectacle* dont nous faisons partie - formule de Guy Debord dont se réapproprie Agamben en la réinterprétant à la lumière du dispositif théologique de la *gloire* - le plus important sera de contrôler les médias et les réseaux sociaux tout en administrant et dispensant la *gloire*, afin de produire et de prédire les tendances de l'*opinion publique* (acclamations et célébrations). Il s'agit de promouvoir tout un rituel symbolique et efficace qui donne lieu, sacralise et maintient le pouvoir dans toutes ses manifestations. La société du spectacle, vers laquelle dérivent les démocraties contemporaines, est une société dans laquelle le pouvoir se montre subrepticement sous la forme d'un *pouvoir glorieux*. Une telle forme sous laquelle le pouvoir s'est déguisé en

⁵⁸⁷ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Le Règne et la gloire]*, p. 647.

rend difficile la perception et ne permet pas aisément de distinguer aujourd'hui entre *opinion publique* et *gouvernementalité*, car l'une renvoie à l'autre sans cesse.

C'est pourquoi les experts dans la gestion et la compréhension des *datas* sont devenus importants, car celui qui exécute un contrôle sur l'opinion publique et qui, en plus, comprend comment fonctionne la production et l'administration de celle-ci - qu'il soit de gauche ou de droite, qu'il soit un gouvernement ou un acteur privé, qu'il soit un individu ou un collectif, peu importe - aura la capacité d'influer fortement sur la vie sociale. Il est vrai, par exemple, que les réseaux sociaux s'exhibent aujourd'hui comme les moyens qui renforcent la démocratie contemporaine, lorsque chacun peut communiquer directement une information inédite surtout dans un contexte totalitaire d'hégémonie communicationnelle ou de médias capturés par des intérêts privés. Néanmoins, ils sont aussi le bouillon de culture de *fake news*, de la *propagande subtile* et le moyen le plus facile pour extraire des informations privées et de prédire, ou pour mieux le dire, anticiper les goûts des citoyens.

Ce que Agamben propose est de faire face à tout ce jeu d'*apparence* dans le dispositif de la *gloire* en le rendant désœuvré. Par là, il veut nous conduire vers une politique du désœuvrement capable d'interrompre tout cette machinerie afin de continuer encore de parler du politique, sans tourner à vide, tout en maintenant l'ingouvernable qui nous articule. Pour ce faire, Agamben mettra en évidence le désœuvrement présent - et largement rejeté - dans le dispositif de la gloire lorsqu'elle est pensée après le jugement final où il n'y a plus de gouvernement ni de service, mais oisiveté et déposition de toutes les fonctions opératoires et efficaces de l'homme. Nous y reviendrons dans le point suivant. Concluons par les mots d'Agamben : « penser la politique - au-delà de l'économie et de la gloire à partir d'une désarticulation inopérante aussi bien du *bios* que de la *zoé*, telle est la tâche [de la politique à venir] »⁵⁸⁸.

5. Comment vivre-ensemble à partir de ce qui est ingouvernable ?

Le plus souvent, la politique est pensée en tant qu'action (H. Arendt) ; Agamben proposera, en revanche, de la concevoir à partir du *désœuvrement*. Essayons de

⁵⁸⁸ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Le Règne et la gloire]*, p. 649.

rapprocher l'idée de *désœuvrement* - présente tout au long de ce chapitre lorsque nous avons souligné la désactivation du dispositif de gouvernance dans ses différentes formes (économie, devoir, serment, spectacle-gloire) - à l'idée de *forme-de-vie*, une vie qui s'exhibe comme une *puissance destituante* des œuvres de pouvoir. La *forme-de-vie* s'emploie, en effet, au *désœuvrement* de la machinerie du pouvoir et de ses institutions⁵⁸⁹, cette tâche s'avère, aux yeux de Agamben, authentiquement politique.

Le *désœuvrement* pointe vers une *désactivation* ou *interruption* du pouvoir. Il est donc une action qui défait les conditions qui ont reconduit à l'homme, mais aussi à la politique, à l'ontologie et à l'éthique, à une pure opérativité efficace enfermée dans un paradigme managérial de la vie. Pour Agamben, il s'agit par là de *rendre inopérant* un mode de fonctionnement qui est tenu aujourd'hui comme sacré. Le but n'est autre que de faire face et résister au pouvoir illimité d'une économie gouvernementale qui se déploie dans le monde entier à partir d'une force juridico-politique qui engloutit tout. Néanmoins, quelques questions s'imposent : comment concevoir le *désœuvrement* de la vie politique comme un exercice qui s'avère authentiquement politique bien qu'il s'emploie à défaire, à interrompre ou à désactiver une certaine démarche ou mode opératoire de la machinerie politico-anthropologique ? Comment la *forme-de-vie*, laquelle est *per se ingouvernable*⁵⁹⁰, s'articule-t-elle avec d'autres puissances dans le vivre-ensemble ? Finalement, comment penser la politique par-delà la dynamique purement destituante proposée par notre auteur ?

Commençons d'abord par exhiber un paradoxe caché lorsque la *forme-de-vie* apparaît : elle n'advient que momentanément (elle n'est pas un état de vie) et, quand elle se manifeste, elle résiste à être gouvernée. Selon Agamben, le nœud de la question du politique est l'effort pour anéantir l'*anarchie* et le *vide* sur lesquels se fonde le pouvoir. Tout en les capturant à son propre profit, le pouvoir est articulé avec eux pour accomplir leur fin. Ce faisant, il arrive à inclure dans son propre système conceptuel l'*anomie* et l'*anarchie* qu'il voulait rejeter, mais que désormais il contrôle. Comme nous l'avons

⁵⁸⁹ Bien entendu, sous le versant que nous avons largement exposé, à savoir biopolitique, économique, gouvernemental ou spectaculaire.

⁵⁹⁰ Agamben pense l'ingouvernable à partir de la figure du sadomasochisme de Foucault qui lui sert à expliquer l'expérience de subjectivation et de dés-subjectivation.

montré à plusieurs reprises, l'*oikonomia* donne lieu à notre paradigme politique de gouvernance.

C'est pourquoi le pouvoir gouvernemental peut se concevoir selon Agamben comme le plus anarchique, car il a réussi à administrer l'*ingouvernable* que représente la *forme-de-vie* et ses modalités anarchiques⁵⁹¹. La proposition de Agamben ne consiste pas à administrer et gérer la puissance de vie mais à vivre avec elle ; c'est la raison pour laquelle l'*ingouvernable* devient une catégorie novatrice, parfaitement valide, pour penser le politique⁵⁹² qui s'oppose, par exemple, à celle du « peuple » qui est malléable, manipulable et sur lequel se fonde l'idée de la volonté générale et de l'opinion publique. De ce point de vue, la puissance de *désœuvrement* ne consiste pas en une destitution capricieuse et indifférente à toute organisation politique, mais à manifester que la vie politique peut se penser aussi au-delà des démocraties bureaucratiques. La puissance de *désœuvrement* ne consiste pas uniquement en une destitution dénuée de sens d'une organisation politique, mais à prendre en considération le fait que la vie politique peut se penser aussi au-delà de ses frontières, sans oublier qu'il nous faut mettre toujours en question ce que nous assumons comme immuable⁵⁹³.

Nous pensons, dès lors, qu'il est pertinent de réfléchir à la possibilité même de vivre-ensemble au-delà du paradigme politique économico-gouvernemental qui veut tout administrer. L'*ingouvernable* est cette puissance qui résiste à prendre la forme d'une économie et à s'organiser autour de la voix et du corps d'un peuple, car il s'agit d'une puissance « agissante » mais « destituante » de l'emprisonnement de la vie et des œuvres du pouvoir. Cela est-il possible ? C'est ce à quoi nous nous efforçons de répondre à travers toute notre recherche. Pour cette raison, nous devons souligner l'étroite proximité établie par Agamben entre les idées de *forme-de-vie*, de *désœuvrement* et de *puissance destituante*. Si pour le philosophe italien la *forme-de-vie* ne se constitue que de manière

⁵⁹¹ Elles sont anarchiques, rappelons-le, parce qu'elles sont inappropriables.

⁵⁹² Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [Le Règne et la gloire]*, p. 458 : « l'*oikonomia* est donc toujours déjà anarchique, sans fondement, et une nouvelle élaboration de l'anarchie dans notre tradition politique n'est possible que si l'on prend conscience du lien théologique secret qui l'unit au gouvernement et à la providence. Le paradigme gouvernemental dont nous sommes en train de reconstruire la généalogie est, en réalité, toujours déjà « anarchico-gouvernemental ». Ce qui ne signifie pas que, au-delà du gouvernement et de l'anarchie, on ne puisse pas penser un ingouvernable, c'est-à-dire quelque chose qui ne puisse jamais assumer la forme d'une *oikonomia*. »

⁵⁹³ On peut penser à ce propos aux idées fondatrice du pouvoir que Agamben a destituées telles que le pouvoir souverain, le droit, le devoir entendu comme la norme à laquelle la vie doit répondre ou se conformer.

éphémère, c'est parce qu'elle renvoie à *l'usage habituel de soi* dont l'usage ne devient jamais *appropriation*. Cela signifie que toute expérience humaine est comprise à partir d'une pauvreté constitutive lorsque cet *usage habituel de soi* désigne une expérience avec le plus *inappropriable* de nous-mêmes, dès lors que notre identité nous tombe des mains⁵⁹⁴. Nous faisons usage de nous-mêmes en tant que nous vivons avec telle ou telle qualité, manière ou mode de vie, sans réduire jamais notre existence à aucune de ces manifestations. Si la *forme-de-vie* demeure une puissance inépuisable, une *privation* (puissance de ne pas être) au-delà de ses manifestations, cette conception redéfinit entièrement la façon de concevoir le politique aujourd'hui, car cela signifie le repenser au-delà de l'idée d'identité, surtout ce qui régit le vivre-ensemble, c'est-à-dire une loi-gestion qui opère en pétrifiant le réel.

Bien que la *forme-de-vie* implique la destitution du (bio)pouvoir souverain et de sa machinerie gouvernementale, elle ne s'accomplit jamais une fois pour toutes. Bien au contraire, c'est un exercice de destitution et constitution sans cesse renouvelé qui rend compte d'un procès sans fin d'anthropogenèse de l'homme lorsque advient la *forme-de-vie*. La proposition de Agamben devrait être claire désormais : il s'agit de penser dorénavant une organisation politique qui épouse une telle *forme-de-vie*. Si elle se manifeste aussi comme une puissance-de-ne-pas-être - ce qui reviendrait à dire qu'il est impossible de créer une identité quelconque au moins de manière définitive - comment pourrions-nous penser la politique quand l'idée d'identité se montre à ce point destituée ? Dit autrement, comment penser une organisation politique suffisamment fluide et flexible, alors que le sens d'une institution est d'assurer une stabilité et un *continuum* en vue de perdurer dans le temps, au titre de la conservation du pouvoir, malgré les contingences du réel ? Faut-il plutôt laisser tomber le concept d'organisation et penser le politique au-delà de ce concept imprégné par le paradigme de l'*oikonomia* ? Est-il possible de vivre ensemble sans organiser la vie ? Que reste-t-il de tangible lorsqu'on déplace ou destitue le paradigme de la gouvernementalité politique ? Serait-il possible de penser le politique en prenant en compte ce qui reste d'ingouvernable ? Ou bien, faut-il prolonger la pensée d'Agamben en allant au-delà de la fonction purement destituante, tout en assumant un projet « affaibli » sans l'enfermer dans une identité « pétrifiée » ?

⁵⁹⁴ Ce qui veut dire que nous ne sommes ni notre corps ni quelque chose d'autre qui nous désignerait comme tel, car il n'y a pas de relation d'appartenance ou de pétrification d'une *praxis*, mais d'*usage*. Voir aussi le chapitre 2 de la première partie.

Faut-il plutôt laisser tomber le concept d'organisation et penser le politique au-delà de ce concept afin de rendre possible le désœuvrement ? Nous nous posons finalement la question de savoir si la pensée d'Agamben nous conduit seulement vers une pure destitution et comment faire pour l'assumer au-delà de cette forme pour rendre possible un autre usage que Agamben ne parvient pas à définir.

Ce parcours nous habilite à affirmer qu'Agamben conçoit comme une tâche politique le *désœuvrement* (*inoperosità*) des institutions inscrites dans le dispositif de l'*oikonomia* comme système actuel de gouvernance. En effet, le *désœuvrement* est la tâche de ce qu'il appelle *la politique à venir*, nous y reviendrons dans le prochain chapitre. Quand Agamben renvoie, dans *Le Règne et la Gloire*, au paradigme du « trône vide » comme le signe le plus prégnant du pouvoir aujourd'hui, il ne fait que référer par là à l'aspect glorieux et révérenciel du pouvoir. Le *trône vide* est ce qui maintient opératoire la machinerie gouvernementale sous la forme d'une liturgie qui requiert des acclamations constantes, quelle qu'elles soient, afin de prolonger ce type d'opérativité. Ce que Agamben affirme, c'est qu'une *forme-de-vie* qui s'emploie à faire un *usage* de soi, du monde et des choses, pourra tenir compte du *désœuvrement* comme une pratique proprement humaine et *commune* à tous⁵⁹⁵. Par conséquent, *la forme-de-vie* est la puissance agissante par excellence capable d'exercer la politique autrement, c'est-à-dire capable de créer une politique de moyens purs⁵⁹⁶.

Enfin, soulignons le rapprochement de l'idée du *désœuvrement* avec les thèmes messianiques, notamment ceux hérités de saint Paul. Agamben s'efforce de penser le dispositif de la *gloire* en imaginant son fonctionnement lorsque le *jugement universel* ou final s'accomplit. Selon lui, cette coïncidence intime révélera « la cessation de toute activité et de toute œuvre. Elle est ce qui demeure lorsque la machine de l'*oikonomia* divine a atteint son accomplissement et que les hiérarchies et les ministères angéliques sont devenus complètement sans emploi »⁵⁹⁷.

⁵⁹⁵ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale*, 1997-2015 [*Le Règne et la gloire*], pp. 394-395.

⁵⁹⁶ Agamben, *Karman*, Seuil, 2018, p. 128 : « Ainsi le désœuvrement n'est pas une autre action à côté et en dehors de toutes les actions, ni une autre œuvre au-delà de toutes les œuvres : c'est l'espace – provisoire et en même temps intemporel, localisé et en même temps extraterritorial – qui s'ouvre quand les dispositifs qui lient les actions humaines dans l'agencement des fins et des moyens, de l'imputation et de la faute, du mérite et du démérite, sont rendus inopérants. Il est, en ce sens, une politique des moyens purs. »

⁵⁹⁷ Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale*, 1997-2015 [*Le Règne et la gloire*], p. 628.

Par-là, notre auteur reconduit le *désœuvrement* comme l'action la plus propre de Dieu mais aussi des hommes. Ce n'est pas un hasard que le judaïsme ait développé le respect pour le jour de *sabbat*, le jour du repos. Une telle idée, selon Agamben, ne signifie ni de l'inactivité (non-faire) ni une action qui tende vers quelque chose (faire). Le *désœuvrement* est, plutôt, un *dé-faire* où nous-mêmes devenons *sabbat*. Comme nous pouvons l'apercevoir, il s'agit autant d'une activité à l'intérieur de nous-mêmes qu'à l'extérieur de nous, le vivre-ensemble. En renvoyant la discussion dans le contexte du christianisme, il conçoit le *désœuvrement* comme une *vie éternelle* en essayant, par cette stratégie, de le penser en-dehors du dispositif de la gloire. Pour ce faire il fait retour à saint Paul qui explique que pour vivre la vie messianique, la vie en Jésus, il faut déposer toute factualité de la vie car elle ne coïncide jamais avec elle-même, mais selon le « comme non » (*hos me*). « La vie messianique, écrit Agamben, est l'impossibilité pour la vie de coïncider avec une forme prédéterminée, la révocation de tout *bios* pour l'ouvrir à *la zoe tou Iesou* [vie en Jésus]. Et le désœuvrement qui a lieu ici n'est pas une simple inertie ou un simple repos, mais c'est au contraire, l'opération messianique par excellence »⁵⁹⁸ Cette notion rendra plus compréhensive l'idée agambenienne d'une *politique à venir*.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 638.

Chapitre II

La politique à venir, un usage de la politique au-delà de l'idée de gouvernement

En quoi consisterait *la politique à venir* chez Agamben lorsque le gouvernement, l'ordre et les institutions qui gèrent la vie et qui rendent efficace la vie sociale sont tellement désactivés dans sa critique politique ?⁵⁹⁹ Nous mettrons en évidence les lignes de forces et les notions directrices qui permettent de déchiffrer l'horizon de signification de *la politique à venir*, par la même nous tentons d'articuler un dépassement timide de la dimension destituante sur laquelle sa critique reste parfois emprisonnée⁶⁰⁰.

Il convient ici d'explicitier brièvement tant l'idée du politique que se forme Agamben que les imaginaires qui l'entourent en vue de comprendre pourquoi le philosophe s'est employé à interpréter autrement la relation entre le politique et les vivants (à partir des idées tels que l'*ingouvernable*, le *désœuvrement*, la *destitution* et la *forme-de-vie*) dans le contexte contemporain en formulant l'idée d'une *politique à venir*, pensée à partir de l'*irrelation du politique* et du *désœuvrement des institutions du pouvoir*. Avant tout, la position du philosophe italien est que ni le communisme ni le capitalisme n'ont pu instaurer le bonheur dans le monde⁶⁰¹. Si nous voulons poursuivre avec l'héritage grec, nous devons donner, selon lui, plus d'importance à la quête de la « vie heureuse » en tant que telle, une tâche que l'homme s'est employé depuis longtemps à mettre en place sans y parvenir de manière définitive car elle est toujours en cours d'advenir.

⁵⁹⁹ Nous nous servirons des essais et des conférences élaborés par notre auteur avant, pendant ou après la constitution de *Homo sacer* (son *corpus* principal) car ils ont l'avantage d'exprimer de manière intuitive et claire les idées qui importent le plus à sa pensée tout en nous donnant la clé d'interprétation de son œuvre. Il s'agit ici : *La Potenza del pensiero. Saggi e conferenze* (2005), *Mezzi senza Fine. Note sulla politica* (1996) *Profanazioni* (2005), *Il fuoco e il racconto* (2014), *L'uomo senza contenuto* (1994), *L'aperto. L'uomo et l'animale* (2002), *La comunità che viene* (2001) et *il tempo chi resta. Un commento alla lettera ai Romani* (2000), *Che cos'è reale?* (2016) et *Karman* (2017).

⁶⁰⁰ Ce choix méthodologique aura l'avantage non seulement de donner une unité et une intelligibilité à notre lecture, mais aussi la possibilité de dépasser certaines difficultés que l'on rencontre chez le philosophe italien. C'est ainsi que dans l'ensemble de son œuvre on peut trouver quelques corrections ou élargissements de sens de ses propres idées ou des répétitions de certains concepts ou bien encore l'abandon volontaire d'un thème destiné à être continué par quelqu'un d'autre. Agamben, *Homo Sacer. L'intégrale, 1997-2015 [L'usage des corps]*, p. 1059 : « Le lecteur trouvera donc ici des réflexions sur certains concepts – usage, exigence, mode, forme-de-vie, désœuvrement, puissance destituante - qui ont depuis le début orienté une recherche qui, comme chaque œuvre de poésie et de pensée, ne peut pas être terminée mais seulement abandonnée (et, éventuellement, continuée par d'autres.) »

⁶⁰¹ Dans *Mezzi senza Fine. [Note sulla Politica]* (1992), nous pouvons identifier déjà les pistes qui orienteront sa recherche à travers le *corpus Homo Sacer*.

Selon Agamben, ce qui constitue le souci principal de la politique et de la vie en société, c'est la recherche de la vie heureuse et non point les questions relatives au pouvoir souverain en lien avec le pouvoir juridique (la biopolitique contemporaine qui donne lieu à la *vie nue*, objet de notre première partie) et au gouvernement de la vie, bien que ces « institutions » soient les moyens qu'une longue tradition politique s'est donnée pour arriver à une telle fin (objet de cette deuxième partie). Après l'expérience des horreurs du XX^e siècle qui, de l'avis d'Agamben, se répètent encore de nos jours, le philosophe italien envisage deux problèmes que doit affronter *la politique à venir*, à savoir : la fin de l'Histoire qui implique la fin de l'État et de tous ses imaginaires politiques (qui s'affrontent en une sorte d'apocalypse avec l'idée du *désœuvrement*) ; et la fin de l'histoire de l'être qui entraîne la fin de l'idée du progrès laquelle reconduit la vie politique de l'homme à *ce qu'il doit être* et à ce qu'il peut faire (en parlant figurativement, il s'agit de revenir à un état de salut où tout est déjà sauvé)⁶⁰². Il s'agit donc de déposer des idées politiques qui tendent à enfermer le mouvement, c'est-à-dire de figer dans une œuvre la vie et dans une institution un projet de vie sociale.

Ces deux tendances sont précisément ce que nos deux parties ont développé jusqu'ici. En effet, dans le premier chapitre de cette deuxième partie, nous avons montré comment Agamben s'efforce de penser la déconnexion entre l'aspect managérial et gouvernemental de la vie en relation à la vie politique de l'homme, car, selon lui, la vie humaine ne se résume et ne se réduit ni dans une histoire ni dans un état (comme vécu d'expérience et comme institution). Pour penser ce *désœuvrement*, il emploie certaines idées synonymes telles que la déconnexion, la désactivation, la déposition ou la destitution des institutions du pouvoir à partir d'une puissance fortement destituante de ses œuvres. En outre, dans la première partie de notre thèse, nous avons vu qu'Agamben réfléchit sur le thème de l'*irrelation* de la politique afin de penser la vie au-delà de la biopolitique, en se servant de concepts tels que la singularité, l'événement, le vécu. Par là, il met en question l'idée d'une finalité qui ferait retour à soi en vue de former une identité close (c'est l'appropriation qui renferme l'être et les choses dans l'identique, le mouvement contraire à la *forme-de-vie*). C'est à cette fin qu'il fait appel aux idées qui

⁶⁰² À ce propos Agamben écrit : « All'altezza del compito è solo un pensiero capace di pensare insieme la fine dello Stato e la fine della storia, e di mobilitare l'una contra l'altra. » Agamben, *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, Ristampa, 2016, p. 88. Notre traduction : « Ne peut être à la hauteur de la tâche qu'une pensée capable de penser ensemble la fin de l'État et la fin de l'histoire et de mobiliser l'une contre l'autre ».

évoquent l'impossibilité du renfermement, telles que la puissance, la communicabilité, l'ouvert, l'usage, le geste, parmi tant autres idées qui résistent à la clôture dans un concept et relèvent d'un usage performatif.

Ces idées ne prennent place dans son discours qu'en vue de laisser apparaître un autre possible qui ne s'enferme pas dans l'acte afin de préserver ainsi une identité fluide, ouverte et changeante ; il s'agit de la *forme-de-vie* qui apparaît lorsque nous déposons la *vie nue*. Pour résumer, telle sera la définition de la « politique à venir » chez Agamben, à savoir *une politique qui ne ramène pas la vie de l'homme à une identité fixe et déterminée et une « vie heureuse » qui ne se laisse pas capturer dans un projet. C'est le rejet de toute forme de sacralisation, de n'importe quel type de pouvoir, car sa politique est une politique où tout devient « profanable » lorsqu'il s'agit d'une destitution de ce qui est insaturé comme sacré*, nous le démontrerons par la suite.

C'est à ce titre qu'Agamben met en question la politique dans son état actuel, en particulier les catégories philosophico-politiques de la tradition occidentale tout en proposant une politique qui prenne distance par rapport à ce qui s'instaure comme donné⁶⁰³, nous l'avons vu dans le chapitre précédent et tout au long de notre recherche. La *politique à venir* ne vise pas l'avenir d'un projet historique concret (car le concret risque aussi de devenir idéologie) ou une pratique politique future à « faire » (car la pratique n'épuise pas le possible mais le libère sous toutes ses formes) ; il ne s'agit pas de réaliser une utopie, mais d'exercer une pratique, une action, qui tende à désactiver une opérativité dominante⁶⁰⁴. Autrement dit, sa proposition n'engage ni une eschatologie politique ni une utopie qu'on tenterait de réaliser, mais plutôt de faire advenir une sorte d'apocalypse, pour le dire figurativement, qui dépose une opérativité dominante et rend effectif le salut qui se cache dans la vie afin de rendre justice à la vie même.

⁶⁰³ C'est pourquoi des concepts comme Souveraineté, Droit, Nation, Peuple, Volonté générale, Démocratie entre autres, sont devenus aujourd'hui, de l'avis d'Agamben, une coquille vide. Toutes ces idées ont été d'une certaine façon mises en question. La politique contemporaine, dira-t-il est « le lieu d'une expérimentation dévastatrice. » ; un exemple en est l'idée de Volonté générale qui est réduite à l'opinion publique et au consensus, mais cette expérimentation advient à propos de chacun des concepts déjà nommés : ils sont vidés ou anéantis tout en gardant leur forme de pouvoir. Donnons un autre exemple sous la forme d'une interrogation : comment penser la vie et la politique au-delà de la forme de l'action quand celle-ci est entendue uniquement comme pouvoir constituant et comme une opération efficace qui lie le geste humain à la faute ?

⁶⁰⁴ Agamben, *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, Ristampa, 2016, pp. 88-89. Voir : Agamben, *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, op. cit., pp. 121-124.

Nous avons déjà pu constater qu'Agamben prend distance par rapport au verbe « faire ». Une des raisons, nous l'avons souligné, vient du fait que ce mot exerce une forte influence dans notre culture occidentale⁶⁰⁵. Ce qui est paradoxal est qu'il place ce verbe au centre de sa réflexion philosophique à la manière d'un renversement, d'un *désœuvrement*, d'une *force destituante*, d'un *dé-faire*⁶⁰⁶. Plus précisément ce qui est mis en question, c'est la circularité constitutive et permanente qui s'est créée entre la vie et la pratique, entre l'être et le faire qui tend à faire du « faire » la modalité sous laquelle nous apparaît l'action politique ou la seule façon d'expliquer l'être humain.

Aujourd'hui, insiste Agamben, la vie humaine est comprise sous un paradigme technique où le faire, l'agir et la pratique sont associés entre eux en vue d'une volonté réalisatrice ou fabricatrice des choses⁶⁰⁷ - nous l'avons vu dans la première partie sous la figure du ministre-sacerdoce et dans la deuxième partie dans l'étude du dispositif du devoir qui contraint l'homme à être ce qu'il *doit* être. Nous sommes tellement sous l'emprise de ce paradigme qu'une vie soustraite à toute contrainte est aujourd'hui impensable, comme si la vie ne pouvait être justifiée que par son effectivité et son efficacité, par le devoir et par son *travail* à l'exclusion de toute dimension contemplative ou désœuvrée⁶⁰⁸. En poussant cette idée jusqu'à l'extrême, il en résulte que l'homme doit

⁶⁰⁵ On ne peut parler de « faire » sans tenir compte de la distinction présente chez les grecs entre *poeisis* et *praxis*, mais qui s'est estompée avec la modernité.

⁶⁰⁶ Agamben, *Nudità, [su ciò che possiamo non fare]*, Nottetempo, Terza edizione, 2010, pp. 67-70. Voir : Agamben, *Nuditàs*, Rivages, Paris, 2009, pp. 77-80.

⁶⁰⁷ Agamben se sert des Grecs pour faire ressortir et reprendre à son propre compte des distinctions qui aujourd'hui peuvent paraître tout à fait obsolètes telles que la différence entre *ποίησις* (produire), *τέχνη* (faire-apparaître à l'être et non pas fabriquer) et *πράξις* (faire quelque chose, agir). Voir G. Agamben, *L'uomo senza contenuto, Quodlibet, Prima edizione, 2013*, à la page 110 où il utilise une citation d'Aristote, tirée de *l'Ethique à Nicomaque* VI, II 40b : « Altro è il genere della prassi e quello della produzione... » (« le genre de la *poeisis* est autre que celui de la *praxis* »). La *ποίησις* est étroitement liée au mot *τέχνη*, elle ne vise pas un « faire » (une production matérielle, une fabrication), mais une « disposition » à connaître (*γνώσις*), plus largement entendu un « savoir » de n'importe quel contenu (au même livre, voir la note 3 du chapitre 8 intitulé *Poeisis et Praxis*). De l'avis d'Agamben, si la *πράξις* jouit d'un *statut* inférieur à la *ποίησις* chez les grecs, il constate qu'aujourd'hui ce modèle s'est inversé : non seulement la *πράξις* jouit de la primauté sur la *ποίησις* mais elle en vient à se confondre avec la production ou le faire technique. Cette distinction révèle que l'essence même de la *ποίησις* n'est pas l'affirmation de la volonté efficace des modernes, mais qu'elle a à voir avec le dévoilement de la vérité qui donne accès et matérialité à un monde pour l'existence et pour l'action de l'homme, c'est-à-dire la traversée de sa propre expérience. Voir : Agamben, *L'homme sans contenu*, Circé, Strasbourg, 1996, pp. 116-117 : « Pourtant, ce que les Grecs voulaient signifier avec la distinction entre *poiesis* et *praxis* était précisément que l'essence de la *poiesis* n'a rien à voir avec l'expression d'une volonté [...] : elle réside au contraire dans la production de la vérité et dans l'ouverture, qui en découle, d'un monde pour l'existence et l'action de l'homme. » Bref, Agamben va s'employer à déconnecter la *ποίησις* et la *πράξις* que la modernité a amalgamées ou recouvertes.

⁶⁰⁸ Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Quodlibet, Prima edizione, 2013, p. 103 : « Quest'attività produttiva è intesa nel nostro tempo come prassi. Secondo l'opinione corrente, tutto il fare dell'uomo... è prassi, cioè manifestazione di una volontà produttrice di un effetto concreto. Che l'uomo abbia sulla terra uno statuto produttivo significherebbe allora che lo statuto della sua abitazione sulla terra è uno statuto pratico. » Notre

avoir une vie efficace, productive, laborieuse, efficiente, une vie toujours mise en œuvre, ordonnée à la norme inflexible de la performance. Un des effets d'une telle démarche est que la vie ne se mesurerait qu'à sa réussite, tant et si bien qu'une vie désœuvrée ou contemplative semble inconcevable ou en tout cas peu digne d'être vécue. À cela il faut répondre : nous ne nous réduisons pas à ce que nous faisons. L'être est au-delà, même si jamais totalement séparé, du faire, du pouvoir et du devoir. Cette autre configuration de la vie humaine est appelée, nous l'avons vu, *forme-de-vie*.

Le diagnostic d'Agamben est que la vie est toujours interprétée comme un « faire », comme une action, comme une volonté et un pouvoir qui rendent possible une singularité quelconque. Si « production » et « action » sont devenues aujourd'hui la même chose (la volonté et le vouloir sont les porteurs de l'œuvre, le moteur de l'action), alors la volonté sera un vouloir-pouvoir-faire qui rend tout possible. Mais si tout devient faisable, cela indique aussi que le pouvoir est illimité, celui-ci entendu comme la capacité de rendre tout possible jusqu'au non-sens lui-même (la terreur de la machinerie de l'État, le totalitarisme, la « démocratie »). N'ayant rien qui nous aide à sortir de ce modèle technique, matériel ou instrumental, la vie humaine finit par être pensée uniquement comme une volonté productrice qui se mesure à ses effets concrets, une pure opérativité qui doit devenir efficace, l'absolutisation de la performance. Dans cette « métaphysique de la volonté », comme il la nomme, la vie est comprise comme pure *ἐνέργεια* (comme acte et impulsion créateur)⁶⁰⁹. La constatation d'Agamben est qu'aujourd'hui l'être se définit uniquement par son action, par son actualité, par son efficacité. Et, conformément à ce modèle opératoire, l'homme, à son tour, est défini par sa production efficace, il est là pour mettre en œuvre n'importe quelle réalité, y compris celle de son propre corps ; dans ce paradigme la pensée pour la pensée est mise à l'écart et l'opérativité efficace de l'existence occupe la primauté. C'est par rapport à ce modèle que notre auteur prend une radicale distance critique et c'est pourquoi il s'emploie à déposer la primauté de l'œuvre sur la vie dans sa réflexion politique tout en proposant l'idée de *forme-de-vie* et de *puissance destituante*.

traduction : « cette activité productive est comprise à notre époque comme *praxis*. Selon l'opinion courante, tout le faire de l'homme... est *praxis*, c'est-à-dire manifestation d'une volonté productrice d'un effet concret. Que l'homme ait sur la terre un statut productif signifie alors que le statut de son séjour sur la terre est un statut pratique. »

⁶⁰⁹ *Ibid.*, pp. 114-115.

Afin de mettre en évidence les notions directrices que comporterait une *politique à venir*, nous proposerons quatre moments qui permettent de tracer l'horizon de pensée de notre auteur. Dans un premier moment, intitulé *Politique de la puissance et non du pouvoir*, nous essayerons d'approfondir ce qu'Agamben comprend par l'idée de *puissance* pensée à partir de sa « privation », idée qu'il emprunte à Aristote et qui traverse toute sa pensée. Nous montrerons comment une politique pensée à partir de la puissance nous offre d'autres formes de vie politique que celles réduites au verbe modal de *pouvoir*. Un deuxième moment, intitulé *La politique du geste*, aura à expliciter le fonctionnement non-instrumental d'une politique dont les « moyens » sont affranchis de toute finalité. Le troisième moment, qui a pour titre *Politique de la profanation*, consistera à expliquer la démarche qui « neutralise » tout pouvoir en rendant possible qu'un possible tout autre advienne selon un autre usage. Un dernier moment aura pour objet *La politique messianique*, qui se présente comme une subversion efficace du pouvoir ou renversement d'un paradigme mettant en suspens une opérativité dominante de la vie et de la politique.

1. Politique de la puissance et non du pouvoir

Pour rendre intelligible une politique pensée à partir de l'idée de puissance et non de pouvoir, il est nécessaire, en première instance, de bien comprendre comment Agamben entend la notion de *puissance*, notion capitale de son ontologie politique et élément-clé de toute sa pensée. Pour Agamben, l'idée de puissance présuppose aussi celle d'impuissance et celle-ci rend possible le *désœuvrement* autant de la vie que de nos institutions politiques, nous l'expliquerons dans ce qui suit. Étant donné que la vie humaine est, pour Agamben, une puissance désœuvrée, comme nous l'avons montré dans la première partie, la politique doit être adaptée à cette autre *forme-de-vie* que notre auteur propose. Notre objectif sera donc d'éclairer le paradoxe d'une politique de la puissance émancipée de toute idée de pouvoir efficace afin de rendre intelligible ce qu'il faut comprendre par : *la politique à venir*.

Si nous suivons le fil conducteur de la pensée de notre auteur, *la politique à venir* fonctionne comme un mécanisme de *désœuvrement*⁶¹⁰. Avec le *désœuvrement*, il

⁶¹⁰ Agamben, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, op.cit., pp. 139-140 : « Dans la jouissance, les amants, qui ont perdu leur mystère, contemplent une nature humaine rendue parfaitement oisive – la oisiveté et le désœuvrement de l'humain et de l'animal comme figure suprême et insauvable de la vie. »

s'emploie à penser le politique comme ce qui résulte de la déconnexion d'une relation. Un exemple de déconnexion donné par Agamben est la relation δύναμις-ενέργεια (puissance-acte), lequel permet de saisir un autre usage de la puissance et par là même de la politique. Expliquons-nous. L'idée de puissance qu'Agamben privilégie et qu'il élabore à partir de sa lecture d'Aristote a la forme paradoxale d'une *privation* (στέρησις)⁶¹¹. Selon Agamben, la génialité de cette formulation est précisément la possibilité de son « non-exercice »⁶¹², Ce qui veut dire que la puissance est une réalité qui demeure toujours puissance, même quand l'acte est accompli⁶¹³. Que la puissance humaine soit capable de subsister comme puissance sans s'épuiser dans l'acte, mais en se conservant comme puissance⁶¹⁴, invite à penser autrement la vie humaine et, par conséquent, la vie politique au-delà de ce que l'homme peut faire (son action), de ce qu'il doit être (dont le devoir devient exigence), de ce qu'il veut (reconduire ses désirs en vue d'un projet) et de sa propre réalisation (comme constitution de soi en tant qu'identité fermée).

Ce faisant, Agamben met en relief l'idée d'une puissance libérée d'une volonté productrice qui fait de la vie le produit d'un mécanisme purement opératoire. Pour notre auteur, la puissance est aussi πάθος, passivité, pâtir, bref, une puissance passive susceptible d'un autre usage. Parler d'un autre usage de la puissance signifie pour l'italien préserver la possibilité de ne pas devenir acte, ce qu'il appelle « puissance-de-ne-pas ». À partir de là, Agamben en vient à penser une « puissance pure », où coïncident les puissances actives et passives qui résisteraient toujours à l'acte, mais dont on n'a pas

⁶¹¹ Agamben, *La puissance de la pensée*, Rivages poche, 2011, p. 322 : « L'homme est le maître de la privation, parce que, plus que tout être vivant, il est, dans son être destiné à la puissance. Mais cela signifie qu'il lui est également livré et abandonné, dans le sens où son pouvoir agir est de façon constitutive un pouvoir-ne-pas-agir, et son connaître un pouvoir ne-pas-connaître [Agamben, *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Seconda edizione, 2012, p. 28]. Agamben, *Le feu et le récit*, Rivages, Paris, 2015, p. 50 : « Toute puissance humaine est, de manière cooriginale, impuissance ; tout pouvoir-être ou pouvoir-faire est, pour l'homme, constitutivement, en rapport avec sa propre privation » [Agamben, *Il fuoco e il racconto (Che cos'è l'atto di creazione)*, Notetempo, Seconda edizione, 2014, p. 45].

⁶¹² Agamben, *Le feu et le récit*, op. cit., p. 47, : « La puissance – c'est la thèse géniale d'Aristote – est donc définie essentiellement par la possibilité de son non-exercice. [...] Ce qui est donc en question, c'est le mode d'être de la puissance, qui existe dans la forme de l'*hexis*, de la maîtrise sur une privation. Il y a une forme, une présence de ce qui n'est pas en acte, et cette présence privative est la puissance. Comme Aristote l'affirme sans réserve dans un passage extraordinaire de sa Physique : « la *sterêsis*, la privation, est comme une forme (*eidos ti*) », (Physique, 193 b, 19-20). ».

⁶¹³ Agamben, *La puissance de la pensée*, op. cit., p. 318 : « Ce qui est donc en question, c'est le *mode d'être* de la puissance, qui *existe* sous la forme de la *hexis* de la maîtrise sur une privation. Il y a là une forme, une présence de ce qui n'est pas en acte et cette présence privative est la puissance. »

⁶¹⁴ *Ibid.*, op. cit., p. 321 : « La grandeur – mais aussi la misère – de la puissance humaine est qu'elle est, aussi et surtout, puissance de ne pas passer à l'acte, puissance pour les ténèbres. »

d'image ni de représentation ; il s'agit d'une sorte de représentation vague ou faible qu'Agamben qualifie d'*immémoriale*⁶¹⁵. Que signifie alors pour l'homme faire l'expérience de vivre sous la forme de cette puissance pure ? Pour y répondre, le philosophe italien suggère de penser la puissance humaine sans aucune relation à l'existence en acte tout en concédant que cela est la chose la plus difficile à penser et à expérimenter⁶¹⁶. Il surmonte cette difficulté en proposant l'idée d'une *forme-de-vie* dans laquelle l'être humain assume sa propre impuissance ; ce qui revient à la penser au-delà d'une certaine identité ou de la souveraineté de l'action accomplie, nous l'avons explicité dans la première partie.

La « puissance-de-ne-pas » est l'élément décisif de la pensée d'Agamben élaboré en relation à l'idée aristotélicienne de puissance⁶¹⁷. Néanmoins, la puissance-de-ne-pas devenir acte ne signifie jamais une inactivité et les interprétations qui le suggèrent tombent, à notre avis, dans l'erreur. Selon Agamben, l'enjeu auquel nous confronte une telle puissance est de maintenir intacte la puissance par-delà toute réalisation concrète. Cela implique une déconnexion de la relation qui le plus communément enchaîne la puissance et l'acte, car si la puissance disparaît en chaque œuvre accomplie, il ne resterait que de la pure actualité. Dans ce sens, la « puissance-de-ne-pas » résiste à disparaître dans l'œuvre accomplie en se maintenant intacte au sein même de celui-ci ; c'est pourquoi pour Agamben chaque puissance est aussi *im-puissance* : puissance de ne pas s'épuiser dans l'acte. C'est à cet égard que l'on peut comprendre que la « puissance-de-ne-pas » rend possible la « puissance » en tant que telle, dans la mesure où elle est une puissance qui fait retour à sa propre *impuissance*⁶¹⁸.

Que la puissance humaine se maintienne toujours en relation à sa propre *privation*, cela veut dire que la puissance (d'être, de pouvoir ou de faire) et la « puissance-de-ne-pas-être » (ou de-ne-pas-faire ou de-ne-pas-devoir-être) sont les deux faces d'une même monnaie : l'homme est cette puissance mise en contact avec sa propre *impuissance*,⁶¹⁹ le

⁶¹⁵ *Ibid.*, *op.cit.* p. 391.

⁶¹⁶ Agamben, *Homo Sacer, L'intégrale, 1997-2015 [Le pouvoir souverain et la vie nue]*, pp. 125 et suivantes.

⁶¹⁷ Agamben, *Le feu et le récit, op. cit.*, p. 51 : « Seule la puissance qui peut aussi bien la puissance que l'impuissance est la puissance suprême. Si toute puissance est aussi bien puissance d'être que puissance de non-être, le passage à l'acte ne peut advenir qu'en faisant passer dans l'acte même la puissance-de-ne-pas. »

⁶¹⁸ Agamben, *La puissance de la pensée, op. cit.*, pp. 408-410.

⁶¹⁹ *Ibid.*, *op.cit.* p. 322 (Voir note 611 de notre thèse).

seul parmi tous les vivants qui vit sa dimension puissante et impuissante⁶²⁰, le seul capable de se passionner pour ce qui ne lui appartient pas, le seul à ne pas voir son être défini par une forme spécifique, le seul qui vit en assumant sa propre puissance-de-ne-pas-être.⁶²¹

Agamben se sert de la pensée de Deleuze à propos de l'idée de l'acte de création qu'il pense par rapport à l'idée de « résistance ». Ce qui veut dire que dans l'acte de création il y a quelque chose qui résiste, qui s'oppose à l'expression concrète de n'importe quelle œuvre humaine⁶²². Par-là, le philosophe italien accentue la caractéristique la plus propre de la puissance : se maintenir puissance, résister à l'acte, être autrement que l'œuvre. C'est à cette lumière que nous pouvons comprendre l'idée du *désœuvrement*, il s'agit d'un exercice par lequel l'homme s'emploie à prendre distance par rapport à sa propre condition factuelle afin d'affirmer que sa vie est une manière d'être parmi tant d'autres ; ce qui interdit qu'on l'identifie à la seule identité politique⁶²³.

Ceci contient une implication importante, à savoir que la vie de l'homme doit être comprise en tenant compte de sa condition « ouverte » (un possible qui reste tel au-delà de l'acte) et « fluide » (condition changeante dont le possible reste possible malgré son efficacité ou sa condition actuelle). La préoccupation de la pensée d'Agamben en faveur d'une *politique à venir* n'est pas tant l'œuvre de l'homme (ἐργον) que son *désœuvrement*. Autrement dit, l'absence de tâche spécifique à l'homme c'est parce que cela stimule la recherche de sa propre œuvre sans, néanmoins, laisser reconduire sa propre existence à

⁶²⁰ Agamben, *Le feu et le récit*, op. cit., p. 51 : « L'homme peut avoir la maîtrise de sa puissance et n'y avoir accès qu'à travers son impuissance ; mais – et pour cette raison même – il n'y a pas, en vérité, de souveraineté sur la puissance, et être poète signifie ceci : être en proie à sa propre impuissance. »

⁶²¹ Agamben, *La puissance de la pensée*, op. cit., p. 323 : « ...Nous pouvons alors dire que l'homme est l'être vivant qui existe éminemment dans la dimension de la puissance, du pouvoir et du pouvoir de ne pas. Toute puissance humaine est cooriginellement impuissance ; tout pouvoir-être ou faire est, pour l'homme, constitutivement en rapport avec sa propre privation. Telle est l'origine du caractère démesuré de la puissance humaine, d'autant plus violente et efficace par rapport à celle des autres êtres vivants. Ceux-ci peuvent seulement leur puissance particulière, peuvent seulement tel ou tel comportement inscrit dans leur vocation biologique ; l'homme est un animal *qui peut sa propre impuissance*. La grandeur de sa puissance est mesurée par l'abîme de son impuissance. »

⁶²² Agamben, *Le feu et le récit*, op. cit., pp. 50-51 : « Nous pouvons désormais comprendre différemment la relation entre création et résistance évoquée par Deleuze. Il y a, dans tout acte de création quelque chose qui résiste et s'oppose à l'expression. Résister, du latin *sisto*, signifie étymologiquement « arrêter, tenir l'arrêt », ou « s'arrêter ». Ce pouvoir qui suspend et arrête la puissance dans son mouvement vers l'acte et l'impuissance, la puissance-de-ne-pas. La puissance est donc un être ambigu, qui veut non seulement une chose et son contraire, mais contient en elle-même une résistance intime autant qu'irréductible. »

⁶²³ Agamben, *La puissance de la pensée*, op. cit., p. 322 : « *Adynamia*, *impuissance*, ne signifie pas ici absence de toute puissance, mais puissance de ne-pas (passer à l'acte)... ».

celle-ci ; le paradoxe consiste à comprendre que le *désœuvrement* devient alors la « tâche », sans contenu, politique de l'homme. Celle-ci n'est rien d'autre que la prise en charge de sa propre impuissance ; sans elle, l'homme resterait enfermé dans une seule et unique forme, destiné à un seul et unique projet de vie sociale. La caractéristique la plus propre de l'homme est qu'il est un vivant qui assume sa puissance et son impuissance, cela veut dire qu'il est un vivant qui n'est pas assigné à une œuvre particulière, qui n'a pas un destin à accomplir, qui est privé d'une nature et qui ne possède pas une vocation spécifique à réaliser de manière réductrice mais seulement éphémère⁶²⁴.

À cette lumière, on peut comprendre qu'une des contradictions de notre société politique est qu'elle s'obstine à faire de l'ouvert de l'homme et de sa puissance, une *œuvre*, c'est-à-dire une réalisation historique universelle, sans se rendre compte que ce faisant elle creuse son propre piège. Expliquons-nous. Jusqu'à présent, le but des États-nations et des démocraties modernes était de conférer une existence politique aux hommes, en créant des citoyens auxquels sont attribués des droits qui garantissent leur condition de citoyen (et non pas d'humain) ; le mot générique pour se référer à chacun des citoyens est le « peuple » et celui-ci est entendu comme une sorte de nature « culturelle » qui s'ajoute à sa nature « biologique » sans se rendre compte que tel était aussi la prétention des totalitarismes du XX^e siècle, notamment du nazisme⁶²⁵. En empruntant la terminologie foucauldienne de la biopolitique⁶²⁶, Agamben pense qu'aujourd'hui ce paradigme biopolitique est partout présent, au point de mettre en question la vie même ; quand la tâche de l'État devient celle de prendre soin de la vie de la population, la politique se transforme en biopolitique⁶²⁷. Un exemple qu'Agamben tire de la vie politique est la figure actuelle du « réfugié-migrant-exilé » : comme être vivant il est sans nature politique et sans droit, placé dans une situation d'abandon juridique. Que reste-t-il alors de cet homme, si on suit cette logique biopolitique ? Rien d'autre qu'une vie purement organique qui n'est pas politique et dépend des décrets d'un

⁶²⁴ Agamben, *La puissance de la pensée*, op. cit., pp. 415 et suivantes ; Voir Aussi : Agamben, *L'aperto*, op. cit., pp. 60-65.

⁶²⁵ Agamben, *La puissance de la pensée [Heidegger et le nazisme]*, op. cit., pp. 367 et suivantes. Sous-entendu que le communisme et le fascisme ont aussi la même prétention.

⁶²⁶ Citation de Foucault au Séminaire de 1977 au Collège de France.

⁶²⁷ *Ibid.*, op.cit., [*L'immanence absolue*], pp. 431 et suivantes.

souverain : les politiciens, les policiers, les médecins, le gouvernement, l'État, les ONG, etc. En conséquence, avec le réfugié tout devient possible⁶²⁸.

Penser une ontologie politique qui prenne en compte « l'ouvert » dans l'homme signifie comprendre qu'il n'a aucun destin biologique à pâtir, ni aucune vocation morale à réaliser. Pour l'homme, assumer sa propre impuissance signifie suspendre sa propre réalisation, entendue en termes d'efficacité⁶²⁹. Or c'est dans ce but qu'advient une « chose » appelée « politique » : face à l'absence de finalité, elle s'emploie à donner une réponse à l'œuvre qui manque à l'homme. En revanche, la *politique à venir* entend être fidèle à l'idée de puissance qui reste intacte dans l'homme ; c'est pourquoi le *désœuvrement* devient non seulement un concept clé, mais aussi l'exercice politique de l'homme par excellence. Un tel exercice consiste à penser politiquement un vivre-ensemble qui puisse correspondre à une telle puissance ou *forme-de-vie* qui résiste à toute forme politique figée et qui s'emploie à rendre désœuvrés les paradigmes qui enferment la vie dans une unique vocation politique⁶³⁰. Cela n'entraîne pas un refoulement de l'*action*, mais une mise en question du pouvoir entendu comme force dominatrice, afin de restituer et préserver le possible comme possible.

La politique pensée par Agamben est une politique de la *puissance* pensée séparément de l'acte. En effet, la *politique à venir* suppose qu'il faille s'habituer à une toute autre délimitation du politique dont le pouvoir souverain et le gouvernement sont pour cette raison destitués. Cependant, souligne Agamben, demeurer dans la puissance est une des choses la plus difficile à appréhender⁶³¹. La *politique à venir* n'est pas la recherche d'une œuvre, quelle qu'elle soit ; il ne s'agit pas de promouvoir le développement d'une réalité quelconque. Il s'agit plutôt de penser la vie et les institutions politiques à partir de ce qui demeure dans sa propre impuissance, ce qui implique une désactivation du pouvoir, son renversement ; quand la puissance est pensée séparément

⁶²⁸ Agamben, *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, op. cit., voir : *Au-delà des droits de l'homme*, pp. 25-38 et *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, pp. 39-46.

⁶²⁹ G. Agamben, *Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana*, Neri Pozza, 2016, p. 47 : « La possibilità di sospendere la propria realizzazione è inerente al concetto stesso di potenza. » Nous traduisons : « La possibilité de suspendre sa propre réalisation est inhérente au concept même de puissance. »

⁶³⁰ Agamben, *La puissance de la pensée*, op. cit., [Heidegger et le nazisme], p. 378 : « ...l'homme est un être *argos*, qui ne se définit par aucune opération propre... ».

⁶³¹ Deleuze et Agamben, *La formula della creazione* [Bartleby o della contingenza, Agamben] Quodlibet, Macerata, 1993, p. 59 : « E tuttavia, proprio la potenza è la cosa più difficile da pensare. » Nous traduisons : « Et pourtant, la puissance elle-même est la chose la plus difficile à penser. »

de l'acte, le pouvoir, qui est toujours un acte, est alors confronté à la « puissance-de-ne pas » ; ce qui entraîne la rupture de la relation puissance-pouvoir :

« La politique est ce qui correspond au désœuvrement essentiel des hommes, à l'être radicalement sans œuvre de la communauté humaine. Il y a de la politique parce que l'homme est un être *argos*, qui n'est défini par aucune opération propre – c'est-à-dire un être de pure puissance, qu'aucune identité ni aucune vocation ne peuvent épuiser (telle est la véritable signification politique de l'averroïsme, qui relie la vocation politique de l'homme à l'intellect en puissance). Comment cette *argia*, ce désœuvrement et cette potentialité essentiels pourraient être assumés sans devenir une mission historique, comment, donc, la politique pourrait n'être rien d'autre que l'exposition de l'absence d'œuvre de l'homme et de son indifférence créatrice envers toute mission et en cela seulement rester intégralement assignée au bonheur – voilà tout ce qui, à travers et par-delà la domination planétaire de l'oikonomia de la vie nue, constitue le thème de la politique qui vient. »⁶³²

La politique telle que nous la connaissons, et telle qu'elle s'impose aujourd'hui, est une politique de l'œuvre qui s'en tient à l'acte et non à la puissance. Si on observe le parcours de l'histoire humaine, on constate que chaque essai pour capturer la vie de l'homme en lui assignant une tâche historique à réaliser, une œuvre propre à accomplir est une tentative qui finit par créer une sorte de scission qui exclut un élément de sa propre puissance pour ensuite le reprendre sous la forme d'une inclusion qui sert à constituer n'importe quelle idée ou concept. Dans cette structure d'« *exceptio* », très chère à la pensée d'Agamben, les choses se divisent ontologiquement (par exemple l'homme est un vivant rationnel) et sont ensuite renvoyées comme exclusion (ce qui n'entre pas dans le cadre rationnel) ; en définitive, cette exclusion est reprise, c'est-à-dire incluse comme « archè » et comme fondement. C'est le cas quand on pense, par exemple, le concept de « vie humaine ». Il s'agit toujours d'une forme de césure soumise à la structure exclusion-inclusion ou un processus de séparation, par exemple, entre ce qu'est la vie (organique) et ce qui ne l'est pas (vie politique), sans jamais aboutir à une formulation qui parle de la vie en tant que telle, bien qu'elle soit liée au langage en tant qu'il coïncide avec l'anthropogenèse de l'homme, c'est-à-dire le procès par lequel l'homme devient humain.

Agamben montre qu'il n'y a pas une œuvre propre à l'homme, il y en a plusieurs ; ce qui signifie que la vie humaine est une puissance qui ne consiste pas uniquement à être mise en œuvre, mais qui résiste à toute idée d'efficacité. Bref, la puissance dans l'homme

⁶³² Agamben, *La Puissance de la pensée*, op. cit., p. 378.

reste toujours une puissance et son identité est une identité ouverte car l'homme se confronte toujours à la « puissance-de-ne-pas », à la possibilité de « ne pas exercer la propre puissance »⁶³³, c'est-à-dire à sa propre impropriété. Mais la puissance humaine dont parle Agamben n'est pas une puissance inactive mais une *forme-de-vie* ; elle est plutôt *désœuvrée* lorsqu'il arrive à imposer un arrêt ou rendre inopérante une opérativité que la déterminerait, un pouvoir qui l'empêche d'apparaître. Il nous faut dès lors comprendre le *désœuvrement* comme l'exercice politique par excellence qui résulte de l'action de désactivation ou de la déconnexion de la relation puissance-acte afin de mettre en cause le pouvoir efficace.

Avant d'achever ce point, mettons en évidence le détournement pris dans notre exposé. Nous avons commencé par parler de la puissance en détriment du pouvoir et nous terminons en disant que la vie de l'homme est aussi une puissance. Cela est dû à ce que le concept de « vie » est, aux yeux d'Agamben, le thème par excellence dont s'occupe *la politique à venir*⁶³⁴, nous l'avons montré dans la première partie, c'est pourquoi le syntagme *forme-de-vie* est la voie empruntée par notre auteur pour penser la vie humaine à partir d'une puissance qui contemple sa propre impuissance, la puissance de faire et de ne-pas-faire, d'être et de-ne-pas-être, de devoir-être et de-ne-pas-devoir-être. Cette considération rendra par-là inopérantes toutes les formes d'agir de l'homme et toute institution créée par lui, en lui donnant la chance de vivre autrement, selon d'autres usages à découvrir.

2. *La politique du geste, vers une action sans finalité*

Selon nous, le *geste* est un terme adéquat et crucial pour penser *la politique à venir* agambenienne, car il nous aide à comprendre la stratégie par laquelle il conçoit une politique qui n'est ni étatique ni identitaire et qui, de surcroît s'avère être l'exercice politique véritable dont l'action est affranchie de toute recherche d'efficacité. Par la

⁶³³ Agamben, *Le feu et le récit*, op. cit., p. 55 : « La puissance-de-ne-pas, cependant, ne nie pas la puissance et la forme, mais, à travers sa résistance, les expose d'une certaine façon, tout comme la manière ne s'oppose pas directement au style, mais peut bien, parfois, le mettre en relief... » ; p. 57 : « La puissance-de-ne-pas n'est pas une autre puissance à côté de la puissance-de : c'est son désœuvrement, ce qui résulte de la désactivation du schéma puissance/acte. Il y a donc un lien essentiel entre puissance-de-ne-pas et désœuvrement. »

⁶³⁴ Agamben, *La puissance de la pensée [L'œuvre de l'homme]*, op. cit., pp. 415 et suivantes.

métaphore du *geste*, notre auteur nous renvoie à une sphère de « moyens purs »⁶³⁵ libérée de toute finalité,⁶³⁶ une sorte de « neutre » qui met en arrêt la relation moyens-fin dans laquelle les uns tendraient vers l'autre ; une sphère qui n'est pas neutralité pure, mais neutralisation de la tension et par conséquent sa *déposition* ; qui ne cherche pas la synthèse, mais qui expose l'entre-deux et, en conséquence, met en cause, par exemple, le pouvoir étatique fondé sur un usage légitime de la violence de la part du souverain⁶³⁷ ou le pouvoir centré dans l'aspect managérial de la vie. Par le *geste* - entendu comme une action qui resterait un pur « moyen » sans fin ni finalité et qui s'épuiserait dans sa propre réalisation -, notre auteur entend désactiver, rendre inopérant ou neutraliser le pouvoir étatique, institutionnel ou n'importe quel autre paradigme du pouvoir⁶³⁸ afin de le rendre disponible vers un autre usage.

Explicitons encore cette idée agambenienne de *geste* à partir d'un essai intitulé *Note sul Gesto* où notre auteur élabore une enquête sur le cinéma et sa relation avec l'éthique⁶³⁹ ; ce qui nous intéresse est de mieux comprendre le rapprochement du *geste* avec la sphère éthico-politique. Pour ce faire, Agamben éclaircit, d'abord, la façon dont

⁶³⁵ « Moyen » en tant que « moyen » ou, plus brièvement, « moyen pur » selon la définition de Benjamin est un concept qu'Agamben se réapproprie. Selon le philosophe italien, l'intérêt de Benjamin est d'interrompre le lien qui unit le moyen à une fin déterminée. Agamben observe que la stratégie du philosophe allemand consiste à accentuer l'aspect « moyen » dans la polarité moyen-fin afin de rompre cette relation. Selon la lecture benjaminienne d'Agamben, le « moyen pur » signifie un moyen qui restant tel s'émancipe de la relation à une fin, en quelque sorte un moyen ("médialité") sans fin. Pour le philosophe italien, cela implique une déposition de la polarité, surtout celle relevant de la violence et sa légitimation à travers le droit (qui est le contexte ou cette réflexion à lieu). Agamben prolonge ce concept à travers l'idée du geste que nous sommes en train d'expliquer ici. Voir Agamben, *Karman*, pp. 121-128.

⁶³⁶ Agamben, *Moyens sans fin. Notes su la politique, op. cit.*, pp. 7-8 : « Il arrive ainsi [...] que l'on recherche des paradigmes proprement politiques dans des expériences et phénomènes qui d'habitude ne sont pas considérés comme politiques (ou ne les sont que marginalement) : [...] la sphère des moyens purs ou des gestes (c'est-à-dire des moyens qui, tout en restant tels, se libèrent de leur relation à une fin) comme sphère de la politique. »

⁶³⁷ Agamben développe sa réflexion à partir de sa lecture de l'ouvrage de Benjamin dédié à la *Critique de la Violence* ; l'expression « moyens sans fins » correspond à un prolongement du concept de « violence pure » élaboré par Benjamin. En suivant les idées de Benjamin dans *Critique de la Violence*, Agamben retrace la pensée benjaminienne en proposant de désactiver les dispositifs par lesquels la violence se légitime elle-même, soit par le droit naturel (l'acte violent est légitime s'il poursuit une fin juste), soit par le droit positif (légitimation de la violence si elle est incluse dans l'appareil judiciaire comme un moyen).

⁶³⁸ Comme nous l'avons déjà affirmé plus avant, cette procédure nous confronte à l'impossibilité de réconcilier la justice avec une loi qui légitime la violence. En effet, la justice ne peut devenir moyen vers quelque chose d'autre.

⁶³⁹ Il montre que le *geste* est une des caractéristiques la plus propre du cinéma. S'il rapproche le cinéma du geste, c'est pour renvoyer la réflexion sur le cinéma sur le terrain éthico-politique et non seulement au domaine de la création cinématographique. Agamben, *Moyens sans fin. Notes su la politique, op. cit.*, p. 67 : « Le cinéma ramène les images dans la patrie du geste. [...] Ayant par centre le geste et non l'image, le cinéma appartient essentiellement à l'ordre éthique et politique (et non pas simplement à l'ordre esthétique). »

il saisit les images dans le cinéma qui, au fond, ont à voir avec l'idée de représentation⁶⁴⁰. En effet, ce qui est mis en cause dans cet essai du philosophe italien est l'idée courante selon laquelle les images seraient des représentations fixes (images pétrifiées ou découpées d'un ensemble)⁶⁴¹. Selon Agamben, c'est à Warburg que nous devons une compréhension historico-dynamique des images⁶⁴², car elles sont, d'une part, la cristallisation d'un geste qui continue (c'est-à-dire fait histoire) et, d'autre part, la conservation d'une puissance (*dynamis*) qui ne peut pas être figée. Les images sont la représentation d'un mouvement de la gestualité (de l'action) humaine⁶⁴³. Néanmoins, ce qui est en arrière-fond de cette analyse, et que nous voulons mettre en évidence chez notre auteur, est la procédure par laquelle nous pensons non seulement l'ontologie des images, mais aussi l'ontologie politique en général. Il s'agit de penser nos concepts politiques dans sa relation avec la vie humaine hors d'un archétype immobile. Il s'agit plutôt de penser l'action humaine comme une constellation composée par des *gestes*, car l'ontologie politique du vivant est toujours en mouvement ou en usage et nos catégories conceptuelles doivent rendre compte d'une telle dimension. La vie politique est pensée par Agamben à partir de cette idée du *geste* conçue comme un moyen sans fin ni finalité, l'accent est mis sur l'effort en vue d'assumer la condition évanescence de l'action politique de l'homme, afin de repenser ainsi ses institutions politiques⁶⁴⁴.

Dans un autre essai intitulé *Kommerel o del gesto*, paru un an avant *Note sul gesto*, Agamben rapproche le *mot* du *geste* en lui enlevant toute transcendance (intention, visée), tout en conservant sa fonction de moyen, de « médialité » (sa pure fonction de désignation

⁶⁴⁰ Il s'agit d'une représentation continuellement en mouvement qui est toujours en train de se faire.

⁶⁴¹ En revanche, Agamben reprend l'idée d'« images-mouvement » de Deleuze pour montrer que les images sont comme les gestes d'une action humaine ; par-là, il soutient qu'il n'existe plus une ontologie statique, éternelle ou mécanique des images. Si cela est vrai, cela veut dire aussi que dans le cinéma il s'agit de gestes plutôt que d'images.

⁶⁴² Agamben, *Moyens sans fin. Notes su la politique, op. cit.*, 64 : « En fait, Warburg a transformé l'image (dont Jung fera encore le modèle de la sphère métahistorique des archétypes) en un élément résolument historique et dynamique. »

⁶⁴³ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 65 : « À cet égard, *Mnemosyne* [Warburg], l'atlas aux mille photographies qu'il devait laisser inachevé, loin de n'être qu'un immobile répertoire d'images, offre une représentation virtuelle des gestes de l'humanité occidentale, de la Grèce classique jusqu'au fascisme... »

⁶⁴⁴ Agamben, *Moyens sans fin. Notes su la politique, op. cit.*, p. 66 : « Car toujours, en toute image, est à l'œuvre une sorte de *ligatio*, un pouvoir paralysant qu'il faut exorciser ; et c'est comme si de toute histoire de l'art s'élevait un appel muet à rendre l'image à la liberté du geste. Les légendaires statues grecques qui rompent leurs entraves pour commencer à se mouvoir ne veulent pas dire autre chose, mais telle est aussi l'intention dont la philosophie charge l'idée, laquelle n'est pas du tout comme le voudrait une interprétation répandue, un archétype immobile, mais plutôt une constellation où les phénomènes se composent en un geste. » La question du geste est aussi travaillée par Agamben dans *L'usage des corps* et *Karman*.

et de moyen)⁶⁴⁵. Pour ce faire, Agamben se sert de Max Kommerell⁶⁴⁶ en montrant que le *geste* est une force opératoire de la langue qui précède l'expression conceptuelle tout en demeurant un élément linguistique⁶⁴⁷. Le lien entre le *geste* et le *mot* permet de mettre en évidence l'autre face du langage, à savoir : le silence, le mutisme, le gag, caractéristiques appartenant à la condition parlante de l'homme⁶⁴⁸. De l'avis d'Agamben, la puissance même du langage rejoint par-là la puissance de la philosophie lorsque celle-ci exhibe une autre face du réel à travers l'interrogation sur ce qui est donné⁶⁴⁹.

Essayons de bien comprendre la nature du *geste* chez Agamben. Pour ce faire, l'italien prend comme guide Varrone qui voit dans le *geste* une *praxis* bien singulière, à savoir un type d'action humaine qui s'émancipe très nettement du *faire* (*poeisis*) et de l'*agir* (*praxis*)⁶⁵⁰. À l'appui de sa lecture de Varrone, Agamben souligne que par le *geste* l'homme « assume » et « supporte » sa propre vie et cela ouvre en soi-même la sphère de l'éthique et de la politique lorsqu'il s'agit d'un usage de soi en relation aux autres⁶⁵¹. De

⁶⁴⁵ Agamben, *Moyens sans fin. Notes sur la politique*, op. cit., pp. 69-70 : « De façon analogue, si l'on considère la parole comme le moyen de la communication, montrer une parole ne revient pas à disposer d'un plan plus élevé [...] à partir duquel faire de celle-ci un objet de communication, mais à l'exposer, hors de toute transcendence, dans sa propre médialité, dans son propre être-moyen – et c'est là, justement, la tâche la plus difficile. Le geste est en ce sens communication d'une communicabilité. »

⁶⁴⁶ Agamben, *La puissance de la pensée*, op. cit., p. 284 : « Nul peut-être n'a su, comme Kommerell, lire cet élan de l'époque vers une libération et une absolutisation du geste. »

⁶⁴⁷ *Ibid.*, op. cit., p. 274 : « Le geste n'est pas un élément absolument non linguistique, mais quelque chose qui entretient avec le langage le rapport le plus intime et surtout une force agissant dans la langue même, plus ancienne et originelle que l'expression conceptuelle : par le terme de *geste linguistique* (*Sprachgebärde*), Kommerell définit cette strate du langage qui ne s'épuise pas dans la communication et la saisit, pour ainsi dire, dans ses moments solitaires. »

⁶⁴⁸ *Ibid.*, op. cit., p. 275 : « S'il en est bien ainsi, si le mot est le geste originel, alors ce qui est en question dans le geste n'est pas tant un contenu prélinguistique que, pour ainsi dire, l'autre face du langage, le mutisme inscrit dans l'être parlant même de l'homme, le fait même de demeurer, *sans mot*, dans la langue. »

⁶⁴⁹ *Ibid.*, op. cit., p. 286 : « ... en effet, la sphère de l'absolue, de l'intégrale gestualité des êtres humains est politique, et il n'y a pas d'autre nom pour elle, si ce n'est pas son pseudonyme grec, à peine prononcé ici : philosophie. »

⁶⁵⁰ Agamben, *Moyens sans fin. Notes sur la politique*, op. cit., p. 67 : « Qu'est-ce le geste ? Une observation de Varron nous fournit une indication sérieuse. Tout en écrivant le geste dans la sphère de l'action, il le distingue notamment de l'agir (*agere*) et du faire (*facere*). [...] En revanche, l'*imperator* (magistrat investi du pouvoir suprême), parce qu'on emploie dans son cas l'expression *res gerere* (accomplir quelque chose, la prendre sur soi, en assumer la responsabilité), ne fait ni n'agit : en l'occurrence, il *gerit*, c'est-à-dire qu'il supporte (*sustinet*) (Varron, *De lingua latina* VI, VIII, 77). » Voir aussi, Agamben, *Karman*, p. 126 : « L'explication qu'en donne Varron par le verbe *sustinere* est significative. Ce verbe ne signifie pas seulement *soutenir*, mais aussi *retenir* (par exemple *incitatos equos*, les chevaux dans leur élan), *s'abstenir de quelque chose* (*sustinere ab aliqua re*), et aussi *s'arrêter* (*se sustinere*) et, en outre, *assumer* (*causam publicam*, *munus*, une cause publique, une charge) ou *jouer* (*personam*, un rôle au théâtre). [...] *Celui qui gerit ne se borne pas à agir, mais, dans l'acte même où il accomplit son action, en même temps, il l'arrête, l'expose et la tient à distance.* » Pour une lecture plus approfondie, voir les pp. 125-127. Voir plus loin l'excursus n. 2 : L'action comme geste, p. 276.

⁶⁵¹ *Ibid.*, op. cit., pp. 67-68 : « ce qui caractérise le geste, c'est qu'il ne soit plus question en lui ni de produire ni d'agir, mais d'assumer et de supporter. Autrement dit, le geste ouvre la sphère de l'*ethos* comme la sphère la plus propre de l'homme. »

l'avis d'Agamben, *le geste* est l'élément tiers introduit par Varrone qui désactive la polarité aristotélicienne *poesis-praxis* entendue comme production-action⁶⁵². En effet, ce qui caractérise le *geste*, c'est qu'il est une *praxis* libérée de toute détermination et de toute fin en se présentant comme un pur moyen (*médialité*)⁶⁵³ qui rend visible un moyen en tant que moyen : « *Le geste est l'exposition d'une médialité, il s'agit de rendre visible un moyen en tant que tel* »⁶⁵⁴.

Aux yeux de Agamben, la caractéristique la plus propre du geste est son caractère « médial », d'entre-deux, de milieu : « il [le geste] fait ainsi apparaître l'être-au-milieu de l'homme, dans ce sens, il lui ouvre la dimension éthique »⁶⁵⁵. Si par le geste l'homme « assume » et « supporte » en définitive sa propre vie, cela veut dire que toute action humaine repose sur une *active passivité* et sur une *passive activité*. C'est une double voie, à savoir une voie active qui est action expressive d'un être quelconque et une voie passive où nous nous laissons affecter par d'autres. En tant qu'hommes singuliers nous nous donnons par des *gestes* aux autres dans un milieu que nous appelons l'entre-nous ou le tissu social. C'est pourquoi, nous dit Agamben, les *gestes* ouvrent la sphère de l'*ethos*, car il s'agit d'un usage de soi et du monde⁶⁵⁶. Dans ce sens le *geste* active les dispositifs⁶⁵⁷ qui servent à prendre en charge la vie propre et permettent en définitive la constitution d'un sujet qui est toujours « ce qui résulte de la relation entre les êtres vivants et les dispositifs »⁶⁵⁸. Mais l'enjeu consiste à dévoiler les masques qui accompagnent une identité qui se montre sous la forme d'un masque⁶⁵⁹ ; nous avons parlé à ce sujet, lorsque nous avons évoqué la *forme-de-vie*. Envisageons maintenant la question suivante : vers

⁶⁵² *Ibid.*, op. cit. p. 68 : « En revanche, l'introduction d'un troisième genre d'action qui ne se confond pas avec les deux précédents [*facere* et *agere*] constitue bien une nouveauté : si le faire est un moyen en vue d'une fin et l'agir une fin sans moyens, le geste rompt la fausse alternative entre fins et moyens qui paralyse la morale, et présente des moyens qui se soustraient *comme tels* au règne des moyens sans pour autant devenir des fins. »

⁶⁵³ *Ibid.*, op. cit. p. 69 : « ... le geste, c'est la sphère non pas d'une fin en soi mais d'une médialité pure et sans fin qui se communique aux hommes. »

⁶⁵⁴ Notre traduction. Agamben, *Mezzi senza fine*, op. cit., p. 52 : « Il gesto è l'esibizione di una medialità, il render visibile un mezzo come tale. »

⁶⁵⁵ Notre traduction. *Ibid.*, p. 52 : « Esso fa apparire l'essere-in-un-medio dell'uomo in questo modo, apre per lui la dimensione etica. »

⁶⁵⁶ Voir note 651.

⁶⁵⁷ Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Rivages poches, 2014, p. 31 : « J'appelle dispositif tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants. »

⁶⁵⁸ *Ibid.*, op. cit., p. 32.

⁶⁵⁹ Agamben, *Profanations [L'auteur comme geste]*, Rivages, Paris, 2005, p. 90 : « une subjectivité se produit là où le vivant, en rencontrant le langage et en s'y jouant sans la moindre réserve, s'exhibe en un geste auquel on ne saurait jamais le réduire. »

quel type de politique nous emmène cette idée de *geste* ? C'est ce qu'il nous faut à présent examiner.

Pour Agamben, le *geste* est la sphère la plus intime et à la fois la plus sociale de l'homme en tant qu'il est une exposition de la "médialité" propre d'un être quelconque ; « en ce sens, le geste est la communication d'une pure communicabilité. Il n'a rien à dire exactement, parce que ce qu'il montre, c'est l'être dans le langage de l'homme comme pure médialité »⁶⁶⁰. En disant que le *geste* est « la communication de la pure communicabilité » Agamben reprend une formulation de Benjamin. Ce qui se communique dans le *geste* est donc le pur caractère « médial » délié de tout but et de tout fin. Agamben utilise cette idée pour concevoir une politique de purs moyens sans fin, « la politique, écrit-il, est la sphère des moyens purs, c'est-à-dire des gestes absolus et intégraux des hommes »⁶⁶¹.

Ce qui se communique n'est pas tant le contenu d'une proposition que la communicabilité d'une gestualité humaine. On parle ici de l'*avoir lieu*⁶⁶² que l'homme occupe dans le langage, l'*entre-nous*. Ce qu'Agamben propose est précisément d'*assumer* et de *supporter* le milieu qui nous articule ou nous met en contact avec d'autres. Pour lui, les gestes emmènent nécessairement vers la sphère de l'éthico-politique, parce que grâce à eux l'homme se met en « jeu » dans le vivre ensemble, dans la mesure où en chaque geste sa vie est assumée et supportée, et ainsi jouée⁶⁶³.

Nous pouvons rapprocher le terme de « moyen » (médialité) de celui de « visage », figure d'une puissance, mais à condition qu'elle reste libre de toute identité pour le dire

⁶⁶⁰ Notre traduction. Agamben, *Mezzi senza fine*, op. cit., p. 52 : « Il gesto è, in questo senso, comunicazione di una pura comunicabilità. Esso non ha propriamente nulla da dire, perché ciò che mostra è l'essere-nel-linguaggio dell'uomo come pura medialità. »

⁶⁶¹ Agamben, *Moyens sans fin. Notes su la politique*, op. cit., p. 71 : « la politique est la sphère des purs moyens ; en d'autres termes, de la gestualité absolue, intégrale, des hommes. »

⁶⁶² Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Seuil, 1990, p. 18 : « L'éthique ne commence que là où le bien se révèle n'être qu'une saisie du mal et où l'authentique et le propre se révèlent dépourvus d'autre contenu que l'inauthentique et l'impropre. » ; pp. 18-19 : « la vérité ne peut se manifester elle-même sans manifester le faux, qui cependant n'est pas séparé et repoussé vers un autre lieu. » ; p. 21 : « l'avoir-lieu de toute chose est la transcendance pure » et p. 21 : « que le monde soit, que quelque chose puisse apparaître et avoir un visage, qu'il y ait extériorité et non-latence comme détermination et limite de chaque chose, tel est le contenu du bien. [...] Le mal est, au contraire, la réduction de l'avoir lieu des choses... »

⁶⁶³ Agamben, *Profanations [L'auteur comme geste]*, op. cit., p. 84 : « Cette vie est seulement jouée, jamais possédée, jamais représentée, jamais dite – c'est pourquoi elle est le lieu possible, mais vide, d'une éthique, d'une forme-de-vie. »

allégoriquement faciale. Pour bien comprendre ce que nous venons de dire, reprenons l'idée du geste en précisant qu'il n'est jamais une représentation. Nous voulons dire par là qu'il n'est pas le contenu d'un signe, mais plutôt la signification d'un processus toujours en marche qui consiste à se montrer, à se donner, et qui se fait au fur et à mesure que nous nous mettons en contact avec les autres et avec les circonstances assumées ou élaborées, il s'agit d'un usage. Le lien entre le politique et le langage chez Agamben est l'*avoir lieu* de cette articulation : être « entre » l'un et l'autre, une sorte de « médialité » sans représentation et sans but dont l'être apparaît tout simplement en s'exposant⁶⁶⁴. Par là, l'homme exhibe sa puissance qui reste libre de toute identité faciale, mais qui demeure quand même *visage* : « le visage est l'être irrémédiablement exposé de l'homme et, en même temps, son reste caché dans cette même ouverture. Et le visage est le lieu de la communauté, la seule cité possible... »⁶⁶⁵

L'éthique advient chez Agamben comme pure articulation d'un être singulier à travers ce qui lui est le plus propre, c'est-à-dire la pure « communicabilité »⁶⁶⁶. Mais le problème se pose quand nous voulons nous approprier cette impropriété (cette ouverture), même quand la « communicabilité » ne communique rien d'autre qu'une puissance (qui est aussi puissance-de-ne pas, privation). La prétention de la politique est de s'accrocher à une seule et unique forme de cette puissance de vie pour s'approprier l'ouvert et créer ainsi des institutions qui servent à gérer la vie en société : « c'est de cet espace vide que les politiciens et les médias tentent d'obtenir le contrôle [...] Le pouvoir de l'État ne repose plus aujourd'hui sur le monopole de l'usage légitime de la violence [...] mais surtout sur le contrôle de l'apparence »⁶⁶⁷.

⁶⁶⁴ Agamben, *Moyens sans fin. Notes sur la politique*, op. cit., p. 105 : « L'exposition est le lieu de la politique. S'il n'existe pas, peut-être, de politique animale, c'est uniquement parce que les animaux, qui vivent sans cesse dans l'ouvert, ne cherchent pas à s'approprier leur exposition et restent simplement en elle sans s'en soucier. C'est pourquoi ils ne s'intéressent pas aux miroirs, à l'image en tant qu'image. L'homme, en revanche, en voulant se reconnaître – s'approprier son apparence elle-même – sépare les images des choses, leur donne un nom. Ainsi, il transforme l'ouvert en un monde, dans le champs d'une lutte politique sans quartiers. Cette lutte, dont l'objet est la vérité, se nomme Histoire. »

⁶⁶⁵ Notre traduction. Agamben, *Mezzi senza fine*, op. cit., p. 74 : « Il volto è l'essere irrimediabilmente esposto dell'uomo e, insieme, il suo restare nascosto proprio in questa apertura. E il volto è il luogo de la comunità, l'unica città possibile... »

⁶⁶⁶ *Ibid.*, op. cit., p. 74 : « la rivelazione del volto è rivelazione del linguaggio stesso. » Nous traduisons : « la révélation du visage est la révélation du langage lui-même. »

⁶⁶⁷ Notre traduction. Agamben, *Mezzi senza fine*, op. cit., p. 77 : « È di questo spazio vuoto che politici [...] cercano di assicurarsi il controllo [...] Il potere dello Stato non è più fondato oggi sul monopolio dell'uso legittimo de la violenza... ma innanzitutto sul controllo de l'apparenza. »

Cette appropriation se fait grâce au langage dont le propre (être une puissance ouverte) devient impropre (l'existence renfermée dans un mot, dans une œuvre, dans un rôle, dans une institution de gouvernance). Selon Agamben, le problème auquel nous sommes tous confrontés est que le *λογος*, qui dévoile mais aussi cache, acquiert l'existence autonome d'un « visage » qui se révèle mais qui est trahi par la parole. C'est pourquoi Agamben souligne l'importance de ne pas trahir nos propres visages : « Soyez juste votre visage, allez sur le seuil. Ne restez pas des sujets de votre propriété ou faculté, ne leur soyez pas assujettis, mais allez avec eux, en eux, au-delà d'eux »⁶⁶⁸.

Quand nous ne sommes plus les sujets de notre propriété ou faculté nous nous confrontons à la simultanéité et multiplicité de masques que notre visage expose, mais le but c'est qu'aucun d'eux ne s'impose comme le plus réel, nous l'avons vu lorsque nous avons parlé de la notion de la *forme-de-vie*. Nous nous trouvons devant le paradoxe même du langage humain qui révèle et en même temps cache, et vice-versa. Une révélation qui n'est pas fiction ou dissimulation de la vérité et une vérité qui ne s'exprime pas définitivement dans un énoncé ; le langage humain est cette dissimulation et ce trouble devant l'*ouvert* de l'homme qui se montre par son « visage », qui est seulement « communicabilité » de soi (sans contenu). Vivre, signifie pâtir l'ouverture de sa propre puissance. La politique se manifeste donc dans ce « vide » communicatif d'un langage qui est seulement le « communicable », pur « moyen » sans but, sans fin et non communication de « quelque chose ». Pour finir, c'est par les *gestes* infinis que toutes les potentialités s'exposent sans que l'une soit plus vraie ou plus fausse que l'autre. Bref, le *geste* est la communicabilité de soi-même, une *forme-de-vie* dans l'ensemble que nous appelons communauté et qui résiste à être rassemblé dans un tout totalisant.

L'intérêt de cette théorie agambenienne du *geste*, c'est que nous pouvons penser les « moyens » en tant que « moyens sans fin ». La raison pour laquelle nous avons affirmé que ce terme est essentiel pour la compréhension d'une *politique à venir* devrait être plus claire : le geste n'est que la « médialité » qu'ouvre la sphère de l'*éthos*, une politique pensée à partir de l'idée de puissance qui se confronte à sa propre *privation* et non pas une politique du pouvoir. Une politique du *geste* serait l'expression de la vie humaine

⁶⁶⁸ Notre traduction. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 80 : « siate soltanto il vostro volto, andate alla soglia. Non restare i soggetti delle vostre proprietà o facoltà, non rimanete sotto di esse, ma andate con elle, in esse, oltre esse. »

pensée à partir d'une puissance libérée de l'acte et une action politique qui ne se laisse pas reconduire à un projet quelconque.

Ceci dit, le *geste* est alors une potentialité quelconque qui ne se laisse pas pétrifier. Pour tout dire, il s'agit de penser les « moyens » comme des « gestes », c'est-à-dire libérés de leur finalité. Un « moyen sans fin » sur lequel Agamben propose de penser toute la *politique à venir* délivrée de l'idée de gouvernement : « la politique est l'exposition d'une medialité, la mise en évidence d'un moyen en tant que tel. Elle n'est pas la sphère d'une fin en soi, ni des moyens subordonnés à une fin, mais d'une médialité pure et infinie comme champ de l'action et de la pensée humaines »⁶⁶⁹. On pourrait se demander quelle est la pertinence d'une telle approche philosophique ? À ce sujet il faut répondre par l'idée d'éthique qu'Agamben explique de la manière suivante : « L'éthique n'est pas la vie qui se soumet simplement à la loi morale, mais la vie qui accepte de se mettre en jeu dans ses gestes irrévocablement et sans réserve. Même au risque que, de cette façon, son bonheur et son malheur soient décidés une fois pour toutes »⁶⁷⁰.

Qu'est-ce ce qu'Agamben entend apporter par sa conception du *geste* ? Nous croyons qu'il s'agit d'établir une autre forme de l'*usage* au-delà de l'*utilitarisme* et de l'*instrumentalisation*. Mais pas uniquement, car Agamben reconduit aussi sa réflexion sur le geste vers le cadre juridico-moral pour remettre en question la connexion que nous faisons entre l'action et la faute, comme le montre son œuvre intitulé *Karman*⁶⁷¹. En effet, si les gestes sont liés à l'idée de responsabilité, il est inévitable que l'homme doive l'assumer par ses actions⁶⁷². Selon Agamben, il s'agit d'une grande réussite mais en même temps d'une ambiguïté complexe lorsque l'action et le geste perdent leur condition

⁶⁶⁹ Notre traduction. Agamben, *Mezzi senza fine*, op. cit., pp. 92-93 : « Politica è l'esibizione di una medialità, il render visibile un mezzo come tale. Essa è la sfera non di un fine in sé, né dei mezzi subordinati a un fine, ma di una medialità pura e senza fine come campo dell'agire e del pensiero umano. »

⁶⁷⁰ Notre traduction. G. Agamben, *Profanazioni*, op. cit., p.77 : « Etica non è la vita che semplicemente si sottopone alla legge morale, ma quella che accetta di mettersi in gioco nei suoi gesti irrevocabilmente e senza riserve. Anche a rischio che, in questo modo, la sua felicità e la sua sventura siano una volta per tutte decise. »

⁶⁷¹ Il convient de lire l'ouvrage de Agamben, *Karman. Court traite sur l'action, la faute et le geste*, Seuil, 2018.

⁶⁷² Agamben, *Karman*, op. cit., p. 22 : « On a l'habitude de considérer cette évolution, qui culmine dans le principe moderne selon lequel la responsabilité se fonde en dernière instance sur la libre volonté du sujet, comme un progrès. Il s'agit en réalité d'un renforcement du lien qui lie l'agent à son action, c'est-à-dire d'une intériorisation de la faute, qui n'accroît en aucune manière la liberté réelle du sujet. Le rapport entre l'action et l'agent, qui était défini à l'origine de manière exclusivement factuelle, est maintenant fondé sur un principe inhérent au sujet, qui le constitue comme coupable. Ainsi, la faute est déplacée de l'action au sujet, qui, s'il a agi *sciente* et *volente*, en porte l'entière responsabilité. »

d'être « moyens sans fins ». Avec cette perte, pour ainsi dire d'innocence, les gestes de l'homme (et donc ses actions) le rendent coupable ; mais l'énigme est de savoir pourquoi, comment et de quoi peut-il être coupable ? Au fond, ce qu'Agamben met en cause est ce lien étroit entre l'action et la faute qui finit par condamner l'existence même de l'homme au point de le rendre coupable d'exister, comme dans *Le procès* de Kafka⁶⁷³, et comme cela se passe aussi dans la vie des hommes lorsqu'ils sont soumis à l'arbitraire du pouvoir ou à un régime totalitaire⁶⁷⁴. Une politique de la gestualité rend possible la présentation de la vie humaine dans sa propre « potentialité » - irreprésentabilité - et son langage comme « moyen sans fin » où sa vie politique est une pure « communicabilité » de soi.

3. *Politique de la profanation*

La *profanation* fait partie de la constellation des termes-clés qui révèlent les stratégies agambeniennes en vue de penser *la politique à venir*⁶⁷⁵. Pour le philosophe italien, la *profanation* implique une sorte de « neutralisation » et de « transformation » de ce qui est objet de profanation afin de le rendre accessible à tous à travers un nouvel *usage*⁶⁷⁶. Il s'agit de restituer à la communauté humaine l'« usage commun » des choses (peu importe lesquelles) qui ont été séparées et réservées exclusivement à l'usage divin. La *profanation* est ainsi le « sacrilège » d'un « sacré »⁶⁷⁷, à savoir un acte de transgression de ce qui n'était ni accessible ni disponible aux hommes. Cette stratégie comporte la

⁶⁷³ Agamben, *Karman*, *op. cit.*, p. 19 : « Mais c'est surtout dans *Le Procès* que Kafka a réfléchi au mystère de l'imputation, à laquelle il ne semble pas y avoir d'issue. Nul besoin ici d'une accusation précise : tout homme – c'est ce que, du moins, semble suggérer l'aventure du protagoniste, Joseph K. –, par le fait même de vivre, est constitutivement mis en cause et accusé. »

⁶⁷⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 18 : « Il s'agit d'un seuil funeste, parce qu'il mène à une région où nos actions et nos gestes perdent toute innocence et s'assujettissent à une puissance étrangère : la peine, qui signifie aussi bien le prix à payer qu'une souffrance dont nous ne savons pas rendre compte. Comment cela a pu arriver, comment un esprit humain a pu concevoir l'idée que ses actions puissent le rendre coupable – cette auto-accusation, qui semble si usée et allant de soi, est l'énigme dont l'humanité doit encore venir à bout. » Nous aborderons cette question dans le point suivant à partir du dispositif de « profanation » et plus amplement dans la première partie.

⁶⁷⁵ Nous nous servons principalement de l'écrit intitulé *Elogio della Profanazione*. Commençons en soulignant la distinction qu'il établit entre *sécularisation* et *profanation*. Pour lui, la « sécularisation » n'est pas un concept, mais un « processus » dans lequel un concept renvoie à une autre signification à la manière d'une signature. En revanche, la « profanation » est un exercice qui met en cause un sacré tout en rendant intelligible le fonctionnement qui le met en place en tant que sacré, en le dévoilant il vise à désactiver ces procédures et ces modes opératoires.

⁶⁷⁶ Agamben, *Profanations*, *op. cit.*, p. 97 : « La profanation, en revanche, implique une neutralisation de ce qu'elle profane. Une fois profané, ce qui n'était pas disponible et restait séparé perd son aura pour être restitué à l'usage. »

⁶⁷⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 91 : « les choses qui d'une manière ou d'une autre appartiennent aux dieux étaient sacrées ou religieuses »

restitution d'un « libre usage » du monde auquel nous avons accès à condition de procéder à une action profanatrice qui chez Agamben prendra la forme de l'interruption, de la déconnexion, de la destitution ou du désœuvrement. Cette transgression a la particularité de ne pas abolir la chose sacrée, mais de la rendre libre de toute finalité⁶⁷⁸. Pour Agamben il y a une relation inséparable entre l'*usage* et la *profanation* car trouver un autre usage du monde, un autre possible, passe nécessairement par la profanation de ce qui est instauré comme donné ou comme sacré, cela implique que la profanation devient le moteur qui déclenche le véritable exercice politique.

Par contre, dans la « sacralisation »⁶⁷⁹, nous explique Agamben, il s'agit de soustraire une chose de la sphère humaine pour la renvoyer à une autre sphère qui devient inaccessible aux hommes. Cette capture du « libre usage » rend inaccessibles, irrégulières et inopportunes les choses qui ont été séparées du commun des hommes ; la « sacralisation » opère en transformant les objets en une icône à contempler, dans un objet de culte. Ceci dit, explicitons la distinction entre sécularisation et profanation établit par Agamben. Le processus de sécularisation se rapproche du concept de sacralisation en tant qu'il est une *remotio*, c'est-à-dire un déplacement d'une forme qui préserve intacte sa force, son pouvoir. La sécularisation est une procédure de préservation et de déplacement du pouvoir qui tire profit de paradigmes théologiques. Par ailleurs, les exemples donnés par Agamben sont souvent empruntés au champ du politique : la monarchie céleste devient maintenant terrestre ; la transcendance de Dieu prend la forme du pouvoir souverain ; à la gloire à Dieu se substitue une forme de 'bureaucratie moderne' ; l'acclamation se mue en 'production d'opinion publique', etc. Pour Agamben, c'est une erreur de considérer la sécularisation comme un concept, elle est plutôt une « signature », un signe qui renvoie ailleurs, mais sans sortir de soi, une interprétation pour constituer un nouveau concept⁶⁸⁰.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 91 : « ...profaner signifiait au contraire leur restitution [des choses] à la sphère des hommes. »

⁶⁷⁹ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 91 : « consacrer (*sacrare*) désignait la sortie des choses de la sphère du droit humain. »

⁶⁸⁰ Agamben, *Signatura rerum. Sul método*, p. 77-78 : « la secolarizzazione agisce, cioè, nel sistema concettuale della modernità come una segnatura che rimanda alla teologia... la secolarizzazione è, cioè, una segnatura che in un segno o in un concetto, lo marca o lo eccede per rimandarlo a una determinata interpretazione o a un determinato ambito, senza, però, uscire da esso per costituire un nuovo concetto o un nuovo significato. » Nous traduisons : « La sécularisation agit, dans le système conceptuel de la modernité, comme une *signatura* qui renvoie à la théologie... La sécularisation est, en effet, une *signatura* qui, dans un signe ou un concept, le marque ou le dépasse afin de le renvoyer à une certaine interprétation ou à une certaine sphère, sans toutefois le laisser constituer un nouveau concept ou une nouvelle signification. »

Revenons encore sur le thème de la *profanation*. Celle-ci consiste en la « neutralisation » d'un pouvoir, d'une habitude, d'un dispositif ou d'une forme, par lesquels les choses qui avaient été confisquées par le *sacré* retrouvent un nouvel *usage*, car elles sont libérées de la finalité à laquelle elles avaient été assignées :

« L'activité qui en résulte devient ainsi un moyen pur, c'est-à-dire une pratique qui, tout en conservant avec ténacité sa nature de moyen, s'est émancipée de sa relation à une fin, a joyeusement oublié son but et peut maintenant agir comme tel, comme un moyen sans fin. La création d'un nouvel usage n'est possible pour l'homme qu'en désactivant une ancienne utilisation, la rendant inopérante »⁶⁸¹.

L'action profanatrice comporte par conséquent un double effet : la destitution d'une *forme* qui conserve un pouvoir et la libération de l'*usage* d'une chose qui avait été capturée par la procédure de sacralisation. Attirons l'attention à ce propos sur la nuance introduite, à savoir : il convient de concevoir l'*usage* comme un certain type de *négligence*⁶⁸². Pour bien comprendre cette notion, notre auteur s'appuie sur une réinterprétation du terme religion qu'il faut entendre d'une manière différente de celle qui est habituellement invoquée. Selon le philosophe italien le mot *religio* ne vient pas tant de *religare* (communément conçu comme mettre en lien l'humain et le devin) que de *relegere* qui signifie observer et respecter scrupuleusement la forme et la formule de consécration. Dès lors, selon lui, la religion ne consiste pas à mettre en contact deux pôles différents, mais, au contraire, de maintenir indiscutablement cette séparation⁶⁸³ ; c'est ce que met en évidence l'étymologie latine de *relegere*. L'idée d'usage comme *négligence* devrait être claire désormais : si par ses dispositifs la religion tient à maintenir cette séparation à travers une procédure bien soignée en faisant pour cela un usage scrupuleux qui rend « sacrée » (séparée) la chose, un « usage négligent » cherchera à rendre possible le passage du « sacré » au « profane » à l'intérieur même de la procédure.

⁶⁸¹ Notre traduction. Agamben, *Profanazioni*, *op. cit.*, p. 99 : « L'attività che ne risulta diventa, così un mezzo puro, cioè una prassi che, pur mantenendo tenacemente la sua natura di mezzo, si è emancipata dalla sua relazione a un fine, ha gioiosamente dimenticato il suo scopo e può ora esibirsi come tale, come mezzo senza fine. La creazione di un nuovo uso è, cioè, possibile per l'uomo soltanto disattivando un vecchio uso, rendendolo inoperoso. »

⁶⁸² *Ibid.*, *op. cit.*, p. 85 : « Profanare significa: aprire la possibilità di una forma speciale di negligenza, che ignora la separazione o, piuttosto, ne fa un uso particolare. » Nous traduisons : « Profaner signifie : ouvrir la possibilité d'une forme particulière de négligence, qui ignore la séparation ou, plutôt, en fait un usage particulier. »

⁶⁸³ Il faut se souvenir, par exemple, de la crainte qui existait chez les prêtres avant le Concile Vatican II au moment de prononcer rigoureusement la formule de consécration, cette peur n'existe plus aujourd'hui.

Agamben introduit dans sa démarche une idée de Benveniste sur le *jeu* que nous résumons ici : le *jeu* est à considérer comme un « usage négligent » qui rend possible une autre utilisation des choses. Benveniste développe ce thème à partir de la relation entre le *rite* et le *jeu*. Pour lui, bien que le *jeu* provienne du sacré, il représente aussi son renversement, car « jouer » implique aussi la césure d'un pouvoir méticuleux qui conjoint le *mythe* et le *rite* pour rendre sacré n'importe quel objet. En d'autres mots, le *jeu* rompt la circularité entre le récit (mot) et sa mise en scène (action). À partir de là Agamben conclut que le *jeu* est un type d'usage qui n'abolit pas le sacré, mais le rend opératoire dans un autre usage qui n'est pas utilitaire : « le jeu libère et détourne l'humanité de la sphère du sacré, mais sans l'abolir. L'usage auquel le sacré est rendu est un usage spécial qui ne coïncide pas avec la consommation utilitaire »⁶⁸⁴.

Cette dimension du *jeu* comme *profanation* est pour Agamben un exemple de destitution d'un usage qui peut s'employer dans n'importe quel cas ou situation.⁶⁸⁵ Ce qu'Agamben montre ici c'est la stratégie qui permet le passage de la « religion » (comprise dans un sens vaste comme un sacré, comme la séparation d'une chose, comme la confiscation d'un libre usage au détriment de la communauté humaine) vers la « négligence », laquelle devient la tâche politique la plus véritable. Cet usage négligent est, bien entendu, une action « profanatrice » qui nous conduit vers un autre *usage* des choses, du monde, de la vie. Tout en affirmant l'importance du *jeu* pour *la politique à venir*, la constatation du philosophe italien est que « le jeu comme organe de la profanation est, partout, en décadence »⁶⁸⁶, principalement parce que d'un côté, le capitalisme et l'économie sont devenus aujourd'hui une religion : pure production de sacré. Le capitalisme dans sa forme la plus extrême a créé une « société du spectacle » (Agamben se réapproprie les propos de Guy Debord) qui dispose d'une infinité de mécanismes de sacralisation des choses (pouvoir de séparation et de confiscation) qui empêche la possibilité même de transformation. D'autre côté, le communisme ne fonctionne que grâce à la propagande officielle qui fause la vérité et la décompose en

⁶⁸⁴ Notre traduction. Agamben, *Profanazioni*, *op.cit.*, p. 86 : « ciò significa che il gioco libera e distoglie l'umanità della sfera del sacro, ma senza abolirla. L'uso a cui il sacro è restituito è un uso speciale che non coincide con il consumo utilitaristico. » Citons aussi la définition de « jeu » de Benveniste : « Nous appelons jeu : toute activité réglée qui a sa fin en elle-même et ne vise pas à une modification utile du réel », *Deucalion. Cahiers de philosophie 2* (1947), p. 161.

⁶⁸⁵ Agamben donne plusieurs exemples, comme celui du chat qui joue avec la boule de coton comme s'il s'agissait d'une souris.

⁶⁸⁶ Agamben, *Profanazioni*, *op.cit.*, p. 87. Voir : Agamben, *Profanations*, *op. cit.*, p. 95.

idéologie et fidélité aveugle au profit du parti de gouvernement lequel devient un sacré en instaurant ainsi une religion politique séculier. C'est pourquoi la tâche proposée par Agamben consiste à *profaner* ces dispositifs du pouvoir sacralisant en faisant un usage négligent qui rend possible un autre possible, l'usage des choses autrement.

Cependant cette politique de la profanation ne consiste pas uniquement à désactiver le mécanisme qui capture les choses ou les « moyens » ou les gestes ou les « puissances », mais aussi à restituer ces choses qui ont été séparées pour qu'elles soient accessibles à la communauté humaine dans un autre emploi possible. Il s'agit de restituer l'objet profané sans l'abolir en « jouant » avec lui à partir d'un usage différent de celui auquel il avait été destiné.

Ce mouvement incessant de passage du *sacré* au *profane* et *vice-versa* a la particularité de conserver un « reste de sacralité » dans chaque objet profané et un « reste de profanation » dans chaque objet sacré⁶⁸⁷. C'est pour cela que l'abolition de ce qui est objet de profanation s'avère impossible. Aux yeux d'Agamben, la profanation ne restaure pas la chose en son état pur (elle n'est ni un rétablissement ni une purification), mais plutôt elle la soustrait d'un comportement habituel et, l'ayant ainsi libérée, la rend disponible pour un nouvel usage.

Ceci dit, nous pouvons constater que cette forme paradoxale du passage de l'un vers l'autre n'est que l'explicitation du « sacrifice » (*sacrum facere* = faire un acte sacré). Agamben nous rappelle que celui-ci est aussi l'une des acceptions de la « profanation » (profanation = rendre profane ; sacrifier). C'est cette ambiguïté qu'Agamben a en tête quand il prend la figure de l'*Homo sacer* de l'ancien droit romain comme le paradigme politique qui domine de nos jours. Cette figure exemplifie une ambiguïté paradoxale, car elle est dans le monde mais abandonnée, c'est-à-dire que l'*homo sacer* est n'importe où comme s'il était dans un non-lieu. Expliquons-nous : d'une part, il n'est pas licite de le sacrifier car il est exclu du pouvoir des dieux (il est mis dehors, hors de tout lieu) ; mais, d'autre part, il est inclus par le droit romain sous la forme d'une exclusion de la communauté (il est exclu de toute relation humaine.) L'*Homo sacer* est celui que n'importe qui peut tuer, puisque personne ne sera puni pour ce fait ; mais en même temps

⁶⁸⁷ Agamben, *Profanazioni*, op.cit., p. 89. Voir Agamben, *Profanations*, op. cit., p. 98.

il n'est pas licite de le sacrifier. Cette figure ressemble à un oxymore : il est celui qui ne peut être sacrifié (exclusion du sacrifice divin) et nonobstant peut être tué dans l'impunité totale (inclusion du sacrifice par la mise à mort humaine). Le problème qui est soulevé par cette figure est que l'*homo sacer* finit par être abandonné et livré à la plus extrême violence⁶⁸⁸, comme nous l'avons plus amplement montré dans notre première partie.

Pour Agamben, la tâche de *la politique à venir* consiste à restituer la vocation de *profanation* propre à la communauté politique et à la vie de l'homme⁶⁸⁹ : « *la profanation d'un sacré [improfanabile] est la tâche politique de la génération à venir* »⁶⁹⁰. Agamben évoque par là l'idée d'une communauté politique qui aspire à *profaner* la « vie heureuse » qui a été capturée par les dispositifs communistes ou capitalistes, de consommation et du spectacle, qui rendent impossible un autre *usage*⁶⁹¹. Une mention spéciale au capitalisme comme forme politique dominante de nos jours. Pour notre auteur, le capitalisme n'est rien d'autre qu'un énorme dispositif qui prend « les moyens purs » pour les contrôler en les assignant à une fonction ou une finalité déterminée ; néanmoins c'est précisément « les moyens purs » comme « les gestes » ou « les puissances » qui rendent inopérante n'importe quelle procédure de contrôle et de séparation :

« Dans sa phase extrême, le capitalisme n'est rien de plus qu'un gigantesque dispositif pour capturer des moyens purs, c'est-à-dire des comportements profanes. Les moyens purs, qui représentent la désactivation et la rupture de chaque séparation, sont à leur tour séparés en une sphère spéciale »⁶⁹².

Un exemple de profanation que le philosophe italien emprunte à Benjamin est de penser la vie de l'homme au-delà de sa relation avec la loi afin de restituer un autre usage du politique. Benjamin, commentant *Le nouvel avocat* de Kafka, observe Agamben, dit que le droit quand il est étudié et non pas appliqué devient la porte qui conduit à la justice ; nous essayons d'approfondir le thème d'une justice au-delà et en deçà de la loi et du

⁶⁸⁸ Ce paradigme est présent partout : l'*homo sacer* serait le réfugié, les citoyens dans un état d'exception ou les juifs à l'époque du nazisme.

⁶⁸⁹ Agamben, *Profanations*, op. cit., p. 96 : « Restituer le jeu à sa vocation purement profane est une tâche politique. »

⁶⁹⁰ Notre traduction. Agamben, *Profanazioni*, op. cit., p. 106 : « la profanazione di un improfanabile è il compito politico della generazione che viene. »

⁶⁹¹ Agamben, *Profanations*, op. cit., p. 103 : « si on appelle spectacle la phase extrême du capitalisme où nous nous trouvons, et dans laquelle chaque chose est exhibée dans sa séparation d'avec elle-même, alors le spectacle et la consommation sont bien les deux faces d'une même impossibilité de l'usage. »

⁶⁹² Notre traduction. Agamben, *Profanazioni*, op. cit., p. 101 : « nella sua fase estrema, il capitalismo non è altro che un gigantesco dispositivo di cattura dei mezzi puri, cioè di comportamenti profanatori. I mezzi puri, che ripresentano la disattivazione e la rottura di ogni separazione, vengano a loro volta separati in una sfera speciale. »

gouvernement tout au long de notre recherche. Un autre exemple d'Agamben est tiré de l'ouvrage de Benjamin, *Le capitalisme comme religion*, dans lequel celui-ci écrit que le capitalisme n'est pas tant une sécularisation de la foi protestante (c'est la position de Weber) qu'un « phénomène religieux qui se développe de manière parasitaire du christianisme »⁶⁹³. Selon le philosophe allemand, le propre du capitalisme est son caractère cultuel permanent qui ne cherche pas la rédemption, mais à instiller la culpabilité. Une telle religion ne tend pas à la transformation du monde, mais à sa propre désintégration parce que la force même de sa démarche est la « capture » et la « séparation » de l'autre, de dieu, des choses, du monde. La conclusion qu'en tire Agamben est que si le « sacrifice » rendait possible le passage du sacré au profane et du profane au sacré à travers le « jeu profanateur », dans le capitalisme ce « jeu » n'est plus possible car il s'agit d'une superproduction de « sacrés » qui sépare exponentiellement toutes les sphères de la vie : chaque vie en vient à être divisée à l'intérieur d'elle-même au point de devenir indifférente à tout. Le but du capitalisme, dit Agamben, c'est de rendre impossible un « nouvel usage » en créant un « *non-profane* » absolu, qu'il nomme en italien : « *improfanabile* »⁶⁹⁴.

4. La politique comme *vocation messianique*

Avant d'expliquer en quoi consisterait une « vocation messianique », il est bon de mettre à jour le fil rouge qui était latent tout au long de cette constellation de thèmes qui configurent une *politique à venir*, à savoir l'idée d'*usage*.

Pour Agamben, aussi bien que le *geste* agit dans l'homme d'un façon fugace, l'*usage* a aussi cette même caractéristique : il est comme un mouvement circulaire et permanent d'apparition lorsqu'il est en train d'*avoir lieu* et de disparition lorsque cet emploi s'achève. Dans l'*usage* s'exhibe un performatif (au sens que lui donne les linguistes contemporains) sans substantialité sous-jacente ; ce qui veut dire que l'*usage* n'est jamais une *appropriation*. En effet, nous nous sommes sûrement aperçu, au moins transversalement, que dans toute notre démarche l'*usage* se révèle comme la seule

⁶⁹³ Agamben, *Profanations*, op. cit., pp. 100-101

⁶⁹⁴ *Ibid.*, op. cit., p. 102 : « Dans sa forme extrême, la religion capitaliste réalise la forme pure de la séparation sans plus rien séparer. Une profanation absolue et sans le moindre résidu coïncide désormais avec une consécration tout aussi vide et intégrale. »

manière par laquelle nous avons accès à une « vie heureuse » dans *la politique à venir*. Car comment pourrions-nous vivre notre propre « puissance » (qui est aussi « puissance-de-ne-pas ») si ce n'est qu'en « faisant usage » d'elle sans la tenir comme propriété, comme faculté de l'être ou comme l'identité d'un sujet souverain ? Comment ne pas penser le « geste » humain sinon comme un « usage », qui relie ou délie librement et éphémèrement la vie de l'homme avec les autres, le monde et les choses dans une pure « communicabilité » de sa propre existence sans parvenir jamais à un contenu de langage (une chose substantielle), tout en demeurant « moyen sans fin » qui ne se laisse pas capturer par les mécanismes de pouvoir ? Comment ne pas restituer le monde, les choses, les forces, la vie même qui nous ont été confisqués et séparés par la « société du spectacle », sinon par un « usage négligent » qui « profane » les « dispositifs » politiques du pouvoir pour ainsi libérer le possible comme possible ? Alors, en toute cohérence avec les lignes précédentes la question qui se pose est justement de penser la « vocation messianique » comme un « usage » performatif sans devenir pour cela appropriation, séparation et confiscation de la vocation propre.

Pour développer ce thème, nous reprendrons le livre d'Agamben intitulé *IL tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*. Bien que ce livre, publié en 2000, n'appartienne pas à la série *Homo sacer*, il montre déjà, selon nous, les lignes de forces que le philosophe italien développera dans ses archéologies parues après cette date ; en ce sens cette œuvre est cruciale pour comprendre tout le projet d'*Homo sacer*. Cet ouvrage est centré sur le thème du temps messianique, interprété à partir de l'épître aux romains de Saint Paul. L'enjeu est la compréhension du « temps présent » qu'Agamben qualifie comme le « temps qui reste », c'est-à-dire le « temps opératif » que nous avons pour faire finir le temps et qui ne nous renvoie pas à un 'ailleurs', mais au 'maintenant' dans lequel nous nous trouvons nous-mêmes et dont nous faisons l'expérience⁶⁹⁵. Dans cet ouvrage le philosophe italien montre la trace de Saint Paul dans la pensée messianique

⁶⁹⁵ G. Agamben, Conférence à Notre Dame, *Jésus Messie d'Israel ?* Paris, 8 mars 2009 : « C'est un temps qui pousse à l'intérieur du temps chronologique, qui le travaille et le transforme de l'intérieur. C'est, d'une part, le temps que le temps met pour finir, mais de l'autre, le temps qui nous reste, le temps dont nous avons besoin pour faire finir le temps, pour venir à bout, pour nous libérer de notre représentation ordinaire du temps. Alors que celle-ci, en tant que temps dans lequel nous croyons être, nous sépare de ce que nous sommes et nous transforme en spectateurs impuissants de nous-mêmes, le temps du messie au contraire, en tant que temps opératif (*kairos*) dans lequel nous saisissons pour la première fois le temps (le *chronos*), est le temps que nous sommes nous-mêmes. Il est clair que ce temps n'est pas un autre temps, qui aurait son lieu dans un ailleurs improbable et à venir. C'est, au contraire, le seul temps réel, le seul temps que nous ayons. Et faire l'expérience de ce temps implique une transformation intégrale de nous-mêmes et de notre façon de vivre. »

de Kafka et Walter Benjamin et dans cette réflexion, Agamben remarque aussi le fort héritage théologique dont la politique fait son profit. Passons maintenant au thème qui nous concerne, celui de la « vocation messianique ».

Pour Agamben, la vocation est l'appel d'un appel (il implique une écoute) qui n'oriente vers rien, mais qui accepte sa condition « factuelle »⁶⁹⁶ sans être réduite à cette factualité ; il s'agit d'une sorte de demeure dans la vocation, mais sans jamais parvenir à la réaliser. L'élément manquant pour rendre cette idée plus intelligible est le terme utilisé par Saint Paul *Hos mè* « comme non », car il permet de comprendre que « la vocation messianique est la révocation de toute vocation »⁶⁹⁷. Expliquons-nous. Tout comme le temps messianique transforme de l'intérieur le temps chronologique, de la même façon la « vocation messianique » change et vide de l'intérieur toute expérience et toute condition « factuelle » pour l'ouvrir à un nouvel usage selon la manière dont opère, nous l'avons déjà vu, la « profanation ». Cela veut dire que la « vocation messianique » ne substitue pas une vie à une autre, le mouvement n'est pas de la fausseté vers l'authenticité. Au contraire, ce mouvement signifie demeurer dans la vocation, mais comme s'il s'agissait d'un simple « usage » sans arriver jamais à son appropriation, car cela impliquerait sa propre annulation. Dans ce sens, la « vocation messianique » est un mouvement immanent ou, si l'on veut aussi, une zone absolument indiscernable entre immanence et transcendance, entre ce monde et le futur, entre le maintenant et le pas encore, c'est-à-dire une vocation qui se maintient toujours dans une tension indépassable, qui jamais ne se clôture, qui travaille pour toujours. Au fond, ce que suggère Agamben est d'aller vers un « désœuvrement », celui-ci étant entendu non seulement comme une désactivation des dispositifs de pouvoir, mais aussi comme la possibilité de penser l'être au-delà de son efficacité et le vivre-ensemble au-delà du gouvernement.

Il a été dit que la « vocation messianique » est toujours un « usage » et jamais une possession, mais il convient d'aller plus loin par rapport à cette idée. L'« usage » s'oppose à toute idée de « domaine » et il rend inopérant tout pouvoir souverain et toute gouvernementalité. C'est pourquoi l'homme ne peut pas s'approprier sa propre vocation et former avec elle une identité ; il s'agit plutôt de faire usage de la vocation comme s'il

⁶⁹⁶ Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Bollatti Boringhieri, Torino, Ristampa 2016, p. 29. Voir la citation de Paul 1 cor. 7, 29-32.

⁶⁹⁷ Nous traduisons. *Ibid.*, *op. cit.* p. 29 : « la vocazione messianica è la rivocazione di ogni vocazione. »

s'agissait d'un *geste*. Agamben l'explique : « l'usage : c'est la définition que Paul donne à la vie messianique sous la forme du *comme-non*. Vivre à la façon messianique signifie « faire usage » de la *klesis* (vocation) et la *klesis* (vocation) messianique est, en revanche, quelque chose qui ne peut qu'être utilisée et jamais possédée »⁶⁹⁸. C'est pourquoi, de l'avis d'Agamben, la « vocation messianique » ne constitue ni une identité spécifique ni un droit dont on aurait à s'approprier. Au contraire, elle reste plutôt comme une « *puissance générique dont on se sert mais sans en être jamais le titulaire. Être messianique, vivre dans le messie signifie l'abandon, dans la forme du comme non, de toute propriété juridico-factuelle... ; ...cette dépossession ne fonde pas une nouvelle identité* »⁶⁹⁹. Cet accent sur la « vocation messianique » sera ultérieurement repris par Agamben tant dans *Altissima Povertà* que dans *L'uso dei corpi*. Plus encore, nous soutenons que nous ne pouvons pas comprendre le syntagme *forme-de-vie* sans revenir à cette idée qui envisage un « faire inopérant tout pouvoir et tout droit ». Par extension, nous nous servons de la figure de la « vocation messianique » pour penser le vivre-ensemble comme l'appel (vocation) d'une communauté politique qui essaie de ne pas s'approprier le « commun », mais de faire usage de lui, de la même manière que l'homme vit sa vocation (sa vie) comme quelque chose de non-appropriable, comme un usage qui garde toujours le « comme non » de la factualité. C'est précisément là où se joue la *politique à venir*.

Il est évident que cette démarche implique de revisiter une idée qui est très utilisée en politique, mais en même temps trop manipulée, à savoir celle de « peuple ». Expliquons-nous. S'il existe un non-appropriable tant dans chaque « singularité » que dans la « communauté », c'est parce qu'il y a une chose qui « reste »⁷⁰⁰ en eux, c'est-à-dire quelque chose qui se soustrait à toute prise de pouvoir et qui demeure « ingouvernable ». Dans un sens plus vaste, mais aussi plus concret, l'idée du « reste » assigne une limite à toute prétention totalitaire de n'importe quel pouvoir. Dans la lettre de Paul, cette idée du « reste » constitue le concept politique par excellence que le

⁶⁹⁸ Notre traduction. Agamben. *Il tempo che resta*, op. cit., p. 31: « Uso : questa è la definizione che Paolo dà della vita messianica nella forma del come non. Vivere messianicamente significa « usare » la *klesis* e la *klesis* messianica è, per converso, qualcosa che si può solo usare e non possedere. »

⁶⁹⁹ Notre traduction. *Ibid.*, op. cit., p. 31.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, op. cit., cfr. p. 55-59. Voir aussi : Rm 11, 1-26. Il y a une correspondance entre « reste » et « temps messianique », car le *reste* est le temps à l'intérieur du temps lui-même.

philosophe italien utilise pour mettre en cause l'idée de « peuple »⁷⁰¹ qu'il faut concevoir plutôt comme une sorte de « multitude »⁷⁰² qui fait résistance à n'importe quelle détermination en se maintenant toujours comme un « ingouvernable » ou plus proprement comme un « commun »⁷⁰³ qui n'appartient à personne, tout en gardant son « libre usage à tous » et tout en restant un « possible ». Avec l'idée de « multitude » se maintient une « irréductibilité » propre qui n'existe pas, par exemple, dans l'idée de « peuple » toujours soumise à une réductibilité sur laquelle on peut exercer n'importe quelle division, regroupement et contrôle, nous l'avons montré dans la première partie. Le problème d'avoir un gouvernement illimité, c'est-à-dire capable de tout, sous la forme du pouvoir souverain, tant de la société en général que des individus en particulier, est celui de créer et d'imposer une force dominatrice qui contrôle toujours le « commun » ; c'est le problème auquel les démocraties modernes sont confrontées et dont elles sont incapables de sortir. Dans ce même ordre d'idée, le gouvernement apparaît comme l'exercice d'un pouvoir illimité, mis en place à l'échelle planétaire, qui fait toujours du « possible » une chose « éternellement factuelle » ; un tel gouvernement procède en invoquant le prétexte de répondre à l'appel d'une « volonté générale » qui, en réalité, est capturée par le

⁷⁰¹ Agamben, *Moyens sans fin*, op. cit., pp. 41-42 : « en fait, le *peuple* porte depuis toujours en lui la fracture biopolitique fondamentale. Il est ce qui ne peut être inclus dans le tout dont il fait partie et il ne peut appartenir à l'ensemble dans lequel il est inclus depuis toujours. » ; p. 44 : « dans cette perspective, notre époque n'est pas autre chose que la tentative – implacable et méthodique – de combler la scission qui divise le peuple, éliminant radicalement le peuple des exclus... » ; p. 45 : « ...on pourrait dire que la biopolitique moderne est régie par le principe selon lequel *là où il y a vie nue, il devra y avoir un peuple*, à condition pourtant d'ajouter immédiatement que ce principe vaut aussi dans sa formulation inverse, qui veut que là où il y a un Peuple, il y aura vie nue » ; et pp. 45-46 : « seule une politique qui aura su prendre en compte la scission biopolitique fondamentale de l'Occident pourra arrêter cette oscillation et mettre à la guerre civile qui divise les peuples et les villes de la terre. »

⁷⁰² *Ibid.* op. cit., pp. 21-22 : « c'est pourquoi la philosophie politique moderne ne commence pas avec la pensée classique, qui fait de la contemplation, du *bios theoreticos*, une activité séparée et solitaire (« l'exil d'un seul auprès d'un seul »), mais seulement avec l'averroïsme, c'est-à-dire avec la pensée de l'unique intellect possible commun à tous les hommes et, précisément, en ce point où Dante, dans *De monarchia*, affirme l'inhérence d'une *multitudo* dans la puissance même de la pensée : « Puisque la puissance de la pensée humaine ne peut être intégralement et simultanément réalisée en acte par un seul homme et par une seule communauté, il est nécessaire qu'il y ait dans le genre humain une multitude à travers laquelle cette puissance tout entière soit réalisée... la tâche du genre humain, pris dans sa totalité, est de réaliser constamment toute la puissance de l'intellect possible, en premier lieu afin de spéculer, et par voie de conséquence afin d'agir (De mon. I, 3-4) ».

⁷⁰³ *Ibid.*, op. cit., p. 130 : « Si, par contre, nous appelons Commun le point d'indifférence entre le propre et l'impropre, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut jamais saisir en termes d'appropriation ou d'expropriation, mais seulement comme usage, alors le problème politique essentiel devient : « comment faire usage d'un Commun ? » (Heidegger pensait peut-être à quelque chose de ce genre lorsqu'il formulait son concept suprême non comme appropriation ni comme expropriation, mais comme appropriation d'une expropriation.) Ce n'est que si elles réussissent à articuler le lieu, les modes et le sens de cette expérience de l'événement du langage comme usage libre du Commun et comme sphère des purs moyens, que les nouvelles catégories de la pensée politique – qu'il s'agisse de « communauté désœuvrée », de « comparution », d'« égalité », de « fidélité », de l'« intellectualité de masse », de « peuple à venir », de « singularité quelconque » – pourront donner une forme à la matière politique qui nous fait face. »

mécanisme de contrôle d'un pouvoir souverain qui confisque et assimile pour lui-même la voix d'un « peuple », c'est-à-dire le « commun », pour l'exprimer à travers ses seules paroles ; par là il s'approprie une expression qui ne lui appartient pas, mais qui sert à consacrer l'exercice et la conservation d'un pouvoir, cela a été l'objet de notre première partie.

Terminons en disant que quand Agamben confronte l'idée du « peuple » à celle du « reste » qu'il emprunte à Paul, il ne fait que la mettre en question car il est clair que pour Agamben le « peuple » n'est pas un « sujet ». C'est ainsi que pour lui, il est important de se débarrasser, à l'intérieur même de cette idée, de figures telles que : le « tout » ou la « partie », la « majorité » ou la « minorité ». Car finalement le « peuple », vu à la lumière du « reste », est ce qui ne peut jamais coïncider avec lui-même (la non-coïncidence avec l'identique), ce qui résiste à toute division, ce qui ne se laisse pas réduire à une chose. À notre avis, Agamben nous propose de penser l'idée du « peuple » comme une sorte d'« ingouvernable » qui devient alors le sujet politique réel⁷⁰⁴. Bref, parler d'un « sujet messianique » est possible à condition qu'il ne soit pas défini sous une identité ni une appropriation, car il ne se possède pas lui-même comme un tout mais comme un comme non (*hos me*).

Nous avons montré que le « reste » est le concept politique qui bloque toute prise de pouvoir, mais nous n'avons pas expliqué pourquoi. Cette procédure est compréhensible quand on pense la vie et le politique à partir de l'idée de « puissance » et non du pouvoir. Pour ce faire, Agamben reformule en l'inversant la définition que Leibniz propose dans le *De veritatibus primi* : « *omne possibile exigit existere* », par la formule suivante : « *omne existens exigit possibilitatem suam* », c'est-à-dire « chaque existant exige sa propre possibilité, exige de devenir possible »⁷⁰⁵. À travers ce geste d'inversion, Agamben entend signifier que sous n'importe quelle forme ou condition factuelle

⁷⁰⁴ Agamben, *Il tempo chi resta*, op. cit., p. 58 : « Si je devais indiquer, dans la lettre de Paul, un héritage politique immédiatement actuel, je crois que le concept de reste ne pourrait pas en faire partie. Celui-ci permet, en particulier, de déplacer dans une nouvelle perspective nos vieillotes idées et, encore, peut-être, irrévocables notions de peuple et démocratie. Le peuple n'est pas ni le tout ni la partie, ni majorité ni minorité. Il est plutôt ce qui ne peut jamais coïncider avec lui-même, ni en tant que tout ni en tant que partie, il est ce qui infiniment reste ou résiste dans chaque division, et que – malgré ceux qui nous gouvernent – ne se laisse pas réduire à une majorité ou à une minorité. Ce reste est la figure ou la consistance que le peuple prend dans le moment décisif – et, en tant que tel, c'est l'unique sujet politique réel. » Nous traduisons ; néanmoins il faut souligner que la phrase entre tirets (« malgré ceux qui nous gouvernent ») a été omise dans la traduction de Judith Revel.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, op.cit., pp. 42-43.

demeure encore un possible qui doit être libéré en tant que possible. Le point n'est pas de faire du possible quelque chose de réel mais de rappeler que le réel est encore gros d'un possible à venir. À cet égard, le possible ne précède pas le réel mais le suit. Comme nous pouvons le voir, « reste », « exigence » et « inoubliable » sont des formes qu'Agamben emploie pour penser le politique autrement.

C'est dans ce contexte, qu'il convient d'interpréter le thème de la « puissance messianique » qu'Agamben élabore à partir du texte de Paul (2 corinthiens 12, 9-10) qu'il met en lien avec le thème de la « faiblesse ». N'oublions pas que chez notre auteur la « puissance » aristotélicienne est autant « privation » qu'« impuissance », c'est pourquoi Agamben conçoit la « faiblesse » comme une sorte de « puissance messianique » capable de surmonter la relation « puissance-acte » en la pensant non plus comme le passage d'une puissance qui se réalise et s'épuise dans une œuvre accomplie, mais plutôt comme une force qui reste présente dans l'œuvre sous la forme d'une « faiblesse », c'est-à-dire une réalisation, si l'on veut, « désœuvrée » dont il y a un « reste » qui ne s'épuise jamais⁷⁰⁶. Pour Agamben, la relation « puissance-acte » est pensée non plus comme une succession chronologique, mais plutôt comme une puissance faible inscrite à l'intérieur du « temps messianique » et qui en conséquence renverse le temps chronologique ; il y a une appartenance mutuelle entre la puissance et l'acte sous la forme d'une *faiblesse* qui ne s'inscrit pas dans le temps chronologique, mais dans le temps messianique.

Cette « inversion messianique » de la relation « puissance-acte » en une « puissance messianique » qui se réalise dans la « faiblesse » et rend possible un autre rapprochement avec la loi. Quand on regarde la procédure de la « loi messianique » chez Paul, il ne s'agit pas d'une annulation de « la loi de Moïse », mais proprement de son accomplissement. Agamben reprend alors l'opposition créée par Paul entre un aspect normatif de la loi (*nomos*), qui est lien et obligation, et un autre aspect non normatif qu'il appelle la foi (*pistis*), laquelle évoque l'expérience de l'écoute d'une parole (Rom. 10,17) qui rend

⁷⁰⁶ Agamben, *Il tempo chi resta*, op. cit., p. 93 : « Per Paolo, la potenza messianica non si esaurisce nel suo *ergon*, ma resta in esso potente nella forma della debolezza. La *dynamis* messianica è, in questo senso, costitutivamente «debole» - ma è proprio attraverso la sua debolezza che può esercitare i suoi effetti: «Dio ha scelto le cose deboli del mondo per confondere le forti» (1 Cor. 1,27). » Nous traduisons : « Pour Paul, la puissance messianique ne s'épuise pas dans son *ergon*, mais reste puissante en elle sous forme de faiblesse. La *dynamis* messianique est, en ce sens, constitutivement "faible" - mais c'est précisément par sa faiblesse qu'elle peut exercer ses effets : "Dieu a choisi les choses faibles du monde pour confondre les forts" (1 Co 1, 27). »

possible la gratuité et l'usage, en ayant par-là l'intention de penser la vie de l'homme comme une vie délivrée de sa relation avec la loi. Cette tension *pistis / nomos* dans la révélation chrétienne est reprise par Agamben comme le problème même du langage en tant qu'il est « l'expérience d'un pur événement de la parole qui excède toute signification »⁷⁰⁷. Animée par cette tension, le *nomos* (en tant que *performativum sacramenti*) comble ce qui excède pour le reconfigurer en forme de contenus sémantiques, tandis que la *pistis* (en tant que *performativum fidei*) la maintient ouverte, libre de toute détermination. Bref, dans cette tension le « *nomos* » capture tout événement, tandis que la *pistis* le libère ; et cela ne représente pas seulement, de l'avis d'Agamben, un problème de la religion mais aussi du droit en général :

« Comme le montre clairement l'histoire de l'Église - et pas seulement de l'Église, mais de la société humaine dans son ensemble -, la dialectique entre ces deux expériences de la Parole est essentielle. Si, comme cela arrive fatalement et comme cela semble se reproduire aujourd'hui, la seconde tombe dans l'ombre et seule la parole du *nomos* s'applique absolument, si la *performativum fidei* est entièrement couverte par la *performativum sacramenti*, alors la loi elle-même devient rigide et atrophiee et les relations entre hommes perdent toute grâce et toute vitalité. La juridisation intégrale des relations humaines, la confusion entre ce que nous pouvons croire, espérer et aimer et ce que nous sommes tenus de faire et de ne pas faire, de connaître et d'ignorer, marque non seulement la crise de la religion, mais aussi et surtout, celle du droit. Le messianique est l'exigence - tant dans la religion que dans le droit - d'un besoin d'accomplissement qui, en mettant en tension l'origine et la fin, restaure les deux moitiés du pré droit à leur unité pré juridique et, en même temps, démontre l'impossibilité de leur coïncidence. ...Mais, avec cela, elle fait signe - au-delà du pré droit - vers une expérience de la parole qui - sans être liée de manière dénotative aux choses ou être elle-même valide comme quelque chose, sans rester indéfiniment suspendue dans son ouverture ou fermée dans son dogme - se présente comme une puissance pure et commune de dire, capable d'un usage libre et gratuit du temps et du monde »⁷⁰⁸.

À plusieurs reprises, Agamben s'approprie une ligne de force de la pensée de Paul, à savoir le *katargeo*, qui est en lien avec *argos* et qui à la base signifie rendre inopérant, suspendre l'efficacité, désactiver une procédure. La complexité de la pensée d'Agamben est de maintenir la loi, mais en la gardant comme une chose non-opérante. La question est de savoir comment une telle procédure est-elle possible ? Aux yeux d'Agamben, elle l'est parce que la « loi messianique » se réalise et opère à la manière d'une « faiblesse » qui ne se transforme pas en *nomos*, c'est-à-dire en commandements, œuvres et préceptes, mais qui reste latente sous la forme d'un « possible »⁷⁰⁹. La « loi messianique »

⁷⁰⁷ Agamben, *Il tempo che resta*, op. cit., p. 125.

⁷⁰⁸ Notre traduction. *Ibid.*, op.cit., pp. 125-126.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, op.cit., p. 127 : « Messianica e debole è quella potenza di dire che, mantenendosi vicina alla parola, eccede non soltanto ogni detto, ma anche l'atto stesso di dire, lo stesso potere performativo del linguaggio.

n'implique pas une destruction, mais plutôt une *désactivation* de la loi, une « inexécution » de ses commandements, de ses œuvres et de ses préceptes ; par ce geste la loi est portée à son accomplissement en faisant d'elle un objet désœuvré qui est en même temps libéré pour un autre usage, comme le montre Paul dans Rom 3, 27 et 31⁷¹⁰. Ce point est pour nous important en tant qu'il maintient ouverte la possibilité de penser la justice séparément de la loi, au-delà de la relation juridique, non plus pour l'abolir mais pour la désactiver et la rendre inopérante. Ce qui se libère est une autre compréhension de la justice qui est pensée à partir de l'« autarcie », à savoir la capacité de réaliser gratuitement des actes bons indépendamment de la loi et des instances de gouvernance⁷¹¹.

Essa è quel resto di potenza che non si esaurisce nell'atto, ma si conserva ogni volta e permane in esso. Se questo resto di potenza è, in tal senso, debole, se non può essere accumulato in un sapere o in un dogma né imporsi come diritto, esso non è, però, né passivo né inerte: al contrario, esso agisce precisamente attraverso la sua debolezza rendendo inoperosa la parola della legge, decreando e deponendo gli stati di fatto o di diritto – diventando, cioè, capace di usarne liberamente.... ». Nous traduisons : « Messianique et faible est cette puissance de dire qui, en restant proche de la parole, dépasse non seulement toute parole mais aussi l'acte même de dire, le pouvoir performatif du langage. C'est ce reste de puissance qui n'est pas épuisé dans l'acte, mais qui est préservé à chaque fois et y reste. Si ce reste de puissance est, en ce sens, faible, s'il ne peut être accumulé dans un savoir ou dans un dogme ni s'imposer comme un droit, il n'est cependant ni passif ni inerte : au contraire, il agit précisément par sa faiblesse en rendant la parole du droit inopérante, en diminuant et en fixant les états de fait ou de droit – c'est-à-dire en devenant capable de l'utiliser librement... »

⁷¹⁰ Agamben, *Il tempo che resta*, op. cit., pp. 91-93.

⁷¹¹ *Ibid.*, op.cit., p.120.

Conclusion-Transition

*Vers une justice au-delà et en-deçà de l'institution.
La tâche urgente du désœuvrement dans la politique à venir*

Comme nous l'avons bien noté chez Agamben, la *politique à venir* ne tient pas tant à un concept qu'à une façon de vivre le politique. Une telle politique consiste à rendre désœuvrées les œuvres de pouvoir afin de trouver un autre usage de la vie et des institutions. La réflexion de notre auteur essaie de dire le non-dit qui se cache en tout système politique, à savoir une *forme-de-vie* qui est *ingouvernable* et à laquelle le pouvoir managérial, tout comme chaque institution existante, doit être confronté. Nous avons mis en évidence les stratégies employées par le philosophe italien, à travers différentes archéologies fortement théologiques, qui servent à désactiver les rationalités qui fondent l'idée politique du gouvernement pour le déplacer et l'étalonner vers les lieux et les enjeux véritables. Pour notre auteur, la critique radicale de la politique qui met en cause la gouvernementalité est nécessaire et fondamentale si nous voulons nous libérer des structures, conceptions, façon d'agir, qui nous empêchent finalement de faire un autre *usage* du politique et, dans notre, cas de la *justice*, nous le verrons dans notre conclusion.

Agamben pointe vers une politique de la *profanation*. Il met notamment en cause le fonctionnement de la machinerie économico-gouvernementale-providentielle. Il y a un non-dit dans cette opérativité que nous voulons expliciter : le jeu politique de gouvernance de la vie fonctionne seul, de manière autoprogrammée. En effet, l'*organisation* et l'*ordre* intrinsèques du monde ont viré en un système économico-gouvernemental qui nous fournit tout le nécessaire et pourvoit à tous nos besoins, faisant des démocraties une bureaucratie spectaculaire enfermée dans un écosystème qui se nourrit lui-même⁷¹².

⁷¹² L'idée de Smith de la « main invisible », qui pénètre et gouverne tout, peut se comprendre plus facilement à la lumière de la rationalité théologique qui la met en place. En effet, le fonctionnement de la « main invisible » est dévoilé aussi dans son mode opératoire à la lumière de la théologie. Voir : Agamben, *Homo sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Le Règne et la gloire]*, pp. 650-674. Appendice : l'économie des modernes.

En effet, nos démocraties actuelles et nos institutions, telle que l'ONU par exemple, succombent à cette forme de gouvernement – lequel procède d'un vaste paradigme où s'imbriquent théologie, économie, droit, devoir, serment, providence, administration et spectacle, sans en avoir, dans la plupart de temps, la moindre idée⁷¹³. Cette rationalité contemporaine du pouvoir réarticule la politique, à savoir la transforme en une pure opérativité efficace, une bureaucratie, qui régit tout et qui subsiste par soi-même de façon autonome. Par-là se dévoile la nue réalité de la gouvernementalité contemporaine, elle devient une puissance absolue sur la vie qui devient désormais *vie nue* (biopolitique) sous l'apparence démocratique mise en spectacle. À cet égard Agamben écrit :

« Dans cette image grandiose, où le monde créé par Dieu s'identifie au monde sans Dieu et où contingence et nécessité, liberté et servitude, se perdent l'une dans l'autre, le centre glorieux de la machine gouvernementale apparaît en pleine lumière. En ôtant Dieu du monde, non seulement la modernité n'est pas sortie de la théologie, mais elle n'a fait, en un certain sens, que mener à son terme le projet de l'*oikonomia* providentielle »⁷¹⁴

En outre, nous avons montré à partir des différentes archéologies agambeniennes (économie, devoir, serment, gloire et spectacle) que les idées théologiques se sécularisent d'une façon incohérente, sans doute, mais efficace du point de vue du pouvoir, alors que la vie et la liberté de l'homme sont remises subtilement en question. Et elles le sont assurément lorsque le dispositif du devoir et de la volonté et le paradigme d'une machine gouvernementale qui régit et administre tout, dirigent l'existence de l'homme vers la pure *praxis* en reconfigurant son *être* tout entier. Il ne suffit pas à l'homme d'être ce qu'il *est*, il faut qu'il soit ce qu'il *doit être*, étant entendu que l'être s'explique désormais par sa capacité opératoire comme par ses effets, par son apparence d'efficacité. L'éthique pensée par le philosophe italien s'éloigne de ces catégories.

Nous avons montré que la désactivation d'une telle machinerie de la gestion de la vie et du vivre-ensemble est possible, si nous mobilisons l'idée de *forme-de-vie*. Agamben met l'accent sur le caractère fortement destituant qui emploie une telle vie ; néanmoins,

⁷¹³ C'est ainsi qu'aujourd'hui il est de plus en plus courant de rencontrer des gouvernements qui fonctionnent par inertie, de façon quasi automatique, et impuissants à former une coalition capable de gouverner : Espagne, Belgique, Italie, etc. En outre, on trouve aussi le paradoxe de la bureaucratie au sein de l'ONU, le Venezuela entre au conseil des droits de l'homme de l'ONU en Octobre 2019 et le vote intervient juste après la création d'une commission sur les exécutions extrajudiciaires du gouvernement, une totale ironie.

⁷¹⁴ Agamben, *Homo sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Le Règne et la gloire]*, p. 674.

reste à savoir comment assurer le vivre-ensemble par-delà toute institution qui a pour but d'administrer la vie et la société ? Et, surtout, comment proposer le *désœuvrement* comme authentiquement politique sans parler à tort, dans une société où la parole n'est plus crédible et où la méfiance obscurcit les esprits de l'homme ? *La politique à venir* essaie de donner une rationalité cohérente à une telle proposition.

Nous pouvons dire que la complexité de la *forme-de-vie* est qu'elle coïncide avec une puissance *faible* (en employant l'expression messianique du Paul) ou une puissance qui garde sa propre *privation* (en faisant usage de la formulation de Aristote) et ne se laisse pas récupérer dans une icône figée, ni enfermer dans une de ses apparences. C'est pourquoi notre auteur s'efforce de surpasser les divisions que le pouvoir souverain et les institutions gouvernementales opèrent dans la vie de l'homme à travers des techniques et des dispositifs de gouvernance ordonnés à l'administration de la vie.

Afin de sortir de cette forme de pouvoir économico-gouvernemental qui régit tout, Agamben renvoie à l'exercice politique par excellence : la tâche du *désœuvrement* (*inoperosità*) à laquelle nous sommes appelés à faire usage. Cette idée s'explique comme une action qui renvoie à une forme de *profanation* de toute opérativité dominante. Par-là, Agamben pense l'action politique autrement, c'est-à-dire par-delà un paradigme strictement centré sur l'aspect managérial et efficace de la vie et le contrôle du vivre ensemble⁷¹⁵. Cela implique un autre usage de la politique, à la manière d'un *désœuvrement* qui devient ensuite le dispositif central qui fait bouger *la politique à venir* et qui destitue la biopolitique contemporaine. Il s'agit donc pour Agamben de penser la politique comme une activité sans finalité et la vie comme une puissance destituante des œuvres du pouvoir. Cet usage ne comporterait aucune fin, il ne serait qu'un geste qui s'épuiserait dans son exécution, l'exécution de *dé-faire* un dispositif ou un paradigme de gouvernance et de rendre inopérantes ses institutions afin de laisser apparaître un autre usage d'elles. Cela étant, nous réfléchissons à la justice comme une *forme-de-vie ingouvernable et inappropriable*.

Reste à mettre à l'œuvre les implications de cette critique agambenienne dans le champ de la vie concrète. Ce que nous voulons souligner est que Agamben essaie de

⁷¹⁵ Nous faisons référence au dispositif de la gloire, acclamation, opinion publique, exhibition spectaculaire du pouvoir.

trouver une ligne de résistance qui consiste à se *défaire* du paradigme de l'économie (*oikonomia*) et des institutions du pouvoir qui gouvernent « heureusement » la planète en opérant comme une puissance illimitée capable de tout assimiler. Il le fait à travers la pensée philosophique qui désacralise ou, encore mieux, *profane* le monde, sans avoir peur de se confronter au vide sur lequel se fonde les idées politiques et sans succomber à l'opinion publique.

Quand Agamben parle du *désœuvrement*, il se sert des idées messianiques⁷¹⁶ afin de rendre inopérante une opérativité absolument autonome. Continuons encore sur cette voie critique de la *oikonomia* qui déplace et détourne la politique en une pure gestion managériale efficace de la vie. Pour ce faire, revenons rapidement aux dispositifs du serment et du devoir pour souligner que cet entrecroisement est articulé en ayant comme horizon de pensée le lien étroit entre biopolitique et pouvoir souverain. À cette réflexion s'ajoute aussi une critique du dispositif économique que nous avons mis en évidence. En ayant comme base ce cadre de pensée, on peut affirmer, comme le fait Agamben, qu'aujourd'hui la politique tourne en un *gouvernement* du vide, c'est-à-dire une administration ou une pure gestion de la *parole vaine* (car elle a perdu sa crédibilité), sur la *vie nue* (lorsque cette vie n'est plus humaine à cause du biopouvoir) tout en administrant la vie de l'homme au profit et dans l'intérêt du *pouvoir institutionnalisé*.

Rappelons que la réflexion agambenienne fait face à la figure de l'*homo sacer* qui s'impose comme le paradigme politique du vivant. Il représente pour nous la manière par laquelle la vie humaine est incluse dans l'ordre politique sous la forme d'une exclusion à cause d'un pouvoir managériale et efficace de la vie. Pour le dire autrement, la *vie nue* est le résultat de l'articulation entre *le pouvoir souverain*, la *biopolitique*, les techniques de contrôle de l'*apparence* et du *spectacle* et les *pratiques de gouvernance*. Ce carrefour paradigmatique se déplace et opère aussi à l'intérieur même de l'homme comme gouvernement de soi, vertu, devoir. En effet, le terme vie est un concept problématique en tant qu'il se révèle polysémique jusqu'à la moelle. Si ce concept est difficile à saisir, dira Agamben, c'est dû en grande partie, sinon en totalité, à la césure qui le traverse. Nous l'avons déjà montré par ailleurs : la vie est pensée sous la forme conceptuelle d'*inclusion-*

⁷¹⁶ Idées telles que le respect du sabbat, la vie éternelle pensée après le jugement final, la non-opérativité de la loi mosaïque, la compréhension de ce que sont les corps glorieux quand toute la vie est arrivée à sa fin afin de penser autrement le politique.

exclusion qui à la fois sépare et articule la vie et ce qu'elle n'est pas. Cette procédure se déplace à l'intérieur même de la vie de l'homme en attestant également par là une césure inscrite pour ainsi dire dans notre propre nature. Cette forme paradigmatique de séparation-conjonction de la vie correspond ou coïncide, du point de vue proprement politique, avec la vie même de l'homme jusqu'à l'anéantir et la réduire, à travers certains dispositifs du pouvoir, à un simple « projet » qui au nom d'un gouvernement économique du monde et de la vie, se met en marche en vue de la transformer. Par cette procédure, la vie devient une *vie nue* qu'Agamben s'emploie à *défaire*.

C'est pourquoi le philosophe italien revient à l'usage de la parole (sachant qu'aujourd'hui elle a perdu sa valeur, comme la crise du serment le révèle), afin de revendiquer, paradoxalement, par l'acte de la parole elle-même, mais dans sa forme philosophique, la mise en question de cette *politique vaine* devenue sacrée et qui s'impose aujourd'hui comme la règle. Pour Agamben, il s'agit de créer une ligne de résistance à une telle politique insérée dans le paradigme de l'*oikonomia* qui touche non seulement la vie mais aussi ses apparences.

Nous voulons souligner aussi comment, tout au long de sa réflexion, Agamben s'efforce de rendre explicite et de maintenir l'entrelacs *droit, politique, économie et théologie*. Selon lui, la scission entre ces sphères n'a plus de sens et cela devient évident à travers les archéologies, il affirme :

« il faut encore une fois renverser, en ce sens, l'opinion commune qui explique l'efficace du serment par le renvoi aux puissances de la religion et du droit sacré archaïque. Religion et droit ne préexistent pas à l'expérience performative du langage qui est en question dans le serment, mais ont plutôt été inventés pour garantir la vérité et la fiabilité du logos au moyen d'une série de dispositifs, parmi lesquels la technicisation du serment dans un 'sacrement' spécifique – le 'sacrement du pouvoir' – occupe une place centrale »⁷¹⁷.

A la lumière de l'archéologie du serment, Agamben formule une thèse à propos du droit, à savoir que la vigueur de la *parole efficace* est la force originaire du droit⁷¹⁸. Bien entendu, « la parole efficace » ne réfère pas à son propre contenu sémantique, mais plutôt à la force performative qui convoque un sujet parlant qui se met en relation avec

⁷¹⁷ Agamben, *Homo sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Le Sacrement du langage]*, p. 369.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 372 : « La sphère de droit est la sphère de la parole efficace ».

les autres par le biais « d'une parole qui a la force de réaliser ce qu'il dit »⁷¹⁹. Ce qui est en arrière-fond ici n'est pas une question simple, car il s'agit de comprendre que la question de la crédibilité du nom, de laquelle dérive après tout le langage, a la forme d'un commandement : la forme impérative du verbe est la seule configuration qui arrive à achever une parfaite corrélation entre les mots et les choses⁷²⁰. Le droit exigera toujours de quelqu'un qu'il puisse mettre intégralement en œuvre cette correspondance.

Selon Agamben, cela rend plus difficile encore de penser aujourd'hui la politique lorsqu'elle reste emprisonnée dans cette structure du *serment* ; mais notre auteur souligne aussi que le *serment*, avant même d'être un « sacrement du pouvoir », est un « sacrement du langage ». D'une part, par le serment s'affirme une force capable de produire une *vie nue* susceptible d'être mise à mort à travers le dispositif de la *sacratio-devotio* dont nous avons parlé précédemment ; d'autre part, il est aussi une « consécration du vivant à la parole par la parole », c'est-à-dire d'un *performatif*, de quelqu'un qui se met en jeu par sa parole⁷²¹. À chaque fois qu'un serment est scellé, se détache une relation avec la loi qui prend la forme d'une imprécation ou d'une malédiction ; c'est pourquoi, selon lui, « seule une politique qui aurait rompu ce lien original avec la malédiction pourrait un jour permettre un autre usage de la parole et du droit »⁷²². Agamben fait appel au texte de Paul relatif à la *malédiction de la loi*⁷²³ en le réinterprétant à partir du contexte malédiction-bénédiction, serment-parjure. Afin de bien comprendre l'interprétation de Paul, il est nécessaire de relever son lien avec le juridique et ne pas rester dans un cadre strictement théologico-religieux : « l'argument paulinien – et donc le sens même de la rédemption – ne saurait être compris que si on le situe dans le contexte de l'appartenance réciproque, juridique et pas simplement religieuse, de la malédiction et de la loi »⁷²⁴.

Pour mettre encore en évidence le lien qui unit le serment avec l'évènement de l'anthropogenèse de l'homme, disons que ce lien s'entrevoit lorsque notre auteur conçoit

⁷¹⁹ Agamben, *Homo sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Le Sacrement du langage], op. cit.*, p. 373.

⁷²⁰ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 374.

⁷²¹ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 375.

⁷²² *Ibid.*, *op. cit.*, p. 375-376.

⁷²³ Dans Galates 3, 10-13 : « Tous ceux en effet qui se réclament de la pratique de la Loi encourent une malédiction. Car il est écrit : Maudit soit quiconque ne s'attache pas à tous les préceptes écrits dans le livre de la Loi pour les pratiquer. -Que d'ailleurs la Loi ne puisse justifier personne devant Dieu, c'est l'évidence, puisque le juste vivra par la foi ; or la Loi, elle, ne procède pas de la foi : mais c'est en pratiquant ces préceptes que l'homme vivra par eux - Le Christ nous a rachetés de cette malédiction de la Loi, devenu lui-même malédiction pour nous, car il est écrit : Maudit quiconque pend au gibet. »

⁷²⁴ Agamben, *Homo sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Le Sacrement du langage], op. cit.*, p. 353.

le serment « comme le témoignage historique de l'expérience du langage où l'homme s'est constitué comme être parlant »⁷²⁵. C'est à partir de cette expérience que le monde devient pour l'homme significatif, mais cela n'indique pas que l'univers ne signifiait pas avant même cet événement. La question cruciale est que dans le langage humain, il y a une inadéquation, un gap, une césure entre signifiant et signifié qui traverse la condition parlante de l'homme voire même sa nature tout entière. Ce que Agamben met en question à propos de cette inadéquation est le fait de la reconduire à un stade magico-religieux qu'il nous faut dépasser afin d'arriver à une relation effective entre langage et pensée, signification et connaissance⁷²⁶. En revanche, ce que Agamben s'efforce de montrer est que l'évènement de l'anthropogenèse de l'homme est lié indissolublement à la question langagière qui ne se laisse pas réduire à une chose purement cognitive ; elle est bien au-delà de cette sphère et maintient la différence entre les mots et les choses. L'anthropogenèse de l'homme se révèle donc dans sa propre condition parlante, celle-ci n'est que le seuil où l'éthique et la politique sont déjà entrelacées, tout en articulant et transformant la vie même de l'homme :

« ...les savants ont toujours considéré l'anthropogenèse comme un problème d'ordre exclusivement cognitif, comme si le devenir humain de l'homme n'était qu'une question d'intelligence et de volume cérébral et non d'*ethos*, comme si intelligence et langage ne posaient pas aussi et avant tout des problèmes d'ordre éthique et politique, comme si *l'homo sapiens* n'était pas aussi, et peut-être bien pour cela, un *homo iustus* »⁷²⁷.

Reprenons encore l'idée du *désœuvrement* qui rejoint aussi celle d'une *puissance destituante* en nous demandant s'il est possible encore de vivre ensemble et de penser la politique au-delà de l'idée d'organisation (ordre). Nous répondons par l'affirmative. L'*ingouvernable* est lié au vivre-ensemble et au geste de *désœuvrement* présent dans chaque vivant, cet entrelacs s'avère comme le moyen capable de faire face et d'interrompre ainsi au moins de manière éphémère toute l'opérativité économique spectaculaire. Le *désœuvrement* devient la tâche authentiquement politique qui nous articule à travers une puissance messianique capable de mettre en arrêt cette opérativité.

Nous essayons donc de dépasser ce caractère purement destituant de la pensée d'Agamben tout en problématisant l'idée de justice qui grâce à lui est déjà déconnectée

⁷²⁵ Agamben, *Homo sacer, L'intégrale, 1997-2015, [Le Sacrement du langage], op. cit.*, p. 376.

⁷²⁶ *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 376-377.

⁷²⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 377.

de la loi et de toute institution de gouvernance sans que cela implique parler à tort, tout en sachant, bien entendu, qu'une telle affirmation possible sur la justice doit se présenter sous une forme affaiblie. Cela constitue une prise de distance de notre part par rapport à l'idée d'une force exclusivement destituante. Néanmoins, nous nous tiendrons à une conception de la justice en tant qu'idée directrice et non pas comme l'application de telle ou telle norme. Si la thématique de la justice nous est la plus commune, elle reste aussi la plus *inappropriable*. De ce long parcours nous pouvons désormais comprendre qu'il s'agit de penser la justice au-delà de la capture étatique (État-Nation) ou de n'importe quelle autre institution (gouvernementalité) qui réduit la justice à une procédure qui administre les condamnations. Nous voulons donner prééminence à *l'homme juste qui cherche le salut*.

Conclusion ouverte

Méditation sur une justice au-delà et en deçà de la loi et du gouvernement

*« Aimez la justice, vous qui gouvernez la terre. »
Sagesse 1, 1.*

Introduction

La dimension destituante de la *forme-de-vie* vise la *profanation* de toute forme politique, notamment celle qui est réduite à une question purement gestionnaire ou managériale dont le souci pour « la vie heureuse » tombe dans l'inconscient. Nous nous proposons ici de prolonger les idées agambeniennes tout en les déplaçant vers une « méditation » sur la justice. En effet, notre intérêt se dirige vers la possibilité de rétablir la « justice » dans le monde tout en évitant de la réduire à un « projet » gouvernemental quelconque ou à une institution qui s'emploierait à juger l'action de l'homme, à constater sa faute et à administrer ainsi la peine correspondante. Nous nous proposons d'aller *au-delà* de l'idée de justice organisée comme procès et sanction et *en deçà* de cette version administrative où règne l'aspect contractuel, la réciprocité pénale et où la justice est comprise seulement comme la conformité à ce qui est préalablement convenu. Dans cette configuration, elle ne serait rien d'autre qu'une pure obéissance à la loi et un pur respect à l'égard des commandements donnés par nos institutions en vue de régler la vie et d'ordonner le vivre-ensemble.

Pour ce faire, nous privilégions le modèle de l'amour de la justice au-delà du modèle de la seule connaissance ; ce qui requiert de faire un chemin intérieur visant à promouvoir la justice dans la vie de chacun. C'est pourquoi nous faisons appel, par exemple, à la gratuité du pardon et à la crédibilité de la repentance afin de rechercher une réconciliation possible au milieu d'une communauté brisée, en donnant lieu à la parole des souffrants sans négliger celles des victimaires. Cet autre usage de la justice est au-delà et en deçà de l'emprisonnement de la loi et du cadre strictement juridico-institutionnel, car il se déplace vers l'horizon de la « rédemption » dont la visée est la réconciliation d'une communauté divisée et dont les idées directrices sont plutôt l'amitié, la fraternité⁷²⁸. Une telle perspective est complexe à penser, mais impérative dès lors qu'une justice strictement procédurale et administrative de la peine se montre insuffisante pour répondre aux situations politico-sociales délicates et complexes par rapport auxquelles il s'avère nécessaire de créer un autre type de justice⁷²⁹.

⁷²⁸ Cfr. *supra*, Première Partie, Chapitre I. Ici le paradigme du vivre ensemble renvoie à celui de la guerre civile.

⁷²⁹ Un exemple récent vient de la Colombie qui a opté par une justice transitionnelle afin d'établir un accord de paix durable qui puisse mettre fin à une guerre de plus de 50 ans. La *Jurisdicción Especial para la Paz* (JEL), Justice ou juridiction spéciale pour la paix, est le mécanisme de justice transitionnelle par lequel les

Le recours à une autre type de justice non-juridique et non gouvernementale n'est pas nouveau, c'est une réalité que nous pouvons constater dans le contexte international lorsqu'une société est en crise. On en trouve des exemples là où, dans des situations limites, certaines sociétés doivent recourir à un autre type de procédures juridiques afin de résoudre leurs conflits politico-sociaux en vue de « rendre justice » ; un exemple concret en est la « justice transitionnelle »⁷³⁰. Elle s'avère comme une pratique largement répandue mais pas homogène⁷³¹. C'est dans les situations exceptionnelles que la recherche d'une « autre justice » devient une exigence. Nous le constatons à travers la création de mécanismes différents de ceux strictement judiciaires et gouvernementaux tels que les « commissions de la vérité », créées en vue de garantir la justice tout en ouvrant ainsi l'espace à des procédures hybrides⁷³². Un autre exemple est « l'amnistie » introduite comme mécanisme d'apaisement des tensions et de facilitation de la transition vers la démocratie. Mécanisme qui, comme nous le savons, est limité autant par le droit interne d'un pays que par le droit international face aux graves violations des droits de l'homme et aux crimes internationaux⁷³³.

membres des FARC, les membres des forces de sécurité et les tierces parties qui ont participé au conflit armé colombien font l'objet d'enquêtes et de procès dans le cadre d'un système de vérité, de justice, de réparation et de non-répétition. Autres exemples d'une création d'autres formes de justice sont fournis par l'Afrique du Sud, le Rwanda et le Canada, entre autres.

⁷³⁰ La justice transitionnelle désigne un ensemble de mesures judiciaires et non-judiciaires qui permettent de rétablir la paix et la démocratie au sein d'une société blessée par l'abus des droits humains à cause d'un conflit social, politique, armé ou par un régime autoritaire. Voir *La justice transitionnelle : une voie vers la réconciliation et la construction d'une paix durable* p. 16, <https://www.ohchr.org/Documents/Countries/Africa/ActesConf2JusticeTransit.pdf>.

⁷³¹ De tels processus ont été mis en pratique après la Seconde Guerre mondiale, lors des procès de Nuremberg et de Tokyo ouverts pour punir des responsables, au plus haut niveau, de crimes internationaux. Ils ont suscité la réflexion sur la convenance de l'établissement de principes juridiques fondamentaux comme ceux de la responsabilité pénale individuelle. La formulation d'un droit pénal international et la création d'un organisme international de justice seront mises en place pour régir de nouveaux rapports. Ceux-ci seront examinés durant les années qui suivirent par la création par le Conseil de sécurité des tribunaux internationaux, pour connaître les crimes commis au Rwanda et dans l'ancienne Yougoslavie. Dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, lorsque la voie s'est ouverte à la démocratie dans certaines régions d'Europe et, principalement en Amérique latine, des concepts et des pratiques d'une autre type de justice ont été introduits avec leur propre spécificité. De ces expériences résulte la nécessité de penser la justice autrement. Dans notre cas, nous envisageons d'en tirer profit pour analyser le processus vénézuélien afin de rétablir sa démocratie tout en assurant la justice.

⁷³² Un exemple de ce type de mécanisme hybride, qui déplace à la fois la structure strictement gouvernementale et judiciaire, est celui qui fut appliqué et articulé à partir d'un conglomérat d'instances internationales qui ont pris différentes formes en raison de leur composition et du droit applicable, tels que la Chambre extraordinaire des tribunaux cambodgiens et les tribunaux spéciaux créés en Sierra Leone, au Timor de l'est, au Kosovo et au Liban.

⁷³³ Bien que l'amnistie ait été évoquée dans certains procès, elle a fait l'objet de critiques graves et sévères dans la mesure où, d'une certaine manière, elle favoriserait l'impunité, contrairement à l'obligation des États de la combattre et de l'éliminer en tant que pratique perverse, et aussi parce que cette pratique pouvait favoriser la répétition des événements survenus pendant la période de l'arbitraire. C'est ce qui fut proposé

Il s'agit pour nous, en somme, de penser la justice autrement, à partir de mécanismes particuliers : judiciaires mais aussi non-judiciaires, gouvernementaux mais aussi non-gouvernementaux, administratifs mais aussi non-bureaucratiques. Cela afin de surmonter la période de l'état d'exception et de l'empire de l'arbitraire en vue d'améliorer nos démocraties qui sont toujours exposées au risque d'y succomber. Rendre la justice efficace dans une société est un processus long et complexe, dans tous les cas elle doit être stable et durable. La question est de garantir son irréversibilité au-delà de la capture d'une institution. Un tel processus comprend pour nous en première instance la « rédemption » avec tout ce qu'elle implique : la réparation des victimes quand il est possible de le faire - car en certains cas nous sommes confrontés à l'irréparable - ou à la recherche de la vérité dans un conflit en vue d'assurer la réconciliation et rétablir les liens de fraternité entre les hommes qui sont à la base du vivre ensemble et assurent la confiance et la paix.

Néanmoins, il ne s'agit pas de négliger la sanction pénale, comme un élément constitutif de justice, mais de ne pas réduire celle-ci à une question strictement punitive, laquelle se montre insuffisante pour faire face aux situations limites. Il s'agit de ne pas se résigner au dispositif de la loi et de la gouvernance, mais de penser la justice au-delà et en deçà de ces instances et de la faire advenir en vue d'une réconciliation qui est possible lorsque ce qui nous tient ensemble comme communauté politique est la fraternité. Nous voulons explorer une autre voie possible de la justice fondée sur l'amitié sans parler dans le vide et dont la justice et les actes justes guident l'action humaine, comme le dit Socrate dans le dialogue du *Gorgias* de Platon : « mieux vaut subir l'injustice que la commettre ».

À cet égard, et conformément à cette *voie autre*, la justice devient pour nous un « horizon » de pensée et non pas un point de départ ou d'arrivée. La justice serait ce qui nous procure un idéal de vie qui, tout idéale qu'elle soit par ailleurs, s'annonce comme une terre promise prenant racine sans jamais pouvoir arriver à un accomplissement définitif. Elle est donc une « aspiration commune », un chemin par lequel nous faisons advenir la justice dans ce monde que nous partageons et qui convoque à une sagesse

pour résoudre la crise au Venezuela, au risque de faciliter la transition du régime pourrait être en réalité une consécration de l'impunité.

différente de celle qui opère dans la justice pénale et gouvernementale. Nous avons employé l'expression *faire advenir la justice* : il s'agit par-là d'une action qui libère une force, quasi messianique, capable d'interrompre un usage purement opératoire de la justice à l'intérieur même du temps chronologique et de l'histoire dans lesquels nous nous déployons. Il s'agit de créer une exception à l'état d'exception déjà normalisé. *Faire advenir la justice, faire justice aux souffrants, devenir juste, rendre le monde plus juste, persuader au coupable de devenir juste* toutes ces expressions s'inscrivent dans une même dynamique, dont l'horizon est la victoire du bien sur l'empire du mal, le dépassement de la violence et la victoire de la vérité sur les mensonges et les abus⁷³⁴.

Le problème, lorsqu'on essaie d'emprunter cette voie, est de savoir comment maintenir cette « aspiration », ce chemin vers la justice sans la reconduire à un dispositif « vertueux » qui la maintiendrait emprisonnée dans le cercle purement opératoire qui amalgame devoir-vouloir-pouvoir et que nous avons vu invalidé par Agamben. C'est pourquoi, nous revenons à l'idée de *geste*, car nous privilégions une conception de la « justice » qui a à voir avec une action humaine juste qui se réalise et s'épuise dans chaque action humaine. C'est dans l'action juste que s'accomplit la vérité de l'homme sans que cela signifie que sa vie soit réductible à une entité quelconque. Mais en quoi consisterait cette action juste ? Rien d'autre que le rapport à autrui sur la base de l'amitié, qui favorise le rapport des uns avec les autres.

C'est pour cette raison que nous recourrons au mot « méditation ». Nous considérons la méditation comme une action à connotation contemplative et réflexive par laquelle l'homme se met en relation avec sa propre existence en se rendant capable de penser en profondeur sa propre vie et notamment sa vie éthico-politique. Il s'agit de mettre en cause la façon dont chacun vit sa propre vie, afin de faire un *usage de soi qui tende vers la justice*.

Faire un usage réflexif de l'existence propre requiert de mettre en question la façon dont nous vivons notre propre vie. C'est pourquoi, l'idée de justice que nous

⁷³⁴ Ces formules sont tirées de Pietro Bovati, *Vie della giustizia secondo la Bibbia. Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione*. Edizioni Dehoniane Bologna, Edizione digitale della prima edizione cartacea pubblicata nel 2014 (Ebook). Nous reviendrons à cet auteur dans le cours de cette « conclusion ouverte ».

convoquons est soumise à un exercice critique de méditation sur elle-même, sans viser une réponse définitive, mais en cherchant une action juste capable de rendre possible le vivre-ensemble. Nous avons déjà identifié tout au long de notre recherche les idées dont nous voulons prendre distance afin de rendre la justice prête à un autre usage. Nous les avons ramenées à deux grandes voies : la première est que la justice n'est pas la loi, et la seconde que les institutions politico-juridiques qui ordonnent la vie ne peuvent jamais s'approprier la justice. À cet égard, autant la loi que le gouvernement sont désactivés, désœuvrés et rendus inopérants ; néanmoins notre visée ultime n'est pas la désactivation de cette opérativité, mais la recherche d'un autre possible sous une forme *affaiblie*.

Si d'après Agamben, il s'avère impossible de parler de « justice » quand on a affaire à une administration, c'est en vertu de l'impossibilité même de la concevoir en termes de règles collectives et de processus de gouvernance. Néanmoins, nous croyons qu'il est encore possible de parler positivement de la justice en la pensant comme une « aspiration » de l'homme, c'est-à-dire comme une question éthique pensée en termes de « rédemption » - une position qu'Agamben ne soutiendra pas, comme nous le verrons plus avant - et en quelque sorte, de « réparation », lorsqu'elle est possible, de notre relation à autrui par-delà toute opérativité institutionnelle.

Si on regarde dans la tradition biblique le sens du mot *justice*, nous pouvons constater qu'en hébreu (*tsedeq*) il y a un dynamisme intrinsèque qui favorise un rapport construit en vue de rétablir un lien d'amitié et de fraternité entre les hommes, lorsqu'il était brisé, et dans lequel chacun reconnaît l'autre comme son égal, car c'est la recherche de la plénitude de la relation humaine qui conforme une société. Ce dynamisme est perdu lorsque le mot est traduit en grec par *δικαιοσύνη* et en latin par *justitia*, car ces deux mots comportent un versant de légalité qui, altérant le dynamisme d'amour et de gratuité à la source de la relation entre les hommes selon la justice biblique, réduit la justice à une éthique minimale de réciprocité légale vindicative, punitive, rétributive (*unicuique suum reddere*)⁷³⁵.

⁷³⁵ Pietro Bovati, *Vie della giustizia secondo la Bibbia*, op. cit. : « La giustizia implica una relazione fra due (o più) soggetti dotati del principio interiore della libertà (con tutto ciò che essa comporta come responsabilità) ». Nous traduisons : « La justice implique une relation entre deux (ou plusieurs) sujets dotés du principe intérieur de liberté (avec tout ce qu'il implique comme responsabilité) ».

De plus, si nous pensons qu'il est possible de parler d'une justice non-juridique et non-institutionnelle sans céder à la déraison, c'est en vertu de la créativité de l'acte philosophique qui nous donne de concevoir à nouveau frais la justice. Une telle justice, qui fait l'objet de notre « méditation », exige une conversion de l'homme, celle qui a comme souci politique la *vie heureuse* en vue de poursuivre la recherche de la vie pleine. La question de la « vie heureuse », nous la déplaçons vers la « rédemption », car il s'agit de savoir comment rendre notre vie pleinement viable. Il s'agit donc d'une justice qui met en tension une utopie et sa mise en place, une justice qui se fait et se défait dans chaque geste de notre existence, une justice qui n'est pas un état, mais un chemin qui se fait au fur et à mesure que notre vie se déploie en la contingence incessante du présent. À ce propos, citons l'exégète bibliste Antonio Bovati qui, inspiré par Levinas, nous fournit une idée autre de cette justice que nous recherchons :

« Ce n'est donc pas seulement l'obéissance à une norme juridique, ni la soumission à un présumé ordre cosmique [...] ce qui constitue l'événement de la justice, mais la reconnaissance du visage de l'autre. Aucune loi, aucune règle ne peut donc définir le besoin de justice ; seul l'esprit, dans sa dynamique de désir incessant, peut correspondre à l'infinie richesse du visage fraternel »⁷³⁶.

⁷³⁶ Notre traduction. *Ibid, op.cit.* : « Non è quindi solo l'ossequio a una norma legale, né la sottomissione a un presunto ordine cosmico (modalità quest'ultima spacciata, da molti esegeti, come la perfezione della giustizia biblica) a costituire l'evento di giustizia, ma il riconoscimento del volto dell'altro. Nessuna legge e nessuna regola possono perciò definire l'esigenza della giustizia; solo lo spirito, nella sua dinamica di incessante desiderio, può corrispondere all'infinita ricchezza del volto fraterno. »

1. La justice, une *aspiration* commune. La figure du Quichotte⁷³⁷

« La justice seule faisait entendre sa voix, sans qu’osât la troubler celle de la faveur ou de l’intérêt qui l’étouffent maintenant et l’oppriment. La loi du bon plaisir ne s’était pas encore emparée de l’esprit du juge, car il n’y avait alors ni chose ni personne à juger. »

Don Quichotte, première partie, chapitre XI

La question de la violence est un des thèmes qu’il est impossible d’éviter lorsque nous parlons de la justice. Nous avons montré dans notre recherche que dans nos sociétés contemporaines la violence de l’État est non seulement justifiée théoriquement, mais aussi exercée en vue de maintenir et conserver l’ordre social. Dans cette structure étatique de gouvernance, la violence est un moyen ou un effet collatéral du pouvoir souverain, et celui-ci ne se fonde que dans son exercice. La violence de l’État comporterait ainsi une certaine justice institutionnelle dans la mesure où elle pointe vers le respect de règles collectives en assurant ainsi l’ordre de la société. La place de l’État s’inscrit donc dans l’objectif d’assurer un équilibre juste de relations entre tous les citoyens, une violence qui se légitime et qui peut être utilisée comme moyen pour arriver à une fin : l’ordre social afin d’assurer le vivre-ensemble. Néanmoins, nous avons aussi été avertis des dangers que comporte le fait de légitimer la violence de la part de l’État, surtout lorsqu’il bascule dans une bureaucratie au service de lui-même en devenant ainsi une machinerie indifférente au destin de chacun et qui néanmoins opère comme si elle était au service de tous au nom de la « défense » et de la « protection » des « démocraties » et des « droits » du citoyen. Sous ce mode opératoire, la violence passe inaperçue et se légitime elle-même en laissant s’infiltrer à l’intérieur même des États démocratiques une violence totalitaire et policière qui acquiert subrepticement de nouvelles formes d’expression qui restent souvent cachées.

C’est pourquoi nous voulons penser un autre type de justice humaine, moins violente et plus charitable, en vue de reconstruire l’harmonie d’une relation éthique envers soi-même et envers l’autre. Pour ce faire, nous recourrons à la figure littéraire du

⁷³⁷ Pour ce faire, nous nous servons de l’ouvrage de Diego Antonio Pineda Rivera, *Una meditación de la justicia en « Don quijote de la Mancha »*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2017, dont nous reprenons succinctement les idées les plus importantes afin de les mobiliser pour articuler une réponse à la position strictement destituante proposée par Agamben, laquelle nous empêche de parler positivement de la justice.

Quichotte en en tirant l'idée de justice comme « aspiration » sans pour autant tomber dans un discours vertueux, bien qu'il soit fort présent dans l'imaginaire de la chevalerie médiévale.

Le Quichotte se réapproprie l'idéal de justice de son époque. On l'observe lorsqu'il explicite ce que sera sa forme de vie, à savoir une vie dirigée par le désir d'instaurer la justice dans un monde qui n'attend plus son avènement. La justice dont parle le Quichotte est celle capable de « redresser le mal », de « réparer les injustices », « régler les dettes », « combattre les abus », « défaire les doléances ». La posture qu'assume le Quichotte n'est pas celle d'un juge qui prend distance par rapport à la situation jugée, mais celle qui, en revanche, est capable de se mettre en jeu dans la peau de l'autre afin de procurer une justice qui s'emploie à *dé-faire* les situations malheureuses⁷³⁸. Cervantès s'emploie à incarner dans la figure du Quichotte la thématique de la justice de manière complexe et profonde tout en mettant satiriquement en question les institutions juridiques. S'il exhibe la manière étroite de comprendre la justice de son époque, il dessine aussi une utopie ou un autre horizon possible.

Si nous adoptons comme stratégie le fait de penser la justice à partir de cette figure littéraire, c'est parce qu'elle nous ouvre une autre possibilité. Cela ne comporte rien d'extraordinaire, car il n'est pas rare de tirer profit de la littérature pour penser autrement un sujet quelconque. Pensons, par exemple, à l'enseignement offert par le récit d'*Antigone* à propos du thème de la justice où se rebeller contre l'autorité de la *polis* apparaît comme une option juste et légitime si on suit sa propre conscience ; ou bien le cas de Joseph K. dans *Le procès* de Kafka où l'omniprésence du droit sur la vie de l'homme devient telle qu'il ne peut compter sur la garantie de la loi puisque devant elle nous sommes tous coupables⁷³⁹. Face à une réalité qui se montre injuste, et devant

⁷³⁸ Cervantes, *Don Quichotte* [Chapitre 2 qui traite de la première sortie qui fait de son pays l'ingénieur Don Quichotte] : « Il ne voulut pas attendre davantage pour mettre à exécution son projet. Ce qui le pressait de la sorte, c'était la privation qu'il croyait faire au monde par son retard, tant il espérait venger les offenses, redresser les torts, réparer les injustices, corriger les abus, acquitter les dettes » (Notre traduction). « No quiso aguardar más tiempo a poner en efecto su pensamiento, apretándole a ello la falta que él pensaba que hacía en el mundo su tardanza, según eran los agravios que pensaba deshacer, entuertos que enderezar, sinrazones que emendar y abusos que mejorar y deudas que satisfacer. »

⁷³⁹ Nous nous servons donc du Quichotte afin de penser autrement le thème philosophique de la justice. Pour nous, il s'avère que le plus efficace, parfois, consiste à sortir du domaine de la norme commune en vue d'élargir le regard et accroître l'horizon dans lequel nous pensons le thème qui nous convoque : la justice au-delà et en deçà de la loi et des institutions administratives. C'est une stratégie employée par Agamben lorsque pour parler d'économie, par exemple, il recourt à la théologie. Nous nous réapproprions

l'exigence de penser la justice au-delà de la loi et de son administration institutionnelle, nous nous servons du Quichotte afin de mettre en évidence une autre puissance de vie et une autre voie vers la justice.

Il devient ainsi pour nous une figure exemplaire qui nous met en question. Plein de rêves, sa mission de porter en tous lieux la justice et la paix contrastera avec l'incrédulité des autres et les injustices qui s'imposent partout. Le chevalier errant s'érige comme justicier, mais de la rédemption. La question à penser à partir de cette figure de la littérature est de ne pas succomber au désenchantement du monde, pour qui cette *aspiration* à la justice ne représente qu'une folie et une grandiose illusion impossible à rendre effective. Au contraire, le Quichotte nous apprend que face à des injustices, nous avons toujours une autre possibilité à faire valoir : devenir justes tout en faisant advenir la justice. Dans son cas, l'*aspiration* qui le motive consiste à réhabiliter et rétablir la justice et la paix dans un monde qui ne croit pas qu'elles soient possibles sans pour autant succomber à la déraison et à la désillusion.

Dans l'épisode où l'ingénieux Hidalgo donne à Sancho Panza ses conseils avant que celui-ci ne prenne en mains le gouvernement et l'administration de l'île de Barataria⁷⁴⁰, l'exigence de restaurer la justice lorsqu'elle est souillée apparaît de manière récurrente ; c'est cette aspiration à la justice que nous découvrons dans ce récit de Cervantes. Faire prévaloir dans le monde la justice en protégeant tous ceux qui sont victimes des injustices et par là devenir un juge miséricordieux y compris envers le criminel⁷⁴¹, plutôt qu'un juge appliquant rigoureusement la loi⁷⁴², signifie un dépassement de la justice administrative. Ce qui apparaît aussi dans ce récit est que la justice se réalise mieux par les voies de la miséricorde comme le dit le Quichotte : « mieux resplendit et règne à nos yeux [l'attribut de] la miséricorde, plutôt que celui de la

cette stratégie en nous servant de la littérature ; dans notre cas, il ne s'agit pas de procéder à une archéologie mais de découvrir un possible tout autre.

⁷⁴⁰ Cervantes, *Don Quixote*, II, 62 : « Nunca te guíes por la ley del encaje ». Nous traduisons : « Ne vous laissez jamais guider par la loi du talion ».

⁷⁴¹ *Ibid.*, *op. cit.*, II, 62 : « Cuando pudiere y debiere tener lugar la equidad, no cargues todo el rigor de la ley al delincuente, que no es mejor la fama del juez riguroso que la del compasivo. » Nous traduisons : « Lorsque l'équité peut et doit être respectée, ne faites pas peser toute la rigueur de la loi sur le délinquant, car la réputation du juge rigoureux n'est pas meilleure que celle du juge compatissant. »

⁷⁴² *Ibid.*, *op. cit.*, II, 62 : « Si acaso doblares la vara de la justicia, no sea con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia. » Nous traduisons : « Si tu plies le bâton de la justice, que ce ne soit pas avec le poids du don, mais avec le poids de la miséricorde. »

justice »⁷⁴³. Si le souci du Quichotte n'est pas d'être un juge appliquant rigoureusement la loi, cela n'implique pas de renoncer à devenir un « médiateur » qui aide et prend soin, d'une façon désintéressée et gratuite, de tous ceux qui en ont besoin : les faibles⁷⁴⁴, les oubliés, les souffrants mais aussi les criminels.

Rapprocher la justice et l'amour de l'autre⁷⁴⁵ signifie que le pardon, à savoir la recherche sincère, honnête et crédible de la vérité, l'empathie, la compassion et, finalement, la reconnaissance de la vulnérabilité de l'autre sont toutes des dimensions à prendre en compte à l'heure d'*aspirer* à la justice et de repenser la vie éthico-politique à nouveaux frais ; cela requiert une certaine sagesse⁷⁴⁶. Le point que nous voulons souligner est que la justice, entendue comme une *aspiration*, va bien au-delà de la justice positive réduite à une justice administrative opérant dans le cadre strictement processuel et rétributif. La justice à laquelle aspire Don quichotte n'entend pas se réduire à la justice positive, mais prétend aller au-delà de la loi et de ses institutions tout en aspirant à

⁷⁴³ *Ibid.*, *op. cit.*, II, 62 : « Al culpado que cayere debajo de tu jurisdicción considérale hombre miserable, sujeto a las condiciones de la depravada naturaleza nuestra, y en todo cuanto fuere de tu parte, sin hacer agravio a la contraria, muéstratele piadoso y clemente, porque aunque los atributos de Dios todos son iguales, más respandece y campea a nuestro ver el de la misericordia que el de la justicia. » Nous traduisons : « Au coupable qui relève de votre juridiction, considérez-le comme un misérable, soumis aux conditions de notre nature dépravée, et en toutes choses de votre part, sans faire de tort au contraire, montrez-lui miséricorde et clémence, car si les attributs de Dieu sont tous égaux, l'attribut de la miséricorde brille plus que celui de la justice. »

⁷⁴⁴ Une des premières aventures du Quichotte apparaît dans la première partie, chapitre IV, où il va au secours d'un jeune garçon appelé André : « Le jeune garçon répondait : « Je ne le ferai plus, mon seigneur ; par la passion de Dieu, je ne le ferai plus, et je promets d'avoir à l'avenir plus grand soin du troupeau. Devant cette scène, Don Quichotte s'écria d'une voix courroucée : « Discourtois chevalier, il vous sied mal de vous attaquer à qui ne peut se défendre ; montez sur votre cheval, et prenez votre lance, (car une lance était aussi appuyée contre l'arbre où la jument se trouvait attachée), et je vous ferai voir qu'il est d'un lâche de faire ce que vous faites à présent. »

⁷⁴⁵ Pour Kant, nous l'avons vu auparavant, la tâche la plus importante, du point de vue éthique, est de reconduire notre capacité d'agir selon le devoir, modèle opératoire qu'Agamben croit invalider. Pour notre part, nous proposons, en revanche, de reconduire notre capacité d'agir selon l'amour de l'autre, plus spécifiquement, de rétablir le rapport de paix entre les hommes dans un vivre ensemble qui nous est déjà donné et qui nous articule, malgré tout. Ce type d'approche relève d'un tout autre registre, car il ne s'agit plus d'un dispositif qui réarticule vouloir-devoir-pouvoir tout en reconfigurant l'*être* à ce qu'il *doit être*, mais se laisse conduire par l'amour, c'est-à-dire la paix et le désir pour l'autre en préservant une relation d'amitié qui maintienne en vigueur tout pacte de fraternité au-delà d'un impératif.

⁷⁴⁶ Nous le voyons dans la deuxième partie, au chapitre XLV, où se met en place l'efficacité du gouvernement de Sancho Panza lorsqu'il prend possession de l'île de Barataria : le nouveau gouverneur se voit offrir trois procès pour mettre à l'épreuve son ingéniosité. Pour Sancho, résoudre ces cas signifie pouvoir déployer une sagacité inhabituelle, avoir une culture et un sens commun plus vaste que les seules connaissances juridiques. La référence à la justice dans cette aventure réside en la sagesse qu'il emploie à résoudre les problèmes en allant au-delà du droit positif et en dépassant la rigoureuse connaissance légale et administrative ; par là Sancho Panza se rapproche des conseils auparavant donnés par Don Quichotte.

instaurer une justice vraiment rédemptrice, à l'instar de Mandela et Desmond Tutu en Afrique du Sud⁷⁴⁷.

Nous ne pouvons pas nier qu'*aspirer* à cette justice rédemptrice résonne encore de manière abstraite, surtout si elle se veut guidée par l'idée de la miséricorde qui semblerait convenir davantage à la sphère religieuse. Mais comme nous l'avons vu auparavant dans l'archéologie agambenienne du serment, établir une ligne séparatrice entre religion et droit en reléguant la religion à un stade antérieur et primitif du droit ne semble pas avoir beaucoup de sens alors qu'ils sont étroitement connectés. Notre propos est de faire valoir cette ambiguïté entre religion et droit tout en profanant l'idée sacrée du droit et tout en sécularisant l'idée religieuse de la miséricorde et de la rédemption, bien qu'Agamben ne fasse pas ce choix. En effet, la question est de savoir comment rendre vraiment effective une telle justice dans une société qui se prétend au-delà de l'administration bureaucratique et dont la justice ne tombe pas sous le domaine exclusif de la loi ? Quelques critères s'avèrent alors essentiels au moment de penser la justice comme une aspiration à *mettre en œuvre* : la recherche honnête de la vérité, la reconnaissance de la vulnérabilité dans les actes de miséricorde et de pardon, l'écoute sincère et la confiance au moment d'écouter le récit de l'autre et l'acceptation de notre impuissance quand nous cherchons à réparer des faits qui pourraient paraître irréparables⁷⁴⁸. L'administration de la justice refoule de tels critères de justice miséricordieuse et rédemptrice, tandis que la dimension de la réconciliation demeure encore un thème peu présent.

La figure de Don Quichotte illustre bien à quel point la justice légale - la justice assurée par l'administration juridique et qui, à son époque, est représentée par le roi -, peut s'avérer injuste ou insuffisante, comme le montre aujourd'hui tant de cas qui tombent sous nos yeux. C'est pour cette raison que le chevalier errant oppose la justice légale ou officielle à celle qui se veut miséricordieuse. Nous pouvons l'observer dans le passage sur *Les Galériens* où pour lui le plus important est de rendre *effective* la justice à travers

⁷⁴⁷ En Afrique du Sud, les prix Nobel de la paix Nelson Mandela et Desmond Tutu ont promu la réconciliation nationale afin de dépasser la société de ségrégation implantée durant le régime de l'*Apartheid*. Dans les conflits sociaux, il paraît opportun de recourir à ce type de concepts, car ils rendent possible une justice transitionnelle, dont le but est de restaurer la fraternité dans une communauté politique.

⁷⁴⁸ Diego Antonio Pineda Rivera nous montre quelques repères qu'il trouve chez le Quichotte dans sa propre méditation sur la justice à la lumière des procès de réconciliation et de paix en Colombie. Diego Pineda Rivera, *Una meditación sobre la justicia en « Don quijote de la Mancha. », op. cit.*, pp. 31-36.

des gestes singuliers et concrets dont l'un est le souci pour l'autre. Un tel geste comporte une action concrète, à savoir prendre soin de l'autre de manière effective, même s'il s'agit d'un criminel ; c'est ce que nous dit le chevalier lui-même : « c'est ici que se présente l'exécution de mon office, qui est d'empêcher les violences et de secourir les malheureux »⁷⁴⁹. Bref, la tâche que se donne Don Quichotte est de ne pas perpétuer les injustices et d'aller plus loin qu'une justice purement administrative de la peine.

Si aux yeux de Sancho Panza les galériens ne sont que des individus jugés comme des criminels, en reprenant par là la voix officielle de la justice positive ou administrative qui réduit la vie de l'homme à un étiquette, au résultat d'un procès, en revanche, pour l'ingénieux Hidalgo les galériens sont des personnes à la rencontre desquelles il faut aller de manière désintéressée afin de les écouter attentivement, afin de leur permettre de raconter leurs aventures avec leurs propres mots, même s'il s'agit parfois de gens malhonnêtes. Autrement dit, nous pouvons découvrir dans la figure de Don Quichotte comment se fait jour un idéal de justice qui ne se laisse pas enfermer dans le registre purement contractuel de la loi, ni emprisonner par l'appareil judiciaire-administratif. Bref, selon nous, ce que le Quichotte offre, c'est de comprendre la justice du point de vue des souffrants, même s'ils sont aussi souvent des criminels.

Par-là s'ouvre une autre voie de la justice, plus transcendante lorsqu'elle surmonte l'aspect strictement procédural et punitif, et plus concrète lorsqu'elle est tellement singulière qu'elle se donne comme un souci de rédemption de chacun, sans suivre aucune formule préétablie. Nous le constatons à travers l'écoute attentive que le chevalier adresse à chaque galérien racontant sa propre histoire de vie⁷⁵⁰. Il va de soi que l'écoute requiert de se mettre dans la peau de l'autre en tentant par-là de se rapprocher le plus possible de sa souffrance. Ce faisant, l'effort sera de comprendre les raisons, les circonstances, les sentiments et les motivations qui conduisent quelqu'un à un certain type d'action, bonne

⁷⁴⁹ Cervantes, *Don Quichotte*, Première partie, chapitre XII : « Dès que Sancho les aperçut, il s'écria : « Voilà la chaîne des galériens, forçats du roi, qu'on mène ramer aux galères. — Comment, forçats ? répondit Don Quichotte. Est-il possible que le roi fasse violence à personne ? — Je ne dis pas cela, reprit Sancho ; je dis que ce sont des gens condamnés, pour leurs délits, à servir par force le roi dans les galères. — Finalement, répliqua Don Quichotte, et quoi qu'il en soit, ces gens que l'on conduit vont par force et non de leur plein gré ? — Rien de plus sûr, répondit Sancho. — Eh bien ! alors, reprit son maître, c'est ici que se présente l'exécution de mon office, qui est d'empêcher les violences et de secourir les malheureux. — Faites attention, dit Sancho, que la justice, qui est la même chose que le roi, ne fait ni violence, ni outrage à de semblables gens, mais qu'elle les punit en peine de leurs crimes. »

⁷⁵⁰ *Ibid.*, *op. cit.*, Première partie, chapitre XII : « Cependant, répliqua Don Quichotte, je voudrais bien savoir sur chacun d'eux en particulier la cause de leur disgrâce. »

ou mauvaise. En bref, l'écoute attentive du Quichotte s'avère une règle, surtout lorsque son attitude confirme que bien au-delà de nos actions, nous ne sommes pas exclusivement ce que nous faisons.

Nous ne pouvons pas négliger le fait que cette affirmation comporte des conséquences graves. Surtout quand elle ouvre la voie à une certaine zone d'irresponsabilité : lorsque notre vie ne se confond pas avec nos actions se crée par-là une fissure ou un écart avec l'exigence de pouvoir en rendre compte. Néanmoins, la vie d'un criminel, ou de quelqu'un qui aux yeux de la justice légale devient coupable, est beaucoup plus complexe et interpellante que la version noir/blanc offerte par la sanction prononcée par les tribunaux de justice ; souvenons-nous, une fois encore, de Joseph K dans *Le Procès* où il est jugé coupable sans savoir de quoi. Cette ontologie du faire qui amalgame l'action et la faute, nous l'avons déjà vu invalidée par Agamben.

Par-delà la différence historico-temporelle, le philosophe et la figure littéraire du Quichotte semblent pointer vers une autre justice. Dans le cas d'Agamben ce sera celle qui désactive la loi et les institutions et met en question l'action et la faute ; dans le cas du Quichotte, ce sera celle qui est capable de surmonter la loi et les institutions à travers la miséricorde et la rédemption. En tous les cas, ce qui est certain c'est que l'un comme l'autre *aspirent* à une autre justice, bien qu'ils n'arrivent jamais à la définir plus concrètement. En suivant ce même ordre d'idée, nous concevons la justice comme une « aspiration » qui surpasse la complexe relation entre l'action et la faute, entre la vie et la loi, entre la justice et son administration, c'est-à-dire une justice qui aspire à désactiver le système qui enferme la justice dans l'administration de la sanction et dans le respect du contrat tout en continuant à faire signe vers plus de réconciliation en vue de persévérer dans l'amitié. Il s'agit donc de concevoir la justice comme une *aspiration* qui porte l'homme à sa rédemption, sans occulter ses obscurités, en vue de la recherche de la vie heureuse.

Nous sommes tous conscients que la question de l'administration de la justice, et de la justice en tant que telle, est une tâche qui exige beaucoup de réflexion à l'intérieur d'une société. Parfois nous identifions la vie heureuse d'une société avec l'accomplissement de la justice, bien qu'elle se trouve toujours ailleurs lorsqu'elle est inappropriable ou utopique. Cervantès nous montre, ironiquement, que l'administration

de la justice n'est pas la justice à laquelle le chevalier à la triste figure aspire, ni non plus celle à laquelle nous aspirons. Ne serait-elle alors qu'une justice anarchique ? Nous ne pouvons pas répondre de manière catégorique par l'affirmative car, d'une part, la justice supérieure du Quichotte ne se ramène pas à la justice positive, mais, d'autre part, il ne néglige pas l'utilité d'une justice administrative sauf qu'il la relativise. Pour Don Quichotte, la justice légale doit poursuivre une justice supérieure en sachant qu'il s'agit d'un horizon et non pas d'un point d'arrivé. C'est dans ce sens que nous utilisons la figure du Quichotte comme une guide pour notre méditation qui pointe vers un autre type de justice.

Dans la figure du Quichotte Cervantès procède à une critique de l'administration du droit et de la justice de son temps sans pour autant offrir une proposition déterminée de la justice nouvelle qui constitue portant le leitmotiv du chevalier à la triste figure habité par le souci de l'autre. Néanmoins, ce qui importe pour nous à travers la figure du héros de Cervantès est que la justice est une *aspiration* propre à tous les hommes. Ce à quoi aspire le Quichotte est de faire reculer les limites dans lesquelles son époque enferme la justice. Il est entendu qu'on pourrait reprocher au Quichotte, et à nous-mêmes engagés dans cette approche, que cette aspiration finit par être inopérante, que la justice a toujours besoin de la contrainte si elle veut perdurer dans le temps et, que par ailleurs, c'est pour la même raison qu'il est impossible de l'instaurer ; tout cela est vrai. Cependant, la figure du Quichotte à travers son apparente *impuissance* accomplit une fonction critique créatrice, et en cela il rend possible un autre horizon de la justice lorsqu'elle s'accomplit.

Nous ne pouvons achever cette partie sans souligner que la justice ne peut tomber sous le monopole de l'administration de la loi bien que le droit prétende s'ériger comme son gardien. D'une part, la loi n'est pas l'origine de la justice. Une justice « au-delà » de la loi a pour fonction de tracer un autre horizon possible de la justice, sa fonction n'est autre que l'aspiration à surmonter les injustices présentes dans le monde. D'autre part, une justice « en-deçà » de l'appareil juridico-administratif a pour fonction de délivrer la justice d'une dimension purement procédurale et mécaniciste par laquelle la justice est capturée et renvoyée. Si la justice parfaite est irréalisable, *devenir juste, faire advenir la justice*, peut, en revanche, devenir une tâche réalisable car elle est irréductible à chaque *usage de soi*, comme le font en effet Don Quichotte et Sancho Panza à sa suite. Nous pouvons accomplir d'une façon momentanée une *forme-de-vie* lorsque nous désactivons

et rendons inopérantes les conditions, les structures et le paradigme sur lesquels s'appuie le pouvoir et se développent ses injustices. Il ne s'agit pas de suivre certaines règles ou accomplir certaines actions, mais de vivre dans la dynamique d'un effort de désactivation, de désœuvrement et de rendre inopérant le mal afin de procurer le bien pour soi et pour l'autre.

La paix, l'amitié et la concorde sont des signes de justice sous lesquels nous pouvons penser à nouveaux frais la politique. Bien que Don Quichotte se batte pour mettre en place une utopie de justice étrangère à son époque, sa lutte est personnelle et s'avère comme une critique sévère du temps présent. Aujourd'hui, nous savons bien que les utopies peuvent devenir aussi une grande machinerie mortelle qui réduit l'homme à un projet, à ce qu'il *doit* être. Néanmoins l'*aspiration* de cette justice singulière à laquelle aspire le chevalier montre une facette longtemps oubliée qui permet aussi de ne pas tomber dans le désespoir, dès lors que la justice s'accomplit aussi dans la miséricorde, la sagesse, la générosité et la rédemption. Celles-ci sont les conditions qui rendent possible « la vie heureuse ».

2. Une autre voie de la justice qui pointe vers la réconciliation : le *rīb*⁷⁵¹

« Ne jugez pas, afin de n'être pas jugés. » Mathieu 7, 1.
 « Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui. » Jean 3, 17.
 « Répond au mal en faisant toujours le bien. » Pietro Bovati

Afin de poursuivre notre méditation sur une justice au-delà et en deçà de la loi et du gouvernement, nous voulons faire appel à une idée biblique vétérotestamentaire de la justice. Nous nous servons de l'étude exégétique de Bovati lequel ouvre une autre voie pour interpréter la justice à partir de la procédure de la « dispute » ou de « la controverse » ; le terme technique qu'il emploie est le *rīb*. Il oppose cette instance à la justice punitive laquelle est centrée strictement sur la procédure juridique, plus concrètement sur le procès, le jugement de la faute et l'administration de la peine⁷⁵².

Nous visons par le *rīb* une voie autre de la justice capable de réconcilier les êtres humains en prenant soin de l'autre. Le dispositif du *rīb* se présente comme une procédure à l'œuvre qui est au-delà et en deçà de la forme purement institutionnelle et administrative de la justice, conçue sous le modèle d'un procès punitif ou rétributif géré par un tribunal. Néanmoins, la complexité de cette réflexion est que la procédure du *rīb* (dispute, controverse) ne se suffit pas à elle-même, elle s'explique en relation à la procédure juridique pénale, mais sans reconduire à celle-ci à moins qu'un accord de paix ou de réconciliation ne soit possible. Si nous nous servons des idées agambeniennes travaillées tout au long de cette recherche, nous pouvons constater que la tension présente

⁷⁵¹ C'est une idée travaillée largement par l'exégète bibliste Pietro Bovati qui met en contraposition une justice qui aspire à la réconciliation à travers la procédure de la dispute (*rīb*) et une justice enfermée dans les tribunaux qui passe par le procès et la punition. La complexité de sa proposition est qu'une instance renvoie à l'autre ; pour notre part, nous mettrons l'accent sur la dispute, car elle exhibe une autre voie possible sur la justice. À ce propos nous nous servons de ses œuvres intitulées *Ristabilire la giustizia*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1986, et *Vie della giustizia secondo la Bibbia*, op. cit.

⁷⁵² Pietro Bovati illustre la procédure du *rīb* comme la seule dynamique capable de rendre une justice parfaite, car elle conduit à la réconciliation entre le violent et la victime, entre l'innocent et le coupable. Pietro Bovati, *Vie della giustizia secondo la Bibbia*, op. cit. : « Si tratta di un diverso sistema di fare giustizia, una via più nobile, un iter più efficace di quello del puro diritto. Parallelo in certi casi al tribunale, in altri casi articolato ad esso, il sistema del *rīb* – che ci accingiamo a illustrare – ha una sua propria fisionomia, da scoprire e da comprendere. » Nous traduissons : « Il s'agit d'un système de justice différent, une manière plus noble, une procédure plus efficace que celle du droit pur. Parallèle dans certains cas à la cour, et dans d'autres cas articulé à celle-ci, le système de droit - que nous allons illustrer - a sa propre physionomie à découvrir et à comprendre. »

entre une instance (*controverse*) et l'autre (*procès-jugement*) évoque la tension qui opère à l'intérieur même de la formulation d'un concept où un terme renvoie à un autre afin de l'expliquer. Par le *rîb*, Bovati nous conduit vers un autre usage de la justice où le jugement de la faute et l'administration de la peine sont, d'une certaine manière, déposés ; ce qui coïncide, à notre avis, avec les idées agambeniennes que nous avons exposées tout au long de notre recherche, bien qu'il n'existe aucune relation entre l'exégète et notre auteur.

La particularité de la pensée de Bovati, que nous mobilisons pour notre propos, consiste à ouvrir une autre voie affirmative de la justice à partir d'une exégèse biblique pensée au-delà du cadre strictement lexicographique, littéraire et théologique en reconduisant la réflexion vers le terrain politique. Nous nous servons de sa pensée car cette autre forme de justice qui s'institue par la procédure du *rîb* donne une réponse affirmative à une autre forme de justice possible que Agamben ne réussit jamais à formuler. La génialité de la pensée de l'exégète consiste à montrer l'étroite relation des termes théologiques et juridiques qui se déplacent sans cesse du cadre strictement littéraire vers une réflexion plus large qui se rapproche des pratiques politiques. À ce propos, Bovati explicite sa thèse de la manière suivante : « le *jugement*, avec sa relation structurelle au châtiment, est un instrument de correction et de dissuasion du mal, mais il induit une vie selon la dimension de la peur ; la dynamique de la *controverse* est le chemin vers la compréhension de l'amour qui chasse la peur et ouvre à la louange »⁷⁵³.

En nous appuyant sur Bovati nous affirmons que si la justice n'est pas seulement un établissement des rapports de droit entre individus, mais aussi et surtout des manières soucieuses de relier les êtres (des façons de prendre soin de chacun dans un ensemble partagé), alors l'expérience à laquelle pointe cette autre justice n'est autre que celle de rétablir les rapports amicaux plutôt que de perpétuer l'inimitié ou la division, car c'est dans la complexité des relations collectives que se détermine la pluralité des formes de la justice. Dans la procédure du *rîb* exposée par Bovati, deux traits remarquables se dégagent : d'une part, elle s'appuie sur une proximité entre *justice* et *rédemption*, et

⁷⁵³ Nous traduisons. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1986, p. 362 : « il giudizio con la sua strutturale relazione alla punizione è strumento di correzione e deterrente del male, ma induce un vivere secondo la dimensione di la paura; la dinamica della controversia è via alla comprensione dell'amore che scaccia il timore e apre alla lode ».

d'autre part, les institutions juridiques ne sont pas abolies, mais utilisées d'une autre façon ; cela constitue pour nous un point de contact avec la pensée d'Agamben.

En effet, à la lumière de l'instance paradigmatique du *rîb*, nous essayons de surmonter l'opérativité du « devoir être », constatée comme problématique dans le cas de Agamben, tout en tentant de restaurer le rapport d'amitié au-delà d'un impératif, lorsque la relation est abîmée et au-delà de la loi et de ses institutions, lorsque celles-ci se restreignent à sa seule fonction punitive. À ce propos il convient d'explicitier le concept ontologico-politique de l'amitié construit par Agamben dans un petit essai inspiré de la pensée de Aristote intitulé *L'ami*, où il affirme que l'amitié est l'expression même ou le consentement au pur fait d'*être* : « les amis ne partagent pas quelque chose (une naissance, une loi, un lieu, un goût) : ils sont divisés par l'expérience de l'amitié. L'amitié est le partage qui précède chaque division, parce que ce qu'elle doit partager est le fait même d'exister, la vie elle-même. Et c'est cette division sans objet, ce sentiment d'appartenance original qui constitue la politique ». De ce point de vue, nous interprétons « le partage qui précède chaque division » comme la condition même qui donne naissance à la communauté politique. Ce présupposé est pensé aussi de son côté par Bovati en termes d'*alliance*⁷⁵⁴.

L'amitié-alliance constitue le vivre-ensemble, elle fournit la base de la vie sociale et politique. Ce que nous mobilisons dans notre réflexion n'est autre que la *réconciliation* ou le *rétablissement* de l'alliance-amitié lorsqu'une action injuste la brise. C'est pourquoi nous mettons l'accent sur la *rédemption*, celle-ci est entendue dans une double voie : une voie *collective* centrée sur la nécessité de rétablir un rapport qui préexiste à la division et une voie *singulière* lorsqu'on attend une transformation du sujet lequel est désormais capable de reconnaître la réalité du mal commis envers l'autre et de reconduire ses actes injustes en devenant lui-même juste. Nous le voyons, la rédemption n'a rien à voir avec

⁷⁵⁴ Bovati, *Vie della giustizia secondo la Bibbia*, op. cit. : « È interessante infatti notare che, in tutto il Vicino Oriente antico, il vocabolario delle relazioni familiari viene utilizzato per definire l'alleanza di natura politica; mediante un trattato, mediante quindi uno strumento giuridico, due sovrani o due popoli si definiscono come padre e figlio, oppure come fratelli, e di conseguenza interpretano, almeno idealmente, le loro conflittualità come un litigio di famiglia, dove si deve tentare sempre di salvare la relazione. » Nous traduisons : « Il est intéressant de noter que, dans tout le Proche-Orient ancien, le vocabulaire des relations familiales est utilisé pour définir l'alliance de nature politique ; par un traité, donc par un instrument juridique, deux souverains ou deux peuples se définissent comme père et fils, ou comme frères, et par conséquent interprètent, au moins idéalement, leurs conflits comme une querelle familiale, où il faut toujours essayer de sauver la relation. »

le binôme jugement-peine, elle s'inscrit dans un processus de *devenir-juste* et de rendre effective la justice, comme l'exprime Bovati : « la justice demande un *faire* qui s'oppose comme un geste de bien au geste du mal qui a été fait. La justice exige d'être rétablie dans le visible, d'être comprise comme une dimension de la vérité historique de l'homme »⁷⁵⁵. À ce propos, il convient de rappeler la critique agambenienne de la primauté du *faire* par rapport à l'*être*, selon laquelle la vie *doit être* reconduite vers ce qu'elle doit être, c'est pourquoi le *geste de bien*, selon notre interprétation de nos deux auteurs, plus qu'un *faire* vertueux est une action qui s'épuise dans son propre accomplissement ; la justice n'est pas un état, mais une *aspiration* qui nous convoque à agir sans cesse et s'accomplit dans la contingence du temps présent ; c'est pourquoi devenir juste est une tâche constamment à renouveler.

Ce disant, nous tentons aussi de dépasser la position d'Agamben, lorsqu'il soutient, dans son essai *Pilate et Jésus*, non seulement l'impossibilité d'un vrai jugement, mais aussi la séparation abyssale entre *justice* et *rédemption* lorsque le *jugement* devient impossible. Le philosophe italien revisite l'interprétation traditionnelle du « procès » de Jésus en suggérant la thèse selon laquelle Pilate n'a jamais formellement condamné Jésus (*pro tribunali*), car en réalité le *jugement* n'a jamais eu lieu⁷⁵⁶. Selon lui, la vérité qui recouvre la mort de Jésus c'est le *non-jugement* de Pilate ; ce fait a été « couvert et neutralisé » par la tradition⁷⁵⁷. Par-là, Agamben discerne une allégorie de la justice dans notre temps où *justice* et *rédemption* (pensées en termes de salut en relation au juridique) restent les plus souvent inconciliables. À partir du procès de Jésus, c'est l'histoire elle-même qui demeure sans jugement (*krisis*) ; ce qui veut dire que l'histoire ne peut jamais être comprise autrement « qu'en état de crise permanente ». Lisons ce qu'écrit le philosophe italien : « qu'il y ait procès, mais non jugement, est en réalité la plus sévère objection qu'on puisse faire au droit, s'il est vrai que le droit est, en dernière instance, procès et celui-ci, dans son essence, jugement. Celui qui est venu pour accomplir la loi,

⁷⁵⁵ Nous traduisons. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, p. 103 : « ...ma la giustizia domanda un fare che si opponga come gesto di bene al gesto di male chi è stato compiuto. La giustizia chiede di essere ristabilita nel visibile, per esser significata come dimensione di verità storica dell'uomo. »

⁷⁵⁶ Agamben, *Pilate e Gesù*. Bibliothèque Rivages, Edition digitale, 2014, p. 90 : « Cependant, le jugement rendu par Pilate n'est pas un jugement au sens propre ».

⁷⁵⁷ Pour expliquer cette approche, nous nous servons de l'essai intitulé *Pilate et Jésus* dont nous extrayons les conclusions. C'est un essai court mais relativement complexe qui articule une réflexion sur le procès de Jésus du point de vue du rôle de Pilate. Agamben fait usage de différentes sources telles que le symbole de la foi (*credo*), les textes apocryphes, les études exégétiques, les réflexions théologiques et les pratiques politiques.

celui qui a été envoyé dans le monde, non pour le juger, mais pour le sauver, doit se soumettre à un procès sans jugement »⁷⁵⁸.

En revanche, notre approche est tout autre. Il s'agit de rendre ce monde plus juste tout en assumant un « tel état de crise permanente ». Ce faisant, la tâche consiste à persuader l'autre de devenir juste. La question la plus importante selon nous est de savoir comment agir devant quelqu'un qui n'est pas juste, sans négliger sa faute, en espérant qu'il puisse réformer son agir et surmonter son état d'injustice. Selon nous, *rédemption* et *justice* vont ensemble, comme le montrent les recherches de Bovati selon qui la justice vétérotestamentaire, à travers la procédure du *rîb*, fournit un autre paradigme selon lequel « le *jugement* a pour but principal de régler les différends entre citoyens ; il s'agit donc d'un jugement de paix visant davantage à régler les différends et les injustices qu'à punir les coupables »⁷⁵⁹. C'est la *justice rédemptrice* que nous visons par là : celle qui est capable de reconnaître la voix et le visage de l'autre - en tant qu'une *forme-de-vie* ouverte insaisissable et inappropriable - en vue de rétablir les rapports d'amitié, d'alliance ou de fraternité qui constituent le vivre-ensemble. Ainsi, c'est par ce chemin que l'expression « rendre justice » devient non seulement intelligible mais aussi possible, c'est-à-dire applicable au-delà de toute institution.

Bien que le *rîb* soit aussi un « procès » de dispute ou de controverse, il diffère clairement du *procès* judiciaire mené par des tribunaux juridiques, sans négliger leur fonction dans l'ensemble de la procédure. En revanche la position d'Agamben est plus radicale que celle de Bovati, dès lors qu'il met en cause toute idée de justice liée au *procès* et au *jugement* en prônant la déposition absolue de l'ordre juridique ; en s'appuyant sur *Il mistero del processo* de Salvatore Satta, Agamben affirme : « Il est tout à fait erroné, selon lui [Satta], de soutenir que le procès ait pour but la réalisation de la loi, la justice ou la vérité : si c'était le cas, on ne comprendrait pas la force de la chose jugée, qui est le propre d'une sentence indépendamment du fait qu'elle soit juste ou injuste. Si l'on veut assigner un but au procès, ce ne peut être que le jugement. Le prononcé d'un jugement,

⁷⁵⁸ Agamben, *Pilate et Jésus*, op. cit., p. 137.

⁷⁵⁹ Nous traduisons. Bovati, *Vie della giustizia secondo la Bibbia*, op. cit., p. 128 : « ...il «giudizio» aveva come finalità essenziale quella di risolvere le contese fra cittadini; era quindi un giudizio di pace volto più a sanare dissidi e ingiustizie che a punire i colpevoli. »

la *res iudicata*, par laquelle la sentence se substitue à la vérité et à la justice, est la fin ultime du procès »⁷⁶⁰.

Pour notre part, nous nous appuyons plutôt sur la conclusion de Bovati concernant l'application du *rîb* dans le contexte actuel, car il ouvre la porte à ce qu'un possible tout autre advienne. Son intuition est que cette procédure pourrait être mise en marche même après le prononcé du jugement : le *rîb* sera alors appliqué en vue de rétablir les liens amicaux entre les hommes⁷⁶¹. Reprenons encore le thème du rétablissement des liens amicaux dans une communauté politique, notamment l'idée sous-jacente qui est présent dans la sphère juridico-religieuse qui rapproche le *rîb* de l'*alliance*⁷⁶², une dimension que le christianisme hérite du judaïsme et qu'il introduit dans la culture gréco-romaine. Ce que nous avons montré, lorsque nous avons parlé du *serment*, est que les sphères juridiques et religieuses sont en constante correspondance ; néanmoins, pour notre part, nous en faisons un usage plutôt *constructif* que *destituant*. En outre, il n'y a pas un stade antérieur ou postérieur de l'un par rapport à l'autre et de plus, nous pensons qu'un concept subit incessamment des déplacements de sens qui à la fois conservent, déposent et transforment. Que ce soit l'amitié ou l'alliance, ces deux présupposés préexistent à la relation humaine et constituent la condition originaire du politique⁷⁶³.

Comment cette autre procédure de justice a-t-elle lieu dans le récit vétérotestamentaire ? Le procès du *rîb* (de la controverse ou dispute entre deux individus ou deux groupes en litige) commence, comme dans le procès judiciaire, par une « accusation »⁷⁶⁴, mais qui, selon cette autre conception, s'avère « prophétique » en tant

⁷⁶⁰ Agamben, *Pilate et Jésus*, op. cit., p. 140.

⁷⁶¹ Bovati, *Vie della giustizia secondo la Bibbia*, op. cit., p. 225 : « È forse opportuno chiedersi se non sia invece più significativo il rovesciare la prospettiva, e considerare la decisione giudiziaria come il primo momento della lite tra cittadini. Ciò significa che la condanna e la pena che ne consegue (risultato tipico del processo penale) non vanno viste come il soddisfacente atto conclusivo dell'azione di giustizia, ma solo come la prima tappa, forse necessaria, ma solo propedeutica a una procedura che desidera e realizza la riabilitazione del colpevole e la sua riammissione nella società. La nostra civiltà viene così giudicata in base alla speranza che è in grado di dare al carcerato. » Nous traduisons : « Il convient peut-être de se demander s'il n'est pas plus important de renverser la perspective, et de considérer la décision judiciaire comme le premier moment du litige entre citoyens. Cela signifie que la condamnation et la peine qui en résulte (un résultat typique du procès pénal) ne doivent pas être considérées comme l'acte final satisfaisant de l'action judiciaire, mais seulement comme la première étape, peut-être nécessaire, mais seulement préparatoire à une procédure qui souhaite et réalise la réhabilitation du délinquant et sa réadmission dans la société. Notre civilisation est donc jugée sur l'espoir qu'elle est capable de donner au prisonnier. »

⁷⁶² Bovati, *Ristabilire la giustizia*, op. cit., pp. 146-148.

⁷⁶³ Il y a ici une claire opposition à la tension schmittienne du politique réduit à l'opposition ami-ennemi.

⁷⁶⁴ Bovati, *Ristabilire la giustizia*, op. cit., cfr. p. 51. Selon Bovati il y a trois conditions pour faire valoir une accusation : 1. La conscience d'avoir subi une injustice, 2. Prendre la parole et se mettre en dialogue

qu'elle est exercée autant en vue de la recherche de la vérité, condition *sine qua non* d'un rapport juste, que de la rédemption du sujet, dans l'espoir que l'accusé, c'est-à-dire celui qui a commis le mal, puisse reconnaître sa faute et changer son action injuste. Le relevant de cette procédure est qu'elle est construite sur la base d'un dialogue direct entre l'accusé et l'accusateur en vue du rétablissement de la réconciliation sans recourir à un tiers (tribunal, procédure judiciaire, etc.). Le but de cette procédure n'est autre que la réconciliation d'une relation qui préexistait à la division. Du point de vue de la religion juive - qui se déplace aussi vers le christianisme - l'arrière fond d'une telle procédure est la présupposition de l'idée d'*alliance*⁷⁶⁵, car celle-ci rend possible le vivre-ensemble⁷⁶⁶ et non la punition seule ni l'exclusion-inclusion d'un individu de la communauté politique, comme nous l'avons décrit dans la figure juridique romaine, travaillée par Agamben : l'*homo sacer*. À ce sujet Bovati écrit : « Qu'est-ce que le *rīb* ? Il s'agit d'une action de caractère *agressif*, commise par un sujet (l'accusateur) contre un autre (l'accusé), parce que le premier se considère offensé et lésé dans ses droits en raison d'un comportement incorrect (et donc inacceptable) de la part du second »⁷⁶⁷.

La question cruciale pour nous est de savoir comment faire advenir de manière efficace la justice dans ce monde tout en tirant profit de cette procédure du *rīb* qui éclaire notre réflexion politique sur la justice. Ce que nous envisageons est de faire advenir la justice dans la vie de chacun à la manière d'une traversée de l'expérience propre dans laquelle devenir juste est le moyen par lequel nous faisons usage de nous-mêmes et rétablissons le rapport originaire d'amitié qui configure notre vivre-ensemble. La justice n'est qu'une autre façon d'aborder le mystère du mal et de rendre efficace sa victoire face au mal, la violence et le mensonge. C'est pourquoi le présupposé vétérotestamentaire doit constituer la base du vivre-ensemble : le rapport d'amitié et de vérité, ou plus proprement l'alliance en termes bibliques, qui rend possible la fraternité entre les citoyens. Dans ce

avec celui qui est accusé tout en utilisant la forme interrogative, par exemple : pourquoi as-tu agi ainsi contre moi ? 3. Que la controverse maintienne une démarche punitive sans négliger le possible de la réconciliation.

⁷⁶⁵ Le *rīb*, bien qu'appartenant et s'appliquant strictement à la sphère familiale, a été aussi appliqué à toute forme de fraternité. L'alliance, un concept issu de la sphère religieuse, désignait également un pacte politique dans l'Orient ancien comme le montre Bovati. Quand ce qui est sous-jacent dans la société est le lien de fraternité, la tentative sera alors de sauver toute relation qui brise cette union des esprits. Voir note 754 de notre thèse.

⁷⁶⁶ Bovati, *Ristabilire la giustizia*, op. cit., (voir note n. 79), p. 217 : « ...Pour qu'une dispute (*rīb*) ait lieu, il doit y avoir un lien d'appartenance mutuelle entre les deux adversaires, ce qui donne lieu à des droits et devoirs ».

⁷⁶⁷ Nous traduisons. Bovati, *Vie della giustizia secondo la Bibbia*, op. cit, p. 158.

rapport, il y a, selon Bovati, une « exigence d'amour mutuel, qui s'exprime par le respect, la fidélité, la protection et la promotion de l'autre »⁷⁶⁸. Ce sont ces idées que nous tentons de déplacer vers le terrain éthico-politique afin de ne pas rester dans le cadre strictement juridique.

Voyons maintenant comment opère la démarche vétérotestamentaire caractérisée par le *rîb* une fois que l'accusation prophétique a été exécutée. Le deuxième stade consiste *grosso modo* à donner une réponse à cette accusation. Ici l'important réside, explicite Bovati, dans le dialogue entre pairs, dans la recherche de la vérité par rapport à l'accusation et dans le rétablissement de la paix au sein d'une communauté. Si l'accusé confesse sa faute et assume sa responsabilité⁷⁶⁹, l'accusateur devra également donner une réponse à ses paroles : il s'agit d'offrir le pardon ou de le refuser. Dans le premier cas, on a affaire à une conclusion positive du *rîb*, c'est le dernier stade de la procédure qui s'achève : la réconciliation⁷⁷⁰. Si le pardon est refusé, la poursuite du procès aura lieu dans un tribunal de guerre⁷⁷¹.

Dans le cas où l'accusé met en question l'accusation en affirmant son innocence, l'accusateur réagira aussi à son discours en acceptant sa propre faute et mensonge tout en renonçant à son accusation, en demandant ainsi le pardon ; en outre, il pourra aussi défendre sa vérité, en persistant en conséquence dans son accusation. À l'égal de l'exemple antérieur, si l'accusation persiste, le pardon ne sera pas possible et le procès sera reconduit encore une fois vers un *tribunal de guerre*. Nous n'entrons pas dans le détail de cette instance, car elle coïncide beaucoup avec la manière dont nous comprenons aujourd'hui la procédure juridique pénale centrée sur le *procès*, le jugement et la peine.

⁷⁶⁸ Nous traduisons. Bovati, *Vie della giustizia secondo la Bibbia*, op. cit., p. 160.

⁷⁶⁹ Bovati, *Ristabilire la giustizia*, op. cit., p.107 : « L'elemento principale che lo rende possibile [la riconciliazione] è fornito della confessione de la colpa da parte di chi è in torto. Il consenso che si viene a determinare nella parola, in cui accusatore e accusato si riconoscono, è la matrice di verità che consente una dinamica di perfetta giustizia. » Nous traduisons : « l'élément principal qui rend cela possible [la réconciliation] est fourni par la confession de culpabilité de la part de ceux qui ont tort. Le consensus qui est déterminé dans les mots, dans lesquels l'accusateur et l'accusé se reconnaissent mutuellement, est la matrice de la vérité qui permet une dynamique de justice parfaite. »

⁷⁷⁰ *Ibid.*, op.cit., p. 106 : « [la riconciliazione] non fa ricorso ad una istanza diversa dai contendenti (come nel tribunale), né si affida esclusivamente a la forza per affermare il diritto (come nella guerra) : è un atto complesso, nel quale entrambi i contendenti sono implicati –ciascuno nella sua specificità – nell'intento di ristabilire la giustizia senza costrizioni. » Nous traduisons : « [La réconciliation] ne fait pas recours à une instance autre que les prétendants (comme au tribunal), ni ne s'appuie exclusivement sur la force pour faire valoir le droit (comme à la guerre) : c'est un acte complexe, dans lequel les deux prétendants sont impliqués - chacun dans sa spécificité - avec l'intention de rétablir la justice sans contraintes. »

⁷⁷¹ *Ibid.*, op.cit., voir deuxième partie.

En revanche, il nous faut souligner la valeur de l'*accusation* dans cette procédure car elle est faite afin « que l'autre abandonne sa situation injuste à travers une action de vérité et de justice »⁷⁷² qui ne se réduit pas à la loi et qui dépasse la forme institutionnelle. Prenons l'exemple de parents qui essaient d'éduquer leurs enfants tout en cherchant à les corriger : ils font usage dans certains cas de la punition sans pour autant les condamner irrémédiablement.

Nous ne pouvons conclure sans insister sur les trois conditions requises pour que la *réconciliation* soit possible, à savoir : 1. Un geste sincère en demandant le pardon à la victime une fois que le victimaire a reconnu sa faute, 2. Le pardon offert de manière gratuite par la victime sans aucune contrainte préétablie et/ou obligation morale, et 3. L'accord durable de la paix dans la relation rétablie⁷⁷³. Ces trois conditions sont le fruit d'une dispute ou controverse (*rīb*) quand la réconciliation arrive à bon terme : l'accord mutuel, la paix et l'alliance⁷⁷⁴. Néanmoins, il faut savoir que tout accord est susceptible de ne pas être honoré, que la paix peut se briser et l'alliance se délier et se rompre. Dans cette situation la procédure du *rīb* ne peut plus s'appliquer avec les mêmes sujets et dans la même situation, car il n'a plus de crédibilité⁷⁷⁵ ; dans ce cas, on tombe dans le procès judiciaire.

Contrastons maintenant cette démarche vétérotestamentaire caractérisée par le « *rib* » avec celle du procès de Jésus et de tout procès et jugement en général. Dans le cas de Jésus un seul acte d'« accusation », conformément à la procédure de la justice romaine, déclenche tout le procès conduit par Pilate qui devient « juge ». Selon l'interprétation d'Agamben ce jugement conclut sur une punition sans jugement et un non-jugement avec punition qui s'avère incompréhensible et devient le paradigme dont nous ne pouvons pas

⁷⁷² Bovati, *Ristabilire la giustizia*, p. 77.

⁷⁷³ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 107.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 143.

⁷⁷⁵ Bovati, *Vie della giustizia secondo la Bibbia*, *op. cit.*, p. 226 : « Depenalizzare, tollerare, indulgere e cose simili non sono necessariamente sintomo di una condotta sapiente ed evoluta. Pretendere poi che le vittime concedano un immediato perdono – quasi fosse un atto dovuto –, o concederlo senza che vi siano le adeguate disposizioni è insensato e dannoso, perché chi riceve il perdono in tali condizioni lo rende strumento perverso di recidività nel male. » Nous traduisons : « Décriminaliser, tolérer, se faire plaisir, etc. ne sont pas nécessairement le symptôme d'une conduite sage et évoluée. Attendre des victimes qu'elles accordent un pardon immédiat - presque comme s'il s'agissait d'un acte dû - ou l'accorder sans que les dispositions adéquates soient en place est insensé et nuisible, car ceux qui reçoivent le pardon dans de telles conditions en font un instrument pervers de récidence dans le mal. »

sortir⁷⁷⁶. Ce qu'Agamben suggère est que le procès de Jésus est un « simulacre » du « procès » qui ne comporte pas un « vrai jugement » et néanmoins conclut à une condamnation⁷⁷⁷.

Agamben observe encore que le procès de Jésus⁷⁷⁸ prend la forme d'une *krisis*⁷⁷⁹, c'est-à-dire d'un jugement et d'un procès qui ne s'exécutent pas de manière cohérente. Ce qui attire l'attention du philosophe italien est le fait qu'un moment clé de l'histoire de l'humanité - qui met en contact éternité et histoire, contingence et transcendance, divin et humain - acquiert la forme d'un « procès » qui a comme centre la figure de Jésus⁷⁸⁰. Néanmoins, Agamben essaiera de tirer les conséquences d'un procès qui perd sa légitimité dès lors que le déroulement néglige la procédure proprement romaine⁷⁸¹. Pour Agamben, le « jugement » ne coïncide pas avec « le témoignage de la vérité ». Si le jugement vient à la fin du temps, il est suspendu et le procès est déposé. Il n'y a pas coïncidence entre justice et rédemption lorsqu'il n'y a pas de jugement.

La réflexion sur la justice développée par Agamben met en question autant l'idée du procès que l'omniprésence du droit qui ne cessent jamais d'opérer et s'enracinent fortement et continuellement dans la vie politique de nos sociétés contemporaines sans pour autant offrir une autre voie qui ne soit pas exclusivement le « désœuvrement ». Cette réflexion de Agamben a été revisitée lorsque nous l'avons mise en dialogue avec l'idée

⁷⁷⁶ Agamben, *Pilato e Gesù, Nuova versione accresciuta*, Notetempo, Roma, 2013, seconda versione, 2014. Dans cet ouvrage le procès de Jésus s'exprime comme une procédure pleine de contradiction, dans le procès mené par Pilate (l'accusateur) et Jésus et le peuple. À la page 26 : « Qual'è l'accusa (*kategorian*) che portate contro quest'uomo ? La domanda è coerente con la struttura del processo romano, che iniziava con iscrizione dell'accusa, che doveva essere determinata e non calunniosa. » Nous traduisons : « Quelle est l'accusation (*kategorian*) que vous portez contre cet homme ? La question est conforme à la structure du procès romain, qui a commencé par l'inscription de l'accusation, qui devait être déterminée et non calomnieuse. »

⁷⁷⁷ Agamben, *Il fascino discreto di Ponzio Pilato*, *La Stampa* (Septembre 25, 2013), pp. 30–31.

⁷⁷⁸ Agamben, *Pilato e Gesù*, *op. cit.*, p. 21.

⁷⁷⁹ Agamben souligne la double acception du mot *krisis* (jugement). D'une part, l'étymologie du terme renvoie à l'action de séparer et de décider. D'autre part, elle renvoie aussi au contexte médical concernant l'état d'un malade afin de juger si celui-ci se trouve sur son lit de mort ou pas. En outre, l'acception du terme évolue aussi vers un sens théologique dont Paul fait usage pour parler du « jugement dernier », c'est-à-dire le jour où Dieu jugera le monde. Voir Agamben, *Pilato e Gesù*, *op. cit.*, pp. 22–23.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 24 : « Nel proceso che si svolge, davanti a Pilato, due bemata, due giudizi e due regni sembrano fronteggiarsi : l'umano e il divino, il temporale e l'eterno. » Nous traduisons : « Dans le processus qui se déroule, devant Pilate, les deux *bemata*, les deux jugements et les deux royaumes semblent se faire face : l'humain et le divin, le temporel et l'éternel. »

⁷⁸¹ L'accusation est de se proclamer « roi de juifs » qui se heurte latéralement avec l'ordre romain. Jésus est renvoyé au tribunal romain, qui commence avec la question sur l'accusation, car les accusateurs envisageaient déjà sa mise à mort.

biblique de justice en utilisant la procédure du *rib* qu'Agamben ne semble pas avoir prise en compte. Notre approche inspirée du *rib* a l'avantage non seulement de mettre en contact *rédemption et justice* sans les reconduire à un dispositif vertueux, mais aussi de trouver une voie affirmative sur la justice sans rester uniquement dans la destitution de ses dispositifs juridiques et gouvernementaux.

3. La justice au-delà du *désœuvrement*. Une relecture du phénomène mystique

« Car l'expérience mystique se constitue d'un rapport du désir à l'impossible, en ayant fondamentalement pour langage une expression poétique, un discours instaurateur d'effets qui ne sont légitimés ni par des preuves ni par une réalité de référence. Par là nous retrouvons la "fable" en la redéfinissant comme cette poétique d'une éthique. »
M. de Certeau, Paris, Centre Georges Pompidou, coll. « Cahiers pour un temps », 1987, p. 187

Notre méditation vise ici à ouvrir une autre voie sur la justice où l'accent politique ne porte pas exclusivement sur le *désœuvrement* ou la *destitution*. Bien que nous nous sommes servi beaucoup, parfois trop, de ce versant qui caractérise la pensée agambenienne et que nous la considérons comme une critique nécessaire afin de rendre possible une autre expression du politique, nous voulons faire valoir à présent une voie affirmative concernant cette autre forme de justice que nous explorons, en l'inscrivant dans le vivre-ensemble par-delà toute institution, sans pour autant se passer de celle-ci.

En contournant la pensée agambenienne, mais sans aboutir à une rupture radicale - comme le fait J.L. Nancy lorsqu'il suggère l'idée de *restitution* comme contrepartie à la *destitution* radicale agambenienne⁷⁸² - nous prolongerons sa pensée en revisitant le phénomène des *mystiques* afin de prendre en considération une dimension que notre auteur laisse de côté bien qu'elle ne lui soit pas totalement inaperçue. Il s'agit, d'une part, de déchiffrer la tonalité avec laquelle les mystiques sont capables de pousser leur pratique jusqu'à élargir les frontières d'une institution tout en restant en son sein ; d'autre part, il s'agit de faire attention non seulement aux pratiques par lesquelles ils désactivent ou rendent inopérant un paradigme en vigueur – tel que le fait Agamben -, mais aussi de prendre en considération les ruptures que les mouvements mystiques instaurent avec les rationalités qui soutiennent une institution tout en fondant un nouvel usage à l'intérieur même de la tradition.

Pour ce faire, nous nous proposons d'« affaiblir », pour le dire d'une certaine manière, le *désœuvrement* agambenien afin qu'un possible tout autre advienne. Il s'agit

⁷⁸² Lors d'un colloque nommé « Politique de l'exil. Giorgio Agamben et l'usage de la métaphysique » à Paris Diderot où J. L. Nancy s'est heurté à Agamben en lui reprochant fortement le caractère « destituant » de sa pensée qui ne conduit nulle part. C'est dans cette communication que J.L. Nancy propose ouvertement l'idée opposée à celle d'Agamben de « restitution », comme thème le plus important du politique.

pour nous de penser la justice comme une tension qui s'inscrit dans un ordre social, mais qui à la fois le dépasse, tout en sachant qu'une éventuelle réalisation efficace ne peut se montrer que dans une forme provisoire ou *affaiblie*, car il est impossible de figer la justice dans un projet quelconque ou dans une institution alors qu'elle demeure sans cesse à *venir*. Ce qui nous intéresse est de faire place aux non-lieux, autrement dit aux possibles qui sont à venir mais demeurent enfouis dans le corps social. À ce propos, nous voulons mobiliser l'approche d'Agamben concernant la façon dont il interprète la « vie religieuse », spécifiquement franciscaine, tout en adoptant la relecture du phénomène politico-social des *mystiques* opérée par l'historien français Michel de Certeau. Bien que ce dernier ne s'occupe que de l'histoire moderne pour comprendre le phénomène des mystiques, et bien qu'Agamben ne fait que souligner la nouveauté franciscaine d'une forme-de-vie au-delà de la loi sans prendre en compte la dimension proprement religieuse de l'appartenance à une institution, nous entendons faire dialoguer de manière pertinente les deux pensées quand elles servent d'appui à notre propre réflexion bien que leur recherche porte sur des phénomènes chronologiquement éloignés les uns des autres.

À notre avis, Agamben laisse de côté un thème qui est pour nous important, à savoir : le point de contact continuellement en fuite entre l'homme de foi et l'institution ecclésiastique. En revanche, ce sujet est crucial dans l'œuvre de Michel de Certeau, surtout dans *La Faiblesse de croire*⁷⁸³. L'historien français se pose la question centrale de savoir comment articuler et maintenir la tension opératoire entre le rationnel et le vécu, entre l'institutionnel (tradition) et le mystique (rupture), afin qu'une innovation y prenne place. Dans la pensée de de Certeau il y a une tension permanente entre l'institutionnel et l'imaginaire qu'il ne faut jamais abandonner ; au contraire, il faut la scruter et l'aménager soigneusement, car les deux pôles (tradition-rupture) sont inscrits au cœur des jeux qui traversent l'histoire humaine. Nous voulons extraire de cette étude de l'historien un autre paradigme du politique qui rende possible l'apparition d'un *tiers* non encore apparu :

« cette dialectique de la particularité et de son dépassement définit l'expérience chrétienne, amenée tour à tour à expliciter son rapport à un lieu (une église, une doctrine, une société, un langage scientifique, etc.) et à la critiquer au titre des pratiques nouvelles de foi [...] Par là il [le mystique] maintient ouverte la possibilité d'autres *praxis* et d'autres lieux à venir. Il est toujours commencement d'autre chose, innovation imprévisible dont rien ne décide encore et qui apparaîtra plus tard, « après coup », une fois constitués les discours et les institutions nouvelles qu'il rend possibles, comme une trace de plus dans la vérification visible de l'invisible »⁷⁸⁴.

⁷⁸³ de Certeau dans *La Faiblesse de croire*, Editions du Seuil, 1987, Version numérisée avec le CNL.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 428.

À proprement parler, chez de Certeau, cette dialectique traverse les récits ou les rationalités qui précèdent les innovations dont il essaie de comprendre aussi les critères qui autorisent un autre *modus operandi* au sein même de l'institution ecclésiale. C'est la même préoccupation qui anime Agamben lorsqu'à travers ses archéologies il dévoile la relation entre les « êtres vivants » et les « dispositifs » où le sujet est le tiers qui apparaît traversé (découvert et recouvert) par l'articulation des discours les uns aux autres⁷⁸⁵. Néanmoins, ce que l'historien propose plus concrètement est une *rupture instauratrice* ou une continuité disruptive d'un récit, d'un discours ou d'une pratique qui maintient la tension permanente entre une puissance de conservation et une autre d'innovation au sein même d'une institution ; sans cette tension il serait impossible qu'un tiers apparaisse ou advienne⁷⁸⁶, car la *rupture* est toujours en rapport avec un corps social dont on fait partie ou avec quelque chose qui la précède, elle n'est qu'un chemin essentiel qui amène vers l'émancipation d'un discours dominant dans une institution ou corps social afin qu'un possible tout autre advienne à l'intérieur de la même tradition comme continuité, déplacement de sens ou conversion.

Selon de Certeau, l'exemple paradigmatique qui rend possible cette expérience est par excellence Jésus-Christ, la figure fondatrice du christianisme, bien qu'il soit toujours resté juif. Pareillement, Agamben constate que la raison d'être des franciscains n'était autre que de vivre leur vie *selon la vie de Jésus*, sauf qu'il accentue la renonciation à la propriété et en conséquence au droit (ne pas avoir une règle mais suivre l'exemple de vie de Jésus)⁷⁸⁷. Chez de Certeau la question est un peu plus nuancée, dès lors que la figure de Jésus opère une coupure historique avec la tradition mosaïque, tout en gardant, dans son messianisme, une alliance au sein même de la tradition qui s'explique à travers sa relation avec la figure du Dieu-Père (un autre qui le surpasse, qui est au-delà, un autre tout autre) : « effectivement, dès ses origines, dès qu'il existe, le christianisme suppose, par tout son fonctionnement, une articulation fondamentale entre l'unique Autorité et la diversité de ses témoins, entre le singulier de Dieu et le pluriel de l'histoire »⁷⁸⁸. Ce qui signifie que personne ne peut s'identifier ou être identifié à celui qui « autorise » une

⁷⁸⁵ Voir note 657, p. 200 de notre thèse concernant la définition du *dispositif*.

⁷⁸⁶ de Certeau dans *La Faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 423.

⁷⁸⁷ Voir Partie I, chapitre 2, point 2.2.

⁷⁸⁸ de Certeau, *La Faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 229.

rationalité ou une institution quelconque, même s'il s'agit d'un événement ou d'un récit fondateur. Personne ne peut s'attribuer une véritable expression du passé, du présent ou du futur car la vérité est *polyédrique* ; en revanche, ce que chaque génération à son tour entretient avec la tradition, c'est un rapport avec le donné reçu ou les ressources qui autorisent et permettent d'interpréter autrement une tradition historique quelconque, tel que le fait la figure de Jésus, c'est à ce titre que nous pensons encore qu'un possible tout autre comme une justice au-delà de la loi et du gouvernement peut advenir.

Ce dialogue que de Certeau caractérise comme une *rupture instauratrice* ou une continuité disruptive peut être rapproché de l'idée agambenienne de *profanation*, à condition d'affaiblir la dimension de séparation radicale entre un passé sacré et un nouvel usage du présent ; c'est justement cette tension que de Certeau essaie de maintenir invariablement. Dans tous les cas, cela ne fait que révéler la problématique de la foi, c'est-à-dire du « comment faire confiance » et « croire » à ce qui s'impose comme réel tout en exigeant de nous un autre possible. Selon de Certeau, nous l'avons vu, une telle rupture instauratrice s'avère possible en ayant comme référence la figure de Jésus-Christ ; une même vision est présente tangentiellement chez Agamben selon lequel c'est la figure de Saint Paul qui rend possible une distanciation discursive concernant la tradition de la Loi mosaïque. Écoutons ce que nous dit de Certeau de la figure de Jésus :

« Jésus n'a cessé de tenir la particularité de l'institution judaïque et de créer pourtant, grâce à un écart, l'instauration d'un autre sens. Une distance (son acte) par rapport à la loi ancienne opérait le déplacement qui allait donner lieu à une loi nouvelle. Une pratique de la lettre ouvrait la lettre à un esprit dont une autre écriture serait le premier énoncé »⁷⁸⁹.

Le geste ou l'action de Jésus-Christ concernant la rupture à l'intérieur même d'un écosystème appelé tradition, religion, histoire, ordre ou institution nous autorise tous, chrétiens ou pas, à agir selon le même modèle. Il s'agit de « proportionner des ruptures (contemplatives, prophétiques, missionnaires, sociales, politiques, etc.) à des clôtures (institutionnelles, théologiques, etc.) »⁷⁹⁰. Jésus devient ainsi le paradigme de la *rupture instauratrice* qui rend possible un autre possible, tout en transformant de l'intérieur une institution sans la destituer entièrement ; la conservation perdure, mais comme transformation :

« Par rapport aux identités reçues (ainsi, dans l'unité de Dieu, se crée la zébrure d'une distinction) et aux stabilités contractuelles (dans l'alliance entre Dieu et

⁷⁸⁹ de Certeau, *La Faiblesse de croire*, op. cit., p. 424.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, op. cit., pp. 220 et suivantes.

le peuple se crée la déhiscence d'un déplacement vers les « Gentils »), intervient une pratique signifiante, la coupure, instauratrice d'une relation que définissent non plus la conformité à une Loi, mais la conversion vers l'autre, non plus une « fidélité », mais une « foi ». À un « être-là » sacré, principe et région des actions justes, se substitue l'acte de « venir » ou de « suivre », qui fait confiance à l'autre, lui fait signe et « fait la vérité ». Mais il fonctionne dans un rapport nécessaire avec des institutions et des formes en principe maintenues. L'irruption de Jésus ne fonde pas un nouveau lieu – un Testament, une religion – qui aurait un autre contenu, mais la même forme que le précédent. Il introduit le non-lieu d'une différence dans un système de lieux ».⁷⁹¹

Notre hypothèse consiste à maintenir, selon cette conception de de Certeau, la tension entre cette façon d'agir propre à Jésus mais aussi aux mystiques - qui se savent à la fois au sein de et hors de l'institution (dans une relation d'appartenance et de fuite) - afin de ne pas succomber à une entière destitution de l'ordre ou de l'organisation sociale, car l'homme est toujours en relation au sein d'un vivre ensemble, d'un corps, qui le constitue avec d'autres et où ils essaient d'ouvrir d'autres non-lieux encore inexplorés dans le corps social auquel ils appartiennent. Le « corps » n'est pas entendu comme une unité qui capture la diversité en se l'appropriant à l'instar de la figure du Léviathan de Hobbes⁷⁹², mais comme un corps où fluctuent continuellement des corps-à-corps (les autres) qui constituent le vivre ensemble (l'autre), une sorte de jeu de puissances toujours en tensions, à titre de contre-forces qui sont introduites par rapport au sujet afin de lui rappeler qu'il y a d'autres que lui. Ce corps politique fonctionne à la manière de l'intelligence de l'essaim ou de banc de poissons où « il y a une permanente tension qui fait la vie du corps »⁷⁹³, tension composée par une multitude d'individus connectés les uns avec les autres sans avoir une forme définie mais toujours changeante, qui préserve néanmoins de la tendance à essentialiser ou naturaliser le corps social.

Un tel modèle dérive de l'expérience fondatrice du christianisme à travers l'exemple paradigmatique de Jésus-Christ. Ce qu'illustre à ses origines la vie franciscaine est qu'elle n'était pas organisée sous la forme d'une institution religieuse, elle n'était qu'un mouvement qui s'est progressivement constitué en institution en vue d'articuler une autre façon de vivre leur foi en Jésus-Christ, tout en s'inscrivant au sein même d'une institution plus vaste (l'Église de Rome) qu'ils se sentaient appelés à transformer.

⁷⁹¹ de Certeau, *La Faiblesse de croire*, op. cit., p. 559.

⁷⁹² Cfr. *Supra*, Partie I, chap. 1.

⁷⁹³ de Certeau, *La Faiblesse de croire*, op. cit., pp. 643-644, note 1 : « entre les procédures sociales qui rendent possibles et contrôlent les discours, et les productions discursives relatives à ce qui manque au présent, il y a une permanente tension qui fait la vie du corps. »

Mettre en évidence l'exemple des mystiques qui tiennent Jésus-Christ pour modèle, nous sert de paradigme pour interpréter autrement la complexe relation entre les citoyens et les institutions gouvernementales et, en particulier, le paradigme de l'angélologie interprété par le philosophe italien. À partir de cette grille de lecture proposée par Agamben, on comprend la fonction d'un tel paradigme : il consiste principalement à rendre gloire à Dieu (c'est un rappel à l'autre : l'excès) et lui rendre service (c'est un devoir moral : l'ordre). Dans la version sécularisée, nous l'avons montré⁷⁹⁴, ce paradigme se réarticulera et se déplacera sous la forme par laquelle les citoyens rendent service et gloire au pouvoir bureaucratique instauré. En revanche, sous cette autre perspective que nous venons d'explicitier dans les paragraphes précédents, nous mettons en question la pensée agambenienne en soulignant la tension entre tradition (continuité) et innovation (rupture) au sein même d'une institution sans pour autant l'abolir ou la destituer entièrement, pour faire place à une conversion ou transformation de la même institution, car il s'avère impossible de vivre ensemble sans ordonner minimalement la vie entre les hommes (sans tradition, histoire, institution, etc.). Pour y arriver, il nous faut expliciter ce qui est sous-jacent à un tel vivre-ensemble : la confiance et la paix⁷⁹⁵. Nous proposons d'articuler une autre forme de vivre politiquement la justice, à savoir comme une complexe relation où les citoyens à la fois déposent et transforment un paradigme social au sein même des institutions de gouvernance afin de les renouveler sans savoir trop ce qu'elles deviendront⁷⁹⁶.

C'est la raison pour laquelle, nous l'avons annoncé, nous mobilisons la pensée de Michel de Certeau, afin de cheminer dans cette voie qui réfléchit sur la mystique et le politique à partir du croisement de l'histoire, de la psychanalyse, de la linguistique, de la littérature, de la philosophie et de la théologie. Précisons qu'il s'intéresse à la mystique en tant que structure de discours et non pas tellement comme contenu spirituel ou doctrinal ; c'est ce versant que nous considérons comme le plus important pour notre

⁷⁹⁴ Cfr. *Supra*, Partie I, chap. 2 et Partie II, chap. 1

⁷⁹⁵ Car, justement, ce qui rend la religion chrétienne complexe est qu'elle est une communauté de vivants qui se construit sur la base de la confiance (de l'alliance) et de la paix (le désir, la bonne volonté, etc à l'égard l'autre). Ce présupposé se soutient de l'appel à *suivre* Jésus (Dieu) en rendant possible ainsi une plénitude de vie dans le vivre-ensemble.

⁷⁹⁶ Mais cette façon de vivre est centrée sur une « nécessité poétique » : il s'agit de créer un présent autre que ce qui est donné ou que nous avons reçu (les institutions ou les traditions) tel que Jésus le fait en créant une nouvelle forme de vivre la religion en revisitant ainsi la loi mosaïque.

propos. En effet, de Certeau cherche à comprendre la tournure d'un discours, ou d'un style, ou encore d'un « nouvel art de parler »⁷⁹⁷ chez les mystiques lorsque, par l'originalité de leur propre expression de foi, ils sont confrontés par le pouvoir ecclésiastique à rendre compte de leur vie et de leur foi, afin de les ordonner dans un cadre institutionnel. C'est à partir de cette problématique que de Certeau exhibe la tension fortement présente entre mystique et politique, lorsqu'il s'agit d'une passion pour l'autre (le prochain) et pour l'altérité (Dieu) : « cette centration sur l'articulation du mystique politique avait pris la forme visible d'une irréductible passion de l'altérité »⁷⁹⁸.

En effet, de Certeau montre que la parole du croyant ose non seulement côtoyer les abîmes, mais aussi faire l'expérience même de traverser la noirceur du négatif de l'histoire : « au-delà des certitudes d'antan, un travail semble devoir se poursuivre à découvert, sans la protection d'une idéologie garantie par une institution, sous forme voyageuse »⁷⁹⁹. C'est ainsi que de Certeau interprète la « vie religieuse » comme un *voyage*, au cours duquel le sujet mystique échappe au pouvoir qui impose la loi à tout le corps social, mais qui pourtant est capable de faire advenir au sein de l'ordre social des micro-pouvoirs et des contre-forces grâce à une « liberté inventive »⁸⁰⁰.

Pour de Certeau, il y a deux éléments « complémentaires » de la vie religieuse à prendre en compte afin d'entreprendre une « forme voyageuse ». Le premier est un *geste* singulier, plus spécifiquement celui de « partir sans cesse »⁸⁰¹ ; le second est un *lieu*, c'est-à-dire une « pratique communautaire », un faire ensemble, c'est le partage d'un *commun*⁸⁰². Pour lui, tout geste advient nécessairement dans une singularité, c'est-à-dire par un corps individuel bien qu'il prenne place dans un corps social plus large, car la *communauté* est irrémédiablement l'espace de tous les gestes singuliers qui semblent d'abord la menacer : « la relation est la loi », autant dans la vie du groupe comme dans

⁷⁹⁷ de Certeau, *La Fable mystique, I. XVI^e et XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 158.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁷⁹⁹ de Certeau, *La Faiblesse de croire, op. cit.*, p. 477.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 13.

⁸⁰¹ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 26 : « Partir, cela signifie rompre avec le siège pour se mettre à avancer, faire un pas de plus pour avancer, ne pas se fier au support des mots bien garantis pour les confronter ou les conduire à une pratique, ne pas confondre la foi avec la solidité des institutions assises, préférer à l'opulence des apologétiques ou des installations la pauvreté du voyage. »

⁸⁰² *Ibid.*, *op. cit.*, p. 27 : « Mais ceci n'est possible qu'ensemble, dans une pratique communautaire. Le départ entraîne ailleurs, vers l'espace illimité, infini, qu'ouvre l'expérience de la foi ; mais il n'a de réalité que dans le vis-à-vis, dans l'échange et le partage. Les autres sont nos véritables voyages. Aussi la pratique de la communication est-elle le lieu réel de la vie religieuse. »

l'expérience de la foi ; néanmoins, aucun geste ne peut pétrifier l'expression d'un corps. Pour le dire autrement, et plus concrètement, les mystiques à la fois *renvoient* et *se soustraient* au pouvoir de l'institution ecclésiale. Nous soulignons qu'ils sont emportés par un mouvement qui est à la fois de révolte contre un discours dominant, tout en gardant un lien avec la « vie commune de la foi » dans une institution, même si celle-ci n'est pas capable de bien comprendre leur proposition. C'est comme si à l'intérieur même des institutions et des traditions religieuses opérait une sorte de sécularisation interne⁸⁰³. Selon de Certeau « l'expérience religieuse intervient désormais comme limite du langage reçu : elle marque le seuil d'une expansion technocratique, ou bien elle indique la place que le savoir social laisse vacante. C'est un hors-loi scientifique »⁸⁰⁴.

Il nous faut ici définir plus spécifiquement ce que l'historien entend par la figure du mystique. Il évite d'employer le substantif (la mystique) au profit du *sujet* mystique : « est mystique celui qui ne peut s'arrêter de marcher et qui avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est pas ça, qu'on ne peut résider ici ni se contenter de cela »⁸⁰⁵. Chez les mystiques, de Certeau retrouve une sorte d'écriture « impossible » qui surgit à l'intérieur même d'un texte ou d'un corps ecclésial en le rendant possible. Ceci dit, nous pouvons comprendre qu'autant l'histoire que la mystique sont vouées à dire l'*autre* qui excède, car elles sont les discours d'une *absence*. De ce point de vue, le sujet mystique est quelqu'un qui se met en relation critique avec son propre discours dans son lieu même de production⁸⁰⁶. Cela s'avère, pour nous, un modèle véritable pour vivre aujourd'hui notre citoyenneté politique.

En outre, pour l'historien français, le passé n'a spécifiquement pas à être un modèle, mais une tension qui ouvre une nouvelle expression. Cette tension entre tradition et innovation ouvre la voie à un *tiers* non-dit, non-posé, mais à venir dans l'*inter-dit* par le sujet⁸⁰⁷ mystique, lorsqu'il soulève la question de l'innovation sous la forme d'une

⁸⁰³ À ce propos, cf. François-André ISAMBERT, « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie* XVII, 1976, p. 573-589.

⁸⁰⁴ de Certeau, *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 17.

⁸⁰⁵ de Certeau, *La Fable mystique, I. XVI^e et XVII^e siècle*, op. cit., p. 411 ou de Certeau, *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 35.

⁸⁰⁶ de Certeau, *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 507 : « Le sujet, c'est finalement la relation de ces discours avec leur lieu de production. »

⁸⁰⁷ *Ibid.*, op. cit., p. 569 : « Sujet s'entend ici non de l'individu mais de la place à laquelle renvoie un langage parlé : le locuteur du discours, le destinataire dans le contrat énonciatif, le sujet de l'énonciation. »

rupture instauratrice⁸⁰⁸ à travers la critique de la tradition et des institutions en renvoyant au *tiers absent*. Cette relation à l'à venir encore absent est en quelque sorte le corollaire de la relation à l'évènement initial clos et manquant par ce qu'il permet⁸⁰⁹.

Approfondissons la question relative à l'*absent*, à ce qui *manque*, à ce qui *n'est pas ça*, en pointant ce qui demeure encore à *venir* afin de mieux comprendre la manière d'agir des mystiques. De Certeau souligne que la *praxis* chrétienne a à voir avec une relation signée par les idées de *sans toi* (Jésus, modèle de la rupture instauratrice est l'autorité nécessaire de l'acte de foi sans lequel un tel paradigme serait impossible) et de *pas ça* (un autre possible, une innovation, qui demeure sans cesse à venir dans la tradition dont le possible émerge). C'est justement ce « sans toi » irréductible au chrétien qui rend celui-ci capable – toujours sans se séparer de Jésus - de relativiser l'institution ecclésiastique sans renoncer définitivement à cette communauté d'appartenance. Pour le sujet mystique, mais également pour nous tous, le chemin à parcourir prend une *forme-de-vie-voyageuse* qui ne rejette pas les liens d'appartenance, mais les mobilisent autrement que dans la direction d'un savoir autorisé, ne perdant jamais de vue l'horizon de fidélité à ce qu'il a hérité mais qu'il est appelé néanmoins à transformer. Du coup, la critique des institutions de la part de l'historien français se déploie non pas à partir d'une référence ou d'une instance extérieure, mais à l'intérieur même d'un corps où il prend place tout en gardant un écart critique (une séparation, une mise en question) et tout en créant de nouvelles pratiques (innovations).

Pour nous se dessine la tâche de faire place à ce que Foucault nomme *hétérotopies*, mais dans un sens déplacé par rapport aux idées de Agamben et de Certeau, c'est-à-dire comme des lieux et des réalités d'allure propre sans lesquels rien n'est opéré (tradition) mais qu'on abandonne pour en articuler d'autres (ruptures) en vue d'élargir l'horizon du monde. C'est pourquoi le plus important pour nous est de faire place à une autre justice sans cesse à venir, qui prend distance aujourd'hui de la forme gouvernementale et juridique sans destituer le vivre-ensemble. Notre limite est de ne pas savoir clairement dans son contenu en quoi consiste la rupture instauratrice de cet autre justice que nous proposons ; nous n'avons qu'une représentation limitée et faible qui nous empêche de reconnaître une autre forme de justice, car cette autre justice est finalement

⁸⁰⁸ de Certeau, *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 49.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, op. cit., pp. 421-422.

irreprésentable. Néanmoins il s'agit pour nous de créer une disruption dans la continuité opérante afin de faire advenir une autre puissance qui rend débile le présent, l'institution, l'histoire, la tradition, afin qu'un autre possible soit possible. C'est une sorte de jeu d'enfant où la créativité nous fait rompre avec n'importe quel usage traditionnel des choses en le déplaçant par un usage inventif.

Nous sommes citoyens *voyageurs*, sans cesse en transit vers une terre promise qui n'existe plus mais que nous cherchons dans l'exil et dans la *diaspora*, elle se montre toujours ailleurs, comme un autre lieu. Cette visée nous emmène non pas vers une appartenance spécifique, mais vers un passage qui nous fait habiter le monde dans le corps à corps social qui ne fait que montrer ce qui n'est pas encore advenu. Il est indispensable de rejeter les tentations de préserver un modèle de justice juridico-institutionnel qui se légitime lui-même, et ne pas se laisser engloutir dans la tyrannie de la pure égalisation où plus rien ne se passe ; il faut créer néanmoins des lieux consistants de prise d'écart qui rendent possibles des propositions nouvelles, c'est-à-dire des mises en œuvre disruptives et innovatrices.

4. L'autre justice en tant que rendez-vous avec l'irreprésentable.

« Les modes par lesquels nous ignorons une chose sont aussi importants sinon plus que les modes par lesquelles nous la connaissons. [...] En effet, articuler une zone de non savoir, cela ne signifie pas simplement ne pas savoir, il ne s'agit pas seulement d'un manque ou d'un défaut. Cela signifie, au contraire, se tenir dans une relation juste avec une ignorance, permettre qu'une inconnissance guide et accompagne nos gestes, qu'un mutisme réponde limpidement pour nos propres paroles. »

Agamben, *Nudités*, trad. M Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2009, pp.184-185.

Cheminer vers une autre justice signifie aussi prendre rendez-vous avec l'*irreprésentable*. Il s'agit, en effet, de faire face à l'impossibilité de formuler une idée ferme de la justice sans renoncer à la postuler comme un *horizon à venir* ; c'est ce que nous avons montré à travers la figure du Quichotte, à propos de laquelle nous avons formulé l'idée que la recherche d'une autre justice est une *aspiration* commune à tout homme sans pour autant nous approprier une idée définie de ce commun. En effet, la complexité de la réflexion ontologico-politique d'Agamben consiste à saisir la primauté de la puissance sur sa mise en œuvre. Sous ce modèle de pensée, il s'agit alors d'interpréter l'idée de justice à partir du possible en tant que possible. Cela nous a emmené vers une autre compréhension de l'action politique de l'homme, dès lors entendue comme pur moyen sans fin, selon la visée agambenienne.

Nous avons vu aussi tout au long de cette recherche que la stratégie de l'archéologie agambenienne consiste à mettre à jour les tensions opératoires et les dualités sous-jacentes des récits fondateurs afin de les *destituer* ou de les *dé-faire*, mettant ainsi en question les paradigmes qui en dérivent et tendent à s'imposer comme une vérité incontestable. En conséquence, notre démarche a été respectueuse de cette procédure propre à la pensée d'Agamben lorsque nous délimitons par voie négative ce que n'est pas la justice, dit d'une manière plus nuancée, ce à quoi elle ne peut être réduite, à savoir la loi et le gouvernement. C'est pourquoi nous avons affirmé dans notre méditation, comme le suggère le titre de notre recherche, que la justice est *au-delà* et *en deçà* de ceux-là ; ce que nous avons expliqué dans les conclusions-transitions à la fin de chaque partie. Néanmoins, un paradoxe se dévoile dans cette démarche, car nous ne pourrions pas élaborer cette affirmation sans maintenir l'entre-deux (la polarité ou la tension) entre loi et gouvernement sur laquelle l'idée de justice est le plus souvent érigée. Par-là s'avère le caractère problématique de la stratégie archéologique.

C'est pour cette raison que nous avons tiré profit de Michel de Certeau pour maintenir à l'intérieur même d'une institution, d'une histoire, d'une tradition, d'un paradigme ou d'un récit fondateur, une *rupture instauratrice* au sein même de ces dispositifs, car ils rendent aussi possible un autre *horizon* de pensée sans pour autant couper définitivement avec le passé qui lui donne lieu et sans nous abandonner follement à une nouvelle instauration irréfléchie qui s'imposerait comme la norme. C'est comme s'il s'agissait d'une rupture qui ne rompt pas, mais qui néanmoins ouvre un autre *horizon* sans exclure la tension dans laquelle elle prend place ; nous en avons donné une illustration dans la procédure du *rib* qui offre un autre type de procès ayant pour fin la réconciliation au sein d'une communauté divisée et non pas la punition de la faute qui rend parfois irréalisable un dialogue possible entre vaincu et vainqueur, victime et victime. Cet autre usage peut s'avérer comme complémentaire du procès juridique punitif tel que nous le connaissons aujourd'hui.

En outre, l'idée paradoxale de la *rupture instauratrice* diffère subtilement de l'idée messianique de Benjamin d'une *violence pure*, c'est-à-dire d'un *arrêt* qui explore une coupure radicale avec un présent qui enfermerait le vivant dans sa condition de vaincu. Sachant qu'Agamben se réclame héritier de Benjamin, il déplace, néanmoins, cette idée benjaminienne vers un *usage destituant* du monde ou de la culture, en visant par là une *profanation* prenant la forme d'un *désœuvrement* de ce qui s'exhibe comme une donnée incontestable ou sacrée. Le paradoxe de sa visée messianique se trouve dans sa conception de l'action politique qui se déplace du faire vers le *dé-faire*, prenant ainsi la forme d'un *désœuvrement*, autant de la vie de l'homme que des institutions qui exercent un pouvoir de gestion sur la vie politique. Autrement dit, il s'agit de faire prévaloir une *puissance destituante* capable de renverser n'importe quel type de pouvoir institué qui s'imposerait comme la règle afin qu'un possible tout autre advienne.

Pour notre part, nous nous réclamons héritier d'Agamben. Néanmoins, tout au long de notre méditation - qui aboutit à une *conclusion ouverte* - nous avons déplacé la stratégie archéologique en « affaiblissant » le caractère *destituant* qui domine sa pensée archéologique afin de *faire advenir* un *possible tout autre* : un possible affirmatif sur la justice, mais en préservant la *faiblesse* d'une pensée qui veut se garder de toute tentative totalisante ou universalisante, admettant ainsi que la vérité d'un discours repose sur la

reconnaissance de ce qui *manque*, de ce qui *n'est pas encore ici ou là* - pour utiliser les expressions de de Certeau -, mais qui est encore *à venir* ; nous ne renonçons pas à l'efficacité de l'œuvre en tant que telle, mais nous l'*affaiblissons*. De ce point de vue, nous n'abandonnons pas l'exercice critique de *profanation* ou de rupture avec la tradition. Nous ne renonçons pas non plus à faire encore porter l'interrogation sur l'archéologie elle-même dès lors qu'elle a rendu possible la recherche d'un autre *horizon* autant épistémique que pratique.

Il nous semble adéquat de valoriser l'idée d'*horizon*, car elle est l'image visuelle de quelque chose qui apparaît sans cesse ailleurs du point de vue de celui qui regarde en établissant ainsi un écart, une limite de cet horizon – ce qui le libère du risque de devenir un projet idéologique qui engloutit tout. Cependant, comment maintenir encore l'aspiration à un idéal de justice *à venir* sans tomber dans le risque d'une pétrification de cet *horizon* ? Pour répondre à cette question, rapprochons-nous de la stratégie de Ricœur concernant le thème du don afin de maintenir le possible en tant que possible. Un autre *horizon* sur la justice est formulé clairement par le philosophe français dans son bref essai *Amour et justice*⁸¹⁰ où il oppose la logique de la « surabondance »⁸¹¹ - c'est à dire de l'amour et du don - à la logique de l'« économie » qui gouverne la vie quotidienne et de la « rétribution » qui dirige tout l'appareil judiciaire.⁸¹² De ce point de vue, le philosophe français essaie de dépasser les limites de la justice juridico-gouvernementale par une dialectique entre l'amour et la justice qui reconnaît la disparité des termes, tout en cherchant leur médiation⁸¹³.

Selon Ricœur, l'amour – entendu en tant que discours et non pas en tant qu'affect - est une question supra-morale ; cela signifie – comme il le reprend de Kierkegaard - une suspension de l'éthique⁸¹⁴. En effet, la disproportion du langage de l'amour par rapport à l'éthique consiste à faire valoir « l'étrangeté, la bizarrerie ou la louange » qui résistent au discours moral, lequel cherche à préserver le régime de l'obéissance. De plus, le discours

⁸¹⁰ Ricœur, *Amour et justice*, Éditions Points, France, 2008.

⁸¹¹ Encore une fois pour élaborer une notion éthico-politique nous tirons profit de la théologie en particulier du thème de la *grâce* en tant qu'elle est liée à la question de la surabondance du salut.

⁸¹² Nous avons vu plus haut la complexe relation qu'implique la logique de l'économie (deuxième partie) et la logique de la rétribution (première partie). Néanmoins nous voulons profiter de la pensée de Ricœur car elle fait entendre une autre tonalité de notre méditation.

⁸¹³ *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 15 et 17.

⁸¹⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 41.

de l'amour déplace le rapport commandement-obéissance (la forme impérative) dès lors que ce qui précède un ensemble de règles est l'expérience même de l'amour et non pas la règle ; en effet l'amour devient objet et sujet du commandement et cela ouvre, selon Ricœur, la possibilité de sa « métaphorisation » en rendant possible un discours tout autre sur la justice fondé sur le *don* ou la *surabondance*⁸¹⁵. De ce point de vue nous pouvons mieux comprendre la motivation des franciscains - et des mystiques en général – de mener une vie à la suite de Jésus : c'est la réponse à un appel, à un don, à un excès.

Il s'agit pour nous de repérer le tiers-caché dans une tension sans l'emprisonner à la force du *désœuvrement* et par-là, susciter la puissance multiforme du possible. Selon notre interprétation, Ricœur reprend cette stratégie lorsqu'il fait valoir la tension amour-justice. Ce qu'il met en question n'est autre que l'appareil judiciaire qui tend à réduire la justice à une question purement distributive⁸¹⁶, laquelle se montre incapable de rejoindre le discours de l'amour afin de surpasser ainsi ses propres limites – il faut dire que sa réflexion sur la justice est menée en contrepoint de la pensée de Rawls. À ce propos, et tout en maintenant la tension amour-justice, le philosophe français convoque une autre pratique politique de la justice en se servant du récit biblique néotestamentaire de l'amour des ennemis (Lc, 6-27) paru dans le sermon sur la montagne qui se présente comme une « règle d'or » susceptible d'orienter la justice vers une autre voie⁸¹⁷. Ce faisant, il accentue la logique du don ou de la surabondance qui déborde toute élaboration éthico-morale⁸¹⁸, dès lors que la loi mosaïque et la loi messianique sont une sorte de *don* qui libère l'homme de la faute à travers le pardon de Dieu⁸¹⁹.

Un thème récurrent de l'éthique ricœurienne - travaillé dans d'autres écrits - concerne les critères au nom desquels on juge une action. Cette approche éthique juge l'action morale comme bonne ou mauvaise, comme obligatoire, permise ou interdite. Dans sa pensée de l'action, le philosophe français met en tension deux pôles - l'un téléologique et l'autre déontologique – appelés à se corriger réciproquement l'un l'autre. Le premier pôle essaie de juger l'action selon le résultat en vue de l'amélioration de la

⁸¹⁵ Ricœur, *Amour et justice*, op. cit., op. cit., pp. 18-26.

⁸¹⁶ *Ibid.*, op. cit., p. 27 : « je prendrai successivement la justice au niveau de la pratique sociale, où elle s'identifie avec l'*appareil judiciaire* d'une société et caractérise un État de droit, puis au niveau de *principes de justice* qui régissent notre emploi du prédicat 'juste' appliqué à des institutions ».

⁸¹⁷ *Ibid.*, op. cit., p. 32.

⁸¹⁸ *Ibid.*, op. cit., p. 33.

⁸¹⁹ *Ibid.*, op. cit., p. 34.

situation d'une personne et le deuxième selon la norme préétablie afin que l'individu agisse d'une manière bonne. Au cœur de cette tension apparaît aussi l'aspect intentionnel qui s'efforce de comprendre à la base de l'action l'intention elle-même en vue d'appréhender les tonalités qui la mobilise.

Concernant le thème de l'action, nous avons vu que Agamben invalide toute visée téléologique et déontologique de l'action humaine. Sa théorie de la *puissance destituante* appréhende l'action en tant que moyen pur sans fin ni finalité afin de neutraliser le rapport au pouvoir quelle qu'en soit la forme et de préserver la primauté de la puissance sur sa mise en œuvre. Par-là, le pouvoir étatique et managérial de la vie est désactivé ou rendu inopérant à cause d'un usage de la vie dont l'action interrompt l'opérativité moyen-fin, l'efficacité ; nous l'avons vu lorsque nous avons parlé de l'action comme un geste désœuvré de la vie et de ses œuvres. Or, ce que nous cherchons n'est pas tant de savoir comment pratiquer l'*inopérativité* (le *désœuvrement*) dans l'œuvre ou dans la vie, mais d'affirmer les puissances qui se libèrent *faiblement* une fois que cette opérativité est déposée : il s'agit de souligner la *faible affirmation du possible* lorsque la négation de la négation a eu lieu.

Si nous prenons encore en compte la pensée de Ricœur malgré sa différence par rapport à l'action agambenien, c'est parce que sa réflexion sur la justice sociale - renvoyée à la sphère de l'amour – poursuit un juste équilibre entre l'individu, l'autre et les institutions. En effet, sa visée est d'établir une harmonie entre ces sphères sans privilégier une de celles-ci, et cela rejoint l'idée de de Certeau sur la *rupture instauratrice*. Ricœur met en évidence l'importance des intentions dans le vivre-ensemble, il écrit : « appelons “visée éthique” la visée de la “vie bonne” avec et pour autrui dans des institutions justes »⁸²⁰. Cela veut dire que la question de la vie heureuse n'est pas confinée uniquement à l'autre en tant que singularité isolée qui fait un usage de soi, mais aussi aux rapports entre individus qui partagent un « commun » ; néanmoins, pour lui, il ne s'agit pas d'un face-à-face au sens de Lévinas. En effet, ce que comporte le « commun » est qu'il naît des rapports entre nous, mais en conformant en même temps une communauté, ce qui veut dire que tout rapport humain quelle qu'en soit la forme est « médiatisé » par des institutions : « la justice n'est pas d'abord une vertu intersubjective, une vertu régissant

⁸²⁰ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions de Seuil, 1990, p. 202.

des relations bilatérales, mais des institutions : “La justice est la première vertu des institutions sociales, comme la vérité l’est des systèmes de pensée” »⁸²¹.

Si Ricœur fait appel à l’institution, c’est en tant qu’elle présuppose une égalité véritable de la justice entre les vivants qui ne s’épuise pas dans une question formelle ou cognitive. Selon lui, l’institution est la « structure du vivre-ensemble d’une communauté historique »⁸²² qui se fonde non pas sur la contrainte de la norme, mais sur le rapport d’une puissance commune des individus qui agissent ensemble. Par là, Ricœur non seulement dénonce le fondement mythique de la justice, mais aussi affirme que le « sens de justice », que nous avons appelé *horizon*, précède mais aussi procède d’une norme établie.

Soyons clair, nous essayons par-là de maintenir l’équilibre ricœurien de la triangulation individu-autre-institutions, tout en sachant que la voie institutionnelle doit non seulement être confrontée à la *forme-de-vie*, mais aussi la prendre en compte, afin de promouvoir dans le présent une autre *politique à venir*. Ricœur adopte une telle approche lorsqu’il établit une différence entre le « sens de justice » et les « principes de justice », de la même manière qu’il oppose l’éthique à la morale et la téléologie à la déontologie ; il affirme vouloir établir ainsi : « 1) la primauté de l’éthique sur la morale ; 2) la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme ; 3) la légitimité d’un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques »⁸²³. En effet, le « sens de justice », que nous appelons *horizon*, acquiert dans sa pensée la primauté à condition qu’il soit révisé, réfléchi et enrichi par les « principes de justice » à la lumière des conflits qu’ils ont pu engendrer. Néanmoins, bien que l’institution - il faut inclure ici la figure de l’État – occupe une place essentielle dans sa pensée sans arriver à briser l’équilibre de la triade, il ne sous-estime pas la tendance totalitaire que peut comporter l’institution. En effet, il n’affirmera jamais la prétention de certitude absolue et universaliste de l’institution, celle-ci entendue dans un sens purement formel, comme cela apparaît dans le texte suivant tiré de *Amour et justice* :

« C’est la tâche de la philosophie et de la théologie de discerner, sous l’équilibre réfléchi qui s’exprime dans ces formules de compromis, la secrète discordance entre la logique de surabondance et la logique de l’équivalence.

⁸²¹ Ricœur, *Le juste*, Éditions Esprit, Paris, 1995, p. 82. Ricœur reprend à son compte cette distinction établie par Rawls dans la *Théorie de la Justice*.

⁸²² Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 227.

⁸²³ *Ibid.* op. cit., pp. 200-201.

C'est aussi sa tâche de dire que c'est seulement dans le jugement moral en situation que cet équilibre instable peut être instauré et protégé. Alors nous pouvons affirmer de bonne foi et avec bonne conscience que l'entreprise d'exprimer cet équilibre dans la vie quotidienne, au plan individuel, juridique, social et politique, est parfaitement praticable. Je dirai même que l'incorporation tenace, pas à pas, d'un degré supplémentaire de compassion et de générosité dans tous nos codes – code pénal et code de justice sociale – constitue une tâche parfaitement raisonnable, bien que difficile et interminable »⁸²⁴.

Revenons maintenant à la question de l'*irreprésentabilité* de la justice pensée à partir de l'eschatologie. Bien que l'idée du « jugement final » exerce une force de gravité importante dans la pensée du philosophe italien, nous avons montré que celle-ci ne s'inscrit pas tant sur ce versant, mais plutôt sur le plan messianique. En effet, selon lui, l'eschatologie n'est pas tant un point final qui adviendrait au terme de l'histoire ; il s'agit, plutôt, de quelque chose qui est déjà en train de se passer maintenant, mais qui n'est pas encore ici ou là ; on parle ici de la fameuse dialectique du « déjà et pas encore ».

En effet, Agamben refoule toute forme agissante d'utopie, de pouvoir efficace ou de mise en œuvre quelconque qui tenterait de prendre place dans le présent de manière définitive ; nonobstant, il ne renonce pas à une éventuelle formulation possible du possible, sauf qu'il l'abandonne. C'est la raison par laquelle l'affirmation efficace d'un possible - dans notre cas ce possible s'appelle « une autre justice » - s'avère problématique⁸²⁵. Nous pouvons comprendre ainsi que le messianisme agambenien se déploie en vue de renverser le moment présent. Il s'agit de tenter un possible tout autre dans le temps chronologique qui nous reste à vivre tout en promouvant la fin d'un paradigme dominant. Pour le dire allégoriquement, il s'agit de mobiliser le « jugement final », sous une forme affaiblie d'apocalypse, pour mettre ainsi fin à tout empire institué et laisser ainsi apparaître quelque chose d'autre⁸²⁶. Nous avons tenté de le faire en proposant une compréhension de la justice dans sa forme « affaiblie », mais en sachant qu'elle reste encore à venir, qu'elle est là comme *horizon* et qu'elle est au-delà et en deçà de la loi et du gouvernement.

⁸²⁴ Ricœur, *Amour et justice*, p. 42.

⁸²⁵ Ce qui va jusqu'à rendre problématique la possibilité de proférer une affirmation quelle qu'elle soit.

⁸²⁶ Agamben, *Il Regno e il Giardino*, Neri Pozza, Vicenza, 2019, p. 118 : « In questione non sono, cioè, due momenti in una cronologia, ma una trasformazione messianica del tempo : si tratta, in ogni caso, di afferrare una presenza, ma questa è tale da implicare un'alterazione radicale nell'esperienza del tempo, che impedisce di collocarla soltanto in un punto cronologico determinato. » Nous traduisons : « ce qui est en question, ce ne sont pas deux moments dans une même chronologie, mais une transformation messianique du temps : il s'agit de saisir une présence, mais celle-là est telle qu'elle implique une altération radicale de l'expérience même du temps qui l'empêche de l'ordonner dans un point chronologique déterminé. »

Bien que Agamben ne renonce pas à trouver dans le « maintenant » un autre possible qui puisse rétablir la « vie heureuse », la vie pleine, à laquelle l'homme est destiné, nous observons que la difficulté de ce chemin consiste à savoir que ce qui « manque » dans le présent - « déjà là et pas encore ici » - n'est possible qu'en créant une polarité qui divise et articule, c'est le dispositif exclusion/inclusion qui se montre à travers toutes les archéologies - dont nous avons parlé dans la première partie, lorsque nous avons évoqué la figure *Homo sacer* - en formant ainsi une unité paradoxale. Nous l'avons mis en œuvre nous-même tout en mettant en place à l'intérieur de la pensée d'Agamben une tension entre la loi et le gouvernement d'où émerge notre méditation sur la justice ; sans cette tension il était impossible de révéler un autre type de discours. Pour illustrer ceci, prenons l'exemple de la polarité *royaume-jardin* élaborée par Agamben dans l'ouvrage *Il regno e il giardino*. Agamben fait une généalogie-archéologie⁸²⁷ qui met en question la doctrine augustinienne du péché originel⁸²⁸ et ses implications dans la vie de l'homme et ses manières de vivre-ensemble. Dans cet ouvrage, le philosophe italien met en valeur la figure du « jardin dans l'Eden » (Gn. 2, 8 et 10) négligée par les théologiens, en opposition à l'idée du « royaume »⁸²⁹. Autrement dit, la question est de comprendre comment nous

⁸²⁷ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 16 : « ... mentre i vescovi erano quasi esclusivamente occupati a discutere nei concilio sulla natura di Dio e sui rapporti fra le persona della trinità, il problema della natura e del destino dell'uomo restava decisamente ai margini del discorso teologico. È su questi margini che il tema del paradiso terrestre si incrocia col quello della natura umana e delle sue sorti, fino a trovare anche decennio più tardi con Agostino il suo luogo tipico della dottrina del peccato originale. » Nous traduisons : « ...pendant que les évêques étaient occupés à discuter dans le Concile quasi exclusivement sur la nature de Dieu et du rapport entre les personnes de la trinité, le problème de la nature et du destin de l'homme restaient en marge du discours théologique. C'est sur ces marges que le thème du paradis terrestre s'entrecroise avec celui de la nature humaine et de son destin, jusqu'à trouver quelque décennie plus tard avec Augustin son emplacement actuel dans la doctrine du péché originel. »

⁸²⁸ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 32 : « L'espulsione dal paradiso acquista in questa prospettiva il suo vero significato : l'uomo è il vivente che può corrompere la sua natura, ma non risanarla, consegnandosi così a una storia e a un'economia della salvezza, in cui la grazia divina dispensata dalla Chiesa attraverso i suoi sacramenti diventa essenziale. » Nous traduisons : « l'expulsion du paradis acquiert un vrai sens : l'homme est le vivant qui peut corrompre sa nature mais ne pas la guérir, en s'abandonnant ainsi à une histoire et à une économie du salut, dans laquelle la grâce divine distribuée par l'Église à travers les sacrements devient essentielle » ; de même « ...Agostino deve ricorrere allo sdoppiamento della natura umana operato dal peccato : la possibilità di cui l'uomo disponeva nella condizione paradisiaca è stata perduta quando la sua natura è stata corrotta e si è estraniata dalla grazia, di cui ora ha bisogno come un corpo malato di una medicina. Questo è non altro il senso del peccato originale. » Nous traduisons : « ...Augustin doit faire appel au dédoublement de la nature humaine opéré par le péché : la possibilité dont l'homme disposait dans la condition paradisiaque a été perdue lorsque sa nature a été corrompue et s'est éloignée de la grâce, et dont il a besoin comme un corps malade a besoin d'un médicament. Ceci et rien d'autre que la signification du péché originel. » *Ibid.*, *op.cit.*, p. 33.

⁸²⁹ Ce n'est pas la première fois qu'Agamben intitule un ouvrage en employant le mot *regno* (*Il Regno e la gloria*). Si Agamben emploie à nouveau ce mot, c'est pour nous rappeler que le paradigme actuel de la politique a la forme d'une économie-gestionnaire qui prend place grâce au dispositif de l'économie trinitaire, nous l'avons vu dans la deuxième partie au chapitre un ; à ce modèle qui a été sacralisé, il oppose le *jardin* en créant par là une tension nouvelle qui s'avère la source d'une autre forme possible de vivre-

demeurons sur cette terre qui est à la fois donnée et promise lorsque nous en fûmes expulsés. En effet, il s'agit, pour lui, de séculariser efficacement l'idée théologique du *jardin* et de profaner le paradigme du *règne* tout en créant une tension nécessaire pour qu'un tiers encore inconnu puisse apparaître. Il écrit : « seul le Royaume donne accès au jardin, mais seul le Jardin le rend pensable. Ou bien : on accède à la nature humaine seulement historiquement à travers une politique, mais celle-ci, à son tour n'a pas d'autre contenu que le paradis – c'est-à-dire, en prenant les mots de Dante, la béatitude de cette vie »⁸³⁰. *L'horizon* de la justice, et tels seront nos derniers mots, est un possible efficace au sens où il est « maintenant », mais « pas encore » ; il nécessite une tension pour pouvoir advenir dans nos discours comme quelque chose d'autre pour nous amener vers la vie heureuse qui nous cherchons maintenant.

ensemble. Offrons une explicitation plus ample de cette métaphore sur l'archéologie du Jardin. La tension jardin-royaume est une idée récupérée par l'historien de l'art allemand W. Fraenger, lequel propose une autre interprétation du tableau *Le jardin des délices* de Bosch en le nommant : Le royaume millénaire. Cela n'est qu'un prétexte qui sert à Agamben pour élaborer sa généalogie-archéologie du « jardin ». Par-là, il s'agit de comprendre aujourd'hui, grosso modo, que l'Eden (paradis, jardin) est le lieu que nous habitons maintenant et non pas un passé perdu ni un endroit à venir vers où nous nous dirigerions. Sa généalogie-archéologie retrace et déplace l'idée du jardin dans l'histoire d'Occident à travers Paul, Ephrem, Ambroise, Scot Erigène, Dante, Thomas, Suarez, entre autres. Le jardin s'avère l'allégorie par excellence pour parler de l'endroit du plaisir et des délices, c'est-à-dire de l'homme, de sa nature, de sa faute, de son salut et de sa vie heureuse. Agamben tire profit de Dante (entre tant d'autres théologiens, poètes et philosophes qui exhibent une vision hérétique du jardin du point de vue du pouvoir théologique institué) pour affirmer une justice originaire de la vie humaine dont la nature était en harmonie et dont l'action ne le rendait coupable de rien, car le péché ne touche pas la nature humaine. Le jardin intervient aussi dans la discussion sur la nature humaine faillie à cause du péché, qui déclenchera par la suite tout l'effort pour rétablir et reconduire toute l'économie du salut de l'homme. Il s'agit, selon Agamben, de saisir le complexe entrecroisement de thèmes théologiques, à savoir : « la justice originaire de la créature, sa chute à cause du péché et sa rédemption comme œuvre du Christ », nous traduisons (Agamben, *Il Regno e il Giardino*, op.cit., p. 17 : « ...la giustizia originaria della creatura, la sua perdita a causa del peccato e il suo recupero salvifico ad opera di Cristo »). L'enjeu ici pour le philosophe italien est le problème posé par l'expulsion du paradis et la chute de la nature humaine, qui déclenchera les discours sur la condition humaine et sur l'économie du salut qui marqueront non seulement la théologie, mais aussi la politique dans la culture occidentale. Agamben écrit : « commence ici le procès qui conduira le paradis à devenir, du lieu du délice et de la justice originaire, rien d'autre que le scénario du péché et de la corruption », nous traduisons (Ibid., op.cit., p. 18 : « comincia qui il processo che porterà il paradiso a diventare, da luogo della giustizia e della delizia della giustizia originaria, nient'altro che l'ambiguo scenario del peccato e della corruzione. »). Dans cette discussion, Agamben tente de dégager la conséquence que le péché originel a pour la vie de l'homme : « l'homme est le vivant qui a été expulsé de sa propre demeure, qui a perdu son lieu originaire. Il est sur la terre doublement *peregrinus* : non seulement parce que sa vie éternelle sera dans le paradis céleste, mais aussi et surtout parce qu'il a été exilé de sa patrie édénique », nous traduisons (Ibid., op.cit., p. 19 : « L'uomo è il vivente che è stato espulso dalla sua dimora propria, che ha perduto il suo luogo originario. Egli è sulla terra doppiamente *peregrinus* : non soltanto perché la sua vita eterna sarà nel paradiso celeste, ma anche e innanzitutto perché è stato esiliato dalla sua patria edenica. »)

⁸³⁰ Ibid., op.cit., p. 120.

Épilogue.

Vers une autre justice

Dans notre enquête, nous avons tenté de faire advenir un autre *usage* de la justice qui prend distance par rapport au dispositif de la loi et du gouvernement réputés être les seules expressions autorisées pour penser l'idée de justice.

Le philosophe du désœuvrement - ou de l'*inoperosità* - nous a offert une voie destituante qui a rendu pour ainsi dire inopérants ces deux dispositifs sans pourtant les annuler. Ayant déblayé ces obstacles théorico-pratiques, nous avons également prolongé les limites de sa pensée tout en mettant l'accent sur une voie affirmative de la justice à condition d'affaiblir le caractère fortement destituant d'une pensée qui ne se préoccupe pas de faire valoir un autre type d'opérativité, mais qui, néanmoins, vise, en même temps, de penser sans cesse au-delà des barrières.

Nous pensons, en effet, que la question de la justice est ce qui rend possible une vie heureuse dans le vivre-ensemble et dont les imaginaires continuent d'ordonner la vie en société. Si nous renonçons à projeter un autre horizon ou si nous ne croyons plus que l'aspiration à une autre justice aient encore un sens aujourd'hui (sous prétexte que notre monde serait plus juste que celui dans lequel avaient vécu les générations précédentes), alors notre vie serait vide de sens faute d'être portée par une autre dynamique. D'autre part, si on bascule vers une voie fortement affirmative, nous risquons de retomber dans un projet biopolitique qui reconduirait la vie humaine à une œuvre déterminée qui fermerait tout possible et donc tout avenir.

C'est dans cette tension qu'a pris place notre méditation. À chaque étape de notre recherche nous avons affronté la difficulté de penser ce qui est forcément irréprésentable sans renoncer pour autant à formuler comme un possible réel une voie affirmative vers cette autre justice.

Dans la première partie – *Du pouvoir souverain et la vie nue à la forme de vie* – est mis en question le pouvoir et ses effets sur la vie sous la forme d'une *destitution* afin de faire advenir une autre puissance de vie, nommé *forme-de-vie*, c'est-à-dire une vie qui n'est plus évaluée à l'aune de son efficacité, mais demeure sans cesse ouverte au possible.

Dans la deuxième partie – *Du désœuvrement du gouvernement et les institutions de pouvoir à la politique à venir* – le *geste de désœuvrement*, qui est aussi un geste de profanation, porte sur la bureaucratisation de la politique en vue de faire advenir la *politique à venir*, c'est-à-dire un *usage autre* de la politique au-delà de l'idée du gouvernement.

Chaque partie est portée par un *double mouvement* : un mouvement destituant qui met en cause la *loi* (dans la première partie : il s'agit de défaire le lien qui unit la vie de l'homme et la soumet au pouvoir souverain à travers les dispositifs de la loi et du paradigme biopolitique) et le *gouvernement* (dans la deuxième partie : il s'agit de mettre en cause cette opérativité afin de susciter des institutions capables de soutenir une politique à venir). Le deuxième mouvement correspond chaque fois à une voie affirmative qui essaie de sortir de la voie purement destituante en proposant une forme performative de la vie et de la politique. La *forme-de-vie* est le résultat de la première partie et la *politique à venir* de la seconde.

Excursus

I. L'« usage » chez les franciscains

Agamben trace une archéologie très riche et complexe de la problématique relative à la pauvreté franciscaine et ses implications juridiques. Selon lui, Bonaventure et Hugues de Dignes sont ceux qui introduisirent le concept d'*usage* pour caractériser la vie franciscaine. Ce dernier comprend l'usage comme quelque chose de licite et nécessaire ; il le formulera comme « le droit de n'avoir pas de droit » ; tandis que Bonaventure définit l'usage comme un droit irrévocable nécessaire à la vie de l'homme dont la « très haute pauvreté » consiste à renoncer à tout droit de propriété ne gardant que le droit d'usage de ce qui est donné par autrui. Ce faisant, Bonaventure introduit plusieurs distinctions à propos de l'usage : la propriété (*proprietas*), la possession (*possessio*), l'usufruit (*usufructus*) et le simple usage (*simplex usus*) lequel est irrévocable, car il est nécessaire à la vie de l'homme. Nicolas III introduira une légère variation à cette dernière distinction en la remplaçant par le « droit d'usage » (*ius utendi*) et en déplaçant légèrement l'expression « simple usage » (*simplex usus*) par « usage de fait ». Ce travestissement ne fait qu'introduire la différence entre « fait » (*quid facti*) et « droit » (*quid iuris*) qui servira ensuite pour distinguer l'« usage » de la « propriété » et permettra au Pape Nicolas III de déclarer que l'Église est la propriétaire absolue des biens qui sont utilisés par les franciscains qui sont sous sa tutelle. Par contre, le pape Jean XXII, développera un autre argument qui établit que tout usage n'est qu'une appropriation d'un bien en tant qu'elle implique sa disparition, tel que manger une pomme ou boire une bière ; ce qui signifie que l'usage n'est pour lui qu'un pur acte de consommation. Cette logique le conduira à révoquer la possibilité même de séparer l'« usage » de la « propriété » car il s'avère impossible, comme cela avait été décrété par Nicolas III. Cela mettra en cause le fondement même de la pauvreté franciscaine. Pour répondre à ce défi, les franciscains argumenteront qu'autant le manger que le boire appartiennent aux faits, à la factualité de la vie qui en tant que telle est privée de toute condition juridique. Chez les franciscains il y a non seulement une revendication de la séparation de l'usage (*usus facti*) par rapport à la propriété, mais aussi sa réaffirmation prioritaire. Dans le contexte de cette discussion, les franciscains soutiendront que dans la vie apostolique ce qui était commun à tous est l'usage des choses et non pas leur appropriation. Pour sa part, Bonaventure (dans le *Tractatus paupertatis*) dira qu'au paradis le commandement divin

de manger de tous les arbres du jardin sauf d'un seul, implique que l'usage précède la propriété, et par conséquent à l'origine le commun est l'usage avant la propriété. C'est par François d'Ascoli que la question de l'usage est déplacée sur le terrain ontologique où temps et existence, être et devenir coïncident ; dès lors l'usage de fait des biens consommables (*usus corperus*) n'existe pas dans l'état de nature. Comme le suggère Olivi ce qui s'articule dans le débat franciscain est une sorte d'ontologie de l'existence. Ockham pour sa part simplifie la discussion sur l'usage en distinguant l'usage de fait (*actus utendi*) et le droit d'usage (*ius utendi*). Dans la même ligne de pensée, Richard de Conigton ajoutera que l'usage de fait est incompatible avec un jugement moral qui détermine cet usage comme juste ou injuste. Agamben conclura en disant que quel que soit l'usage, il y a une différence radicale entre droit et fait d'usage ; l'objectif des franciscains sera toujours de limiter le pouvoir du droit positif et le but d'Agamben sera d'approfondir le concept d'usage même, mais délivré du cadre juridique. Voir Agamben, *Altissima povertà*, *op.cit.*, notamment pp. 153-166.

2. L'action comme geste.

Dans son archéologie Agamben évoque les distinctions de l'action humaine : *agere* et *facere* faites par Aristote et *gerere* faite par Varron. La différence entre les deux premiers termes est déjà présente, selon le philosophe italien, chez Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque* 1140b 4-5 où celui-ci distingue entre l'agir (*praxis*) et le faire (*poiesis*). La fin du faire (*poiesis*) est différente du faire lui-même, de sa propre opération, tandis que la fin de l'agir (*praxis*) est en soi-même la fin, sa propre opération. À propos du terme *gerere*, Agamben écrit : « En revanche, la distinction d'un troisième genre de l'action humaine est nouvelle et typiquement romaine : le *gerere*. *Gerere*, qui veut dire à l'origine 'porter', signifie, dans le langage politique et juridique : "gouverner, administrer, assumer une charge" (...) C'est une même évolution sémantique qui a conduit le verbe *sustinere* à acquérir la signification politique d'« assumer une charge » (...) Alors que, pour Aristote, le paradigme de l'action politique est la *praxis*, *gerere* désigne donc le concept spécifiquement romain de l'activité de quelqu'un qui exerce une fonction publique de gouvernement. L'*imperator*, le magistrat qui assume un *imperium*, n'agit pas, il ne produit pas, son action n'est pas définie, comme le faire, par un résultat extérieur (l'œuvre), mais elle n'a pas davantage sa fin en elle-même : *elle se définit à travers son exercice, à travers le fait d'assumer et de mener à bien une fonction ou un office*. C'est

pourquoi Varron peut dire du magistrat qu'il 'assume et soutient (*sustinet*) son action' : avérant (sic) le cercle effectuel entre *munus* et exercice, entre *ministerium* et *effectus*, l'action coïncide ici avec l'effectuation d'une fonction qui doit elle-même être définie. Le *gerere*, en ce sens, est le paradigme de *l'officium* ». G. Agamben, *Homo sacer. L'intégrale*, *op.cit.*, p. 764.

Bibliographie

Cet outil indispensable peut servir à comprendre non seulement la stratégie de recherche que nous avons suivi dans notre thèse sur la pensée de Agamben, mais aussi l'usage d'autres auteurs qui nous avons privilégié afin de rendre possible notre méditation philosophique en vue d'explorer le non-dit d'Agamben. La bibliographie que nous proposons est divisée en quatre parties. Les trois premières sont centrées sur la pensée du philosophe italien et la dernière partie sur des auteurs divers qui ont pris une place centrale dans notre pensée. Dans certains cas, à l'intérieur de chaque partie nous proposons une subdivision concernant soit les langues de publications, soit la primordialité ou secondarité des textes ou de matériaux utilisés.

Partie I : Les œuvres de Agamben qui forment le corpus *Homo sacer*.

Ce corpus est le centre de gravitation de toute notre réflexion-méditation au cours de notre recherche. Il s'agit d'une série de livres publiés par Agamben au long de près de 20 ans. L'ordre et la numérotation de ces textes subissent parfois des transformations par rapport au projet initial de Agamben. Nous avons fait le choix de problématiser cette démarche pour nous focaliser sur sa pensée proprement dite.

En italien, par ordre d'apparition :

AGAMBEN, Giorgio: *Homo sacer. Il Potere sovrano e la nuda vita*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1995 e 2005, pp. 225, ISBN 978-88-06-17026-4.

--- *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Bollati Boringhieri, Torino, Prima edizione 1998, ristampa febbraio 2002, pp. 165, ISBN 978-88-339-1105-2.

--- *Stato di Eccezione*. Bollati Boringhieri, Torino, Prima edizione 2003, ristampa settembre 2014, pp. 120, ISBN 978-88-339-1459-6.

--- *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Editori Laterza, Roma-Bari, Prima edizione 2008, seconda edizione 2009, pp. 108, ISBN 978-88-420-8781-6.

--- *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino, Prima edizione 2009, Ristampa aprile 2014, pp. 333, ISBN 978-88-339-1969-0.

--- *Altissima povertà. Regola monastiche et forma di vita*. Neri Pozza, Editore, Vicenza, 2011, pp. 190, ISBN 978-88-545-0545-2.

--- OPUS DEI. *Archeologie dell'ufficio*. Bollati Boringhieri, Torino, Prima edizione gennaio 2012, pp. 155, ISBN 978-88-339-2247-8.

--- *L'uso dei corpi*. Neri Pozza Editore, Vicenza, 2014 pp. 366, ISBN 978-88-545-0838-5.

--- *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*. Bollati Boringhieri, Torino Prima edizione febbraio 2015, pp. 84, ISBN 978-88-339-2587-5.

En français, selon l'ordre proposé dans la version intégrale :

AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. L'intégrale, 1997-2005*, Éditions du Seuil, Paris, 2016, pp. 1358, ISBN 978-2-02-115-418-4. L'ensemble des textes est ordonné suivant un ordre thématique et non pas chronologique ; certains livres de cette version intégrale comportent de légères transformations ou rajoutent de nouveaux textes. La disposition des textes dans cette édition, qui a été approuvée par Agamben, est la suivante : *Le pouvoir souverain et la vie nue* ; *État d'exception* ; *Stasis. La guerre civile comme paradigme politique* ; *Le sacrement du langage* ; *Le Règne et la Gloire* ; *Opus Dei* ; *Auschwitz, l'Archive et le Témoin* ; *De la très haute pauvreté* ; *L'usage des corps*. Notons que l'ensemble des textes formés par cette édition est paru avant la version italienne. Nous utilisons cette version et dans certains cas nous proposons notre propre traduction.

Les textes apparus avant la publication de la version intégrale :

--- *Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, 1997, pp. 224, ISBN-10 : 2020256452.

--- *État d'exception*, Seuil, 2003, pp. 160, ISBN-13 : 978-2020611145.

--- *Stasis. La guerre civile comme paradigme politique*, Points, 2015, pp. 96, ISBN-13 : 978-2757838327.

--- *Le sacrement du langage*, Vrin, septembre 2009, pp. 120, ISBN-13 : 978-2711622061.

--- *Le Règne et la Gloire*, Seuil, septembre 2008, pp. 448, ISBN-13 : 978-2020961936.

--- *Opus Dei*, Seuil, janvier 2012, pp. 176, ISBN-13 : 978-2021050066.

--- *Auschwitz, l'Archive et le Témoin*, Payot/ Rivages, mars 1999, pp. 233, ISBN-13 : 978-2743604752.

--- *De la très haute pauvreté*, Rivages, avril 2013, pp. 184, ISBN-13 : 978-2743624958.

--- *L'usage des corps*, Seuil, septembre 2015, pp. 400, ISBN-13 : 978-2021153941.

Partie II : L'œuvre de Agamben en dehors du corpus *Homo sacer*.

Dans cette partie nous présentons les œuvres qui n'appartiennent pas au corpus *Homo sacer*, mais qui jouent aussi un rôle important dans notre recherche. Les ouvrages sont présentés d'abord en italien suivis du français lorsque la traduction existe. Nous classons ces ouvrages en deux moments. Premièrement, une bibliographie principale et, ensuite, secondaire. Cet ordre a été construit en fonction de notre intérêt pour le thème philosophico-politique ; cependant il ne représente pas une distinction précise à l'intérieur même de l'œuvre d'Agamben.

A. Bibliographie principale :

AGAMBEN Giorgio, *Autoritratto nello studio*, Nottetempo, Milano, 2017, pp. 174, ISBN 978-88-7452-667-3.

--- *Il fuoco e il racconto*, Nottetempo, Roma, Seconda edizione settembre 2014, pp. 143, ISBN 978-88-7452-500-3. *Le feu et le récit* (Français), Rivages, avril 2015, 163, ISBN-13 : 978-2743631802.

--- *Il mistero del Male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, Editore Laterza Prima edizione 2013, pp. 68, ISBN 978-88-581-0831-4. *Le mystère du mal : Benoît XVI et la fin des temps* (Français), Bayard Culture, février 2017, pp. 150, ISBN-13 : 978-2227489318.

--- *Il Regno e il Giardino*, Neri Pozza, La quarta prosa, Vicenza, 2019, pp. 123, ISBN 978-88-545-1857-5. *Le Royaume et le Jardin* (Français), Payot & Rivages, février 2020, pp. 160, ISBN-13 : 978-2743649586.

--- *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino, Prima edizione 2000, Ristampa aprile 2016, pp. 177, ISBN 978-88-339-1254-7. *Le temps qui reste : Un commentaire de l'Épître aux Romains* (Français), Rivages, septembre 2017, pp. 288, ISBN-13 : 978-2743640699.

--- *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino, Prima edizione 2017, pp. 148 ISBN 978-88-339-2882-1. *Karman* (Français), Seuil, mars 2018, pp. 144, ISBN-13 : 978-2021358988.

--- *L'amico*, Nottetempo, Edizione digitale E-Book, Roma, 2007, ISBN 9788874523764. *L'amitié*, Rivages, septembre 2017, pp. 64, ISBN-13 : 978-2743640675.

- *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, Prima edizione 2012, Ristampa febbraio 2014, pp. 99, ISBN 978-88-339-1372-8. *L'ouvert : De l'homme à l'animal* (Français), Rivages, août 2016, pp. 160, ISBN-13 : 978-2743637606.
- *L'uomo senza contenuto*, Quodlibet, 1994, Prima edizione nella collana Quodlibet Bis ottobre 2013, pp. 174, ISBN978-88-7462-543-7. *L'Homme sans contenu* (Français), Circé, novembre 2013, pp. 187, ISBN-13 : 978-2842423452.
- *La comunità che viene*. Bollati Boringhieri, Torino, Prima edizione 2001, Ristampa febbraio 2014, pp.93, ISBN 978-88-339-1329-2. *La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque* (Français), Seuil, novembre 1990, pp. 128, ISBN-13 : 978-2020123761.
- *La potenza del pensiero. Saggi et conferenze*, Neri Pozza Editore, Prima edizione la quarta 2005, Prima edizione Biblioteca Neri Pozza, 2010, Seconda Edizione Biblioteca Neri Pozza 2012, pp. 413, ISBN 978-88-545-0431-8. *La puissance de la pensée* (Français), Rivages, mars 2011, pp. 464, ISBN-13 : 978-2743622183.
- *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, Prima edizione 1996, Ristampa marzo 2016, pp. 111, ISBN 978-88-339-0993-6. *Moyens sans fins : Notes sur la politique* (Français), Rivages, mars 2002, pp. 153, ISBN-13 : 978-2743609559.
- *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009, Terza edizione gennaio 2010, pp. 168, ISBN 978-88-7452-151-7. *Nudités* (Français), Payot & Rivages, janvier 2019, pp. 176, ISBN-13 : 978-2743645823.
- *Pilato e Gesù, Nuova versione accresciuta*, Nottetempo, Roma, 2013, Seconda versione accresciuta, maggio 2014, pp. 82, ISBN978-88-7452-516-4. *Pilate et Jésus* (Français), Rivages, avril 2014, pp. 102, ISBN-13 : 978-2743627416.
- *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005, Terza edizione marzo 2012, pp. 108, ISBN 978-88-7452-048-0. *Profanations* (Français), Payot & Rivages, janvier 2019, pp. 128, ISBN-13 : 978-2743645830.
- *Pulcinella ovvero divertimento per li ragazzi*. Nottetempo, Roma, 2015, pp. 142, ISBN 978-88-7452-574-4. *Polichinel ou Divertissement pour les jeunes gens en quatre scènes* (Français), Macula, mars 2017, pp. 102, ISBN-13 : 978-2865890910.
- *Signatura Rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, Prima edizione 2008, pp.120, ISBN 978-88-339-1858-7. *Signatura Rerum. Sur la Méthode* (Français), Vrin, mai 2008, pp. 144, ISBN-13 : 978-2711619894.

A.1 Ressources d'internet :

- « Rencontre avec Giorgio Agamben : La philosophie comme archéologie ». À l'occasion des vendredis de la philosophie, sur *France Culture*. Animation François Noudelmann. 1er février 2008. Sur YouTube : <https://www.youtube.com/watch?v=EaD0mPK9uls>; http://inatheque.ina.fr/doc/TV-RADIO/RD_3358430.001/giorgio-agamben?rang=16.
- Giorgio Agamben, « Vers une théorie de la puissance destituante », sur YouToube : <https://www.youtube.com/watch?v=ajpHg00GDOg>. Le fichier audio a d'abord été partagé en ligne sur le site lundi.am où se trouve aussi une transcription de l'enregistrement : <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben>.
- Giorgio Agamben, *Le concept d'Action*. Clôture du colloque « Homo Sacer : Giorgio Agamben et l'usage de la métaphysique » tenu le 8 et 9 avril 2016, à Paris. Programme : <http://institutdeshumanites.fr/evenements/homo-sacer-giorgio-agamben-et-lusage-de-la-metaphysique/#homo-sacer:-giorgio-agamben-et-lusage-de-la-metaphysique>. Sur YouTube : <https://www.youtube.com/watch?v=RCU4zdf72wk&t=1723s>.
- Giorgio Agamben, Jésus Messie d'Israël ? Emission du 08/03/2009 par KTOTV sur YouTube : <https://www.youtube.com/watch?v=zMQdUZkrtiE>.
- Giorgio Agamben, Carlo Levi et la « peur de la liberté ». Vidéo de la rencontre avec Giorgio Agamben à l'Institut culturel italien à Paris le jeudi 4 avril 2019. Sur YouTube : <https://www.youtube.com/watch?v=wK7nPFpBdOM>.
- Giorgio Agamben in occasion de la publication *Homo sacer*, version intégrale en italien par Quodlibet au Palazzo Serra di Cassano, 29 novembre 2018 : <https://www.youtube.com/watch?v=WFA7EQRJRN8>.

B. Bibliographie secondaire :

--- *Bartleby o della contingenza*, in Agamben G., Deleuze G., *Bartleby la formula della creazione*, Quodlibet, Macerata, 1993. *Bartleby ou la création* (Français), Circé, septembre 2014, pp. 87, ISBN-13 : 978-2842423629.

- *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*, Editori Laterza, Prima edizione 2010, Seconda Edizione, 2011, pp. 200, ISBN 978-88-420-9211-7.
- *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata, 2016, pp. 152, ISBN 978-88-7462-791-2. *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Français), Galilé, octobre 2018, pp.182, ISBN-13 : 978-2718609485.
- *Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana*, Neri Pozza, I colibri, 2016, pp. 78, ISBN 978-88-545-1407-2.
- *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Piccola Biblioteca Neri Pozza, Vicenza, 2017, pp. 139 ISBN 978-88-545-1560-4. *Création et anarchie : L'œuvre à l'âge de la religion capitaliste* (Français), Rivages, janvier 2019, pp. 138, ISBN-13 : 978-2743645786.
- *Gusto*, Quodlibet, Macerata, 2015 (originariamente pubblicato in Enciclopedia Einaudi, vol. 6, Einaudi, Torino, 1979), pp. 61, ISBN 978-88-7462-722-6.
- *Idea della prosa*, Quodlibet, Macerata, Nuova edizione illuminata e accresciuta, Prima edizione aprile 2002, Seconda Edizione ottobre 2013, pp. 129, ISBN 978-88-7462-462-1. *Idée de la prose* (Français), Christian Bourgois Editeur, octobre 2006, pp. 127, ISBN-13 : 978-2267018684.
- *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1998 e 2008, Terza edizione accresciuta, pp. 144, ISBN 978-88-06-17024-0. *Le langage et la mort : Un séminaire sur le lieu de la négativité* (Français), Christian Bourgois Editeur, février 1991, pp. 198, ISBN-13 : 978-2267006148.
- *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, 1978. *Enfance et histoire* (Français), Payot, décembre 200, pp. 244, ISBN-13 : 978-2228895125.
- *L'avventura*, Nottetempo, Roma, 2015, Seconda Edizione giugno 2015, pp. 77, ISBN 978-88-7452-555-3. *L'aventure* (Français), Rivages, août 2016, pp. 86, ISBN-13 : 978-2743637590.
- *Ninfe*, Bollati Boringhieri, Torino, Prima edizione 2007, Ristampa novembre 2007, pp. 57, ISBN 978-88-339-1739-9. *Nymphes* (Français), Presses Universitaires de France, septembre 2019, pp. 90, ISBN-13 : 978-2130818915.
- *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* (Français), Rivages, août 2014, pp. 49, ISBN-13 : 978-2743628680.
- *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, gennaio 2011 (prima versione 1977), pp. 202, ISBN-13 : 978-8806206024. *Stanze : Parole et fantasme*

dans la culture occidentale (Français), Rivages, novembre 1998, pp. 279, ISBN-13 : 978-2743604158.

AGAMBEN et BRENET, *Intellect d'amour*, Éditions Verdier, Lagrasse, 2018, 978-2-86432-997-8.

Partie III : Sur Agamben

Nous présentons ici quelques études sur la pensée du philosophe italien. La majorité des textes sont des articles, conférences et colloques d'auteurs divers qui sont rassemblés sous la direction d'un responsable éditorial et/ou d'une institution. Nous ne montrons que les textes qui ont servi d'inspiration pour notre recherche, même s'ils n'apparaissent pas dans le corpus de notre texte.

En italien :

BONACCI Valeria (a cura di), *Giorgio Agamben. Ontologia politica*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp.591, ISBN 978-88-229-0138-5.

DELL'AIA Lucia (a cura di), *Studi su Agamben*, Ledizioni, Quaderni di narrazioni, Milano, 2012, Direttore Vito Santoro, pp. 91, ISBN 9788867050260.

LUCCI Antonio e VIGLIALORO Luca (a cura di), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, Il Melangolo, Genova, 2016, pp. 297, ISBN 978-88-7018-988-9.

PANATTONI Ricardo, *Giorgio Agamben. La vita che prende forma*, Feltrinelli Editore, Milano, Prima edizione digitale 2018, ISBN 9788858824382.

En français :

Aa. Vv. (Sous la direction de Anoush Ganjipour), *Politique de l'exil. GIORGIO AGAMBEN ET L'USAGE DE LA MÉTAPHYSIQUE* (Français), Nouvelles Éditions Lignes, mars 2019, pp. 256, ISBN-13 : 978-2355261930. Voir YouTube, le canal Institut Humanités Sciences & Société, Paris Diderot, <https://www.youtube.com/channel/UC6-t3BJ954DHQDWKiDZODUA/videos>.

Guinle J. P. Homo sacer, *Le pouvoir et la vie nue : Giorgio Agamben*, Art Press, 1997, pp. VI-VII.

Mesnard P., Kahan C., *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz : témoignages, interprétations*, Éditions Kimé, Paris, 2001.

Revue Critique, Janvier – Février 2017, Tome LXXIII, N. 836-837, *Giorgio Agamben*, ISBN 978-2-7073-4333-8.

Revue Raison Politiques, Février 2015, N° 57, *Politique des formes de vie*. Sciences Po, Les Presses.

Saviero Ansaldi, « Biopolitique étatt d'exception, puissance : notes sur une politique à venir (autour de Giorgio Agamben) », *Revue philologique de la France et de l'étranger*, 2010/3 tome 135, pp. 381-394.

En anglais :

ACQUISTO Joseph, *The fall out of Redemption. Writing and Thinking Beyond Salvation in Baudelaire, Cioran, Fondane, Agamben, and Nancy*, Bloomsbury Academic, 2015, pp. 218, ISBN 978-1-62892-652-1.

CLEMENS Justin, HERON Nicholas and MURRAY Alex (Edited by), *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature, Life*, EDINBURGH UNIVERSITY PRESS, 2008, pp. 214 , ISBN 978 0 7486 3462 0.

de la DURANTAYE Leland, *Giorgio Agamben. A critical introduction*. STANFORD UNIVERSITY PRESS, 2009, pp. 463, ISBN 978-0-8047-6142-0.

DICKINSON Colbin, *Agamben and Theology*, T&T Clark International, New York, 2011, pp. 230, EISBN 13: 978-0-567-43907-9.

DOUSSAN Jenny, *Time, Language, and Visuality in Agamben's Philosophy*, Goldsmiths, University of London, UK, 2013, pp. 233, ISBN: 978-1-137-28623-9.

FROST Tom (edited by), *Giorgio Agamben. Legal political and philosophical perspectives*, Routledge, New Tork, 2013, pp. 252, ISBN: 978-0-415-63758-9.

GUSTAFSSON Henrik and GRØNSTAD Asbjørn (Edited by), *Cinema and Agamben. Ethics, Biopolitics and the Moving Image*, Bloomsbury Academic, 2014, pp. 248, ISBN: 978-1-6235-6371-4.

KISHIK David, *The Power of Life. AGAMBEN AND THE COMING POLITICS (To Imagine a Form of Life, II)*, Stanford University Press, California, 2012, pp. 133 , ISBN 978-0-8047-7230-3.

LECHTE John and NEWMAN Saul, *AGAMBEN AND THE POLITICS OF HUMAN RIGHTS. Statelessness, Images, Violence*, Edinburgh University Press Ltd, 2013, pp. 202, ISBN 978 0 7486 4572 5.

MILLS Catherine, *The Philosophy of Agamben*, McGill-Queen's University Press Montreal & Kingston • Ithaca, 2008, pp. 153, ISBN 978-0-7735-3487-2.

MORAN Brendan and SALZANI Carlo (Edited by), *Towards the Critique of Violence Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, Bloomsbury Academic, 2015, pp. 251, ePDF: 978-1-47252-928-2.

MURRAY Alex and WHYTE Jessica (edited by), *The Agamben Dictionary*, Edinburgh University Press, 2011, pp. 219, ISBN 978 0 7486 4059 1.

SIMONS John (Edited by), *From Agamben to Žižek. Contemporary Critical Theorists*, Edinburgh University Press, 2010, pp. 275, ISBN 978 0 7486 3973 1.

WALL Thomas Carl with a Foreword by FLESCH William, *RADICAL PASSIVITY. Lévinas, Blanchot, and Agamben*, State University Of New York Press, 1999, pp. 193, ISBN 0-7914-4047-8

WHYTE Jessica, *Catastrophe and Redemption. The political thought in Giorgio Agamben*, State University of New York Press, Albany, 2013, pp.225, ISBN 978-1-4384-4853-4.

Partie IV : Œuvres d’auteurs divers

Nous plaçons ici les penseurs en dehors de Agamben qui ont occupé aussi une place importante dans notre recherche.

ARENDT H., *Eichman à Jérusalem*, Gallimard, deuxième édition augment, 1997, pp. 484, ISBN-10 : 2070326217.

BOVATI Pietro, *Ristabilire La Giustizia : Procedure, vocabolario, orientamenti*, janvier 2005. Gregorian & Biblical Press ; deuxième édition (18 janvier 2005), pp. 448, ISBN-13 : 978-8876531101.

---*Vie della giustizia secondo la Bibbia: Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione (Biblica)*, EDB - Edizioni Dehoniane Bologna, juillet 2014) pp. 104 (à l’édition imprimé, nous travaillons la version numérisé).

BENJAMIN Walter, *Critique de la Violence*, Patot & Rivages, 2012, pp. 156, ISBN 978-2-228-90741-5.

--- *Sur le concept d'histoire*, Payot & Rivages, 2013, pp.195, ISBN 978-2-228-90923-5.
CERVANTES, *Don Quichotte de la Manche*, Gallimard, septembre 2015, pp. 1264, ISBN-13 : 978-2070149582.

COSTACURTA Bruna, *Lo scettro e la Spada, Davide diventa Re (2Sam 2-12)*. Centro Editoriale dehoniano, Bologna, Prima edizione novembre 2006, Ristampa marzo 2009, pp. 241, ISBN 978-10-41004-2.

DEBORD Guy, *Oeuvre*, Quarto Gallimard, 2006, pp. 1904, ISBN 2-07-077374-4.

De CERTEAU Michel, *La faiblesse de Croire*, Éditions de Seuil (texte établi et présenté par Lice Giard), 1987, ISBN 978-2-02-133655-9, Version numérisée (ISBN 2-02-009818-0, 1^{ère} publication.)

--- *La Fable mystique, I. XVI^e et XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 424, ISBN : 2070209741.

--- *Sulla mistica*, Morcelliana, settembre 2010, pp. 270, ISBN 978-88-372-2415-8.

GROLEAU Etienne, *L'oubli de la vie. Critique de la raison parodique*, Liber, Montréal, 2018, pp. 185, ISBN 978-2-89578-628-3.

DERRIDA, J., *Séminaire la bête et le souverain, vol 1.*, Paris Galilée, 2008, pp. 467, ISBN-10 : 2718607750.

FOUCAULT M., *La Naissance De La Biopolitique. Cours Au College De France (1978-1979)*, Seuil, 2004, pp. 368, ISBN-10 : 2020324016.

--- *Théories et institutions pénales ; cours au Collège de France, 1971-1972*, Seuil, pp. 352, ISBN-10 : 2020985691.

JULLIEN F., *Ressources du christianisme*, L'Herne, 2018, pp. 121, ISBN-10 : 2851972324.

KAFKA Franz, *Récits, Romans, Journaux*, Librairie générale française – La Pochothèque, 2000, pp. 1518, ISBN 978-2-253-13248-6.

LORAUX Nicole, *La cité divisée. L'oubli de la mémoire d'Athènes*, Payot & Rivages, 1997, pp. 291, ISBN

PINEDA RIVERA Diego Antonio, *Una meditación sobre la justicia en Don Quijote de la Mancha*, Pontificia Universidad Gregoriana, abril, 2017, pp. 146, ISBN 978-958-716-083-7.

RICŒUR Paul, *Amour et Justice*, Points, octobre 2008, pp. 110, ISBN 978-2-7578-1124-5.

--- *Le Juste*, Esprit, 1995, pp. 221, ISBN 2-909210-16-2.

--- *Le juste, la justice et son échec*, L'Herne, mars 2006, pp. 76, ISBN-13 : 978-2851976420.

--- *Le Juste, tome 2*, Esprit, mars 2001, pp. 300, ISBN-13 : 978-2909210261.

--- *Soi-même comme un autre*, Seuil, mars 1990, pp. 425, ISBN 978-2-02-029972-5.

TAUBES J., *La théologie politique de Paul*, Seuil, 1999.