



HAL
open science

Norme et exception chez Giorgio Agamben : un philosophe face à l'État de droit

Pierre Derumeaux

► **To cite this version:**

Pierre Derumeaux. Norme et exception chez Giorgio Agamben : un philosophe face à l'État de droit. Philosophie. 2010. dumas-00530240

HAL Id: dumas-00530240

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00530240v1>

Submitted on 28 Oct 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Pierre DERUMEAUX

Norme et exception chez Giorgio Agamben :
un philosophe face à l'État de droit

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Philosophie et langages

sous la direction de M. Thierry Ménissier

Année universitaire 2009-2010



Pierre DERUMEAUX

Norme et exception chez Giorgio Agamben :
un philosophe face à l'État de droit

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Philosophie et langages

sous la direction de M. Thierry Ménissier

Année universitaire 2009-2010

Dédicace

Pour Camille, à qui je dois d'avoir lu ces vers pour la première fois :

"[...] Mais chanter,
Rêver, rire, passer, être seul, être libre,
Avoir l'œil qui regarde bien, la voix qui vibre,
Mettre, quand il vous plaît, son feutre de travers,
Pour un oui, pour un non, se battre, - ou faire un vers !
...Travailler sans soucis de gloire ou de fortune,
À tel voyage, auquel on pense, dans la lune !
N'écrire jamais rien qui de soi ne sortît,
Et modeste d'ailleurs, se dire : mon petit,
sois satisfait des fleurs, des fruits même des feuilles,
Si c'est dans ton jardin à toi que tu les cueilles !
Puis, s'il advient d'un peu triompher, par hasard,
Ne pas être obligé d'en rien rendre à César,
Vis-à-vis de soi-même en garder le mérite,
Bref, dédaignant d'être le lierre parasite,
Lors même qu'on n'est pas le chêne ou le tilleul,
Ne pas monter bien haut peut-être, mais tout seul !»

Edmond Rostand, *Cyrano de Bergerac*, Paris, Bordas, 1988

Remerciements

À Monsieur Thierry Ménissier, pour m'avoir, tout au long de ce sinueux et parfois ingrat parcours de défrichage textuel, soutenu et prodigué, avec patience, toute sa confiance, ses encouragements et ses éclaircissements.

À Madame Agnès Souchon-Desjardins, *alias* « œil de lynx », pour sa rigueur, sa minutie et sa persévérance dans l'urgence, vertus sans lesquelles ce travail n'aurait vraiment pas la même allure.

À Madame Anissa Castel et Monsieur Jean Bourgault, professeurs de philosophie en Première supérieure, sans l'érudition passionnée et communicative desquels l'idée de ce parcours ne me serait pas venue.

À ma famille, pour avoir enduré avec humour et confiance ce nouveau (et, espérons-le, dernier) suspense estival.

À Enzo, relecteur précieux et exigeant, pour m'avoir fait comprendre les vertus éminemment philosophiques du dialogue.

Avant-propos

Le travail qui va suivre se veut une tentative d'interprétation synthétique de la pensée politique de Giorgio Agamben, visant à considérer *in fine* les conditions de possibilité d'une réinvention de notre démocratie.

Notre démarche envisagera, autant que faire se peut, l'œuvre d'Agamben comme une totalité cohérente, en essayant d'en dégager les lignes de force et les constantes, au travers du prisme éminemment agambenien de l'exception. Nous nous devons de rappeler ici le caractère ouvert, en construction, de cette totalité. Cela n'est pas sans conséquences sur notre travail, et certaines de nos remarques critiques, notamment sur le rôle assigné par le philosophe à la résistance, ne valent qu'à titre d'hypothèses attendant confirmation avec la parution de la suite de l'œuvre.

Nous nous appuyerons principalement sur les textes suivants, abrégés comme suit dans le reste de ce travail :

Moyens sans fins, Paris, Payot & Rivages, 1995 [MSF]

Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue, traduit par Marilène Raiola, Paris, Le Seuil, 1997 [HS]

Homo sacer III. Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin, traduit par Pierre Alfieri, Paris, Payot & Rivages, 1999 [CQRA]

Homo Sacer II, 1. État d'exception, traduit par Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2003 [EE]

Qu'est-ce qu'un dispositif ?, traduit par Martin Rueff, Payot & Rivages, Paris, 2007 [QQD]

Homo Sacer II, 2. Le Règne et la gloire, traduit par Joël Gayraud et Martin Rueff, Le Seuil, Paris, 2008 [RG]

Qu'est-ce que le contemporain ?, traduit par Maxime Rovere, Payot & Rivages, Paris, coll. « Petite Bibliothèque », 2008 [QQC]

Signatura rerum, Sur la méthode, traduit par Joël Gayraud, Vrin, Paris, 2008 [SR]

Sommaire

PREMIÈRE APPROCHE DU SUJET : AUTOUR DE LA NORME	7
A. UNE DÉFINITION PROBLÉMATIQUE.....	8
1. Éclaircir une confusion.....	8
2. Un concept polémique.....	9
B. FOUCAULT, LA NORME EN ACTION : UTILITÉ SOCIALE, EFFICACITÉ POLITIQUE.....	10
1. La norme et la déviance comme constructions révélatrices de « l'expérience » singulière d'une société	10
2. Contrôler et modeler la société, de l'Ancien Régime à nos jours : « le pouvoir de normalisation » et ses limites.....	12
C. TOTALITARISME, NORMALITÉ ET EXCEPTION	14
1. Normes juridiques et exceptions.....	14
2. « L'état d'exception », ou la violence de la norme révélée	16
3. Le totalitarisme comme exception permanente : normalité fictive et banalité du mal.....	17
PARTIE 1 - LA RÉVOLUTION EN HÉRITAGE : LES FONDEMENTS INTELLECTUELS D'UNE PENSÉE RADICALE	28
CHAPITRE 1 – LA DETTE FOUCALDIENNE.....	29
Les fondements théologiques de la gouvernementalité libérale	30
CHAPITRE 2 – AGAMBEN ET SCHMITT : DES LIAISONS DANGEREUSES	32
Comment et pourquoi lire Carl Schmitt ?.....	32
La valorisation schmittienne de l'exception : une pensée dans son contexte	33
Agamben et l'exception : un usage critique extensif.....	34
CHAPITRE 3 – BENJAMIN ET LA <i>CRITIQUE DE LA VIOLENCE</i> : SORTIR DU DROIT PAR LE DÉTOUR DU MYTHE .	38
PARTIE 2 - DE LA CRITIQUE DE L'EXCEPTION SOUVERAINE À CELLE DE LA MACHINE GOUVERNEMENTALE, RETOUR SUR QUELQUES CONCEPTS.....	41
CHAPITRE 4 – L'ÉTAT D'EXCEPTION, <i>NOMOS</i> DE LA MODERNITÉ ?.....	42
Définitions, généalogie, manifestations.....	42
Structure de l'exception : la relation de ban, une relecture polémique des théories du contrat social.....	45
Figures agambeniennes de l'exception : le souverain et son double	50
CHAPITRE 5 – DU BIOPOUVOIR AU THANATOPOUVOIR : LES ENJEUX POLÉMIQUES D'UN RENVERSEMENT ...	52
Du pouvoir souverain au biopouvoir : une nouvelle grille de lecture.....	52
Agamben : le pouvoir souverain comme biopouvoir mortifère.....	53
CHAPITRE 6 – GLOIRE, RÈGNE ET GOUVERNEMENT CHEZ AGAMBEN.....	56
D' <i>Homo sacer</i> au <i>Règne et la gloire</i> , un double déplacement ?.....	56
Le rôle de la gloire chez Agamben.....	58
PARTIE 3 - PERSPECTIVES CRITIQUES	65
CHAPITRE 7 – POUVOIR ET RÉSISTANCES.....	66
Réinventer la politique : quelques pistes chez Agamben.....	66
Un état d'esprit, le messianisme politique.....	66
Repenser la résistance, repenser le pouvoir.....	72
CHAPITRE 8 – AGAMBEN ET LE CAMP : « MÉPRIS DE L'HISTOIRE » ET INTERPRÉTATION DE LA MODERNITÉ	78

Première approche du sujet :
autour de la norme

A. Une définition problématique

1. *Éclaircir une confusion*

Le concept de norme se caractérise par une extension importante (on l'emploie en sciences, en esthétique, en morale, mais on parle également à bon droit de normes juridiques, sociales ou culturelles) qui atteste de sa centralité dans nos mentalités¹. Dans ce contexte d'omniprésence des normes, il semble d'autant plus urgent de dévoiler les ambiguïtés recouvertes par le terme pour tenter de cerner, sous un commun dénominateur, sa signification et sa fonction.

Cette ambiguïté, Canguilhem la relève, lorsqu'il déclare :

On a souvent noté l'ambiguïté du terme *normal* qui désigne tantôt un état de fait capable de descriptions par recensement statistique –moyenne des mesures opérées sur un caractère présenté par une espèce et pluralité des individus présentant ce caractère selon la moyenne ou avec quelques écarts jugés indifférents– tantôt un idéal, principe positif d'appréciation, au sens de prototype ou de forme parfaite. Que ces deux acceptions soient toujours liées, que le terme de normal soit toujours confus, c'est ce qui ressort des conseils mêmes qui nous sont donnés [à nous médecins] d'avoir à éviter toute ambiguïté.²

On aurait donc d'une part une réalité observable et traduisible en termes statistiques (la normalité comme régularité, moyenne, loi du nombre) et de l'autre la formulation, avec la normativité, de prescriptions idéales, de modèles et de valeurs censés orienter les multiples pans de l'activité humaine. Entre la dimension descriptive de la norme, capable de répondre aux critères d'une objectivité scientifique source de légitimité, et sa dimension prescriptive, relevant moins de l'observation empirique d'un milieu que de choix et de préférences quant à la façon dont on voudrait qu'il fonctionnât, s'établit une confusion qui invite à porter le soupçon au fondement du processus normatif.

Car n'y a-t-il pas, derrière une certaine amnésie du politique quant à la source des modèles qu'il propose à une société et qui la pénètrent et la modèlent plus ou moins profondément, la conscience diffuse que ce qu'il présente sous les dehors d'une essence

¹ Traitant de la question du normal et du pathologique, G. CANGUILHEM (*La connaissance de la vie*, Vrin, 1952, p.155), insiste sur la nécessité de prendre en compte la pluralité des modes d'être individuels, irréductibles à la seule biologie : « La vie humaine peut avoir un sens biologique, un sens social, un sens existentiel. Tous ces sens peuvent être indifféremment retenus dans l'appréciation des modifications que la maladie inflige au vivant humain. Un homme ne vit pas uniquement comme un arbre ou un lapin. »

² *Ibid.*, pp. 155-156, nous soulignons.

stable et intemporelle fondée sur une compréhension scientifique de la nature et de ses lois (la supériorité de la race aryenne pour les nazis, la lutte des classes dans la sphère communiste), n'est finalement que le produit circonstancié, relatif, et à ce titre contestable d'une convergence entre intérêts politiques, attentes sociales et climat culturel ?

Il existe, il est vrai, des énoncés normatifs dont la valeur n'a de sens que sous l'horizon irréductible de l'universalité, à l'image de l'impératif catégorique kantien (présenté dans *Les fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique*), qui fournit à la volonté le critère de validité de toute action véritablement morale : « Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature »³. Mais ce type d'énoncés est-il transposable à un contexte politique sans dévoiements ? L'exemple, certes extrême, d'un Eichmann, invite à la prudence. Tout en ayant saisi la signification de cet impératif et la logique qui présidait à sa formulation, ce dernier n'hésite pas, en effet, à substituer à la nature, figure d'une universalité abstraite, la volonté éminemment singulière du Führer, qui désormais, sera seul juge et garant de la cohérence de ses actes.⁴

2. Un concept polémique

Remettant en cause l'idée que les normes existeraient de toute éternité, Georges Canguilhem insiste sur l'antériorité historique de l'état d'infraction, lui seul appelant le recours à la norme et à ses vertus correctrices et régulatrices⁵. Chercher ainsi à masquer l'historicité et la relativité de la norme comme construction culturelle et arbitrage précaire entre des tendances contradictoires, c'est lui reconnaître un véritable pouvoir de stabilisation et de mise en ordre (loi et contrôle social)⁶. La remettre en cause dans le champ social et politique, ce serait risquer de faire revenir les désordres qu'elle prétendait corriger. Dans le rapport qu'elle prétend entretenir au vrai, au bien et au droit, elle confère à celui ou à ceux qui la mettent en œuvre, la soutiennent ou s'en réclament, une légitimité

³ KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Nathan, 2004

⁴ ARENDT H., *Les Origines du totalitarisme-Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, coll. Quarto, 2002

⁵ CANGUILHEM G., *op. cit.*, pp. 178-180

⁶ Commentant le travail de son maître, M. FOUCAULT déclare : « La norme ne se définit non pas du tout comme la loi naturelle, mais par le rôle d'exigence et de coercition qu'elle est capable d'exercer par rapport aux domaines auxquels elle s'applique. La norme est porteuse, par conséquent, d'une prétention de pouvoir. La norme, ce n'est pas simplement, ce n'est même pas un principe d'intelligibilité ; c'est un élément à partir duquel un certain exercice du pouvoir se trouve fondé et légitimé. » (*Les anormaux, Cours au Collège de France, 1975-1976*, Seuil, Gallimard, mars 1999, p. 46)

recherchée. C'est parce que la définition politique et sociale du normal (ce qui relève de la norme) est au cœur d'enjeux de pouvoir non négligeables et traduit un certain état des rapports de force à un moment donné de l'évolution des sociétés, que Georges Canguilhem qualifie ce concept de « dynamique et polémique ».

Outre la fiction de l'éternité des normes (que l'on retrouverait dans le ciel des Idées ou les lois de la Nature), son étude du concept balaye également la prétention toujours possible du modèle à l'autosuffisance, par la négation radicale et la critique acharnée de tout ce qui ne répond pas à ses critères. Ayant établi que le rapport normal-anormal n'était pas « de contradiction et d'extériorité » mais d'« inversion et de polarité », Canguilhem peut déclarer :

La norme, en dépréciant tout ce que la référence à elle interdit de tenir pour normal, crée d'elle-même la possibilité d'une inversion des termes. Une norme se propose comme un mode possible d'unification d'un divers, mais se proposer n'est pas s'imposer [...] C'est dire qu'une norme n'a aucun sens de norme toute seule et toute simple.⁷

D'une source unique et incontestable de normativité qui cherchait à masquer la multiplicité potentiellement conflictuelle du social (le pouvoir législatif), on passe alors à une conception plus complexe qui pose la question des niveaux de légitimité de la norme, et de l'extension de son domaine d'applicabilité, avec, pour chaque individu, des arbitrages constants à faire entre les normes du groupe social et culturel auquel il appartient (les utilisateurs de marijuana étudiés par Becker) et la règle de vie collective instituée à un plus haut niveau de généralité par la loi, au regard de laquelle les pratiques de ce groupe seront considérées comme déviantes et pénalement répréhensibles.

B. Foucault, la norme en action : utilité sociale, efficacité politique

1. La norme et la déviance comme constructions révélatrices de « l'expérience » singulière d'une société

Il y a indéniablement une utilité sociale et politique de la norme, si on l'envisage comme le vecteur privilégié, insidieux mais néanmoins efficace d'un contrôle social diffus n'ayant pas besoin, pour se manifester, de prendre le visage d'une contrainte violente. C'est là un ressort bien connu du conformisme, qui fait qu'un individu va plus facilement régler

⁷ *Ibid.*, p. 177

son comportement sur l'exemple le plus répandu. Mais cela n'empêche pas, nous l'avons vu, les écarts et les infractions, et peut-être qu'à une hypothétique et toujours plus lointaine éradication des pratiques déviantes, il faudrait poser la question de l'utilité sociale, politique et culturelle de la déviance, ce qui éclairerait singulièrement le rapport véritablement dialectique qui s'établit entre normalité et anormalité⁸.

Plusieurs travaux d'horizons théoriques divers ont convergé pour reconnaître qu'il n'y a d'anormalité et de déviance que relativement à une normalité qui interprète les signes distinctifs qu'elle perçoit comme tels, permettant ainsi la construction de ce que Goffman qualifie de « stigmates »⁹. De même, pour Michel Foucault, dans son *Histoire de la folie*, ce qu'il convient de retracer ce n'est pas la découverte d'une essence immuable trop longtemps ignorée par le savoir positiviste, mais la façon dont l'Age classique puis la modernité, du XVIe jusqu'au XIXe siècle, ont construit un rapport ambivalent avec leur part d'ombre progressivement exclue. Dire qu'il y aurait une folie vers la détermination de laquelle l'esprit humain progresserait linéairement n'a pas de sens, il y a au contraire autant de folies que de façons pour une époque donnée de les juger telles, de les appréhender et les prendre en charge socialement. C'est dire que dans la définition d'une norme sociale ou culturelle (pour prendre par exemple les cas de la folie ou de la dangerosité, tous les deux analysés par Foucault), entre en jeu, pour une société donnée, la constitution de son identité profonde, dont les marges contiendraient en négatif une vérité à exhumer pour qui voudrait percer le secret de ses structures. Sous l'idée de leur essence éternelle, les constituant en perpétuelle contre-vérités réconfortantes, se cache en fait l'enjeu plus problématique de la production sociale des déviances par le discours savant, quelle que soit la nature de ce savoir. Que veut dire, par exemple, le fait que, dès le XVIIe siècle la folie recoupe aux yeux des autorités qui ouvrent les premiers hôpitaux un ensemble social autrement plus étendu qu'au siècle précédent, réunissant par exemple le débauché et le blasphémateur dans une même condamnation par la raison ? Plus que le simple maintien d'un ordre social, il s'agissait alors de rassurer les contemporains sur la légitimité des valeurs qu'ils défendaient, en prétendant rééduquer les récalcitrants pour les ramener à la raison.

⁸ Cf., par exemple, BECKER H. S., *Outsiders, études de sociologie de la déviance*, A.-M. Métaillé, 1985 et GOFFMAN E., *Stigmates, Les usages sociaux des handicaps*, Éd. de Minuit, 1977 (1re éd. 1963)

⁹ GOFFMAN E., *ibid.*

2. Contrôler et modeler la société, de l'Ancien Régime à nos jours : « le pouvoir de normalisation » et ses limites

Le discours normatif n'a pas uniquement une dimension excluante mais bien au contraire entend homogénéiser les comportements de façon à produire de nouvelles pratiques. C'est en ce sens que Michel Foucault critiquera « l'hypothèse répressive » au début de *La volonté de savoir*, et lui préfère déjà, à la suite de Canguilhem et alors qu'il rédige *Surveiller et punir*, l'idée d'un « pouvoir de normalisation » positif, prétendant imposer à la société un « quadrillage » des plus étroits, pour s'assurer de la part des corps individuels pris dans ses mailles de l'efficacité maximale mise à son profit du couple « docilité-utilité » : c'est l'avènement des disciplines. Ce modèle, qui dessine la positivité d'un pouvoir productif et inventeur de ses propres méthodes, Foucault en situe l'apparition au cours du XVIIIe siècle, lorsque se substitue au modèle de la lèpre celui de la peste :

[...] Au fond, le remplacement du modèle de la lèpre par le modèle de la peste correspond à un processus historique très important que j'appellerai d'un mot : l'invention de technologies positives de pouvoir. La réaction à la lèpre est une réaction négative ; c'est une réaction de rejet, d'exclusion, etc., la réaction à la peste est une réaction positive ; c'est une réaction d'inclusion, d'observation, de formation de savoir, de multiplication des effets de pouvoir à partir de l'observation et du savoir. On est passé d'une technologie du pouvoir qui chasse, qui exclut, qui bannit, qui marginalise, qui réprime, à un pouvoir qui est enfin un pouvoir positif, un pouvoir qui fabrique, un pouvoir qui observe, un pouvoir qui sait et un pouvoir qui se multiplie à partir de ses propres effets.¹⁰

Mais déjà, ce « pouvoir positif » dont il vient de repérer la naissance, Foucault en complexifie l'analyse, et l'oriente dans une direction qui sera bientôt celle de la biopolitique :

Il s'agit, avec la peste, d'une tentative pour maximaliser la santé, la vie, la longévité, la force des individus. Il s'agit, au fond, de produire une population saine ; il ne s'agit pas de purifier ceux qui vivent dans la communauté, comme c'était le cas pour la lèpre. [...] Il s'agit de l'examen perpétuel d'un champ de régularités, à l'intérieur duquel on va jauger sans arrêt chaque individu pour savoir s'il est bien conforme à la règle, à la norme de santé qui est définie.¹¹

¹⁰ FOUCAULT M., *Les anormaux, Cours au Collège de France, 1975-1976*, Seuil, Gallimard, mars 1999, p. 44

¹¹ *Ibid.* p. 43

« Produire une population saine », repérer des « régularités », voilà en effet des objectifs proprement biopolitiques, reformulés par Foucault dans *La volonté de savoir*¹² et dans « *Il faut défendre la société* »¹³. Au vieux droit souverain de vie et de mort (pouvoir du faire mourir et laisser vivre), se superpose le pouvoir biopolitique, de « faire vivre et de laisser mourir ». Ce « biopouvoir » n'est donc plus de « prélèvement » brutal et irraisonné mais de gestion souple et rationalisée d'une population. Les disciplines n'en constituent qu'un pôle, celui, adressé à l'individu, d'une « anatomo-politique du corps humain », comme machine efficace et docile. En parallèle se développe, à partir du milieu du XVIIIe siècle, une « bio-politique de la population », visant le « corps espèce [...], traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier ».¹⁴

Corps individuel objet des disciplines d'une part, population soumise à de multiples effets de régulation d'autre part (statistiques, médecine et, plus tard, sécurité sociale et processus assuranciers), voilà quelles sont les cibles visées par cette nouvelle technologie politique dans laquelle la norme est appelée à jouer un grand rôle, dans la mesure où la « société disciplinaire » de *Surveiller et punir* laisse place à une « société normalisatrice » :

Une autre conséquence de ce développement du bio-pouvoir, c'est l'importance croissante prise par le jeu de la norme aux dépens du système juridique de la loi [...]. La loi se réfère toujours au glaive. Mais un pouvoir qui a pour tâche de prendre la vie en charge aura besoin de mécanismes continus, régulateurs et correctifs. Il ne s'agit plus de faire jouer la mort dans le champ de la souveraineté [à l'image du face-à-face du supplicé Damien avec le pouvoir, décrit au début de *Surveiller et punir*], mais de distribuer le vivant dans un domaine de valeur et d'utilité [...]. Je ne veux pas dire que la loi s'efface [...] mais que la loi fonctionne toujours davantage comme une norme [...]. *Une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie.*¹⁵

En résumé, la norme, sous son double visage disciplinaire et biopolitique, apparaît donc comme le moyen d'un contrôle diffus du corps social et individuel¹⁶ pour en optimiser

¹² FOUCAULT M., « Droit de mort pouvoir sur la vie », *Histoire de la sexualité, Tome 1, La volonté de savoir*, Gallimard, coll. Tel, 1976, pp. 175 sqq

¹³ FOUCAULT M., « *Il faut défendre la société* », *Cours au collège de France du 17 mars 1976*, Éd. de l'EHESS, 1997

¹⁴ FOUCAULT M., *op. cit.*, p. 183

¹⁵ *Ibid.*, pp. 188-189

¹⁶ Cf. DELEUZE Gilles, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », *L'autre journal*, n° 1, mai 1990. Elles succèdent, selon lui, aux sociétés disciplinaires décrites par FOUCAULT et se caractérisent par des formes

les performances dans une perspective de rationalisation scientifique, bien loin de la spectacularisation dissuasive et contre-productive du pouvoir souverain. La question de la résistance à l'emprise de ce pouvoir normalisateur sur l'individu suppose alors, dans la perspective foucauldienne, de le penser dans les termes d'une relation, et, puisque celui-ci investit désormais « la vie de part en part »¹⁷, et que l'homme est devenu cet être « dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question »¹⁸, de lui répondre sur ce terrain. Aujourd'hui, réclamer le droit au bonheur, à la santé et à la libre disposition de son corps, c'est bien plus que de l'hédonisme ou la manifestation d'une conscience éthique aiguë (débat sur l'euthanasie) : cela revient à mettre en question le pouvoir comme biopouvoir¹⁹.

C. Totalitarisme, normalité et exception

1. Normes juridiques et exceptions

La pensée de Hannah Arendt, telle qu'elle se dessine dès 1951 dans *Les origines du totalitarisme*, peut nous aider à réfléchir, dans un autre contexte historique et théorique, à la propension de la norme à produire des situations d'exclusion et d'exception. S'interrogeant, dans la deuxième partie de son grand œuvre, sur « le déclin de l'État-nation et la fin des Droits de l'Homme »²⁰, elle constate que de plus en plus de personnes, surtout à partir de l'entre-deux-guerres et à la suite du traité de Versailles²¹, se sont retrouvées, une fois exclues du cadre de l'État-nation où elles étaient en position minoritaire, en situation d'apatridie, et privées de ce « droit d'avoir des droits » qui fonde l'appartenance de l'individu à un monde commun. Et soudain, un constat terrible se formule :

Ce qui est sans précédent, ce n'est pas la perte de patrie, mais l'impossibilité d'en retrouver une. [...] Ce n'était pas un problème d'espace, mais d'organisation politique. Personne ne s'était rendu compte que le genre humain, depuis si longtemps conçu à l'image d'une famille de nations, avait atteint le stade où

ouvertes (à l'opposé du caractère clos des « institutions totales » disciplinaires) et insidieuses (technologies électroniques), s'installant dans la durée par le biais de multiples modulations.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 183

¹⁸ *Ibid.*, p. 188

¹⁹ *Ibid.*, p. 191

²⁰ ARENDT H., *Les origines du totalitarisme-Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, coll. Quarto, 2002, pp. 561-607

²¹ Fondé sur la défense du principe des nationalités au nom du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes.

quiconque était exclu de l'une de ces communautés fermées si soigneusement organisées, se trouvait du même coup exclu de la famille des nations²².

Les normes, dans leur dimension excluante, préparant le terreau totalitaire, se donneraient ici à voir et à comprendre dans le sens d'une saturation juridique des États-nations, avec l'inflation législative correspondante :

La saturation du monde en règles et identités politiques rigides à laquelle aboutit le système international des États-nations exclut du monde humain organisé des êtres alors produits comme inclassables, impensables, abstraits, sans place ni légitimité²³.

C'est là l'exception radicale, l'anomalie des parias et des apatrides, qui ne sont même plus liés à la règle en tant qu'ils en constituent l'envers et en déterminent la légitimité (à la manière des criminels). À l'inverse de ces exceptions « reconnues et intégrées », « être radicalement hors la loi, en situation d'exception, ce n'est pas être l'exception corrélatrice d'une règle, c'est voir caducs non pas des droits, des habitudes, des règles, mais le socle sur lequel ils reposent et qui fait leur caractère structurant : le droit d'avoir des droits, l'habitude d'avoir des habitudes, le fait même de pouvoir se rapporter à des règles »²⁴. Voilà ces hommes et ces femmes rendus à leur nature même d'êtres humains dans toute sa nudité et sa superfluité, ce qui en fait des proies idéales pour un régime totalitaire.

Le paradigme de cette situation d'exception est donc le monde de la « domination totale », qu'elle prépare et qui se réalise dans les camps, véritables laboratoires de l'expérience de déshumanisation totalitaire. Celui-ci, « mouvement constamment en mouvement », se fonde paradoxalement sur une situation d'exception permanente, interdisant, pour ceux qui en sont partie prenante, toute prévisibilité ou reconstitution d'un ordre. La terreur, « essence » de cette domination, vise n'importe qui (la population, au travers de cette « préparation à deux visages » qu'est l'idéologie totalitaire, étant de toute façon prête à endosser le rôle de victime aussi bien que celui de bourreau) et de préférence les innocents, de façon à maintenir un climat où tous les repères et les catégories usuels (normal/anormal, habituel/exceptionnel, juste/injuste) perdent leur sens et leur validité. Ce

²² *Ibid.*, p. 595

²³ GÉRARD V., « L'exceptionnalité. Les conditions politiques d'une vie humaine », KUPIEC A., LEIBOVICI M. [et al.] (dir.), *Hannah Arendt : crises de l'État-nation : pensées alternatives*, Sens et Tonka, 2007

²⁴ *Ibid.*, p. 83

seuil d'indifférence, de flou et d'indistinction entre la violence et la loi, l'usurpation et le droit, est précisément, selon Giorgio Agamben, le propre de l'« état d'exception »²⁵.

2. « *L'état d'exception* », ou la violence de la norme révélée

Relisant les écrits de Carl Schmitt, il affirme de façon polémique que, d'Auschwitz²⁶ à Guantanamo en passant par les zones d'attente pour migrants dans les ports et les aéroports, nous vivrions aujourd'hui dans un état d'exception permanent, se manifestant de plus en plus sous les traits de l'obsession sécuritaire :

L'état d'exception a même atteint aujourd'hui son plus large déploiement planétaire. L'aspect normatif du droit peut être ainsi impunément oblitéré et contredit par une violence gouvernementale qui, en ignorant à l'extérieur le droit international et en produisant à l'intérieur un état d'exception permanent, prétend cependant appliquer encore le droit. [...] La déclaration de l'état d'exception est progressivement remplacée par une généralisation sans précédent du paradigme de la sécurité comme technique normale de gouvernement.²⁷

Cet « état d'exception » si répandu aujourd'hui, et la liaison entre violence et droit dont il rend compte (plutôt que d'être une suspension provisoire du droit permettant en définitive sa sauvegarde, comme dans le cas de « la dictature » analysée par Schmitt²⁸), Agamben en trouve la source dans l'indétermination de la norme juridique, le fait qu'elle ne contient pas en elle-même son principe d'application :

L'application d'une norme n'est en aucune manière contenue en elle, ni ne peut en être déduite, sinon il n'y aurait pas besoin de créer l'imposant édifice du droit judiciaire. De même qu'entre le langage et le monde, entre la norme et son application, il n'existe aucun rapport interne qui permette de faire découler immédiatement l'une de l'autre.²⁹

Ainsi, l'état d'exception est ce qui révèle le point de tension maximale, dans le passage du droit à la politique, entre la validité d'une norme pour un contexte de crise donné (par exemple, les crispations sécuritaires de l'après 11 septembre) et la violence irréductible de son application (Guantanamo et Abu Ghraib).

²⁵ AGAMBEN G., *Homo sacer. II, État d'exception*, Seuil, 2003

²⁶ Sur les camps comme paradigme biopolitique et leurs prolongements dans la société actuelle, voir AGAMBEN G., *Homo sacer. I, le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, 1997, troisième partie (pp. 129 sqq) et, du même, *Homo sacer. III, Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*, Payot & Rivages, 1999

²⁷ *Op. cit.*, pp. 146 et 29

²⁸ SCHMITT C., *La dictature*, 1921

²⁹ *Op. cit.*, p. 70

Les suggestions d'Agamben, malgré leur caractère quelque peu catégorique et outrancier (une norme juridique, malgré son indétermination essentielle, serait-elle toujours violente ? Est-il possible de donner une définition si extensive des camps que ceux-ci fassent encore partie de notre expérience politique quotidienne ?) sont stimulantes dans la mesure où elles bousculent les catégories habituelles et les idées reçues en nous obligeant, *a minima*, à les reconsidérer d'un œil neuf.

3. Le totalitarisme comme exception permanente : normalité fictive et banalité du mal

Le totalitarisme, nous l'avons vu, présente cette particularité que, pour répondre à une exigence normative proprement démesurée et irrationnelle (faire émerger, du monstrueux laboratoire que constituent les camps, une humanité déshumanisée, rendue à l'état d'espèce animale et dont on aurait extrait méthodiquement tout résidu de personnalité), il semble proscrire toute normalité, entendue au sens de régularité prévisible.

Reste donc à savoir comment « l'exception permanente » de la domination totalitaire va être rendue acceptable, et, d'une certaine manière, normalisée. En premier lieu, pour caractériser la nouveauté radicale de ce type de régime, (« qui fait éclater l'alternative » millénaire entre gouvernement sans lois et gouvernement soumis à des lois, pouvoir légitime et pouvoir arbitraire), Hannah Arendt fait valoir une distinction entre légitimité et légalité :

Avec le pouvoir totalitaire, nous sommes en présence d'un genre de régime totalement différent. Il brave, c'est vrai, toutes les lois positives, jusqu'à celles qu'il a lui-même promulguées [...]. Mais il n'opère jamais sans avoir la loi pour guide et il n'est pas non plus arbitraire : en effet, il prétend obéir rigoureusement et sans équivoque à ces lois de la Nature et de l'Histoire dont toutes les lois positives ont toujours été censées sortir.[...] Son défi aux lois positives est, assure-t-il, une forme plus élevée de légitimité, qui, s'inspirant des sources elles-mêmes, peut se défaire d'une légalité mesquine.³⁰

Comble de perversité, le totalitarisme, dans sa « prétention monstrueuse » à faire fi de la légalité en renouant avec les lois du devenir naturel et historique, résout la tension, remarquée par Agamben à la suite de Schmitt, entre « norme de droit » et « norme d'application du droit », entre principes normatifs du bien et du mal fondant le droit positif et multiplicité des cas concrets échappant à ce niveau de généralité :

³⁰ ARENDT H., *op. cit.*, p. 815

La légitimité totalitaire, dans son défi à la légalité et dans sa prétention à instaurer le règne direct de la justice sur la terre, accomplit la loi de l'Histoire ou de la Nature sans la traduire en normes de bien et de mal pour la conduite humaine. Elle applique la loi directement au genre humain [qui en sera, à terme, l'incarnation] sans s'inquiéter de la conduite des hommes.³¹

C'est précisément « l'identification de l'homme à la loi », qui, en annulant l'écart entre légalité et justice, confère au totalitarisme sa légitimité terrifiante et antihumaniste, et ancre son projet palingénésique dans une normalité aussi relative et formelle que moralement condamnable, puisqu'elle est liée à l'irrégulière régularité des lois d'« un mouvement constamment en mouvement ».

On l'aura compris, la normalité totalitaire ne peut être que monstrueuse ou paradoxale. C'est peut-être cela qui explique le fonctionnement très particulier des régimes totalitaires, dont la structure vise à diffuser, dans tout le corps social et vis-à-vis de l'extérieur, « la fiction d'un monde normal »³² :

Toutes les parties extraordinairement multiples du mouvement : organisations de façade, diverses sociétés professionnelles, membres et hiérarchie du parti, formations d'élite et groupes de police, sont reliées de façon que chacune forme d'un côté la façade et de l'autre le centre, c'est-à-dire joue le rôle du monde extérieur pour une couche est celui de l'extrémisme pour l'autre. Les membres « civils » des SS (Himmler, par exemple) représentaient, pour le corps des chefs SS, une façade assez philistine de normalité, tout en étant, idéologiquement, plus digne de confiance et plus avancés que le membre ordinaire du NSDAP. [...] Le grand avantage de ce système est que le mouvement fournit à chacune de ses couches, même dans les conditions du régime totalitaire, la fiction d'un monde normal en même temps que la conscience d'être « différente » en quelque mesure. [...] La structure de l'oignon rend le système, du point de vue de l'organisation, invulnérable aux chocs de la réalité extérieure.³³

Dans cette structure, il est à noter que les sympathisants membres des organisations de façade jouent un rôle clé, dans la mesure où elles se situent entre le mouvement totalitaire proprement dit et le monde extérieur, et en amortissent et en modifient les perceptions réciproques. Pour les membres du mouvement, l'illusion de normalité est préservée dans la mesure où ils confondent les sympathisants et le monde extérieur, et prennent leur moindre fanatisme pour une différence de degré et non de nature dans l'engagement politique au service du régime. À l'inverse, les sympathisants offrent au

³¹ ARENDT H., *ibid.*

³² Sur la question de « l'organisation totalitaire », cf. ARENDT H., *ibid.*, pp. 686-716, et, dans le même volume, « Autorité, tyrannie et totalitarisme », particulièrement les pp. 888 à 890

³³ *Ibid.*, p. 889

monde extérieur « une façade trompeuse de normalité », que celui-ci a longtemps associée à l'ensemble du mouvement.

On comprend mieux, alors, comment la normalité totalitaire a pu prendre la forme d'une certaine « banalité du mal », à la fois si l'on tient compte du caractère ordinaire et quelconque de ceux qui le mettaient en œuvre, et surtout des précautions dont ils s'entouraient pour rendre leur action anodine et l'inscrire dans une routine administrative aussi rassurante que déresponsabilisante.³⁴

Pour conclure cette première interrogation sur le rôle social et politique des normes, on pourrait tenter de faire se rencontrer Arendt et Foucault autour d'une interrogation sur la finalité politique des « sociétés normalisatrices » induites par le biopouvoir. Faut-il entendre ce pouvoir en un sens positif (pouvoir « de la vie », productif, maximisant les capacités vitales et la qualité de vie d'une population dans son ensemble par encadrement et régulation) ou négatif (pouvoir « sur la vie », interventionniste et sélectif (racisme, eugénisme) ? Dans la prétention de ce pouvoir à articuler, de régulations en disciplines, échelle globale et individuelle, pour « distribuer le vivant dans un domaine de valeur et d'utilité », ne faut-il pas voir, derrière le mieux-être sanitaire et économique visé, la déshumanisation pour le moins réductrice qui lui est coextensive ?

En prenant en compte le vivant plus que l'humain, la biopolitique s'ouvre sur son envers monstrueux : celui d'une thanatopolitique, qui, au moyen du racisme, fait valoir une nouvelle distribution du vivant, cette fois d'ordre biologique et radicalement excluante, entre ceux qui sont bénéfiques à l'espèce, et ceux qui l'affaiblissent ou la corrompent (théories racistes de la fin du XIXe-début XXe siècles), « justifiant » (au nom de l'impératif proprement biopolitique de survie du plus grand nombre) le recours à la pratique de « massacres vitaux ».

³⁴ On connaît les analyses d'ARENDT consacrées au cas Eichmann (avec, par exemple, l'utilisation d'euphémismes déréalisants dont le plus tristement célèbre reste celui de « solution finale du problème juif »). Voir leur relecture par Jacques SÉMELIN dans *Purifier et détruire : usages politiques des massacres et génocides* (Seuil, 2005), où il insiste également, en adoptant une perspective comparatiste, sur la banalisation des massacres et leur inscription dans un quotidien, ou le travail d'historien de Christopher BROWNING sur la « Shoah par balles » : *Des hommes ordinaires : le 101e bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*, Les Belles Lettres, 1994

Cette biopolitique qui se dérègle dans son propre excès, Foucault en trouve le paradigme dans l'État nazi. Et c'est dans le cadre d'une même perversion de normes vidées de leur fonction première que l'on peut situer les considérations d'Arendt sur les visées de la « domination totale » : au fantasme de purification se substitue celui d'une régénération régressive, visant à prouver que « tout est possible », et que l'homme, ramené à sa pure nature spécifique, est proprement dénaturé. Le totalitarisme semble donc bien être un avatar des biopolitiques modernes et contemporaines dans lesquelles les normes sont appelées à jouer un rôle aussi crucial qu'ambivalent, posant, en tant qu'elles proposent un modèle (l'homme sain, l'homme nouveau), la question du fondement de nos communautés politiques.

Bibliographie de la première approche du sujet

Philosophie

- CANGUILHEM G., *La connaissance de la vie*, Vrin, 1952
- CANGUILHEM G., *Le normal et le pathologique*, PUF, 1966
- DELEUZE G., « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », in *L'autre journal*, n°1, mai 1990
- FOUCAULT M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard Tel, 1961
- FOUCAULT M., *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Gallimard Tel, 1975
- FOUCAULT M., *La volonté de savoir, ibid.*, 1976
- FOUCAULT M., *Les anormaux, Cours au Collège de France 1975-1976*, Seuil-Gallimard, mars 1999
- FOUCAULT M., « Il faut défendre la société », *Cours au collège de France 1975-1976*, Paris, Editions de l'EHESS, 1997

Ouvrages critiques et méthodologie pour une philosophie des normes

- ANSALDI S. et VINCENTI L., « La philosophie des normes aujourd'hui », *Multitudes* 2008/4, n° 34, p. 167-170
- LA CAPRA D., « Relire *L'Histoire de la folie* », *RHMC*, janvier-mars 2006
- LEBLANC G., *Canguilhem et les normes*, PUF, 1988
- LEGRAND S., *Les normes chez Foucault*, PUF, 2007
- MACHEREY P., *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, Paris, La fabrique, 2009
- PARIENTE-BUTTERLIN I., « La dimension implicite de la norme », *Multitudes* 2008/4, n° 34, p. 171-181
- RAZAC O., *Avec Foucault, après Foucault. Disséquer la société de contrôle*, Paris, L'Harmattan, 2008
- SOULOUMIAC J., « La norme dans *L'Histoire de la folie* : la Dérison et l'excès de l'Histoire », *Revue Tracés*, n°6, automne 2004 pp 25-47
- VINCENTI L., « Philosophie des normes chez Kant », *Multitudes* 2008/4, n° 34, p. 206-214
- WALDENFELS B., « Normalité et normativité. Entre phénoménologie et structuralisme », *Revue de Métaphysique et de Morale* 2005/1, n° 45, p. 57-67

Sociologie

- BECKER H. S., *Outsiders, études de sociologie de la déviance*, Paris, A.-M. Métailié, 1985
- GOFFMAN E., *Asiles, études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Éditions de Minuit, 1968

GOFFMAN E., *Stigmates, Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit, 1977 (1re éd. 1963)

Totalitarisme, norme et exception

AGAMBEN G., *Homo sacer II. État d'exception*, Seuil, 2003

ARENDT H., *Les Origines du totalitarisme-Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard-Quarto, 2002

KUPIEC A., LEIBOVICI M. [et al.] (dir.), *Hannah Arendt : crises de l'État-nation : pensées alternatives*, Paris, Sens et Tonka, 2007

Autour de la « banalité du mal »

BROWNING C. R., *Des hommes ordinaires : le 101e bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*, Paris, Les Belles Lettres, 1994

GOLDENSOHN L., *Les entretiens de Nuremberg*, Paris, Flammarion, 2005

TERESTCHENKO M., *Un si fragile vernis d'humanité : banalité du mal, banalité du bien*, Paris, La Découverte, 2005

Biopolitique/thanatopolitique

AGAMBEN G., *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, 1997

AGAMBEN G., *Homo sacer III. Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*, Paris, Payot & Rivages, 1999

ANDRIEU B., « La fin de la biopolitique chez Michel Foucault », *Le Portique* [En ligne], n° 13-14, 2004, mis en ligne le 15 juin 2007. <<http://leportique.revues.org/index627.html>>

FASSIN D., MEMMI D., « Le gouvernement de la vie, mode d'emploi », *Le Gouvernement des corps*, Paris, EHESS, 2004, p. 9-33

KECK F., « Des biotechnologies au biopouvoir, de la bioéthique aux biopolitiques », *Multitudes*, n° 12, 2003, p. 179-187

RUSSO A., SIMONE A. [et al.], *Lexique de biopolitique, les pouvoirs sur la vie*, Toulouse, Érès, 2009

NAPOLI P., *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, Paris, La Découverte, 2003

Introduction

L'exception est plus intéressante que le cas normal. Le cas normal ne prouve rien, l'exception prouve tout ; elle ne fait pas que confirmer la règle : en réalité la règle ne vit que par l'exception.

Carl SCHMITT, *Théologie politique*, Gallimard, Paris, 1988, p. 24 (trad. de Jean-Louis Schlegel de : *Politische Theologie* (1922) et *Politische Theologie, II* (1970))

Ce sont toujours l'exception et la situation extrême qui définissent l'aspect le plus caractéristique d'une institution juridique.

Giorgio AGAMBEN, *État d'exception*, Seuil, Paris, 2003, p. 133

Qui cherche à comprendre les rouages de notre démocratie contemporaine trouvera dans les écrits de Giorgio Agamben matière à réflexion. L'actualité semble en effet donner à ceux-ci un certain caractère incontournable, en témoigne par exemple cette prise de position de Martine Aubry : « Les dernières déclarations du ministre de l'Intérieur et de sa majorité après celles du président de la République à Grenoble [...] marquent un pas de plus dans l'outrance verbale et une dérive antirépublicaine qui abîme la France et ses valeurs par *des lois d'exception aussi iniques que vraisemblablement anticonstitutionnelles* »³⁵. Reste que le philosophe italien, en diagnostiquant l'avènement d'une nouvelle gouvernementalité sécuritaire et en examinant les pratiques d'exception dont il constate la généralisation, n'endosse pas, à l'inverse de Martine Aubry, le costume de défenseur de l'État de droit³⁶ et radicalise son discours dans l'optique d'une remise en cause du « consensus libéral ». Ainsi déclare-t-il :

³⁵ Communiqué de presse de Mme Martine Aubry, première secrétaire du Parti Socialiste, en date du 1er août 2010. Le 30 juillet, Nicolas Sarkozy avait en effet déclaré, à Grenoble : « La nationalité française doit pouvoir être retirée à toute personne d'origine étrangère qui aurait volontairement porté atteinte à la vie d'un fonctionnaire de police ou d'un militaire de la gendarmerie ou de toute autre personne dépositaire de l'autorité publique. » Nous soulignons.

³⁶ Pour une caractérisation positive du concept, absente de la démarche agambenienne, qui se contente de décliner les failles et les impostures d'une cible perçue et décrite sur le mode de l'évidence, voir l'effort en ce sens de M. SENELLART, dans un séminaire à l'ENS LSH consacré à cette notion et disponible sur Internet en vidéo dans le cadre de la diffusion des savoirs de l'ENS.

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 ce sont les concepts mêmes d'« État » et de « droit ».³⁷

Si définitif soit-il, le constat par Agamben de l'arrivée à un point de non retour répond à un contexte historique précis, celui d'une modernité politique qui a vu à plusieurs reprises l'entrée en crise des représentations traditionnelles d'un État jouant, dans la mesure où il jouit, selon le mot de Max Weber, du « monopole de la violence physique légitime », le rôle d'arbitre pacificateur de la conflictualité sociale. En lieu et place de ce modèle libéral qui, pour reprendre la formule rousseauiste de l'*Émile*, entend « substituer la loi à l'homme », l'histoire récente a montré, non seulement avec l'expérience des totalitarismes, mais aussi, plus récemment, au travers des conflits ethniques en Ex-Yougoslavie et au Rwanda, la sinistre vitalité de l'« État criminel »³⁸. D'une part donc, s'observe une crise multiforme³⁹ du modèle intégrateur de l'État-nation, et de l'autre, au nom de la « croisade contre le terrorisme » lancée par G. Bush au lendemain du 11 septembre 2001, la remise en cause sécuritaire des principes fondamentaux de l'État de droit, au premier rang desquels la séparation des pouvoirs et la promotion des droits de l'homme. C'est cette prolifération apparente de l'exception, tant sous sa forme législative et procédurale⁴⁰ que physique, comme exclusion et mise au ban de la communauté sociopolitique, qui motive le cri d'alarme agambenien et son injonction à repenser à neuf le politique.

Toujours est-il qu'en affirmant avec force la nécessité de rompre avec la théorisation libérale classique des droits, Agamben bouscule vertigineusement (et peut-être dangereusement) les cadres de la conceptualisation politique traditionnelle. Car, dans ce rapport critique et subversif à l'État de droit que nous nous donnons pour tâche d'élucider (suivant la conception agambenienne de la philosophie qui, pour être pratiquée en contemporain véritable, doit faire la lumière sur la part d'ombre du présent), c'est une

³⁷ AGAMBEN G., *op. cit.*, p. 146

³⁸ TERNON Y., *L'État criminel. Les génocides au XX^e siècle*, Seuil, 1995. Sur cette question de l'État génocidaire, voir aussi, entre autres, HOROWITZ Irving-Louis, *Taking Lives. Genocide and State Power*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2002

³⁹ Elle peut aussi prendre des formes moins dramatiques, supranationales, dont la construction européenne est, depuis maintenant plus d'un demi-siècle, l'exemple.

⁴⁰ C'est ici principalement l'Amérique de Bush qui est visée par AGAMBEN. Dans *Homo Sacer II, 1. État d'exception*, (traduit par Joël Gayraud, Seuil, 2003), il dénonce les mesures prévues par l'*USA Patriot Act*, adopté par le Sénat le 2 octobre 2001, et par le *military order*, édicté par le Président lui-même, le 13 novembre 2001, en direction d'une « détention illimitée » des personnes suspectées de terrorisme.

entreprise de réinvention de la politique qui s'engage, ouverture sur un autre futur possible qui se nourrit paradoxalement, chez ce philosophe, d'un retour méticuleux sur le passé, le contemporain authentique se reconnaissant avant tout à ses talents d'archéologue.⁴¹

De l'enquête généalogique, émergent des concepts clés (*l'homo sacer*, le *justitium*, la dichotomie entre *auctoritas* et *potestas*) qui permettent à l'auteur de décrire la gouvernementalité contemporaine sous les traits d'une mécanique biopolitique d'exception. Plutôt que d'instruire le procès de ce diagnostic en termes inévitablement manichéens et réducteurs de vérité ou de fausseté nous proposons de dépassionner quelque peu ce débat explosif sur la nature, les fondements et la finalité des forces qui nous gouvernent en optant pour une démarche d'évaluation des outils conceptuels mobilisés par Agamben au service de sa démonstration. Par évaluation il faut entendre, selon le programme méthodologique esquissé par Thierry Ménissier, « l'opération mentale qui [...] semble être celle de la philosophie politique : compte tenu du projet général d'une *connaissance conceptuelle du politique*, prendre connaissance d'un concept, en apprécier le régime de validité, émettre des hypothèses sur son régime d'application, et suggérer ses éventuelles limites.⁴² » Appliquée avec prudence et modestie aux catégories, centrales dans la perspective agambenienne, de biopouvoir et d'exception, cette démarche nous permettra de cerner à la fois la pertinence, les insuffisances et les excès de la thématization agambenienne du politique, entreprise de refonte radicale dont il faut rappeler qu'à ce jour elle n'est pas encore achevée. Ce faisant, nous prendrons au sérieux la prétention du diagnostic d'Agamben à l'objectivité, en situant le débat essentiellement sur le terrain méthodologique.

Considérons ainsi le point de vue adopté par Agamben pour mener à bien sa critique d'un État entendu et combattu sous sa double nature théologique et technologique, c'est-à-dire à la fois comme instance supérieure de légitimation du pouvoir et comme puissance d'organisation et de gestion de la multiplicité sociale.⁴³ Il semble que, pour

⁴¹ Sur ces questions, voir, du même, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, traduit par Maxime Rovere, Rivages, coll. Petite Bibliothèque, 2008

⁴² MÉNISSIER T., « Biopouvoir et biopolitique, éléments d'histoire conceptuelle », accessible sur son blog, à l'adresse suivante : <<http://tumultieordini.over-blog.com/article-qu-est-ce-que-la-biopolitique--40357503.html>>

⁴³ Sur cette double caractérisation généalogique de l'État, voir RABAULT H., *L'État entre théologie et technologie. Origine, sens et fonction du concept d'État*, L'Harmattan, coll. Ouverture philosophique, 2007

étudier la généralisation des situations d'exception, il se place du point de vue même de ces situations, dans la mesure où il investit l'exception d'un rôle de dévoilement du (dés)ordre juridico-politique contemporain. Dès lors, c'est l'usage même de la catégorie d'exception qui fait problème. Il semble en effet qu'une tension apparaisse entre la définition schmittienne du terme et celle qu'en propose Agamben. Si l'on se réfère aux propos cités en ouverture de notre travail, on aurait, d'une part, une conception statistique et quantitativiste du rapport liant la norme à l'exception (celle de Schmitt), tandis qu'Agamben définit qualitativement l'exception comme une situation juridique d'anomie instituée par le souverain à des fins diverses. Mais si ces pratiques gouvernementales d'exception deviennent permanentes, comme le souligne Agamben, alors, en un sens schmittien, les cas d'étude les plus pertinents seraient ceux où l'État de droit s'applique encore, dans des proportions devenues statistiquement exceptionnelles. Or ce n'est pas là la perspective adoptée par Agamben. Son usage du terme recouvre en effet plusieurs réalités et désigne à la fois l'identification d'un modèle politique (l'État d'exception), la gouvernementalité spécifique qui le caractérise (sous la forme biopolitique de la relation d'exception) et les situations empiriques qui en découlent, dont l'observation a permis l'élaboration du modèle théorique. En fondant sa réflexion sur le principe du privilège herméneutique de l'exception sur la norme (dans une fidélité seulement apparente à la prescription schmittienne), l'exception constituant à ses yeux le critère décisif d'intelligibilité de la politique contemporaine, Agamben fait naître une tension dialectique entre l'État d'exception comme élaboration théorique et les multiples situations d'exception empiriques (les divers états d'exception). En effet, pouvait-il réellement, en adoptant une perspective si biaisée, aboutir à une autre conclusion ? Plus problématique encore peut-être si l'on se rapporte à l'ambition normative et pratique inhérente à toute philosophie politique, il semble qu'une telle démarche argumentative, à la circularité quasi autistique, hypothèque toute possibilité sérieuse de résistance à la mécanique politique dont la cohérence néfaste est soulignée par l'auteur avec tant de véhémence⁴⁴. Si l'on garde à l'esprit la perspective subversive qui caractérise initialement la démarche d'Agamben, on peut alors en suggérer le caractère contradictoire voire contre-productif.

⁴⁴ Aucun dehors, aucune alternative sérieuse ne sont pour l'instant envisagés par Agamben au pouvoir d'exception. Nous avons l'impression que les exemples qu'il mobilise sont soigneusement sélectionnés pour faire apparaître la compacité et le caractère univoque du pouvoir souverain d'exception.

Dès lors, afin de circonscrire le champ de validité et la pertinence de la théorisation agambenienne de l'exception, il apparaît nécessaire de prendre du recul et en quelque sorte de partir de la thématization agambenienne du pouvoir plutôt que d'y arriver, avec pour ambition, au terme de ce parcours généalogique, de déterminer les conditions de possibilité d'une véritable réinvention de la démocratie, exempte de fatalisme. Notre démarche se nourrira dans un premier temps d'un rappel des principales sources d'influence théorique de la réflexion menée par Agamben autour de l'état d'exception, de Carl Schmitt à Walter Benjamin. Nous serons alors en mesure de considérer de façon nuancée les principaux acquis de cette démarche, à savoir la détermination d'une figure essentialisée de la souveraineté biopolitique fondée sur la relation prédatrice d'exception. Dans un troisième temps, après une élucidation des concepts de biopolitique et d'exception, nous porterons un regard critique sur la démarche d'Agamben, en interrogeant d'une part sa méthode (son usage de l'histoire et le regard que cela lui fait porter sur notre modernité, à confronter aux conclusions de Z. Bauman⁴⁵) et de l'autre la pertinence concrète de ses propositions théoriques (conception essentialisée et répressive du pouvoir, minoration des possibilités de résistance). Signalons enfin que, tout au long de notre travail, la gestion ambivalente par Agamben de l'héritage de Foucault, tant au niveau de la méthodologie adoptée par le philosophe italien que de ses élaborations conceptuelles, sera interrogée, non pas en termes de fidélité et de trahison (le corpus foucauldien dans sa diversité ne constituant nullement à nos yeux un patrimoine à sanctuariser, mais, comme tout texte philosophique, illustrant sa vigueur et sa pertinence de la diversité des interprétations contraires qu'il encourage) mais pour y trouver, peut-être, une alternative féconde aux apories méthodologiques identifiées plus haut.

⁴⁵ BAUMAN Z., *Modernité et holocauste*, La Fabrique, 2002, rééd. Complexe, 2009

Partie 1

-

La révolution en héritage : les fondements intellectuels d'une pensée radicale

Chapitre 1 – La dette foucauldienne

Pour qui s'attache à reconstituer l'univers intellectuel agambenien et à en faire apparaître les figures tutélaires, Michel Foucault est un jalon essentiel de ce parcours, tant le philosophe italien appuie explicitement sa démarche sur un dialogue critique avec la méthode et les concepts foucauldien. La dette d'Agamben envers Foucault est avant tout d'ordre méthodologique⁴⁶, comme l'illustre la perspective archéologique⁴⁷ privilégiée pour mettre au jour les structures et le fonctionnement du pouvoir en Occident. « Historien du présent », Agamben prétend l'être lorsqu'il cherche ce qui, du passé parfois lointain, est encore à l'œuvre dans notre contemporanéité, la nourrit, et peut, une fois saisi, nous la rendre intelligible (de la figure romaine de l'*homo sacer* à l'analyse de la gloire en passant par le musulman).

Dans *Signatura rerum*, commentant le Foucault des *Mots et les choses* et de *L'Archéologie du savoir*, Agamben présente l'archéologie comme la science des signatures, c'est-à-dire de ce qui, excédant un signe ou un concept, le renvoie à un autre usage et à un autre contexte d'utilisation. Ainsi, à propos de la souveraineté, on parlera de signature théologique, dans la mesure où ce terme qualifiait au départ le pouvoir divin :

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).⁴⁸

L'archéologie sera donc chargée, par régression progressive, de restituer l'émergence, les changements de sens et les multiples connotations de notions clefs du politique, telles que le règne ou le gouvernement. Il ne s'agit pas, ce faisant, de renouer avec la pureté d'une signification originelle, mais, en assignant des points de surgissement à notre modernité, de voir quels énoncés (pour reprendre un concept foucauldien), quelles

⁴⁶ Même si AGAMBEN, suivant FOUCAULT sur ce point, estime ne pas disposer d'une méthode élaborée une fois pour toutes, mais affirme adapter ses outils au domaine de savoir considéré (théologie, philologie, droit).

⁴⁷ Ainsi, AGAMBEN, qui présente sa méthode comme une « archéologie philosophique » (*Signatura rerum. Sur la méthode*, Vrin, 2008) entend mener une « archéologie de la gloire » (AGAMBEN G., *Le Règne et la Gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement. Homo Sacer, II, 2*, traduit de l'italien par Joël Gayraud et Martin Rueff, Éd. du Seuil, 2008) ou une « archéologie du serment » (AGAMBEN G., *Le Sacrement du langage. Archéologie du serment*, Vrin, 2009)

⁴⁸ AGAMBEN G., *Le règne et la gloire, op. cit.*, p. 177

structures de sens la travaillent encore et déterminer ainsi les conditions de possibilité et d'intelligibilité de la politique contemporaine.

L'usage de l'histoire est ici loin d'être neutre, mais reprend le projet foucauldien d'une critique de la rationalité politique⁴⁹, en déplaçant l'intérêt vers d'autres champs chronologiques que celui de l'Âge classique de façon à accroître la pertinence pour le monde dans lequel nous vivons des interrogations d'Agamben⁵⁰.

Les fondements théologiques de la gouvernementalité libérale

Dans *Le règne et la gloire*, Agamben reprend à son compte les analyses de *Sécurité, territoire, population*⁵¹ à propos du primat du gouvernement sur le règne dans la politique de la modernité, mais aussi la définition du gouvernement comme « l'art d'exercer le pouvoir dans la forme de l'économie »⁵² et sa matrice théologique qui, sous les espèces du pastorat chrétien, renvoie à un pouvoir à la fois individualisant et totalisant, en charge du vivant *omnes et singulatim*, qu'il soit envisagé dans sa globalité comme une population ou comme singularité individuelle.

Cependant, suivant l'invitation foucauldienne à faire porter la critique sur « les racines mêmes de la rationalité politique », Agamben se met en quête du point de surgissement de cette conception du gouvernement et radicalise les intuitions du philosophe français sans pour autant les remettre véritablement en cause :

Mais qu'on puisse poursuivre la généalogie foucauldienne de la gouvernementalité et la faire reculer jusqu'à trouver en Dieu lui-même l'origine de la notion d'un gouvernement économique des hommes et du monde à travers l'élaboration du paradigme trinitaire n'enlève rien à la valeur de ses hypothèses ; cela confirme plutôt leur noyau théorique dans la mesure même où la partie historique et chronologique de son enquête se trouve précisée et corrigée.⁵³

Ainsi, plutôt que d'être le fruit d'une modernité scientifique qui met Dieu hors du monde et fait de lui « un roi qui règne mais ne gouverne pas », la scission décisive entre

⁴⁹ « « Omnes et singulatim » : vers une critique de la raison politique », *Dits et écrits. T. 2*, pp. 953-980

⁵⁰ Le premier volume d'*Homo sacer* (cf. pp. 11-14) se présente ainsi comme une actualisation et un parachèvement des questionnements foucauldiens sur le tournant biopolitique de la modernité, même si, nous le verrons, cette tentative ne va pas de soi, et impose une relecture des thèses du philosophe français, en un sens nettement répressif.

⁵¹ FOUCAULT M., *Sécurité, territoire, population. Cours au collège de France, 1977-1978*, Seuil, Gallimard, 2004

⁵² *Ibid.*, p. 99

⁵³ AGAMBEN G., *Le règne et la gloire, op. cit.*, p. 175

Règne et Gouvernement est quasi originelle pour peu qu'on la restitue à sa source théologique première, à savoir le dogme de l'*oikonomia* trinitaire et la séparation, en Dieu, entre être et *praxis*. On voit, à travers cet exemple, mais nous aurons l'occasion de le vérifier sur le terrain de la biopolitique, que les relations entre Foucault et Agamben sont complexes : s'ils ont en partage une même visée critique fondée sur une conception polémique de l'histoire, le premier porte une attention profonde aux pratiques dans leur spécificité singulière, quand le second, par le type de sources convoquées et l'usage qu'il en est fait, se porte vers une histoire des idées plus théorique, qui, en cherchant à dévoiler dans toute sa cohérence et sa pureté l'essence véritable du pouvoir, court le risque de l'ancrer dans une naturalité et une fixité bien peu foucaaldiennes.

Chapitre 2 – Agamben et Schmitt : des liaisons dangereuses

À travers la reprise du concept d'état d'exception pour caractériser les techniques contemporaines de gouvernement, Agamben fait de Schmitt un élément essentiel dans sa critique de l'État de droit. Comment expliquer cette alliance contre nature, une telle valorisation de cette pensée extrême est-elle légitime ?

Comment et pourquoi lire Carl Schmitt ?

Depuis le début des années 2000, le débat fait rage entre philosophes politiques pour déterminer si l'on peut légitimement et sans danger lire et étudier Schmitt, toute la question étant de savoir si l'on peut séparer l'homme et son engagement idéologique avéré aux côtés du régime nazi, de sa contribution théorique à la pensée politique et juridique, et si, sur cette base, un usage critique des concepts schmittiens (l'exception, la décision souveraine, l'opposition, fondatrice du politique, entre ami et ennemi) est possible. À cette question, certains, suivant la ligne défendue par Yves-Charles Zarka⁵⁴, répondent par la négative, arguant de l'antisémitisme avéré et persistant après 1945 du juriste allemand autant que de sa compromission réelle avec le pouvoir nazi. Estimant que la théorie a une force et un impact avéré dans l'histoire, ils refusent la publication et l'étude des oeuvres de Schmitt. À l'inverse, différents penseurs d'extrême gauche, à l'exemple d'Agamben ou de Balibar, défendent la légitimité d'une reprise des concepts schmittiens dans un contexte de lutte, en légitimant son étude au nom de la liberté de la science et de la connaissance, mais aussi de la nécessité de connaître l'ennemi⁵⁵.

Mais c'est moins ce débat qui nous intéresse que la constatation selon laquelle l'actualisation de la pensée schmittienne est principalement le fait d'auteurs d'extrême gauche⁵⁶. Comment expliquer cette rencontre des extrêmes, que vise-t-elle, et que nous dit-elle de la vitalité de la pensée critique, faut-il y voir, comme Zarka, le signe d'un essoufflement et d'une perte de repères, ou, au contraire, la promesse d'un renouveau théorique profond ? Un rapide retour sur la pensée schmittienne montre que le juriste

⁵⁴ ZARKA Y.-C., *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, PUF, 2005

⁵⁵ BALIBAR E., « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », préf. à Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, Seuil, 2002 (1^{re} éd. 1938)

⁵⁶ Sur Carl SCHMITT et ses lecteurs de gauche (dont AGAMBEN), voir MONOD J.-C., *Penser l'ennemi, affronter l'exception : réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, Éd. de la découverte, 2007

allemand a un certain nombre d'ennemis en commun avec l'extrême gauche, à travers la critique virulente qu'il formule de la démocratie libérale et parlementaire et de l'État de droit, et sa valorisation de l'exception au détriment du fonctionnement normal et quotidien des institutions républicaines.

La valorisation schmittienne de l'exception : une pensée dans son contexte

Comme le montre Sandrine Baume⁵⁷, Carl Schmitt élabore l'essentiel de sa conception de l'État (conception qui ne fait jamais l'objet d'une formulation doctrinaire et synthétique, mais qu'il s'agit de reconstituer à travers les différents écrits du juriste) au cours des années 20, au lendemain de la première guerre mondiale et alors que la république de Weimar naissante peine à s'imposer face à une conflictualité socio-politique forte et à la montée aux extrêmes d'une grande part de l'opinion. Pour Baume, c'est ce contexte weimarien de crise et de déclin (et peut-être aussi la nostalgie du Reich wilhelmien défait) qui éclaire, plus que les compromissions futures et bien réelles avec le régime nazi, les motifs de la réflexion schmittienne sur la nécessaire refonte des institutions.

Pour le juriste allemand, il s'agit avant tout de réaffirmer la primauté de l'exécutif, à l'opposé de la tradition libérale de séparation et d'équilibre des pouvoirs. Loin de tout pluralisme et de l'idéal de recherche du consensus par la médiation du débat parlementaire, Schmitt met en avant la seule sphère politique qui vaille à ses yeux : l'instance souveraine. Celle-ci s'affirme, contre tout neutralisme et dans une perspective hobbesienne, à travers sa capacité à trancher, à distinguer entre l'ami et l'ennemi pour ne pas laisser se dissoudre et se déchirer en de vains conflits la communauté politique en formation. Pour ce faire, le souverain doit s'assurer le monopole du contrôle de l'opinion, en s'imposant aux organes intermédiaires (partis, syndicats...) et en luttant contre la concurrence d'une sphère médiatique en expansion.

Si l'instance souveraine a pour tâche principale de faire émerger une vérité mobilisatrice à travers la distinction politique qu'elle opère entre amis et ennemis, sa légitimité se révèle dans les moments de crise, les situations d'exception :

⁵⁷ BAUME S., *Carl Schmitt, penseur de l'État*, Presses de Sciences Po, 2007

Est souverain celui qui décide de l'état d'exception.⁵⁸

Dans cette formule fameuse, se trouve tout entière contenue l'idée que l'essence décisionniste du politique se manifeste pleinement dans les situations de crise, bref que l'exception (guerre civile, catastrophe naturelle, menace de coup d'État...) en dit bien plus long sur le fonctionnement du pouvoir et sur ses détenteurs que le cours normal des institutions.

À présent que sont bien établis le sens et la portée pour sa conception du politique de la valorisation schmittienne de l'exception, reste à déterminer l'usage qu'Agamben fait de ce concept, en le transposant dans un tout autre contexte.

Agamben et l'exception : un usage critique extensif

Écrivant dans un contexte de crise multiforme, tant théorique (essoufflement de la conception marxiste du monde avec l'effondrement des régimes communistes et les proclamations libérales sur « la fin de l'histoire ») que pratique (avec les conséquences du 11 septembre, on assiste à la fragilisation des principes de l'État de droit au nom de la guerre contre le terrorisme et en réponse à la montée en puissance des revendications sécuritaires), Agamben trouve dans la conceptualisation schmittienne de l'état d'exception une arme pertinente pour son entreprise critique de dénonciation des illusions de la démocratie libérale.

Reconstituant l'historique de ce qu'il considère comme un « paradigme de gouvernement » il en vient à la conclusion provocante que cette technique est au cœur du fonctionnement de nos institutions, au point que l'exception est devenue la règle, et que, sanctionnant une évolution vers la confusion grandissante des pouvoirs législatif et exécutif, de parlementaire, la démocratie serait devenue gouvernementale :

Aujourd'hui, face à la progression continue de ce qui a pu être 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. Une fois que l'état d'exception est devenu la règle, il est à craindre que cette dérive d'une mesure provisoire et exceptionnelle en technique

⁵⁸ SCHMITT C., *Théologie politique*, 1922, p. 15

de gouvernement n'entraîne la perte de la distinction traditionnelle entre les formes de Constitution.⁵⁹

Ainsi, comme le dirait E. Balibar⁶⁰, « l'extrémisme est au centre », et pas forcément là où il est dénoncé habituellement. Toujours est-il que l'ennemi principalement visé par la démarche généalogique d'Agamben, dans sa reconstitution de l'histoire contemporaine des pratiques gouvernementales d'exception, est l'Amérique de Bush et le camp occidental qui soutient, dans une perspective rappelant celle du « choc des civilisations »⁶¹, sa « croisade » contre le terrorisme :

C'est justement au moment où elle voudrait donner des leçons de démocratie à des cultures et à des traditions différentes que la culture politique de l'Occident ne se rend pas compte qu'elle a totalement perdu les principes qui la fondent.⁶²

On peut certes être sensible à cette dénonciation d'un impérialisme militaro-culturel arrogant, et reconnaître la régression démocratique marquée par la présidence Bush⁶³, mais à condition de mettre au jour ce qui motive véritablement la critique agambenienne. De quels principes s'agit-il ici, sinon de ceux formulés, dans la perspective du droit naturel, par les textes fondateurs de notre tradition démocratique libérale, qu'il s'agisse de l'*habeas corpus* britannique de 1679, mettant fin à la détention arbitraire, ou de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, sacralisant l'égalité, la liberté, le droit à la propriété, à la sûreté et à la résistance à l'oppression pour tout individu ?

Si ce sont bien ces nobles idéaux qu'Agamben convoque pour nous appeler à la vigilance, alors peut-être faut-il se rappeler qu'il fait ailleurs de ces textes⁶⁴ le levier et l'acte de (re)naissance d'une modernité biopolitique dans laquelle le pouvoir affirme avant tout sa souveraineté sur des corps sans droits autres que formels ou ambivalents, la reconnaissance d'un statut juridique à l'individu citoyen ouvrant selon lui la porte à de

⁵⁹ AGAMBEN G., « L'état d'exception », *Le Monde*, 12 décembre 2002

⁶⁰ BALIBAR E., *op. cit.*

⁶¹ HUNTINGTON S., *Le Choc des Civilisations*, Éd. Odile Jacob, 2007

⁶² AGAMBEN G., *État d'exception*, Seuil, 2003, p. 35

⁶³ La réflexion agambenienne sur l'état d'exception comme technique de gouvernement rencontre l'intérêt des sociologues et des politologues. Voir, par exemple, PAYE J.-C., *La Fin de l'État de droit. La lutte antiterroriste, de l'état d'exception à la dictature* (La Dispute, 2004) et CAMUS C., « La lutte contre le terrorisme dans les démocraties occidentales : État de droit et exceptionnalisme », *Revue internationale et stratégique*, 2007/2, n° 66, pp. 9-24

⁶⁴ AGAMBEN G., *Homo sacer. I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit par Marilène Raiola, Le Seuil, 1997. Cf., sur l'« aporie de la démocratie moderne », pp. 17-18, et, sur « les droits de l'homme et la biopolitique », pp. 137-147

nouvelles dépendances, et à une emprise accrue du pouvoir sur ses sujets. Il s'agit donc ici de prendre la mesure de la radicalité de la critique adressée par Agamben à notre modernité juridico-politique, dont il rejette les fondements tant positivistes que naturalistes et souligne les zones d'ombre.

Ce qui apparaît du même coup, ce sont les apories et les contradictions de cette démarche de critique radicale, confusion que l'on retrouve autour de l'usage ambigu de la catégorie schmittienne d'exception. En un premier sens, nous l'avons vu, le concept d'état d'exception est utilisé pour dénoncer, d'Auschwitz à Guantanamo, les conséquences dramatiques de techniques gouvernementales consistant, au nom d'un impératif supérieur, à suspendre et à transgresser la législation en vigueur pour donner naissance à un espace où ordre juridique anémique et violence pure se confondent. Cette critique, que l'on pourrait croire motivée par l'idée d'un retour au droit, prend un tout autre relief si on la lit, comme le fait Agamben, à travers le prisme benjaminien de la distinction entre état d'exception fictif et état d'exception effectif :

La tradition des opprimés nous enseigne que l'« état d'exception » dans lequel nous vivons est la règle. Nous devons parvenir à un concept de l'histoire qui corresponde à cette situation. Nous découvrirons alors que notre tâche consiste à instaurer le véritable état d'exception ; et nous consoliderons alors notre position dans la lutte contre le fascisme.⁶⁵

Dans cette perspective subversive, l'état d'exception, jusqu'alors conçu négativement, acquiert une positivité qui l'érige en ultime recours face à l'ennemi. Ce que Benjamin préconisait dans la lutte contre le fascisme bien réel de son temps (les guillemets attestent de l'actualité politique du terme, revendiqué par les nazis), Agamben entend s'en inspirer contre la nouvelle cible démocratique-libérale, à l'omniprésence jugée écrasante. Ce qui est peut-être visé ici, par le biais de la valorisation de l'exception, et comme le suggère Romain Felli⁶⁶, c'est l'ordre démocratique dans sa quotidienneté, et sa recherche, au travers du respect des principes de l'État de droit, d'une stabilité et d'une régularité juridiques jugées trompeuses. Contre cette illusion, et suivant l'exemple schmittien d'une politique rendue à sa créativité essentielle⁶⁷, Agamben, profondément fasciné par ce qu'il dénonce,

⁶⁵ BENJAMIN W., « Sur le concept d'histoire », *Œuvres III*, Gallimard, coll. Folio Essais, 2000 [1940], p. 433

⁶⁶ FELLI R., « Le quotidien libéral démocratique contre l'État d'exception », *Articulo, revue de sciences humaines*, n° 2005/1, < <http://articulo.revues.org/828> >

⁶⁷ Pour SCHMITT, la décision souveraine « brise la croûte d'une mécanique rouillée par la répétition »

fait de l'exception, redéfinie dans le sens d'une pratique révolutionnaire, le moment de vérité du politique, son révélateur. Ce modèle d'un agir révolutionnaire porté par l'instauration de l'état d'exception effectif, c'est à la lumière de la critique benjaminienne de la violence qu'Agamben le réfléchit.

Chapitre 3 – Benjamin et la *Critique de la violence* : sortir du droit par le détour du mythe

À travers la référence à Walter Benjamin, le rapport critique d'Agamben à l'État de droit démocratique et à sa machine juridique apparaît en effet avec plus d'évidence encore. Ce qu'il s'agit de penser avec la *Critique de la violence*, c'est la sortie de la relation de fondation et de légitimation réciproques entre droit et violence qui caractérise le pouvoir souverain.⁶⁸

Benjamin cherche à en finir avec les formes mythico-juridiques de violence, et avec le cercle infernal qui associe violence qui fonde le droit (celle du pouvoir constituant) et violence qui le conserve (celle du pouvoir constitué, des parlements, qui oublie selon lui avec le temps leur fondation révolutionnaire) :

La loi [des oscillations de la violence] repose sur le fait que toute violence conservatrice de droit, à la longue, par la répression des contre-violences hostiles, affaiblit elle-même indirectement la violence fondatrice de droit qui est représentée en elle [...] C'est sur la rupture de ce cercle magique des formes mythiques du droit, sur la suspension du droit y compris des violences auxquelles il renvoie, comme celles qui renvoient à lui, finalement donc de la violence de l'État, que s'instaurera une nouvelle ère historique.⁶⁹

L'enjeu est donc ici, pour Benjamin comme pour Agamben, de pouvoir penser un dehors de la violence et du droit et, en s'appropriant l'anomie, de déterminer les conditions de possibilité d'une forme d'action extra-juridique, conçue selon un modèle qui désactive le rapport moyen-fin constitutif du droit⁷⁰. Cette entreprise théorique, visant à construire une alternative au monopole étatique de la violence physique légitime, pour reprendre les termes de Max Weber dans *Le savant et le politique*⁷¹, ne semble guère aisée, tant le droit veille jalousement à sa propre sauvegarde :

⁶⁸ Sur la relation entre souveraineté du *nomos* et violence, cf. AGAMBEN G., *Homo sacer. I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, 1997, le chapitre « *Nomos basileus* » (pp. 39-47)

⁶⁹ BENJAMIN W., « Critique de la violence », *Œuvres I*, Gallimard, 2000 [1921]

⁷⁰ Lien qui est, selon Benjamin, à la source du dogme commun à la pensée juridique, sur lequel s'accordent droit naturel et droit positif, et qui est le suivant : « des moyens légitimes pour des fins justes »

⁷¹ WEBER M., *Le Savant et le politique*, trad. J. Freund, E. Fleischmann et É. de Dampierre, Éd. Plon, coll. 10/18, 1919, p. 124

L'intérêt du droit à monopoliser la violence, en l'interdisant à l'individu, ne s'explique point par l'intention de protéger les fins légales, mais plutôt par celle de protéger le droit lui-même.⁷²

En contradiction avec la thèse wébérienne, c'est bien la légitimité du droit à monopoliser la violence qui est contestée ici, l'ordre juridique apparaissant, bien loin de ses finalités pacificatrices, comme un pouvoir oppresseur n'ayant d'autre but que sa préservation. Dans cette perspective, l'ennemi, pour l'État de droit et ses formes mythiques de violence (rattachées à l'état d'exception fictif comme décision politique), est la violence fondatrice de droit, par le recours de laquelle est en mesure de se constituer une sphère extra étatique, qui impose à l'État de reconnaître une puissance autre que la sienne, là où l'État de droit et ses pratiques gouvernementales se donnaient à voir comme un destin inéluctable, le seul envisageable :

Ce qui décide, en effet, de la légitimité des moyens et de la justification des fins, ce n'est jamais la raison mais, pour la première, une violence qui a le caractère d'un destin et, pour la seconde, Dieu lui-même.⁷³

Ce dépassement du droit dans une nouvelle forme de violence, dont l'invention constitue un véritable défi pour la pensée et suppose la capacité à considérer l'ordre juridique de l'extérieur, Benjamin lui donne le visage de la violence pure, d'ordre divin, qu'il distingue ainsi de la violence mythico-juridique :

Si la violence mythique est fondatrice de droit, la violence divine est destructrice de droit ; si l'une pose des frontières, l'autre ne cesse de les supprimer ; si la violence mythique impose tout ensemble la faute et l'expiation, la violence divine fait expier ; si celle-là menace, celle-ci frappe ; si la première est sanglante, sur un mode non sanglant la seconde fait mourir. [...] La première exige le sacrifice, la seconde l'accepte.⁷⁴

Derrière la critique de la violence, se fait donc jour une critique du droit, ce que S. Cotta commente ainsi :

Tout est désormais clair : la critique de la violence n'est, tout simplement, que la critique du droit, puisque celui-ci établit des règles et des limites imposées à l'action, (même l'action destructrice) et qu'il est pour elle une menace continue. Paradoxalement, cette critique se transforme en une réhabilitation de

⁷² BENJAMIN W., *ibid.*

⁷³ BENJAMIN W., *ibid.*

⁷⁴ BENJAMIN W., *ibid.*, p. 144

la violence, à la condition qu'elle soit assimilée à la violence attribuée par Benjamin à la divinité, c'est-à-dire qu'elle soit *pure, immédiate, illimitée, purifiante*. Il reste, bien sûr, mystérieux qu'elle puisse donner la mort sans effusion de sang ; mais ce qui importe à l'auteur, c'est que la violence de l'homme assume un caractère divin, métaphysique. C'est précisément ce qui se passe dans la révolution, comme Benjamin le laisse entendre ici et l'affirmera de manière explicite dans ses *Thèses sur la philosophie de l'histoire*.⁷⁵

Comment comprendre cette pureté de la violence révolutionnaire selon Benjamin ? Ne nous trompons pas, la pureté ne renvoie pas ici à l'idéalisation d'une violence originelle qu'il s'agirait de retrouver mais désigne, pour suivre Agamben, l'exposition et la déposition radicale du lien entre violence et droit. En d'autres termes, si l'on se souvient de la distinction benjaminienne entre état d'exception virtuel et état d'exception effectif, la violence pure permet, en rompant « le cercle maléfique des puissances du droit » et en dénonçant les dangers de la fiction juridique formelle, l'avènement du second.

Si nous avons montré comment la critique agambenienne de l'État de droit prend sa source dans des horizons théoriques divers et à bien des égards opposés (absolutisme réactionnaire schmittien, messianisme révolutionnaire de Benjamin), il convient à présent de prendre au sérieux sa relecture des catégories politiques de la modernité, ce que nous nous proposons de faire en revenant sur les concepts, centraux dans cette perspective critique, d'exception, de biopolitique et de gloire.

⁷⁵ COTTA S., *Pourquoi la violence ? Une interprétation philosophique*. Québec : Presses de l'Université de Laval, Coll. « Dikè », 2002, p.93

Partie 2

-

De la critique de l'exception souveraine à celle de la machine gouvernementale, retour sur quelques concepts

Chapitre 4 – L'état d'exception, *nomos* de la modernité ?

Définitions, généalogie, manifestations

Définitions : quel statut pour l'anomie ?

Dans la mesure où, comme le répète un Agamben aux accents benjaminien, l'état d'exception est devenu la règle, allant jusqu'à constituer « le fondement caché sur lequel repose le système politique tout entier⁷⁶ », il semble urgent d'en mieux saisir la nature. Or, ce n'est pas là chose facile au regard du paradoxe constitutif de l'état d'exception, qui se présente « comme la forme légale de ce qui ne saurait avoir de forme légale⁷⁷ ». Concept limite, à l'articulation du politique et du juridique, le problème de sa définition « concerne un seuil ou une zone d'indistinction » entre ces deux domaines :

le conflit sur l'état d'exception se présente essentiellement comme une dispute sur le *locus* qui lui revient⁷⁸

Le problème est le suivant : comment une anomie (l'état d'exception comme suspension, censée être provisoire, de la loi) peut-elle être inscrite dans l'ordre juridique, comment intégrer au droit ce qui semble, comme figure de sa propre suspension, lui être essentiellement extérieur ?

À cette question, Schmitt, cherchant à juridiciser l'exception, apporte trois propositions de réponse⁷⁹. Dans *La dictature*⁸⁰, tout d'abord, il distingue entre deux formes de magistrature : la dictature de commissaire et la dictature souveraine. La première se fixe pour objectif de « suspendre de façon concrète la constitution pour en défendre l'existence [et] créer les conditions qui permettent l'application du droit »⁸¹. L'articulation de l'état d'exception au droit est ici opérée par la distinction entre « normes du droit » et « normes de réalisation du droit ». Dans ce cas, la loi ne s'applique pas mais reste en vigueur. La dictature souveraine, de son côté, se fixe un tout autre objectif, dans la mesure où elle vise à créer les conditions pratiques d'un changement de constitution. Schmitt utilise ici la

⁷⁶ AGAMBEN G., *HS*, p.17

⁷⁷ AGAMBEN G., *EE*, p.10

⁷⁸ AGAMBEN G., *EE*, p.43

⁷⁹ AGAMBEN G., *EE*, pp.58-61

⁸⁰ SCHMITT C., *La dictature*, Seuil, 2000, (1^{re} éd. 1921), trad. par Mira Köller et Dominique Ségler, p. 136

⁸¹ *Ibid.*, p. 136

distinction entre pouvoir constituant et pouvoir constitué, le pouvoir constituant comme « minimum de constitution » assurant le lien entre état d'exception et ordre juridique, dans une situation où, à l'inverse du cas de figure précédent, la loi s'applique sans être formellement en vigueur. Enfin, dans *Théologie politique*⁸², une fois affirmée la distinction entre norme et décision et leur autonomie réciproque (la décision sur l'état d'exception est suspension de la norme), l'intégration de l'état d'exception à l'ordre juridique se fait par le biais d'une instance souveraine décisionniste.

Dans la tension entre la norme et son application (entre forme de loi et force de loi) qui apparaît avec l'intégration juridique de l'anomie, par laquelle la « normation effective du réel⁸³ » est rendue possible, se dévoile la fiction juridique (essentielle, selon Agamben, au fonctionnement de l'État de droit) dont Benjamin entreprendra la critique pour désactiver le lien entre violence et droit. Là où Schmitt fondait sa théorie de l'exception sur la distinction entre norme et exception et sur l'affirmation du primat existentiel de la seconde sur la première, dont elle rend possible l'existence, Benjamin affirme, dans la huitième thèse *Sur le concept d'histoire*, que « l'état d'exception est devenu la règle », et donc que les deux se confondent, dans une indétermination absolue. Agamben commente ainsi ce renversement polémique :

Toute fiction d'un lien entre violence et droit a ici disparu : il n'y a qu'une zone d'anomie où agit une violence sans la moindre apparence juridique⁸⁴. La tentative du pouvoir d'État de s'annexer l'anomie par l'état d'exception est démasquée par Benjamin pour ce qu'elle est : une *fictio juris* par excellence qui prétend maintenir le droit dans sa suspension même comme [force de loi sans loi]. À sa place apparaissent maintenant la guerre civile et la violence révolutionnaire, c'est-à-dire une action humaine qui a renoncé à toute relation avec le droit.⁸⁵

En questionnant la place de l'état d'exception chez Schmitt et Benjamin⁸⁶, c'est donc le rôle politique de l'anomie (et « le statut de la violence comme chiffre de l'action humaine⁸⁷ ») qu'Agamben interroge, qu'elle soit au fondement d'une remise en ordre du réel par le souverain ou permette, par la réappropriation révolutionnaire de cette « force de

⁸² SCHMITT C., *Théologie politique*, Gallimard, 1988 (trad. de Jean-Louis Schlegel de : *Politische Theologie* (1922) et *Politische Theologie II* (1970))

⁸³ AGAMBEN G., *EE*, p.64

⁸⁴ *Ibid.* p. 68 : « L'état d'exception est un espace anémique où l'enjeu est une force de loi sans loi »

⁸⁵ AGAMBEN G., *EE*, p.101

⁸⁶ AGAMBEN G., *ibid.*, « Gigantomachie autour d'un vide », pp. 89-110

⁸⁷ AGAMBEN G., *EE*, p.101

loi sans loi », un bouleversement radical du droit, voire son dépassement⁸⁸. On comprend mieux dès lors l'attitude ambivalente soulignée plus haut d'Agamben à l'égard de l'état d'exception, entre fascination et répulsion.

Généalogie de l'état d'exception : *justitium* contre dictature

Pour Agamben, l'archétype de l'état d'exception est à chercher dans une mesure oubliée du droit romain, le *justitium*. Lorsque, face à une situation d'urgence (guerre extérieure, insurrection ou guerre civile), le Sénat déclarait le *tumultus*, cela entraînait la proclamation d'un *justitium*, terme signifiant littéralement « arrêt, suspension du droit », et qui « consiste uniquement dans la production d'un vide juridique⁸⁹ ». Il s'agit de permettre l'application de mesures d'exception et, par l'instrument même de l'anomie, de donner toute sa place à une « force de loi⁹⁰ sans loi », pure force et applicabilité, dont chaque citoyen devient à la fois le détenteur et le garant⁹¹.

Contre Schmitt, l'état d'exception, en tant qu'il se rattache au *justitium* romain, « ne se définit pas, selon le modèle dictatorial, comme une plénitude de pouvoir, un état pléromatique du droit [il n'y a création d'aucune nouvelle magistrature] mais comme un état kénomatique, un vide et un arrêt du droit.⁹² »

Manifestations de l'état d'exception

Ce détour généalogique est stratégique, dans la mesure où il permet à Agamben d'établir une relation de contiguïté et une solution de continuité entre démocraties et régimes totalitaires, qu'il se refuse à interpréter selon le paradigme de la dictature, bousculant ainsi les distinctions libérales dominantes⁹³. Il rappelle la légalité de l'arrivée au pouvoir de Mussolini ou d'Hitler, se caractérisant non pas par la création de magistratures nouvelles mais par l'entrée en vigueur, suivant le principe de « l'État dual », de nouvelles

⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 67-68 : « Dans le cas d'urgence donc, la « force de loi » fluctue comme un élément indéterminé qui peut être revendiqué tant par l'autorité étatique (agissant comme dictature de commissaire) que par une organisation révolutionnaire (agissant comme une dictature souveraine). »

⁸⁹ *Ibid.*, p. 72

⁹⁰ *Ibid.*, pp 66-67 : « Le concept de « force de loi », comme terme technique du droit, définit donc une séparation de la *vis obligandi* ou de l'applicabilité de la norme d'avec son essence formelle, par laquelle les décrets, dispositions et mesures qui ne sont pas formellement des lois en acquièrent cependant « la force » »

⁹¹ *Ibid.*, pp. 74-75

⁹² *Ibid.*, p. 82

⁹³ *Ibid.*, p. 82. Nous reviendrons dans la troisième partie sur cet effacement, repéré par AGAMBEN avec la généralisation de l'état d'exception, des frontières entre les différents types de régimes politiques.

dispositions d'exception, venant se superposer aux constitutions existantes. Dans cette perspective, et après la généralisation des mesures d'exception avec la première guerre mondiale, c'est l'entre-deux-guerres qui a fait le lit des totalitarismes, au point « qu'il n'est pas possible de comprendre l'avènement de l'Hitler au pouvoir sans une analyse préalable des us et abus [de l'article 48⁹⁴ de la constitution de Weimar] dans les années 1919 à 1933⁹⁵ ». Agamben parle à ce sujet d'une « dictature présidentielle », qui, discréditant le Parlement, (après la dissolution de 1930), crée un habitus aux pratiques d'exception, préparant la conception nazie du droit dans laquelle, selon le mot de Eichmann, « les paroles du Führer ont force de loi ».

Structure de l'exception : la relation de ban, une relecture polémique des théories du contrat social

Caractérisation de la relation de ban

Pour Agamben, l'exception ne désigne pas seulement une situation juridique complexe, mais permet également de formaliser la relation entretenue par le pouvoir avec ses sujets. En effet, nous dit le philosophe italien, « la structure de l'exception semble consubstantielle à la politique occidentale⁹⁶ ». Dans une lecture essentialiste de la politique, visant à en caractériser de façon définitive « la politique occidentale » dans sa substance, la vie nue, cette vie sans droits absolument exposée à la mort, absolument vulnérable, est ce dont l'exclusion inclusive (au sens de l'exception comme « prise du dehors ») fonde la cité. Il semble donc essentiel, pour comprendre la démarche d'Agamben, de revenir sur le rapport décisionniste et excluant qui lie la souveraineté juridico-politique à la vie nue, relation prédatrice et asymétrique qu'Agamben résume dans la figure du ban souverain⁹⁷.

Développant une intuition de Jean-Luc Nancy, Agamben fait du ban (en son double sens originel d'expulsion et de commandement) la prérogative du pouvoir souverain, l'acte fondateur de sa puissance dans lequel se manifeste sa nature exceptionnelle, lui qui, dans une perspective schmittienne, se situe dans un rapport paradoxal vis-à-vis de l'ordre

⁹⁴ Sur les pouvoirs exceptionnels du président du Reich en cas de troubles à l'ordre public.

⁹⁵ AGAMBEN G., *EE*, p. 30

⁹⁶ AGAMBEN G., *HS*, p.15

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 36-37

juridique auquel il appartient tout en restant extérieur⁹⁸. Et qu'en est-il du banni ? Il est celui qui, réduit à l'état de vie nue, est inclus dans la sphère juridico-politique sous la forme d'une exclusion (la relation d'exception vise en ce sens une exclusion inclusive) et se place d'autant plus sous le coup de l'arbitraire de l'exception souveraine qu'il est abandonné par la loi, c'est-à-dire à la fois remis en son pouvoir et laissé en dehors d'elle, au « seuil où la vie et le droit, l'extérieur et l'intérieur se confondent⁹⁹. »

Dans cette zone d'indétermination entre violence et droit instituée par le ban, « il n'y a pas de hors loi » au sens où la loi se maintient dans sa propre privation et s'applique en ne s'appliquant plus. Le ban est bien l'actualisation paradigmatique de l'état d'exception comme « forme légale de ce qui ne saurait avoir de forme légale », et le *nomos* affirme sa force de loi souveraine par le fait qu'il tient la vie dans son ban (sous sa dépendance) lors même qu'il l'abandonne, produisant ainsi la vie nue de l'*homo sacer*, tuable mais insacrifiable¹⁰⁰.

En décrivant le rapport du pouvoir souverain à la vie comme une tension indéterminée entre inclusion et exclusion destinée à maintenir certains (pauvres, réfugiés, apatrides) dans les marges et à les livrer à l'arbitraire de pouvoir, Agamben livre une lecture radicalement iconoclaste et subversive de notre modernité politique, contestant avec virulence les présupposés et les acquis de l'artificialisme et du contractualisme libéraux :

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

⁹⁸ SCHMITT C., *Théologie politique, op. cit.*, p. 23 : « pour créer le droit, il n'est nul besoin d'être dans son droit », paradoxe ainsi commenté par AGAMBEN, rapprochant la caractérisation de l'exception souveraine de la définition de l'état d'exception : « Être en dehors tout en appartenant : telle est la structure topologique de l'état d'exception, et c'est seulement parce que le souverain qui décide sur l'exception est en réalité logiquement défini par elle dans son être qu'il peut lui aussi être défini par l'oxymore *extase-appartenance*. », *EE*, p. 61

⁹⁹ AGAMBEN G., *op. cit.*, p. 36

¹⁰⁰ Remettant en cause l'idée d'une toute-puissance du pouvoir souverain associée par AGAMBEN à la pratique du ban, CHAMAYOU G. (*Les chasses à l'homme*, La Fabrique, 2010, p. 43) y voit au contraire, exemples historiques à l'appui (le développement des bandits anglais), la preuve de contradictions trahissant le caractère inaccompli de la puissance souveraine : « En permettant à chacun de courir sus au fugitif, le souverain tombait aussi dans une contradiction dangereuse : autoriser quiconque à tuer le condamné équivalait à déléguer ses prérogatives à la masse du peuple, c'est-à-dire à renoncer *de facto* au monopole de la violence légitime. Cette contradiction, caractéristique d'une souveraineté non pleinement développée, ne sera (partiellement) levée qu'avec la mise en place d'appareils d'État modernes dotés de forces de police organisées. Les mesures de proscription dépérissent historiquement dans l'exacte mesure où se renforçait l'État de police. Le secret politique que trahissent les chasses aux hommes-loups, c'est la relative impuissance historique du pouvoir souverain ».

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 non-étatique et pseudo-naturel, tandis que la nature se présente toujours déjà comme *nomos* et état d'exception¹⁰¹.

Nous nous proposons à présent, pour mesurer la radicalité de la critique adressée par Agamben aux fondements théoriques de l'État de droit, d'étudier le rapport polémique qu'il entretient avec deux des principaux théoriciens du contrat, Hobbes et Rousseau.

Agamben et Hobbes

Si Agamben s'appuie sur Hobbes, c'est pour en livrer une lecture inhabituelle, qui ne fait nullement référence, dans le passage de l'état de nature au *Commonwealth*, à l'idée d'un contrat, lui-même fruit de la délibération rationnelle d'individus que les contradictions de l'état de nature (impératif de conservation de soi contrarié par le droit de chacun sur toutes choses et la concurrence mortelle que la rareté des biens entraîne) exposent également à la mort. Cette situation critique, Agamben l'interprète dans le sens d'une généralisation de la vie nue, tous les hommes étant, à l'état de nature, sacrés les uns pour les autres, c'est-à-dire tuables impunément :

L'état de nature n'est pas une condition préjuridique sans rapport avec le droit de la cité mais l'exception et le seuil qui le constituent et l'habitent. Il représente moins un état de guerre de tous contre tous qu'une situation où chacun est pour l'autre vie nue et *homo sacer*¹⁰².

Mais le tour de force d'Agamben est sans doute, dans sa description de la souveraineté hobbesienne comme monopole absolu de la violence, de faire de l'état civil un état de nature continué, à travers la caractérisation de la vie des citoyens comme vie nue absolument exposée au pouvoir souverain, sans droit de résistance aucun :

Il importe [...] de remarquer que l'état de nature chez Hobbes se survit dans la personne du souverain, qui est le seul à conserver son *ius contra omnes*. La souveraineté se présente ainsi comme une incorporation de l'état de nature dans la société [...]. L'état de nature n'est donc pas réellement extérieur au *nomos* ; il en contient la virtualité¹⁰³.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 120

¹⁰² *Ibid.*, p. 117

¹⁰³ *Ibid.*, p. 44

Pour Agamben, l'état civil n'est pas une conquête précaire sur l'état de nature (qui en serait la virtualité constante, le risque de dissolution garantissant la pérennité du pacte en vertu d'un calcul rationnel de chacun des citoyens) mais sa continuation par d'autres moyens, à travers l'inégalité de pouvoir entre le souverain et ses sujets, sur lesquels il a droit de vie et de mort.

Par cette lecture habile et provocante de Hobbes, Agamben trouve un fondement théorique à l'association qu'il dénonce entre souveraineté et violence absolue, là où pour Hobbes, la constitution de la souveraineté était pensée comme un remède pacificateur aux contradictions de l'état de nature. Mais en confrontant les conceptions agambenienne et rousseauiste de la souveraineté, les divergences apparaissent avec plus d'évidence encore.

Agamben et Rousseau

Agamben, nous l'avons vu, développe une conception schmittienne de la souveraineté, d'inspiration théologico-politique. Le souverain transcende l'ordre politique, à l'image de Dieu. Il en résulte une personnalisation du pouvoir, tandis qu'entre le souverain et ses sujets, s'établit, dans une tension radicale, une relation de prédation unilatérale.

Chez Rousseau, à l'inverse, la souveraineté n'est pas un fait de nature, dont l'existence s'imposerait d'elle-même au travers d'une relation asymétrique, mais le fruit d'un pacte d'association librement conclu entre les hommes afin d'accroître leur puissance commune tout en préservant leurs dons naturels (force et liberté) face au péril extérieur qui les menace dans l'état de nature. Il s'agit donc de

trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant¹⁰⁴

La solution à cet épineux problème, Rousseau la trouve dans l'aliénation réciproque et totale de chacun (ses biens et ses droits) envers la communauté, de sorte que « chacun se donnant à tous, ne se donne à personne ». Se trouve ainsi constitué un corps politique, « corps moral et collectif » placé sous « la suprême direction de la volonté générale

¹⁰⁴ ROUSSEAU J.-J., « Du pacte social », *Du contrat social*, I, 6

absolue, indivisible » et qui n'erre pas. Le souverain est le nom donné à ce corps politique lorsqu'il est actif (lorsqu'il vote ou fait appliquer les lois), c'est-à-dire placé entre les mains des citoyens législateurs. On voit donc ici l'immanence et l'homogénéité absolue entre le corps politique et le souverain, qui n'est qu'une certaine façon de désigner le premier, selon qu'on le considère sous un rapport d'activité ou de passivité. Impossible ici d'opérer par prélèvement, d'isoler une vie nue : ce serait la fin du pacte¹⁰⁵. Là où le ban souverain s'affirme comme pouvoir de prédation, imposition magique de reconnaissance d'une force qui tout à la fois expulse et capture, libère et maintient sous le joug, le pacte rousseauiste se place sous le signe d'une réciprocité garante, en théorie, de tous les excès.

De fait, si l'on considère les principes et les finalités de la politique, Agamben en livre une lecture désenchantée, qui met en crise la modernité politique et sa conceptualisation. Pour lui, c'est l'exclusion et non l'association qui est au fondement de la politique. Alors que les penseurs contractualistes réfléchissent la politique en termes d'intégration et de constitution réfléchie de puissance par la mise en commun des forces et aptitudes de chacun (du *Commonwealth* hobbesien aux vertus rousseauistes de l'association), Agamben met au jour une rationalité radicalement autre, celle d'un biopouvoir excluant, qui trouve sa spécificité dans la décision sur la vie nue, décision qu'il doit être capable de reconduire à tout instant pour asseoir sa légitimité et réaffirmer l'unité du corps politique. Au lieu du pacte social, Agamben substitue le lien souverain, liaison-déliation (comme relation d'exception) en forme de dissolution¹⁰⁶. Dès lors, en radicalisant l'analyse, ce n'est plus l'état de nature qui est une fiction à délaissier (la pertinence de cette figure se signale au contraire pour Agamben par sa proximité avec l'état d'exception¹⁰⁷) mais la perspective contractualiste, et ce qu'il s'agit de penser, pour ouvrir un nouvel horizon à la politique, c'est un dehors de l'État comme puissance (dés)intégratrice¹⁰⁸.

¹⁰⁵ *Ibid.*, I, 7, « Du Souverain » : « Sitôt que cette multitude est ainsi réunie en un corps, on ne peut offenser un des membres sans attaquer le corps [...] Or le souverain, n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur »

¹⁰⁶ AGAMBEN G., *op. cit.*, p. 100

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 46 : « État de nature et état d'exception ne sont que les deux faces d'un même processus topologique ». GENEL K. (« Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », *Méthodos*, 4, 2004) commente ainsi cette proximité : « Agamben [...] procède à un rapprochement entre état de nature et état d'exception. C'est ce qui le conduit à renverser la perspective traditionnelle. L'état de nature est moins ce qui constitue l'ordre juridique que ce qui rend visible son fondement, de la même manière que l'état d'exception livre un accès à la structure cachée du pouvoir souverain. »

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 120

Si les principes sont opposés, les finalités sont également différentes, dans la mesure où, pour Agamben, l'acte qui identifie le pouvoir souverain comme tel est la production d'un corps biopolitique. À l'inverse, chez Hobbes comme chez Rousseau, la constitution du corps politique est en quelque sorte un moyen pour l'obtention de fins supérieures, à savoir la garantie, pour les citoyens, de la sécurité et de la liberté (dans les limites prévues par la loi) chez Hobbes, et, chez Rousseau, avec l'entrée dans l'état civil, la découverte de la liberté morale et un retour à la pureté originelle qui fait en quelque sorte de la citoyenneté une seconde naissance¹⁰⁹.

Figures agambeniennes de l'exception : le souverain et son double

La relation d'exception décrite par Agamben, si elle répond donc à une structure particulière porteuse d'un éclairage critique sur l'héritage de la philosophie moderne, s'organise également autour de figures singulières entre lesquelles s'établit une certaine symétrie formelle. L'*homo sacer* semble ainsi constituer un double négatif du souverain avec lequel il entre dans un face-à-face mortifère¹¹⁰. Tandis que la souveraineté est produite par une double exception (passage du profane dans le religieux et du religieux dans le profane) constitutive de sa puissance, l'impuissance correspondante de l'*homo sacer* est scellée par une double exclusion, du droit humain (il est celui que l'on peut tuer sans commettre d'homicide) et du droit divin (comme insacristable), dans laquelle Agamben identifie le paradigme originaire de la vie nue. Mettre en relation ces deux figures, c'est comprendre comment s'est constitué, dans la forme d'un espace d'exception, le premier espace proprement politique :

Tous deux [l'*homo sacer* et le souverain] communiquent dans la forme d'un agir qui, en s'excluant comme exception tant du droit humain que du droit divin, tant du *nomos* que de la *phusis*, délimite en un certain sens le premier espace proprement politique, distinct aussi bien de la sphère religieuse que de la sphère profane, aussi bien de l'ordre naturel que de l'ordre juridique normal¹¹¹.

¹⁰⁹ ROUSSEAU J.-J., « De l'état civil », *Du contrat social*, I, 8

¹¹⁰ AGAMBEN G., *op. cit.*, pp. 93-94 et notamment : « aux deux pôles extrêmes de l'ordre juridique, le souverain et l'*homo sacer* présentent deux figures symétriques qui ont une même structure et qui sont en corrélation, le souverain étant celui par rapport auquel tous les hommes sont potentiellement *homines sacri* et l'*homo sacer* celui par rapport à qui tous les hommes agissent en tant que souverains ».

¹¹¹ *Ibid.*, p. 94. Cet espace politique, caractérisé par l'indistinction et un brouillage des frontières traditionnelles (anomie/*nomos*, état de nature/état civil) AGAMBEN le situe dans le camp comme « *nomos* de la modernité ». Cf. *HS*, chap. 7, pp. 179-195

L'interprétation agambenienne de la politique en termes d'exception semble donc clarifiée. Le souverain, en proclamant l'état d'exception, génère des espaces dans lesquels éclate au grand jour sa mission biopolitique, au nom de laquelle il rejoue, par la production d'une vie nue, son face à face originel avec l'*homo sacer*. Il semble donc crucial de mieux comprendre le rôle central qu'Agamben fait jouer à cette thématique biopolitique dans son enquête de philosophie politique, ce que nous nous proposons de faire à la lumière de la relecture des analyses de Foucault par le philosophe italien.

Chapitre 5 – Du biopouvoir au thanatopouvoir : les enjeux polémiques d'un renversement

Dans son entreprise pour comprendre le fonctionnement des régimes politiques contemporains, Agamben entend placer sa réflexion dans le sillage de l'hypothèse foucauldienne du biopouvoir, en tentant de la faire fonctionner sur un autre terrain pour interroger « le camp de concentration et la structure des grands États totalitaires du XXe siècle. » Ce faisant, nous verrons qu'il modifie sensiblement la perspective dans laquelle Foucault avait eu recours à la notion¹¹².

Du pouvoir souverain au biopouvoir : une nouvelle grille de lecture

En proposant la notion de biopouvoir dans la deuxième moitié des années 70¹¹³, Foucault entend qualifier un changement dans la relation qui s'établit entre le pouvoir et la vie, dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. À mesure que la vie, sous ses nombreuses formes (natalité, mortalité, vieillesse) et avec ses aléas, entre dans les stratégies du pouvoir, sa logique propre se modifie :

Une des plus massives transformations du droit politique au XIX^e siècle a consisté, je ne dis pas exactement à substituer mais à compléter, ce vieux droit de souveraineté – faire mourir ou laisser vivre – par un autre droit nouveau, qui ne va pas effacer le premier, mais qui va le pénétrer, le traverser, le modifier, et qui va être un droit, ou plutôt un pouvoir exactement inverse : pouvoir de “ faire ” vivre et de “ laisser ” mourir¹¹⁴.

Au pouvoir souverain comme pouvoir de vie et de mort (dont la logique est incarnée par le droit de grâce et illustrée par « l'éclat des supplices » sur la description desquels s'ouvre *Surveiller et punir*), Foucault superpose un nouveau mode d'exercice du pouvoir, qui témoigne d'un changement dans ses préoccupations :

À la vieille mécanique du pouvoir de souveraineté, beaucoup trop de choses échappaient, à la fois par en bas et par en haut, au niveau du détail et au niveau de la masse. C'est pour rattraper le détail qu'une première accommodation a eu lieu : accommodation des mécanismes de pouvoir sur le corps individuel, avec

¹¹² Nous suivons ici les analyses de Katia GENEL, « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », *Méthodos*, 4, 2004

¹¹³ D'abord esquissée dans des conférences, puis approfondie dans le dernier chapitre de la *Volonté de savoir* et les cours contemporains au collège de France.

¹¹⁴ FOUCAULT M., *Il faut défendre la société*, p. 214

surveillance et dressage - cela a été la discipline. [...] Et puis vous avez ensuite, à la fin du XVIII^e, une seconde accommodation, sur les phénomènes globaux, sur les phénomènes de population, avec les processus biologiques ou bio-sociologiques des masses humaines. Accommodation beaucoup plus difficile car, bien entendu, elle impliquait des organes complexes de coordination et de centralisation¹¹⁵.

Ce nouveau mode de gouvernement répond alors, avec ses technologies propres et en articulant échelle individuelle et globale, logique de contrôle des corps de chacun dans le cadre d'une « anatomo-politique » des disciplines et gestion biopolitique et régulatrice d'une population et de ses aléas, à de nouveaux besoins, dans la mesure où il permet, renouant en cela avec la tradition de la gouvernementalité pastorale, de saisir la société *omnes et singulatim*, à la fois comme un tout et une somme d'individualités dont il faut prendre soin.

En effet, le biopouvoir ne se conçoit plus dans une perspective répressive, mais comme une tentative raisonnée pour maximiser le potentiel d'une population donnée, tant d'un point de vue quantitatif que qualitatif. En ce sens, le biopouvoir tel que le comprend Foucault est moins un « pouvoir sur la vie » qu'un « pouvoir de la vie », cherchant à faire proliférer et croître cette donnée naturelle stratégique dont il a pris en compte l'existence¹¹⁶.

Agamben : le pouvoir souverain comme biopouvoir mortifère

En s'appuyant sur la thèse foucauldienne du biopouvoir pour réinterpréter l'histoire de la souveraineté, (dans la mesure où c'est le « point de jonction caché¹¹⁷ » entre ces deux modèles interprétatifs soigneusement distingués par Foucault qu'il recherche), Giorgio Agamben lui fait subir des modifications importantes. Pour lui, en effet, le biopouvoir n'est pas une rupture récente avec la souveraineté comme mode de gouvernement mais en révèle au contraire la vérité et la finalité essentielles :

¹¹⁵ FOUCAULT M., *Ibid.*, p. 222

¹¹⁶ C'est ainsi qu'il faut comprendre les analyses de *Sécurité, Territoire et Population* consacrées à la police comme première rationalité biopolitique, qui visait, dans la perspective des physiocrates, à « faire du bonheur du peuple l'utilité de l'État ».

¹¹⁷ AGAMBEN G., *HS*, p. 14

[...] La production d'un corps biopolitique est l'acte original du pouvoir souverain. [...] [La souveraineté] est la structure originaire dans laquelle le droit se réfère à la vie et l'inclut à travers sa propre suspension¹¹⁸.

Ce pouvoir souverain d'essence biopolitique est en effet fondé, nous l'avons vu, sur une relation d'exception se fixant pour objectif l'isolement d'une vie nue, sans droits et exposée à la mort, dont l'exclusion inclusive, la « politisation » par décision souveraine, fonde l'unité du corps politique. En ce sens, contrairement à la perspective foucauldienne, la vie n'est pas une donnée naturelle objective, mais une production juridico-politique :

Il n'y a pas, *d'abord*, la vie comme donnée biologique naturelle et l'anomie comme état de nature, et, *ensuite* leur implication dans le droit par l'état d'exception. [...] La vie nue est un produit de la machine [biopolitique] et non quelque chose qui lui préexiste [...].¹¹⁹ »

Cette production est discriminante dans la mesure où en se proposant, à l'exemple du nazisme, de « donner forme à la vie d'un peuple », elle distingue vie qualifiée et vie nue, indigne d'être vécue et désormais tuable impunément. Renversant la conception vitaliste que Foucault se faisait du biopouvoir, Agamben présente donc toute biopolitique comme une thanatopolitique potentielle¹²⁰, dans la mesure où elle émane d'un pouvoir souverain préalablement caractérisé, via Hobbes, comme essentiellement violent. La rationalité séparatrice, discriminante, du biopouvoir contemporain, Agamben la reconnaît enfin dans une ambition suprême, celle de produire de la survie :

[...] Ce n'est plus la vie, ce n'est plus la mort, c'est la production d'une survie modulable et virtuellement infinie qui constitue la prestation décisive du biopouvoir de notre temps. Il s'agit, en l'homme, de séparer chaque fois la vie organique de l'animale, le non humain de l'humain, le musulman du témoin, la vie végétative [...] de la vie consciente [...]. L'ambition suprême du biopouvoir est de réaliser dans un corps humain la séparation absolue du vivant et du

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ AGAMBEN G., *EE*, p. 147

¹²⁰ AGAMBEN G., *HS*, p. 132: « dans tout État moderne, il existe un point qui marque le moment où la décision sur la vie se transforme en décision sur la mort, et où la biopolitique peut ainsi se renverser en thanatopolitique ». Au sujet d'AGAMBEN, E. TAÏEB signale (« Du biopouvoir au thanatopouvoir », *Quaderni*, n° 62, hiver 2006-2007) que « la confusion entre biopouvoir-gestion du vivant et biopouvoir-infliction de la mort est précisément l'une des techniques analytiques des travaux traversés par la phobie d'État. ». Rappelons que, pour FOUCAULT, la politique exterminationniste des nazis relevait, dans une perspective biopolitique, d'une contradiction que seul le racisme permit de lever jusqu'à pratiquer ces « massacres vitaux » dans lesquels se jouaient la survie de la race allemande.

parlant, de la *zoe* [vie naturelle] et du *bios* [vie politiquement qualifiée], du non homme et de l'homme : la survie.¹²¹

Dans cet horizon nihiliste, une communauté de destin se distingue entre les victimes du biopouvoir tel que le conçoit Agamben. De l'*homo sacer* des Romains au *néomort* des services de réanimation en passant par le musulman d'Auschwitz¹²², à mesure que se prolonge une survie précarisée dont la détermination de la limite est entre les mains du pouvoir, ces figures inquiétantes font en effet la terrible expérience d'une dépossession de leur mort :

Tous les trois sont déposés de leur mort, ou susceptibles de l'être d'une manière ou d'une autre. L'homo sacer par l'homme qui le tuera et qui ne commettra aucune faute juridique, le musulman parce qu'il n'est plus qu'une chose, un « cadavre vivant » dont la mort « industrielle » n'est pas une mort au sens humain du terme, le corps biopolitique par un pouvoir qui, s'il « fait vivre et laisse mourir », est aussi capable, pour gérer les populations, de les « faire mourir » mais qui (1) d'une manière générale, a médicalisé la mort, l'a donc soustraite au contrôle direct du sujet sur lui-même en la soumettant au pouvoir sur la vie, et (2) l'a rendue insignifiante, en l'excluant des rites sociaux¹²³.

Les thèses initiales de Foucault sur le biopouvoir comme pratique spécifiquement datée, hétérogène au pouvoir souverain et fondamentalement orientée vers la production d'une vie meilleure (en cela plus utile à l'État) sont loin. En faisant d'un biopouvoir mortifère l'attribut essentiel de la souveraineté, Agamben « parvient à mettre au jour le masque sous lequel s'avance le pouvoir dans le code juridico-institutionnel »¹²⁴, et dénonce, sans craindre la polémique, les illusions de l'État de droit. Mais la critique adressée par Agamben à notre modernité politique ne se concentre pas uniquement sur le modèle biopolitique et excluant de la souveraineté, elle passe aussi par une remise en cause de la structure même de la machine gouvernementale de l'Occident, qui met en avant le rôle de la gloire dans nos « sociétés du spectacle ».

¹²¹ AGAMBEN G., *CORA*, p. 169

¹²² Sur cette figure extrême, ce témoin intégral qui pourtant ne peut témoigner et se tient toujours entre la vie et la mort, l'humain et le non-humain, cf. AGAMBEN G., *CORA*, pp. 43-95

¹²³ MÉNISSIER T., « La règle et l'exception, réflexions autour de la lecture de Hannah Arendt par Giorgio Agamben », séminaire Jacques SÉMELIN, Grenoble, UPMF, 19 novembre 2008

¹²⁴ GENEL K., *op. cit.*

Chapitre 6 – Gloire, règne et gouvernement chez Agamben

D’Homo sacer au Règne et la gloire, un double déplacement ?

Dans le quatrième volet de son enquête de philosophie politique, qu’il considère à maints égards comme une articulation décisive dans sa démarche, G. Agamben dessine pour la première fois les perspectives d’ensemble d’un projet dont la logique et l’unité ne se laissent pas deviner à première lecture. Il s’agit ainsi d’une investigation portant sur « la généalogie du pouvoir en Occident ». Revendiquant tout à la fois sa vocation critique et la rigueur objective d’un acquis scientifique sur le sujet, cette réflexion n’est pas neutre et pense son objet principal, dans une rhétorique marxisante, comme la source et le produit de rapports de force et de domination, le vecteur d’obscurs intérêts. D’abord décrit dans son lien constitutif avec une vie nue qu’il capture pour mieux l’exclure (sous la forme, étudiée plus haut, d’une « exclusion inclusive ») et la maintenir dans une relation de ban, faite à la fois de domination et d’interdépendance, de constitution réciproque, le pouvoir souverain est ensuite analysé, à l’aide des catégories schmittiennes, en tant qu’il statue sur (et produit de) l’exception.

Mais, avec *Le règne et la gloire*, c’est un double déplacement qui apparaît, tant dans les objets d’analyse que dans la méthode adoptée. Agamben suggère en effet que, dès *État d’exception*, l’accent se déplace de l’étude des manifestations du pouvoir souverain à celle de la structure de la « machine gouvernementale » en exercice, identifiée comme irréductiblement bipolaire :

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.¹²⁵

Mettre en lumière la complexité de la « machine gouvernementale », explorer la tension dialectique qui l’anime, c’est envisager le pouvoir en tant que *praxis* incarnée :

¹²⁵ AGAMBEN G., *Le règne et la gloire, pour une généalogie théologique de l’économie et du gouvernement*, Seuil, 2008, p. 14

Ce que notre recherche a montré, c'est que le vrai problème, le mystère central de la politique n'est pas la souveraineté, mais le gouvernement, n'est pas Dieu, mais l'ange, n'est pas le roi, mais le ministre, n'est pas la loi, mais la police -ou aussi bien la machine gouvernementale qu'ils forment et maintiennent en mouvement.¹²⁶

Ce premier déplacement conceptuel de la sphère de la souveraineté à celle de la gouvernementalité en appelle un autre, sur le plan méthodologique cette fois, avec le passage d'une grille d'analyse politico-juridique, privilégiée dans les deux premiers volumes d'*Homo sacer*, à une perspective économique-théologique dont Agamben souligne ainsi la fécondité :

Une fois restituées à leur dimension théologique, ces questions [sur la fonction de la gloire, son rapport au gouvernement comme économie], qui ne semblent appeler que des réponses triviales sur le plan des enquêtes politiques et sociologiques, ont permis d'apercevoir dans la relation entre économie et gloire quelque chose comme la structure ultime de la machine gouvernementale de l'Occident. L'analyse des doxologies et des acclamations liturgiques, des ministères et des hymnodies angéliques, s'est révélée ainsi bien plus utile pour la compréhension de la structure et du fonctionnement du pouvoir que bien des analyses pseudo philosophiques de la souveraineté populaire, de l'État de droit ou des procédures communicationnelles qui régulent la formation de l'opinion publique et de la volonté politique.¹²⁷

En se focalisant sur l'étude de concepts-limites comme l'*oikonomia* ou la gloire, la philosophie agambenienne apparaît d'autre part comme la science des signatures, ainsi définies, dans le sillage de Paracelse et du Foucault des *Mots et les choses*, comme :

quelque chose qui marque ou excède un signe ou un concept, pour le renvoyer à une interprétation ou un milieu déterminé, sans pour autant sortir de la dimension sémiotique pour constituer une nouvelle signification ou un nouveau concept. Les signatures déplacent et délogent les concepts et les signes, les font passer d'une sphère à l'autre (dans notre cas, du sacré au profane et *vice versa*), sans entraîner leur redéfinition sémantique.¹²⁸

Agamben montre ainsi une attention toute particulière à l'histoire des mots et à ce que leur emploi dans des domaines de savoir et des champs de connaissance divers (du théologique au politique, des échanges s'opèrent) révèle de leur valeur véritable. C'est donc en mettant l'accent sur l'origine théologique de la thématization de la gloire qu'Agamben

¹²⁶ *Ibid.*, p. 408

¹²⁷ *Ibid.*, p. 14-15

¹²⁸ *Ibid.*, p. 21

questionne son lien indissoluble au gouvernement et à l'*oikonomia*, convaincu qu'il s'agit d'un des ressorts fondamentaux du pouvoir, encore actif aujourd'hui.

Le rôle de la gloire chez Agamben

Au regard de l'importance accordée par le philosophe à la gloire dans son entreprise d'interrogation et de dévoilement des fondements cachés du pouvoir, de ses modes de légitimation, il apparaît essentiel de cerner le rôle que joue ce concept dans son analyse du gouvernement. Pour cela cependant, il est indispensable de définir au préalable avec précision les tensions qui traversent la machine gouvernementale en question.

Généalogie théologico-économique d'une machine gouvernementale bipolaire

La recherche que mène Agamben chez les penseurs de l'Antiquité (d'Aristote à Augustin en passant par les stoïciens et les théologiens des premiers siècles du christianisme) le conduit à identifier dans la théologie deux paradigmes opposés mais complémentaires, dont hérite la politique contemporaine. D'une part, le pôle transcendantal et divin du Dieu unique, image d'une souveraineté politique pensée selon un modèle juridico-institutionnel, et de l'autre celui, immanent, de l'*oikonomia* trinitaire, autrement dit d'un gouvernement providentialiste du monde. On a là une façon de relire la grille foucauldienne d'intelligibilité du pouvoir, au travers du passage, propre à la modernité, du modèle de la souveraineté à celui, proprement biopolitique, du pouvoir pastoral. Mais là où Foucault se préoccupait de mettre en évidence une transformation de la rationalité politique sanctionnée, au tournant des XVII^e et XVIII^e siècle, par le passage d'un paradigme prédateur à un paradigme gestionnaire soucieux d'efficacité et à même de garantir le bien-être de populations entières, Agamben identifie, dans cette tension entre deux paradigmes qui coexistent, la marque des contradictions structurelles par lesquelles le pouvoir et sa machine gouvernementale sont traversés.

Toute la première partie de l'ouvrage est ainsi destinée, dans un dialogue critique avec la théologie politique schmittienne¹²⁹, à mettre en évidence l'existence d'une théologie économique (au sens originel d'*oikonomia*, qui implique la bonne gestion, la distribution

¹²⁹ Dont la thèse principale est la suivante : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés » ; SCHMITT C., *Théologie politique*, Gallimard, 1988

harmonieuse des fonctions) et à en tirer les conséquences, qui sont, elles, éminemment politiques :

On comprendra alors en quel sens on peut affirmer (et c'est de cette thèse que nous sommes partis *contra* Schmitt) que la théologie chrétienne est depuis son commencement économique-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 toute autre perspective en tenant compte des croisements décisifs entre la tradition politique au sens strict et la tradition « économique-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.¹³⁰

Ainsi, en même temps qu'il démontre l'existence originaire d'une théologie économique, Agamben insiste sur la fracture, politiquement décisive à ses yeux, entre théologie et économie, transcendance et immanence, unité et pluralité, être et agir, Règne et Gouvernement. Mais si « la Trinité économique (le Gouvernement) présuppose la Trinité immanente (le Règne), qui la justifie et la fonde¹³¹ », alors se pose la question, pour la machine gouvernementale, de la nécessaire articulation de ces deux sphères, et de la légitimation d'une *oikonomia* pourtant « toujours déjà anarchique »¹³², sans fondement dans l'être. C'est donc pour répondre à « un moment historique qui voit une crise radicale de la conceptualité classique, aussi bien ontologique que politique¹³³ », qu'Agamben se propose d'interroger, sous la forme de la glorification, la relation de la gloire au pouvoir, sa place dans la structure politique de l'occident.

Du théologique au politique, la gloire comme signature

En s'intéressant à la sphère de la gloire, Agamben se propose de politiser l'analyse d'un ensemble de phénomènes (cérémonies, acclamations, costumes et fastes du pouvoir), habituellement décryptés sous l'angle de l'esthétique et de la symbolique :

¹³⁰ AGAMBEN G., *op. cit.*, p. 112

¹³¹ *Ibid.*, p. 313

¹³² *Ibid.*, p. 108

¹³³ *Ibid.*, p. 113

Par rapport à la tentative de Balthasar d'« esthétiser la gloire » et de transférer un concept authentiquement politique [...] dans la sphère de la beauté, nous nous en tiendrons à une lecture de la gloire qui n'oublie jamais le contexte auquel elle appartient depuis le début. Ni *kabod* ni *doxa* n'ont jamais été pris dans la Bible au sens esthétique : ils ont affaire avec l'apparition terrible de YHWH, avec le règne, avec le jugement, avec le trône, toutes choses qu'on ne saurait tenir pour « belles » que dans une perspective qu'il est difficile de ne pas définir comme esthétisante.¹³⁴

La gloire, signature à l'articulation du théologique et du politique, est donc ainsi étudiée par le philosophe dans différents contextes, païens ou monothéistes, de la République romaine au judaïsme et à la patristique. Il écarte délibérément les explications instrumentales qui, à l'image de celles d'un Kantorowicz et des cérémonialistes américains, lisent les cérémonies comme des « mises en scène symboliques de la société tout entière »¹³⁵. Un des acquis de l'analyse, marquant l'insuffisance de l'approche symboliste, est l'accent mis sur la dimension performative de la gloire. Insignes, costumes, doxologies et acclamations sont de l'ordre de l'efficace, et cet appareil complexe de glorification ne symbolise pas seulement le pouvoir (humain ou divin, politique ou religieux, temporel ou spirituel) mais l'actualise, et, en quelque manière, le perfectionne et le parachève. Agamben prend l'exemple de la relation qui lie à Rome les faisceaux à l'*imperium* des magistrats. Loin d'être cantonnés à la sphère du symbolique, les faisceaux de la Rome Antique (repris, au XXe siècle, dans l'Italie fasciste) étaient l'instrument concret d'administration de la peine capitale et rendaient effectif l'*imperium* des magistrats. À cette performativité dans le domaine politique correspond le cercle vertueux théologique qui associe gloire et glorification, gloire objective (comme manifestation de la puissance divine) et gloire subjective (comme reconnaissance par l'individu laudateur du caractère glorieux de celui qu'il loue). Mais si la glorification est la reconnaissance d'une gloire préexistante, elle a également une dimension performative dans la mesure où elle contribue à entretenir cette même gloire¹³⁶.

Il y a donc, dans la conceptualisation de la gloire, une perméabilité des sphères religieuses et politiques, entre lesquelles s'établissent des correspondances et des échanges. Agamben remarque par exemple que la glorification est le moment d'une subjectivation

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 300-301

¹³⁵ *Ibid.*, p. 298

¹³⁶ Les motifs de la création de l'ordre des jésuites (avec sa devise « *Ad majorem Dei gloriam* ») dans le contexte post-tridentin de la Contre-Réforme, sont un bon exemple de cette logique.

essentielle, dans la mesure où s'opère un accomplissement de soi dans l'obéissance et l'acte de rendre grâce :

La circularité de la gloire parvient ici à sa formulation ontologique : être libre pour la glorification de Dieu signifie donc se reconnaître constitué dans son être par la gloire avec laquelle nous célébrons la gloire qui nous permet de la célébrer.¹³⁷

Avec la découverte par la créature de sa liberté dans l'obéissance glorifiante, la voie est ouverte pour une politisation du concept et de l'analyse :

Une réduction si absolue de la créature à sa fonction glorifiante ne peut pas ne pas rappeler le comportement que les pouvoirs profanes, à Byzance comme dans l'Allemagne des années 1930 [...] exigent de leurs sujets. Ici aussi, la dignité la plus haute et la plus grande liberté consistent à glorifier le souverain. Ici aussi, la glorification est due au souverain non parce qu'il en aurait besoin, mais, comme le montrent ses insignes resplendissants, son trône et ses couronnes, parce qu'il est en lui-même glorieux. Dans les deux cas, la circularité du paradigme est la même.¹³⁸

La théologie et la politique ne partagent pas seulement cette circularité mais aussi la capacité à la transformation ontologique des sujets glorifiants, comme l'illustre la référence à Schmitt :

Ce n'est qu'une fois physiquement rassemblé que le peuple est peuple, et seul le peuple physiquement rassemblé peut faire ce qui revient spécifiquement à l'activité de ce peuple : il peut *acclamer*, c'est-à-dire exprimer son accord ou son désaccord par une simple acclamation, crier « vivat » ou « à bas », applaudir un chef ou une proposition, souhaiter longue vie à un roi ou à toute autre personne, ou refuser l'acclamation en se taisant ou en murmurant. [...] Du moment que le peuple est physiquement rassemblé, [...] ce peuple avec ses acclamations est là et constitue au moins potentiellement une puissance politique.¹³⁹

Dans cette transformation de la foule-masse qui acclame en peuple, se joue, sous la forme du don et du contredon, de l'échange dialectique entre le peuple naissant et son souverain, une constitution réciproque de puissance politiquement lourde de conséquences. Si la gloire, comme nous venons de le montrer, n'est pas étrangère à la sphère politique mais la concerne directement, reste à déterminer sa fonction spécifique dans la machine

¹³⁷ *Ibid.*, p. 324

¹³⁸ *Ibid.*, p. 325

¹³⁹ *Ibid.*, p. 378-379, citation extraite de SCHMITT C., *Théorie de la constitution*, PUF, 1993

gouvernementale et à comprendre pourquoi elle est à ce point solidaire du pouvoir, en gardant pour cela à l'esprit le paradoxe souligné en ces termes par Agamben :

Si le pouvoir est essentiellement force et action efficace, pourquoi a-t-il besoin de recevoir des acclamations rituelles et des chants de louanges, de revêtir des couronnes et des tiaras encombrantes, de se soumettre à un cérémonial pénible et un protocole immuable -en bref, lui qui est essentiellement opérativité et *oikonomia*, de s'immobiliser hiératiquement dans la gloire ?¹⁴⁰

La gloire, une fonction politique stratégique

Si Agamben prétend « identifier dans la gloire l'arcane central du pouvoir ¹⁴¹», c'est d'abord parce qu'elle permet de résoudre la tension entre théologie et économie, être et agir, qui anime une machine gouvernementale que nous avons décrite comme bipolaire. Tournant résolument le dos aux analyses anthropologiques et sociologiques des liturgies glorieuses, le philosophe adopte une perspective pragmatique et démystificatrice pour comprendre comment cette sphère « fait » le pouvoir, lui donne sa cohérence et assure son efficacité :

Nous ne croyons pas à un pouvoir magique des acclamations et de la liturgie et nous sommes convaincus que les théologiens et les empereurs non plus n'y ont jamais vraiment cru. Si la gloire est si importante en théologie, c'est avant tout parce qu'elle permet de maintenir unies dans la machine gouvernementale Trinité immanente et Trinité économique, l'être de Dieu et sa pratique, le Règne et le Gouvernement. Elle permet donc de combler cette fracture entre théologie et économie dont la doctrine trinitaire n'a jamais réussi à venir totalement à bout et qui ne semble trouver une conciliation possible que dans la figure aveuglante de la gloire.¹⁴²

« Aveuglante », la gloire ne le reste pas longtemps face à la détermination du philosophe à faire la lumière sur le mystère qu'elle recouvre, à savoir l'absence de substance du pouvoir, sa nudité et son vide que l'on se refuse obstinément à voir. En ce sens, la gloire est l'indispensable substitut de façade, la forme visible et acceptable d'un pouvoir dont la caractéristique essentielle est d'être désœuvré :

Ce n'est pas le *kabod* qui est impensable et impossible à regarder, mais la majesté désœuvrée qu'il voile de la brume de ses nuées et de la splendeur de ses insignes. La gloire, en théologie comme en politique, est précisément ce qui prend la place de ce vide impensable qu'est le désœuvrement du pouvoir ;

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 297

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 15

¹⁴² *Ibid.*, p. 345

néanmoins, cette indicible vacuité même est ce qui nourrit et alimente le pouvoir (ou mieux, ce que la machine du pouvoir change en nourriture). Cela signifie qu'en réalité le centre du dispositif gouvernemental, le seuil où Règne et Gouvernement communiquent sans cesse et sans cesse se distinguent, est vide [...], et pourtant ce désœuvrement est si essentiel pour la machine qu'il doit être assumé et gardé en son centre à tout prix sous la forme de la gloire¹⁴³.

En décrivant ainsi la gloire comme une illusion à la redoutable efficacité, l'argumentation agambenienne et sa description du pouvoir gagnent en cohérence interne, si l'on se souvient de la façon dont il décrivait l'état d'exception dans l'ouvrage du même nom :

Le but de cette enquête, dans l'urgence de l'état d'exception « où nous vivons », était de mettre au jour la fiction qui gouverne cet *arcanum imperii* par excellence de notre temps. Ce que l'« arche » du pouvoir contient en son centre est l'état d'exception, mais c'est là essentiellement un espace vide, où une action humaine sans rapport avec le droit fait face à une norme sans rapport avec la vie.¹⁴⁴

« Fiction », « espace vide », les termes employés pour décrire ces dispositifs de légitimation et de constitution du pouvoir souverain sont les mêmes. La gloire est à l'ordre économique-théologique ce que l'état d'exception est à la sphère politico-juridique, à savoir l'instrument d'une capture de nos formes de vie, la *zoe aionios* de l'homme désœuvré se substituant alors à la vie nue de l'*homo sacer* :

Le dispositif gouvernemental fonctionne dans la mesure où il a capturé dans son centre vide le désœuvrement de l'essence humaine. Ce désœuvrement est la substance politique de l'occident, l'aliment glorieux de tout pouvoir.¹⁴⁵

L'analyse de la gloire permet donc de cerner en dernier lieu l'efficacité paradoxale de ce vide qu'est le pouvoir. On sent chez Agamben une très vive critique des sociétés libérales, « sociétés du spectacle » et du consensus où la gloire est le dernier (le seul ?) critère de politicalité, et où l'*oikonomia*, paradigme impolitique et gestionnaire, prime sur la souveraineté populaire. À partir de ce constat sans concession sur nos sociétés, quelles pistes le philosophe propose-t-il pour sortir de l'impasse ?

¹⁴³ *Ibid.*, p. 362

¹⁴⁴ AGAMBEN G., *État d'exception*, Seuil, 2003, p. 145

¹⁴⁵ AGAMBEN G., *op. cit.*, p. 367

Partie 3

-

Perspectives critiques

Chapitre 7 – Pouvoir et résistances

Réinventer la politique : quelques pistes chez Agamben

Nous avons souligné, tout au long de ce travail, la fécondité critique de la réflexion agambenienne sur la politique. Nous voudrions évaluer ici la portée normative de cette pensée, sa capacité à proposer une alternative crédible au modèle qu'elle conteste.

Un état d'esprit, le messianisme politique

Ce n'est pas le moindre des paradoxes d'Agamben (on y verra, au choix, la marque de l'intelligence et de l'ouverture d'esprit de l'auteur, ou, au contraire, le symptôme d'un essoufflement de la pensée marxienne) que de puiser, dans des sources théologiques classiques (de Paul à Augustin), des clefs pour renouveler sa conception du politique et en approfondir la critique.¹⁴⁶ Dans un entretien pour la revue *Vacarme*, Agamben déclare ainsi, à propos de son travail sur Paul et en revendiquant l'héritage benjaminien :

Ce qui m'intéresse dans les textes de Paul, ce n'est pas tellement le domaine de la religion, mais ce domaine ponctuel qui a affaire avec le religieux mais qui ne coïncide pas avec lui, qui est le messianique, c'est-à-dire un domaine très proche du politique. Là, c'est plutôt un autre auteur qui a été décisif pour moi, qui n'est pas du tout religieux : c'est Walter Benjamin, qui pense le messianique comme paradigme du politique, ou disons du temps historique. C'est plutôt cela dont il est question pour moi. Et je pense en effet que la manière dont, dans la première *Thèse sur le concept d'histoire*, Benjamin introduit la théologie en tant qu'entité qui, même cachée, doit aider le matérialisme historique à remporter la partie contre ses ennemis, reste un geste très légitime et très actuel, qui nous donne, justement, les moyens de penser autrement le temps et le sujet.¹⁴⁷

Le messianisme, tendance religieuse et eschatologique d'origine judaïque commune aux trois monothéismes, est ici pensé comme un paradigme proprement politique, une arme critique grâce à laquelle Agamben entend questionner le temps présent :

¹⁴⁶ *Le règne et la gloire* constitue un bon exemple de cette démarche de critique de notre modernité politique et des fondements théologiques de nos principes de gouvernement. Pour un exemple d'utilisation positive des sources théologiques par AGAMBEN, ouvrant des pistes pour une autre politique autour des notions de communauté et d'identité chez Paul, cf. AGAMBEN G., *La communauté qui vient, Théorie de la singularité quelconque*, Seuil, 1990 et, du même, *Le Temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, traduit par Judith Revel, Payot & Rivages, 2000

¹⁴⁷ « Une biopolitique mineure, entretien avec Giorgio Agamben », *Vacarme*, n° 10, hiver 2000

Il faut penser l'actualité messianique, le *kairos*, le temps de maintenant. Cela dit, c'est un modèle de temps très compliqué, parce que ce n'est ni le temps à venir - l'eschatologie future, l'éternel -, ni exactement le temps historique, le temps profane, c'est un morceau de temps prélevé sur le temps profane qui, du coup, se transforme.¹⁴⁸

La tâche du penseur est donc d'interroger le *kairos*, elle s'affirme *hic et nunc*, dans une actualité brûlante qui en fonde la légitimité et en accroît la nécessité. Et pourquoi cette perspective messianique, sinon dans une visée révolutionnaire, pour pressentir (et provoquer ?), au moment opportun, les transformations de l'ordre politique existant ?

C'est peut-être cet horizon messianique, dans lequel se dévoile la connexion étroite entre pensée, actualité et action, qui permet de mettre au jour, au-delà de leurs divergences théoriques fortes et des controverses qui les ont opposés, le lien secret et paradoxal qui rapproche, aux yeux d'Agamben, Benjamin, Juif athée, du sulfureux Carl Schmitt. Si les finalités qu'ils poursuivent et leurs idéologies s'opposent (marxisme hétérodoxe d'un côté, conservatisme contre-révolutionnaire de l'autre), leur diagnostic les rapproche, dans la mesure où ils partagent une conception salvatrice du politique et l'intuition de la nécessité d'ouvrir une brèche dans le présent, qu'il s'agisse de préserver ou au contraire de subvertir l'ordre politique existant. Tous deux donnent en effet à leur réflexion un tour messianique¹⁴⁹, et interrogent la politique à la lumière du lien entre sacré et profane. Pour Schmitt, la théorie politique est le lieu d'une rémanence du religieux, sa continuation par d'autres moyens, bref, loin de la déprise annoncée par ailleurs sous le nom de sécularisation¹⁵⁰, elle est le théâtre de sa reconversion réussie. Cette intuition puissante, Schmitt la résume d'une formule restée célèbre :

Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés.¹⁵¹

Penseur des temps de crise, Schmitt fait de la politique, à l'encontre de la tradition rationaliste de l'*Aufklärung* qu'il rejette, une théologie du salut, un combat décisif pour la survie dans lequel le souverain, transcendant, tel Dieu, l'ordre constitutionnel dont il est le

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Voir, à propos du premier, BOURETZ P., *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Gallimard, 2003 et la *Théologie politique* du second (1988, Gallimard)

¹⁵⁰ Voir la critique de cette thèse par BLUMENBERG H., *La légitimité des temps modernes*, trad. fr. [à partir de la 2^e éd.] Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et D. Trierweiler, avec la collaboration de M. Dautrey, Gallimard, 1988

¹⁵¹ SCHMITT C., *ibid.*, p. 46

garant, décrète l'état d'exception comme il le ferait d'un miracle, en attendant les mêmes effets salvateurs.

Quant à Benjamin, dans la *Critique de la violence*, il aspire à l'instauration d'une nouvelle ère historique, rompant, il n'est pas nécessaire d'y revenir, avec le cercle vicieux sans fin de la violence mythico-juridique. Pour mener à bien cette sortie du droit, il s'agit de repenser l'histoire, selon une conception en phase avec la situation dont il est le contemporain, à savoir l'état d'exception nazi. Pris entre son attirance pour la tradition talmudique d'une part et le marxisme de l'autre, il est, selon son ami G. Scholem, la victime inattendue d'une « confusion entre religion et politique »¹⁵². Le marxisme nourrit chez lui l'espoir rédempteur d'un futur racheté, sécularisation du messianisme juif. De cette interprétation profane de la Tradition juive et de la Loi, Agamben retient, comme pour contrer les conclusions du *Règne et la gloire*, (la matrice de notre modernité politique est essentiellement économique-théologique) que « le messianique est toujours profane, jamais religieux. C'est même la crise ultime du religieux, le rabattement du religieux sur le profane¹⁵³ ». On comprend alors l'importance, pour la philosophie messianique dont Agamben se réclame, de la profanation des dispositifs gouvernementaux d'un pouvoir qui revendique, pour justifier sa séparation d'avec le monde commun, les attributs de la sacralité. En tout cas, cette politisation du discours messianique met Agamben au diapason des élaborations intellectuelles d'une gauche critique qui tente de rénover le logiciel marxiste à la source de l'universalisme théologique. Suivant là une intuition benjaminienne¹⁵⁴, ces penseurs, de Badiou¹⁵⁵ à Agamben en passant par Žižek¹⁵⁶, entendent faire de la théologie l'auxiliaire masquée de la révolution. Une révolution semblable à l'arrivée du Messie, quand tout devient possible et que plus personne ne tombe sous le joug de la loi. Ce qu'il s'agit donc de sauver du christianisme des origines, par sa réduction à l'immanence au travers d'une théologie sans Dieu, c'est son message de subversion sociale, profondément égalitaire et proposant une refonte des identités dans la mesure où, selon Saint-Paul, il n'y a plus ni juif ni païen, ni maître ni esclave.

¹⁵² BOURETZ P., *op. cit.*, p. 226

¹⁵³ « Une biopolitique mineure, entretien avec Giorgio Agamben », *Vacarme*, n° 10, hiver 2000

¹⁵⁴ « La marionnette appelée "matérialisme historique" peut hardiment se mesurer à n'importe quel adversaire, si elle prend à son service la théologie, dont on sait qu'elle est aujourd'hui petite et laide, et qu'elle est de toute manière priée de ne pas se faire voir » BENJAMIN W., « Sur le concept d'histoire », *Œuvres III*, Gallimard, 2000 [1940]

¹⁵⁵ BADIOU A., *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, PUF, 1997

¹⁵⁶ ŽIZEK S., *Fragile absolu. Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?*, trad. par F. Théron, Flammarion, 2008

Dispositifs et contre-dispositifs : comment lutter ?

Reprenant une terminologie foucauldienne, Agamben désigne sa cible en recourant au concept de dispositif, qu'il définit ainsi :

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.¹⁵⁷

Il vise ainsi, par cette caractérisation large, aussi bien des objets de consommation courante (le téléphone portable, l'ordinateur) que des techniques de gouvernement ou de communication, des institutions. Ces dispositifs ont selon lui en commun d'assujettir les individus, et le plus souvent de les désubjectiver, c'est-à-dire, plutôt que de la transformer de l'intérieur, de vider leur subjectivité de tout contenu sans lui proposer une nouvelle voie d'épanouissement. Face à ces dispositifs omniprésents, Agamben propose de « libérer ce qui a été saisi et séparé par les dispositifs pour le rendre à l'usage commun ». Ce processus, il le nomme la profanation, en réaction à un processus sacrificiel qui fonctionnerait sur le mode de la sacralisation, c'est-à-dire d'une séparation excluant certaines pratiques de la sphère humaine :

La profanation est le contre-dispositif qui restitue à l'usage commun ce que le sacrifice avait séparé et divisé.¹⁵⁸

En pensant la politique sur le mode du commun, du partage et de l'amitié, Agamben retrouve des thèmes classiques de la réflexion politique, nourrissant ses aspirations utopiques à la source de l'Antiquité.

La sortie du paradigme gestionnaire de l'*oikonomia* : entre éloge du désœuvrement et reconfiguration de l'agir politique

En ouverture de sa longue enquête sur la machine gouvernementale et son fonctionnement, le philosophe italien dessine des perspectives pour l'étude d'une forme de vie idéale, la *zoe aionios* ou vie éternelle du désœuvrement, qui semble, à ses yeux, être le secret de la réinvention politique de l'occident :

¹⁵⁷ AGAMBEN G., *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Payot rivages, 2007

¹⁵⁸ *Ibid.*

À l'encontre de l'importance excessive accordée ingénument à la productivité et au travail, qui a interdit si longtemps à la modernité d'accéder à la politique comme à la dimension la plus propre de l'homme, la politique est ici restituée à son désœuvrement central, c'est-à-dire à cette opération qui consiste à rendre inopérantes toutes les œuvres humaines et divines. Le trône vide, symbole de la gloire, est ce qu'il convient de profaner pour faire place, par-delà la gloire elle-même, à quelque chose que, pour l'instant, nous pouvons seulement évoquer par l'expression *zoe aionios*, vie éternelle. C'est seulement quand la quatrième partie de la recherche, consacrée à la forme de vie et à l'usage, sera achevée, que la signification décisive du désœuvrement comme pratique proprement humaine et politique pourra apparaître dans sa lumière propre.¹⁵⁹

En esquissant ce programme, Agamben entend réconcilier l'homme avec lui-même, en le rendant, dans une perspective aristotélicienne, à son essence politique première. Mais cette forme de vie qu'il décrit en reprenant à son compte, contre Arendt, le préjugé philosophique contre la *vita activa*, il s'agit de la soustraire à l'emprise d'une *oikonomia* dont elle demeure le principal aliment :

La politique n'est ni un *bios* ni une *zoe*, mais la dimension que le désœuvrement de la contemplation, en désactivant les pratiques linguistiques et corporelles, matérielles et immatérielles, ouvre et assigne sans cesse au vivant. C'est pourquoi, dans la perspective de l'*oikonomia* théologique dont nous avons ici tracé la généalogie, il n'y a rien de plus urgent que l'inclusion du désœuvrement dans ses propres dispositifs. *Zoe aionios*, vie éternelle, tel est le nom de ce centre inopérant de l'humain, de cette « substance » politique de l'occident que la machine de l'économie et de la gloire cherche sans cesse à capturer en son sein.¹⁶⁰

Mais qu'est-ce que cette vie il s'agit de libérer, marque-t-elle la fin tout agir politique ou plutôt fait-elle signe vers son indispensable reconfiguration ? La vie du désœuvrement est certes un sabbatisme contemplatif, mais, loin de toute inertie ou apraxie, demeure une « forme d'action qui n'implique ni souffrance ni fatigue ». Pensée par Agamben sur le modèle du rapport du poème à la langue, cette opérativité paradoxale propre à la *zoe aionios*, « en rendant inopérantes les fonctions spécifiques du vivant, les ouvre en possibilités.¹⁶¹ ». La philosophie et la politique deviennent alors l'espace privilégié d'expression du vivant, où s'épanouissent sa créativité et sa capacité d'invention :

Ce que la poésie accomplit par la puissance de dire, la politique et la philosophie doivent l'accomplir par la puissance d'agir. En suspendant les

¹⁵⁹ AGAMBEN G., *op. cit.*, pp. 15-16

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 374

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 374

opérations économiques et biologiques, elles montrent ce que peut le corps humain, elles l'ouvrent à un nouvel usage possible.¹⁶²

Concevoir ainsi la vie sur un mode spinoziste, en termes de puissance et de pure capacité à être, revient à réconcilier *in fine* le *bios* (forme de vie qualifiée, spécifique) et la *zoe* (le simple fait de vivre), là où *Homo sacer* s'ouvrait sur leur distinction :

Dans ce désœuvrement, la vie que nous vivons est seulement la vie par laquelle nous vivons, est seulement notre puissance d'agir et de vivre, notre *agibilité* et notre *viv-abilité*.¹⁶³

Pensée comme une pure ressource à cultiver comme bon nous semble, un moyen sans fin propre et assignée par avance, une telle vie nous aide à penser l'agir politique comme la sphère de la médialité pure :

La politique est l'exhibition d'une médialité, elle rend visible. Ce n'est pas la sphère d'une fin en soi, ni des moyens subordonnés à une fin, mais celle d'une médialité pure et sans fin comme champ de l'action et de la pensée humaine.¹⁶⁴

Agamben prend ici ses distances à la fois avec la morale kantienne et avec le paradigme économique et utilitariste du calcul rationnel des moyens en vue d'une fin. Ainsi, la politique s'affirme comme la sphère du geste et non de l'agir, du faire ou de l'image, qui tiennent du spectacle et de la représentation. Plus profondément, penser la politique comme pure puissance d'invention, c'est affirmer une ambition révolutionnaire, qui conduit le philosophe, dès *Homo sacer*, à envisager, pour se dépendre des dispositifs du pouvoir souverain, de sortir d'une politique de la relation. Pour cela, il s'agit de

penser une constitution de la puissance intégralement émancipée du principe de souveraineté et un pouvoir constituant qui ait définitivement brisé le ban qui le lie au pouvoir constitué. [...] Il faudrait penser l'existence de la puissance sans aucune relation avec l'être en acte [...] et ne plus penser l'acte comme accomplissement et manifestation de la puissance -pas même dans la forme du don de soi et du laisser être. Cela n'impliquerait rien de moins que de penser l'ontologie et la politique au-delà de toute figure de la relation et au-delà même de cette relation limite que constitue le ban souverain [...].¹⁶⁵

¹⁶² *Ibid.*, p. 375

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 373-374

¹⁶⁴ AGAMBEN G., *Moyens sans fins, notes sur la politique*, Payot rivages, 1995

¹⁶⁵ AGAMBEN G., *Homo sacer. I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, 1997, p. 57

Penser le geste politique comme une pure puissance déconnectée de l'acte et rendue à sa créativité fondamentale, tel est donc le pari d'Agamben, rêvant de choix et de décisions qui ne soient jamais définitifs et dont les conséquences ne figeraient pas la geste révolutionnaire, dans la mesure où la politique s'affirmerait comme cet espace d'exception paradoxalement non excluant où le pouvoir constituant ne serait jamais inféodé à des pouvoirs constitués.

Nous venons d'envisager les modalités radicales sous lesquelles Agamben pense la résistance, et l'on peut constater qu'il privilégie une perspective métaphysique et très théorique (retournement de la vie nue en puissance par la réconciliation finale du *bios* et de la *zoe* dont on voit mal comment elle serait politique, pensée de la politique hors du modèle de la relation (fût-elle horizontale ?)). N'est-ce pas finalement un manque de nuances dans sa conceptualisation du pouvoir souverain comme source invariable et transhistorique de la violence biopolitique qui le condamne, face à l'omniprésence de l'ennemi, à emprunter ces voies en apparence désespérées ?¹⁶⁶

Repenser la résistance, repenser le pouvoir

Le droit, contrainte souveraine ou instrument de progrès démocratiques ?

Pour redéfinir le rapport au pouvoir, il conviendrait peut-être de l'envisager de façon nuancée, en remettant en cause la conception d'un « pouvoir loi » répressif, qu'Agamben, se référant à l'Antiquité grecque, formule ainsi de façon lapidaire :

[...] 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 transforme en droit et le droit se transforme en violence*¹⁶⁷.

Il est pourtant possible de critiquer cette vision uniquement répressive de la sphère juridico-politique, en montrant comment l'État de droit ouvre des espaces de lutte, de résistance et de revendications. Le droit, de monopole de la puissance souveraine, peut aussi devenir une arme entre les mains des citoyens. C'est à illustrer cette réversibilité que

¹⁶⁶ Ces considérations critiques sur le manque d'alternatives proposées par AGAMBEN à la situation politique qu'il dénonce doivent être tempérées par le caractère à ce jour inachevé de son oeuvre. Nous nous contentons ici de formuler des doutes sur l'efficacité effective des solutions proposées.

¹⁶⁷ AGAMBEN G., *HS*, p. 40, nous soulignons.

s'attache Liora Israël dans un ouvrage récent¹⁶⁸. Tour à tour « épée » ou « bouclier », arme offensive ou défensive mobilisée par les dominants mais également par les dominés, le droit constitue, par exemple dans la pensée de Tocqueville, l'instrument d'une protection de la société civile contre l'État¹⁶⁹. « Ressource sous contrainte », obligeant ceux qui y recourent contre l'État à employer les langages et les codes de l'adversaire, l'usage du droit donne accès à une visibilité susceptible de faire progresser les causes militantes, au point de se mettre parfois délibérément en situation d'infraction pour faire jouer cette caisse de résonance. On peut ainsi donner l'exemple du combat des suffragettes, de celui mené par Gandhi en Inde et en Afrique du Sud ou, plus récemment, par les faucheurs d'OGM. Le recours au droit comme arme politique semble cependant en général plus efficace pour lutter contre des atteintes aux libertés que pour en conquérir de nouvelles.

Dédiaboliser l'État de droit revient aussi à souligner ses vertus, certaines décisions politiques sanctionnées par des lois pouvant être davantage facteur d'intégration que d'exclusion, à l'image des mesures de discrimination positive nous venant des États-Unis, mais se développant également en Inde pour donner aux intouchables une nouvelle visibilité et tempérer des injustices sociales trop criantes. Il faut souligner aussi l'existence, en France comme aux États-Unis, d'institutions indépendantes (la Cour Suprême et le Conseil constitutionnel) garantes, à travers le contrôle de la constitutionnalité des lois, de la préservation des principes de la Constitution¹⁷⁰.

Rappelons enfin que les droits de l'homme ne sont pas qu'une illusion de liberté servant de fondement à un exercice oppresseur du biopouvoir mais qu'ils ont pu faire office de référence (dans leur formalisation internationale) et de point d'appui dans leurs luttes politiques aux dissidents d'hier (Vaclav Havel et la charte 77) comme d'aujourd'hui (en Chine par exemple).

Foucault : gouvernementalité, éthique et résistance

Une autre piste pour redéfinir le pouvoir et les modalités de la résistance à son encontre nous est proposée par le travail de Michel Foucault, même si elle ne se saisit pas

¹⁶⁸ ISRAËL L., *L'arme du droit*, Presses de Sciences Po, coll. Contester, 2009

¹⁶⁹ L'auteur montre le rôle ambivalent des avocats dans ce processus.

¹⁷⁰ Depuis une loi constitutionnelle de 2008, tout citoyen faisant l'objet d'une action en justice peut demander la saisine du Conseil constitutionnel pour vérifier la conformité de cette loi avec les principes de la Constitution française.

sur le mode de l'évidence. Refusant de penser le pouvoir sur le mode d'une substance unitaire (là où Agamben propose une lecture unilatérale et mécaniste de la domination), Foucault, dans une perspective nietzschéenne, le présente comme un champ stratégique, « une multiplicité de rapports de force » :

Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse [...] ¹⁷¹

À partir de ce constat, Foucault pose ainsi le problème de la résistance :

[...] Là où il y a pouvoir, il y a résistance et [...] pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir. Faut-il dire qu'on est nécessairement « dans » le pouvoir, qu'on ne lui « échappe » pas, qu'il n'y a pas, par rapport à lui, d'extérieur absolu, parce qu'on serait inmanquablement soumis à la loi ? [...] Ce serait méconnaître le caractère strictement relationnel des rapports de pouvoir. Ils ne peuvent exister qu'en fonction d'une multiplicité de points de résistance : ceux-ci jouent, dans les relations de pouvoir, le rôle d'adversaire, de cible, d'appui, de saillie pour une prise. Ces points de résistance sont présents partout dans le grand réseau de pouvoir. Il n'y a donc pas par rapport au pouvoir *un* lieu du grand Refus [...] Mais des résistances qui sont des cas d'espèce [...] ; par définition, elles ne peuvent exister que dans le champ stratégique des relations de pouvoir. [...] *Elles sont l'autre terme, dans les relations de pouvoir ; elles s'y inscrivent comme l'irréductible vis-à-vis.* ¹⁷²

Aporie de la théorie foucauldienne de la résistance

Alors que, pour certains commentateurs, sur cet horizon de réversibilité des positions de pouvoir, la résistance se donne à penser comme une inévitable nécessité, du fait des propriétés essentielles du sujet de pouvoir entendu comme « matière humaine » ¹⁷³, la chose semble moins évidente pour Y. Sato qui souligne, à la suite de Deleuze, la trop grande perfection de la mécanique foucauldienne ¹⁷⁴.

En réalité, le Foucault disciplinaire de *Surveiller et punir* pense un sujet passivement affecté par le pouvoir et intériorisant ses effets de contrainte et de contrôle. Cette situation est symbolisée par la figure du panoptique de Bentham, prison dotée d'une

¹⁷¹ FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité. I, La volonté de savoir*, Gallimard, 1976

¹⁷² FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité. I, La volonté de savoir*, p. 125-127, nous soulignons.

¹⁷³ PATTON P., « le sujet de pouvoir chez Foucault », *Sociologie et sociétés*, vol. 24, n° 1, 1992

¹⁷⁴ SATO Y., *Pouvoir et résistance, Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, L'Harmattan, 2007 p. 38 : « le mécanisme de pouvoir [que FOUCAULT décrit] opère toujours parfaitement et ne laisse pas au sujet la possibilité de résister ». Souligné par l'auteur.

tour centrale qui idéalement n'aurait pas besoin de gardien pour remplir son rôle, les prisonniers se croyant surveillés et intériorisant cette conscience de la surveillance dans une forme d'autocontrôle¹⁷⁵. Dans ces conditions où le pouvoir n'a pas besoin d'être physiquement présent pour être efficace, dans la mesure où il investit l'intériorité même du sujet, quelles peuvent être les possibilités de résistance ? On a ici en effet un rapport fixe et adynamique du sujet au pouvoir, qui empêche sa contestation réelle.

Le tournant éthique : de l'assujettissement à la subjectivation, le mouvement de la liberté

À l'origine de la reconfiguration de la pensée foucauldienne du pouvoir autour de la question de l'éthique, il y aurait l'influence décisive de Deleuze et de son *Anti Œdipe*, livre « antifasciste » dans la mesure où il permettrait de rompre avec l'amour du pouvoir, et avec notre désir de nous y assujettir, dessinant ainsi une stratégie de résistance que Foucault appelle éthique. Par là, il désigne « un style de vie, un mode de pensée », et reprend à Deleuze l'idée d'une production de soi par soi du sujet comme matrice de la résistance :

Il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi.¹⁷⁶

Mais comment cette réflexivité (rapport de soi à soi) devient-elle subjectivation (production de soi par soi) et donc désassujettissement dans le rapport au pouvoir ? L'éthique, comme rapport de soi à soi, se veut, par un retour à l'Antiquité, un travail d'auto-création du sujet au travers des différentes « pratiques de soi » que sont par exemple l'examen, la réflexion sur soi, le déchiffrement de soi par soi, autant d'attitudes qui vont permettre l'élaboration d'une singularité en rupture avec la normativité de la morale communautaire¹⁷⁷. Le moi réactif, intériorisant les exigences d'un pouvoir extérieur, devient soi productif, capable de donner à son existence, par la médiation d'autrui, un style propre. La vérité que le sujet découvre sur lui-même au travers de ces pratiques l'affecte et lui fait comprendre ce qu'est le bon gouvernement de soi et des autres. C'est en ce sens que

¹⁷⁵ FOUCAULT M., *Surveiller et punir*, p. 204, nous soulignons : « celui qui est soumis à un champ de visibilité, et qui le sait, reprend à son compte les contraintes du pouvoir ; il les fait jouer spontanément sur lui-même ; il inscrit en soi le rapport de pouvoir dans lequel il joue spontanément les deux rôles ; il devient le principe de son propre assujettissement ».

¹⁷⁶ FOUCAULT M., *L'herméneutique du sujet*, cours au collège de France, 1981-1982, Gallimard, 2001, p. 241

¹⁷⁷ FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité. II, 2 : L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984

le souci de soi constitue une « pratique de la liberté¹⁷⁸ » dont la centralité est directement politique et accompagne la redéfinition foucauldienne des rapports de pouvoir dans le sens de la gouvernementalité :

Alors que la théorie du pouvoir politique comme institution [la souveraineté, l'État] se réfère d'ordinaire à une conception juridique du sujet de droit, il me semble que l'analyse de la gouvernementalité -c'est-à-dire : l'analyse du pouvoir comme ensemble de relations réversibles- doit se référer à une éthique du sujet défini par le rapport de soi à soi¹⁷⁹.

S'il est possible « d'articuler la question de la politique et de l'éthique », c'est parce que la formation du sujet éthique se donne pour tâche, comme « pratique de la liberté », d'assurer la relation de pouvoir comme une relation réversible et non comme une relation fixée. Il s'agit en somme de faire jouer la « conduite de soi par soi » contre la gouvernementalité comme « conduite des conduites », afin d'aménager au quotidien des espaces de liberté pour soi et pour autrui, avec lequel cette conversion du regard sur soi nous fait entrer dans de nouveaux rapports, non de domination, mais de constitution réciproque de puissance et d'émancipation mutuelle.

Il nous semble en tous cas qu'une telle approche du pouvoir comme jeu de rapports de force ouvert à l'évolution est plus féconde que celle d'Agamben, lorsqu'il tente de constituer la vie nue en forme de vie comme pure puissance, sur laquelle le pouvoir n'aurait plus prise¹⁸⁰. Une telle requalification de la *zoe* en *bios* relève d'une issue métaphysique et philosophique qui manque la matérialité factuelle des rapports de pouvoir, comme faisant se rencontrer des subjectivités plus ou moins bien armées pour bien figurer dans le jeu de la gouvernementalité. Ce que manque Agamben, nous semble-t-il, fasciné par la mécanique diabolique du pouvoir, c'est la réalité sociopolitique des situations d'exclusion. Nous suivons ici G. Chamayou, lorsqu'il affirme :

Rendre compte du fonctionnement du pouvoir contemporain d'illégalisation nécessite ainsi de porter attention à ce que Judith Butler appelle « des modes complexes du gouvernementalité, difficilement réductibles à des actes souverains ». Contrairement à ce que laisse penser leur appellation, les

¹⁷⁸ FOUCAULT M., « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et écrits. II*, Gallimard, coll. Quarto, 2002

¹⁷⁹ FOUCAULT M., *op. cit.*, p. 242, sur le rôle polémique de la gouvernementalité dans l'analytique foucauldienne du pouvoir (refus de l'essentialisation de l'État, de la fascination d'un « pouvoir loi », examen de ses pratiques et technologies spécifiques, cf. LASCOUMES P., « La gouvernementalité : de la critique de l'État aux technologies du pouvoir », *Le Portique*, n° 13-14, 2004

¹⁸⁰ Cf., *HS*, p. 166 et 202

dépossédés juridiques contemporains ne sont pas seulement des « sans » : la privation n'épuise pas leur définition. Exclu des modes juridiques d'appartenance, disqualifiés pour la citoyenneté, ils sont en même temps activement « qualifiés » pour la vie illégale. Loin de retourner à un état pré-politique, d'ordre biologique, leurs existences sont activement produites, socialement saturées de pouvoir. Critiquant ici explicitement la thèse d'Agamben, Butler fait valoir que les proscrits modernes ne sont pas « des exemples indifférenciés de « vie nue », mais des états de dépossession sous haute juridiction »¹⁸¹.

Si « prédation de marché et exclusion souveraine nouent d'étroits rapports de complémentarité¹⁸² », les situations d'illégalisation peuvent aussi être l'occasion, certes malheureuse, de forger une conscience et des réseaux militants, avec parfois des résultats positifs en termes de réintégration, en témoigne la récente mobilisation des sans-papiers qui devrait aboutir, avec l'appui des syndicats et de certains patrons, à la régularisation de certaines situations. D'où l'importance de considérer les formes empiriques diverses prises par la domination souveraine, et, à partir de là, les résistances qu'elle rencontre sur le terrain, à la faveur de la capacité d'organisation des populations reléguées, qui, pour être fragilisées, ne sont pas pour autant sans ressources lorsqu'il s'agit de faire entendre leurs voix et de lutter contre la logique déployée par le pouvoir chasseur. En ce sens, « l'histoire d'un pouvoir est aussi celle des luttes pour son renversement¹⁸³ », et force est de constater que la généalogie agambenienne du pouvoir rencontre là un point aveugle de son argumentaire. Nous allons voir à présent en quoi un certain mépris de l'histoire dans sa complexité et, là encore, sa diversité empirique, peut conduire Agamben à des interprétations alarmistes et quelque peu simplificatrices de la modernité.

¹⁸¹ G. CHAMAYOU, *op. cit.*, pp. 201-202. Les citations de Judith BUTLER sont extraites de *L'État global*, Payot, 2007, pp. 42-43

¹⁸² *Ibid.*, p. 203

¹⁸³ *Ibid.*, p. 9. C'est aussi une manière de reconnaître, à la manière d'un NIETZSCHE ou d'un FOUCAULT, l'histoire et les rapports de pouvoir comme constitués de multiples subjectivités antagonistes, chacune ayant sa valeur intrinsèque, mais aucune ne devant, idéalement, être négligée.

Chapitre 8 – Agamben et le camp : « Mépris de l'Histoire¹⁸⁴ » et interprétation de la modernité

Dès les premières pages d'*Homo Sacer III*, ouvrage consacré à réfléchir, à la lumière de la situation exceptionnelle que constitue Auschwitz, la structure et la signification du témoignage dans une perspective de refondation éthique, Agamben disqualifie en ces termes la démarche historique :

L'aporie d'Auschwitz est l'aporie même de la connaissance historique : la non coïncidence des faits et de la vérité, du constat et de la compréhension¹⁸⁵.

L'histoire est ici caricaturée sous les traits d'un dogme positiviste où l'obsession des faits empêcherait la claire intelligence de la vérité dans toute sa complexité. Mais surtout, « la brutalité de ces paroles renseigne sur la non reconnaissance (ou sur la méconnaissance) de la signification cruciale de la factualité des événements, dont l'historiographie est la principale garante¹⁸⁶. » Comme le montre K. Genel, Agamben se forge une toute autre conception de l'histoire, bien éloignée par exemple, de l'attention foucauldienne à la discontinuité, à la rareté des faits et des pratiques :

Dans le cas d'Agamben, il est tout d'abord question d'une histoire dans le sens d'une *fiction*, celle dont l'*homo sacer* est le protagoniste, et qui est généralisée (en vertu de sa méthode selon laquelle l'exception révèle la règle, méthode non justifiée dans les analyses d'Agamben, sauf par son objet, l'exception) jusqu'à devenir l'histoire du masque dans lequel se présente la souveraineté, sa « fiction originaire ». La logique de cette histoire est celle de la crise, dont le paradigme, ou encore « le verre grossissant », est le camp. [...] Ce type d'appréhension de l'histoire suppose une assimilation de différents mécanismes du pouvoir, une continuité dans le déploiement historique de la souveraineté, par-delà les différentes formes qu'elle prend¹⁸⁷.

Ainsi, en faisant du camp le « *nomos* de la modernité¹⁸⁸ », en le réfléchissant comme un paradigme des effets actuels du biopouvoir, Agamben développe une démarche « historico-philosophique » qu'il décrit en ces termes :

¹⁸⁴ PAUGAM G., « L'état d'exception, sur un paradoxe d'Agamben », *Labyrinthe*, automne 2004

¹⁸⁵ AGAMBEN G., *CQRA*, p. 11

¹⁸⁶ MESNARD P. et KAHAN C., *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Ed. Kimé, 2001, p.10

¹⁸⁷ GENEL K., « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », *op. cit.* Nous soulignons, ce terme illustrant la conception agambenienne de l'histoire comme récit dramatisé, ne devant s'appuyer sur la prise en compte minutieuse des faits et surtout de leur contexte que de façon secondaire.

¹⁸⁸ cf. *HS*. Le *nomos* est le principe de constitution d'un ensemble.

L'homo sacer et le camp de concentration, le musulman et l'état d'exception - comme plus récemment l'*oikonomia* trinitaire et les acclamations - ne sont pas des hypothèses par lesquelles j'entendais expliquer la modernité, en la ramenant à une cause ou à une origine historique. Au contraire, comme leur multiplicité aurait pu le laisser entendre, il s'agissait chaque fois de paradigmes ; et leur objectif était de rendre intelligible une série de phénomènes, dont la parenté avait échappé ou pouvait échapper au regard de l'historien¹⁸⁹.

Il s'agirait ainsi, en recourant à des modélisations intellectuelles fonctionnant par analogie (Agamben se propose à chaque fois de repérer les dispositifs grâce auxquels le pouvoir affirme sa prise sur la vie et les résultats que ces dispositifs produisent) de compléter la démarche de l'historien, de rendre visible, ce à quoi, englué dans la particularité historique, il serait aveugle. Ce faisant (et pour le cas du camp, le risque est manifeste), Agamben s'expose à la « présentisation » décontextualisée de phénomènes passés¹⁹⁰, dans la mesure où il abstrait ces réalités singulières de leur situation historique précise, pour les transformer en grilles de lecture pour la modernité. Voici comment il propose d'analyser le camp :

Au lieu de déduire la définition du camp à partir des événements qui s'y sont déroulés, nous nous demanderons plutôt : *qu'est-ce qu'un camp, quelle est sa structure juridique pour que de tels événements aient pu s'y produire ?* Cela nous conduira à considérer le camp non comme un fait historique et une anomalie appartenant au passé (même si éventuellement, toujours vérifiable), mais, en quelque sorte, comme la matrice secrète, le *nomos* de l'espace politique dans lequel nous vivons encore¹⁹¹.

Ainsi conçu, « le camp est davantage un opérateur ou une machine qu'un phénomène historique¹⁹². » Caractéristique d'une crise de notre modernité politique, il permet à Agamben d'identifier une structure commune entre démocratie et totalitarisme¹⁹³, qui sont tous deux le théâtre d'une généralisation de l'état d'exception dont cette situation est le produit¹⁹⁴. Si l'on ne peut douter de l'efficacité mobilisatrice d'un tel argument dans la

¹⁸⁹ AGAMBEN G., *Signatura rerum*, p.35

¹⁹⁰ Comme lorsqu'il dit (*HS*, p. 126) « peut-être que nous sommes tous virtuellement des *homines sacri*. »

¹⁹¹ AGAMBEN G., *MSF*, p. 47

¹⁹² GENEL K., *op. cit.*

¹⁹³ Cela le conduit à des rapprochements choquants, voire scientifiquement infondés au regard des finalités différentes de ces structures. Il compare ainsi, dans *EE*, Guantanamo à Auschwitz. Pour une critique de ce qu'il considère comme une assimilation abusive dissolvant la singularité du génocide nazi, cf. MARTY É., « Agamben et les tâches de l'intellectuel. À propos d'*État d'exception* », *Les Temps modernes*, n° 626, 2003-2004, p. 215-233

¹⁹⁴ AGAMBEN G., *HS*, p. 183 « le camp est l'espace qui s'ouvre lorsque l'état d'exception commence à devenir la règle »

critique de ces régimes « que l'on appelle démocratiques »¹⁹⁵ et s'il peut jusqu'à un certain degré sembler utile pour nous alerter sur les situations d'exclusion et de violence générées au cœur même de notre quotidien, l'emploi paradigmatique de la forme camp apparaît également trop réducteur pour être réellement pertinent :

La figure du camp, convoquée par Agamben pour figurer la démocratie comme le totalitarisme, est paradoxale : en cherchant à soustraire Auschwitz à l'indicibilité, et à proposer une explication biopolitique de la modernité politique, Agamben est conduit à l'impossibilité de penser la pluralité et la spécificité des modes de pouvoir. Par cette méthode d'assimilation entre pouvoir souverain, pouvoir des SS et pouvoir médical [avec la juxtaposition, dans *Homo sacer*, de l'exemple des VP et de celui des néo morts], et par l'usage du camp comme figure générale, et en ce sens imprécise, dégageant la structure commune d'événements et de réalités disparates (camp de concentration, d'extermination, d'internement, zone d'attente des aéroports, camp de réfugiés), ces événements ne sont plus suffisamment analysés de manière locale. Le transfert de l'analyse du camp à une figuration de l'espace politique fait apparaître un paradigme réducteur¹⁹⁶.

Le recours au paradigme unificateur conduit en effet Agamben à simplifier la réalité historique de ce que furent les camps nazis, jusqu'à estimer qu'à Auschwitz « camp de concentration et camps d'extermination se confondent »¹⁹⁷, alors qu'il est désormais clairement établi que le complexe d'Auschwitz-Birkenau se composait de trois structures apparues successivement, ayant chacune leur finalités (camp de concentration, camp d'extermination, camp de travail). De plus, comme P. Mesnard et C. Kahan le font remarquer :

Si, effectivement, l'état de « musulman » est le résultat de la violence que l'homme peut faire subir à l'homme, il n'est pas le seul ; pour exemplaire que soit le musulman, la vérité qu'il délivrerait sur la réalité concentrationnaire n'en est pas moins partielle et cette vérité est inadéquate à la réalité des centres de mise à mort et à la destruction des Juifs et du judaïsme européen¹⁹⁸.

Si la démarche agambenienne d'assignation de la modernité démocratique à son histoire est louable mais n'est pas sans précédent¹⁹⁹, nous pensons en tous cas que la façon dont le philosophe fait dire aux camps le tout de notre temps, réunissant sous un même

¹⁹⁵ AGAMBEN G., *EE* p. 11

¹⁹⁶ GENEL K., *op. Cit.*

¹⁹⁷ AGAMBEN G., *CQRA*, p. 63

¹⁹⁸ P. MESNARD et C. KAHAN, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Ed. Kimé, Paris, 2001, p. 8

¹⁹⁹ Voir par exemple, sur les liens entre rousseauisme, jacobinisme et stalinisme, TALMON J., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, 1952. Édition française : *Les Origines de la démocratie totalitaire*, Calmann-Lévy, 1966

étendard alarmiste des situations dissemblables, est critiquable car, ainsi que le fait remarquer Z. Bauman, « du fait que l'holocauste est moderne, il ne s'ensuit pas que la modernité constitue un holocauste [et] cela ne signifie pas que nous vivions tous sous les lois d'Auschwitz »²⁰⁰. Et il ajoute, semblant disqualifier à l'avance par l'absurde les thèses d'Agamben :

Si tout ce que nous connaissons ressemble à Auschwitz, alors on peut vivre à Auschwitz et même, dans de nombreux cas, y vivre assez bien²⁰¹.

Bauman montre en fait que l'on peut légitimement se montrer critique sur la modernité sans pour autant tomber dans un relativisme nihiliste, comme c'est le cas d'Agamben.

Comprenant le génocide nazi comme « un événement à la fois unique et normal »²⁰², il ne renie pas, bien au contraire, le projet agambenien de critique du monde contemporain, dans la mesure où c'est pour lui la conjonction de réalités tristement quotidiennes (faisant à ce titre encore partie de notre environnement normal) qui a rendu possible ce « génocide d'exception ». Il pointe ainsi le rôle de la rationalité bureaucratique dans la substitution d'une responsabilité technique à une responsabilité morale, la planification industrielle de la mise à mort, et la rencontre de cette rationalité et de ces moyens modernes avec un projet monstrueux de réforme de la société, d'ingénierie sociale, qui tient de ce qu'il appelle, dans une perspective proche du biopouvoir, « l'esprit de jardinier »²⁰³.

Que le totalitarisme se construise comme la prise en compte et l'actualisation des fantasmes constitutifs de l'imaginaire démocratique (notamment celui du peuple Un, réinvesti dans la figure de l'Egocrate cherchant à dissoudre les frontières entre l'État et la

²⁰⁰ BAUMAN Z., *Modernité et holocauste*, La Fabrique, 2002, p.159. Là n'est pas bien sûr la thèse d'AGAMBEN, mais il fait de la comparaison abusive avec Auschwitz l'instrument d'une diabolisation de nos démocraties, dont les pratiques (déchéance de nationalité, exclusion, rétention dans des centres administratifs), ne témoigneraient que d'une différence de degré et non de nature avec le sinistre précédent nazi.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 149

²⁰² Le débat sur la normalité du génocide prend place dans celui, plus large, qui concerne l'historicisation possible du régime nazi, c'est-à-dire son rattachement au cours classique de l'histoire allemande et européenne. Pour une reconstitution des principales positions sur cette question et le rappel des enjeux essentiels, cf. « « Normalité » et génocide : le problème de l'« historicisation » », KERSHAW Ian, *Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d'interprétation*, Gallimard, coll. Folio, 1992

²⁰³ À travers la métaphore du jardinage, le génocide apparaît comme une pratique mécanique, routinière qui conduit à l'élimination des mauvaises herbes à la nature immuable dont on ne peut plus contrôler l'expansion.

société par une absorption toujours plus poussée de la seconde dans le premier), Claude Lefort l'a montré²⁰⁴. Mais ce diagnostic initial sur le caractère délibérément monolithique de l'État totalitaire servait de fondement à une injonction à penser désormais la démocratie, ce lieu vide du pouvoir, comme un contre modèle nécessitant d'être constamment revivifié pour que soient affirmées sa pluralité et son indétermination constitutives.

Ainsi, il ne s'agit pas, selon nous, de nier la parenté entre les sociétés démocratiques et la monstruosité totalitaire, mais, plutôt que d'aller jusqu'à l'indistinction potentielle, (en faisant du second une radicalisation de la logique déjà à l'œuvre de manière voilée chez la première) de fonder un renouveau de la pensée de la démocratie sur la conviction d'une différenciation nécessaire avec le modèle totalitaire.

²⁰⁴ LEFORT C., « Totalitarisme et image du corps », *L'invention démocratique*, Fayard, 1981

Remarques conclusives : Agamben, la démocratie et l'État de droit

« Un paradoxe est juste l'envers d'un préjugé, il n'est pas plus que lui la vérité. »

Fedor Mikhaïlovitch DOSTOÏEVSKI

« S'il y avait un peuple de Dieux, il se gouvernerait
Démocratiquement. »

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social*, livre III, ch. IV

Au terme de ce parcours dans l'univers agambenien, le bilan est contrasté, car si le diagnostic porté par le philosophe italien sur les nouvelles formes prises par la domination et son ambition messianique de questionner le devenir collectif de la politique nous semblent éclairants, son goût pour la systématisation théorique *in abstracto* lui fait courir le risque d'un « repli conservateur qui se comprendrait aussi comme une posture esthétique »²⁰⁵. En somme,

S'il y avait une question critique à retourner à la leçon que cherche à démontrer [Agamben], ce serait celle qui consiste à se demander si l'erreur et l'errance n'ont pas détourné cette réflexion des chemins qu'elle s'était donnée pour tâche de suivre, erreur et errances qui viennent, sans doute, d'une pensée qui privilégie l'exception à la normalité, faisant l'impasse sur tout ce qui concerne la question de la conformité aux normes, et qui cherche à découvrir dans l'histoire une fonction paradigmatique unique ou centrale.²⁰⁶

En réponse à cette question rhétorique en forme de diagnostic, le dialogue que nous avons voulu nouer entre la pensée d'Agamben et celle de Michel Foucault esquisse les pistes du remède, et ce dans une double mesure. En effet, le second, par la mise au second plan progressive de la grille d'analyse juridico-politique du pouvoir souverain au profit de la thématization d'un pouvoir biopolitique de normalisation, autorise du même coup la secondarisation et la dédramatisation du rapport à la loi et au droit si problématique chez Agamben. Dès lors, dans un système où n'existent plus que des relations mobiles de pouvoir et non un pouvoir-substance tutélaire et diabolisé, le droit peut être pensé dans sa dynamique propre et envisagé comme une arme de résistance faisant bouger les lignes de

²⁰⁵ MESNARD P. et KAHAN C., *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Éd. Kimé, 2001, p. 126

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 127

la domination en autorisant, ainsi que le montre Liora Israël, de nouveaux acteurs à paraître sur la scène politique et sociale pour y faire entendre leurs voix et leurs revendications. Il est alors bien plus question d'intégration de l'exception par la norme (avec, en retour, un effet de subversion de son supposé pouvoir répressif par les exclus) que de confrontation brutale et sans issue entre un pouvoir souverain et des sujets à jamais désubjectivés. D'autre part, peut-être plus essentiellement, Foucault, et le document reproduit en annexe le souligne avec force²⁰⁷, ne méprise pas la réalité historique et sociale en la faisant entrer de force dans le cadre de ses démonstrations, mais, au contraire, se nourrit du constat empirique du caractère discontinu et multiple des « pratiques discursives » qu'il soumet à son examen pour mener à bien son effort d'élaboration théorique.

Aussi retiendrons nous d'Agamben sa légitime injonction à la vigilance face aux pratiques d'exception, qui nous rappelle combien la démocratie est une quête perpétuelle, une exigence de tous les jours et ne saurait se satisfaire des dérives populistes et sécuritaires actuelles. En ce sens, il nous paraît plus pertinent et proche de la réalité de parler, à la manière d'Etienne Balibar, de la gouvernementalité démocratico-libérale comme d'un pouvoir biface, traversé par des dynamiques contradictoires, et possédant ses « faces d'exception »²⁰⁸. On évitera alors de parler d'État d'exception, écartant de ce fait toute perception monolithique et essentialisatrice des instances dirigeantes et de leurs motivations. Mais si Agamben est en quelque sorte pris au piège de l'effet de dramatisation induit par ses choix méthodologiques²⁰⁹, il semble nécessaire, pour élargir l'horizon²¹⁰ et se tourner vers l'action, d'aller avec lui là où il ne va pas pour imaginer quelle pourrait être l'autre politique qu'il appelle de ses vœux et rendre ainsi un peu de sa chair à une pensée par trop désincarnée.

²⁰⁷ Voir l'annexe 1, « Foucault et l'Histoire »

²⁰⁸ BALIBAR É., « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », p. 11 : « L'ordre libéral comporte en permanence sa *face d'exception*, avouée ou dissimulée, qui tient à ce qu'il s'incarne dans un État garant d'intérêts communautaires et particuliers. Il est État de droit mais aussi État de police ; État d'intégration des individus et des groupes à la « communauté des citoyens » mais aussi État d'exclusion des rebelles, des anormaux, des déviants ; État « social », mais aussi État de classe organiquement associé au marché capitaliste. »

²⁰⁹ Pour P. MESNARD et C. KAHAN, (*ibid.*, p. 127) AGAMBEN, partant d'une conception apocalyptique de l'histoire aux accents benjaminiens, n'aurait réussi qu'à « mieux enfermer le monde dans la catastrophe, et la politique dans un « tout ou rien » dévastateur ».

²¹⁰ « La tâche intellectuelle de la pensée serait alors de maintenir cette question ouverte [celle, posée par AGAMBEN sous les dehors du messianisme, du collectif en devenir], ce qui exigerait de ne pas perdre le rapport au monde. », *ibid.*, p. 126

Se pose ici la question du rapport entretenu par Agamben avec la démocratie²¹¹, relation que nous nous proposons d'éclairer en convoquant deux références que nous croyons être, chacune à leur manière, fidèles à sa pensée. Il s'agira ainsi de comprendre, voire de contester, l'énigmatique injonction d'*Homo sacer* à penser, contre le ban souverain, le fait politique « au-delà de la relation, c'est-à-dire en dehors de toute forme de rapport. »²¹². Quelle est alors (existe-t-elle en définitive ?) la « vérité de la démocratie »²¹³, et si Agamben est opposé à la démocratie libérale, cela fait-il pour autant de lui un antidémocrate ? Quelles formes restent à inventer pour donner corps à son rejet de l'État sans pour autant courir le risque d'une perte de sens (dans la double acception du terme, comme signification et comme direction) de l'agir politique ?²¹⁴ Contre la démocratie gestionnaire et une conception transcendantale du pouvoir (donc contre l'articulation Règne/Gouvernement), il s'agirait de concevoir la démocratie radicale non pas d'abord comme une « forme politique » mais comme

un régime de sens dont la vérité ne peut être subsumée sous aucune instance ordonnatrice ou gouvernante mais qui engage entièrement l'« homme » en tant que risque et chance de « lui-même ». [...] Ensuite, « démocratie » dit le devoir d'inventer la politique *non pas comme ordre des fins* mais des moyens d'ouvrir et de garder des espaces pour les inventer. Cette distinction des fins et des moyens n'est pas donnée, pas plus que la distribution des « espaces » possibles. Il s'agit de les trouver, voire d'inventer comment ne même pas prétendre les trouver²¹⁵.

La démocratie authentique (étymologiquement « rendue à elle-même, s'appartenant »), contre les fictions fixistes du pouvoir dénoncées par Agamben, se donne pour l'auteur comme l'espace de l'immanence, et, dans le droit-fil de l'esprit d'un mai 68 qu'il estime toujours vivant²¹⁶, d'une exigence de créativité et d'inventivité perpétuelle. Invention du futur, création du devenir, la démocratie, dans l'aventure collective que constitue sa réappropriation sociale, se place sous le sceau d'une incertitude salvatrice.

²¹¹ Question thématifiée de façon discontinue et relativement discrète par l'auteur. Signalons sa modeste contribution à un ouvrage collectif sur le sujet (BADIOU A., BENZAÏD D., BROWN W., NANCY J.-L., RANCIÈRE J., ROSS K. et ZIZEK S., *Démocratie, dans quel état ?*, La Fabrique, 2009), où il reprend l'articulation dichotomique repérée dans *Le Règne et la gloire* entre une forme de légitimation du pouvoir et une technique de gouvernement, déplorant au passage la perte de sens politique progressive dont a été victime, de par cette conception amphibologique de la démocratie, la souveraineté populaire.

²¹² *HS I*, p. 37

²¹³ NANCY J.-L., *Vérité de la démocratie*, Galilée, 2008

²¹⁴ Rappelons que, dans *État d'exception*, AGAMBEN place sa démonstration sous le sceau de l'interrogation suivante : « que signifie agir politiquement ? », *op. cit.*, p. 10

²¹⁵ *Ibid.*, quatrième de couverture

²¹⁶ *Ibid.*, p. 12 : « Il n'y a pas d'héritage, il n'y a pas de décès. L'esprit n'a cessé de souffler. »

Mais alors quel rapport entretient ce mode d'être politique avec l'État et plus précisément, avec l'État de droit ?

Pour répondre à cette ultime mais décisive interrogation, tournons-nous vers les propositions originales et stimulantes de Miguel Abensour, qui envisage, en dessinant la figure d'un Marx machiavélien²¹⁷, la féconde nécessité d'une « démocratie contre l'État²¹⁸ ». Par une relecture fine et exigeante des écrits politiques de Marx, de 1842 à 1871 (soit l'intervalle qui s'écoule entre les *Manuscrits parisiens* et son interprétation sur le vif de la Commune de Paris), Abensour propose de dépasser l'alternative classique entre démocratie modérée et antidémocratie des Anciens en affirmant haut et fort « la démocratie est antiétatique ou elle n'est pas »²¹⁹, soulignant les contradictions sous-jacentes à l'expression pourtant si communément employée d'« État démocratique ».

D'un côté, en effet, une société civile repolitisée (qui, à la dichotomie libérale du social et du politique, substitue celle du politique et de l'étatique), une communauté politique traversée de tensions plurielles qui la constituent en multiplicité dynamique (tout, donc, sauf une sortie de la relation) et, de l'autre, « la forme État, unificatrice, intégratrice, organisatrice »²²⁰ qui, pour parler comme Claude Lefort commentant la Boétie, cherche à faire basculer la communauté non formalisée des *tous uns* dans la forme, négatrice de la pluralité, du *Tous Un*.²²¹ Aux contradictions de l'État démocratique, s'ajoutent celles de

²¹⁷ Il s'agit ainsi, par un retour à MARX non marxiste, de faire se confronter MARX à l'héritage machiavélien de la modernité, non pour déformer sa pensée mais pour en réactiver l'usage et la pertinence. En référence au célèbre ouvrage de J. G. A. POCKOCK (*The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975, rééd. 2003) à qui l'on doit la valorisation d'un paradigme oublié de la pensée politique moderne, l'humanisme civique et républicain, Abensour dégage trois champs de questionnement : en quelle mesure MARX est-il resté fidèle à la volonté machiavélienne de circonscrire un lieu politique irréductible ? En quelle mesure MARX fait-il réellement droit à la volonté de la philosophie politique moderne d'autonomiser le politique, le concept d'État ? Enfin, au-delà de la respiration machiavélienne de MARX, est-il légitime de percevoir une relation entre la « vraie démocratie » de 1843 et les orientations de l'humanisme républicain ? (cf. ABENSOUR M., *La Démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien*, Le Félin, 2004, pp. 36-37)

²¹⁸ ABENSOUR M., *op. cit.*

²¹⁹ *Ibid.* p. 9

²²⁰ *Ibid.*, p. 9. C'est ce même formalisme (dés)intégrateur que semble craindre AGAMBEN dans le premier volume d'*Homo sacer*, lorsqu'il dénonce, derrière l'étatisation du biologique propre au biopouvoir contemporain, derrière cette « politisation de la vie nue », la volonté de « donner forme à la vie d'un peuple ».

²²¹ Recourir à la conception lefortienne de la démocratie pour prolonger notre réflexion sur AGAMBEN ne va pas de soi. Tandis que le philosophe italien reste remarquablement discret sur les méfaits du stalinisme (par aveuglement idéologique ?), LEFORT construit à l'inverse sa théorie de « l'invention démocratique » en opposition dialectique avec le diagnostic qu'il dresse du totalitarisme soviétique, dont il fut le premier (dès 1956), dans une démarche atypique et iconoclaste au sein de la gauche française d'alors, à dénoncer avec fermeté les dangers.

l'État de droit²²². Pour W. Leisner, ce modèle serait victime d'une conception perfectionniste le poussant à soumettre à la norme les exceptions à ses propres principes. Ainsi que le commente Miguel Abensour :

Alors que l'État de droit a été conçu pour lier les mains du pouvoir [pensons à l'optique dans laquelle Montesquieu réfléchit, dès 1748, dans *l'Esprit des lois*, la séparation et l'équilibre des pouvoirs comme une réponse à la tentation despotique], il finit par les délier pour autant que ce soit fait de façon normative, dans le respect du normativisme. [...] Le règne des normes, conçu à l'origine pour limiter le pouvoir, nourrit l'illusion d'un perfectionnisme juridique, au point de s'absolutiser et de donner lieu à un pouvoir non lacunaire.²²³

Face à ces constructions formelles dont sont ainsi soulignées les limites, Abensour valorise ce que l'on pourrait appeler une « démocratie insurgeante » ou, en référence à Claude Lefort, une « démocratie sauvage » dont l'auteur nous dit :

la démocratie, pour autant qu'elle reste fidèle à son « essence sauvage » n'est ni domestiquée, ni domesticable, résiste à la domestication.²²⁴

Penser de cette manière le mode d'être démocratique, c'est s'en forger une idée libertaire, au sens non réductible au dogmatisme idéologique que donne Claude Lefort à ce terme, dans *Un homme en trop*.²²⁵ Ainsi redéfinie comme le foisonnant reflet de la division originaire du social chère à Machiavel, la démocratie, refusant tout fondement stable et se donnant comme une perpétuelle ouverture à la nouveauté, semble rétive à toute institutionnalisation, à toute formalisation d'une dynamique se nourrissant de la contradiction. Quel rapport entretient-elle dans ces conditions avec l'État de droit tel que nous l'avons défini plus tôt ?

Ici, contrairement à l'opposition sans nuances d'Agamben au juridique, c'est par l'articulation à un droit se constituant en instance révolutionnaire plutôt qu'en instrument de

²²² LEISNER W., « L'État de droit, une contradiction ? », *Recueil d'Études en hommage à Charles Eisenmann*, Éd. Cujas, 1975. Sur la tension démocratie/État de droit, rarement soulignée, voir aussi RANCIÈRE J., *La Méésentente*. Galilée, 1995

²²³ ABENSOUR M., *op. cit.*, p. 153. Remarquons qu'à partir d'un constat initial inverse de celui d'AGAMBEN (excès de normativité contre légalisation de l'anomie), le diagnostic est le même : celui d'une absolutisation antidémocratique au nom de la sauvegarde d'exigences démocratiques.

²²⁴ *Ibid.*, p. 167. Notons, à la suite de l'auteur, qui y voit une « aporie positive », le caractère paradoxal de l'idée d'une « essence sauvage » de la démocratie, car « comment définir ce qui excède toute définition, ce qui est un défi à l'opération de définir ? » (p. 166)

²²⁵ ABENSOUR résume ainsi (*ibid.*, p. 166) la conception lefortienne du libertaire, montrant ce qui la relie à l'esprit de la démocratie sauvage : « Est libertaire celui qui ose parler quand tout le monde se tait, le contradicteur public qui ose rompre le mur du silence pour faire entendre la voix intempestive de la liberté ».

conservation sociale que la démocratie acquiert son sens pleinement libertaire.²²⁶ Il semble alors que l'avenir d'une démocratie qui puisse vivre de son indétermination essentielle passe, non par le dépassement anarchiste de l'État de droit, mais par un refus de son idéalisation, une redéfinition constante et dialectique de ses limites, s'accompagnant d'une attention citoyenne capable, dans le droit fil de l'« humanisme civique », de cultiver et développer les principes qui en font la valeur. Laissons, pour finir, la parole à Miguel Abensour :

C'est pour s'être ainsi arrimée au sujet-homme, conçu de Rousseau à Fichte comme non déterminé, comme néant de déterminations, que la démocratie connaît spontanément un mouvement d'indétermination, puisque, de par cette référence, aucune détermination préalable ne vient *a priori* entraver son essor. Travaillée par la reconnaissance d'un être par excellence indéterminé, *la démocratie est cette forme de société dans laquelle le droit, dans son extériorité au pouvoir, sera toujours en excès sur ce qui est établi*, comme si l'instituant aussitôt posé resurgissait en vue d'une réaffirmation des droits existants et de la création de droits nouveaux. Une scène politique s'ouvre sur laquelle s'engage une lutte entre la domestication du droit et sa déstabilisation-recréation permanente de par l'intégration de droits nouveaux, de revendications nouvelles considérées désormais comme légitimes. N'est-ce pas, selon Claude Lefort, l'existence de cette contestation sans cesse renaissante, de ce tourbillon de droits, qui porte la démocratie au-delà des limites traditionnelles de l'État de droit ?²²⁷

²²⁶ Il faudrait, pour comprendre pleinement ce mouvement, se référer à la conception lefortienne des droits de l'homme comme progrès, refusant la critique marxiste (et, par extension, agambenienne) traditionnelle. Sur cette question et ce débat, voir l'article de MÉLANCON J., « Affirmation et indétermination : Les droits de l'homme chez C. Lefort et P. Manent », *Science et esprit*, vol. 56, n° 3, 2004, pp. 303-319

²²⁷ ABENSOUR M., *op.cit.*, pp. 168-169. Nous soulignons.

Bibliographie

I. Agamben et ses sources

- AGAMBEN G., *Moyens sans fins*, Payot & Rivages, 1995
- AGAMBEN G., *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit par Marilène Raiola, Le Seuil, 1997
- AGAMBEN G., *Homo sacer III. Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*, traduit par Pierre Alfieri, Payot & Rivages, 1999
- « État d'exception », in *Le Monde*, 12 décembre 2002
- AGAMBEN G., *Homo Sacer II, 1. État d'exception*, traduit par Joël Gayraud, Le Seuil, 2003
- AGAMBEN G., *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, traduit par Martin Rueff, Payot & Rivages, 2007
- AGAMBEN G., *Homo Sacer II, 2. Le Règne et la gloire*, traduit par Joël Gayraud et Martin Rueff, Le Seuil, 2008
- AGAMBEN G., *Qu'est-ce que le contemporain ?*, traduit par Maxime Rovere, Payot & Rivages, coll. Petite Bibliothèque, 2008
- AGAMBEN G., *Signatura rerum, Sur la méthode*, traduit par Joël Gayraud, Vrin, 2008
- AGAMBEN G., BADIOU A., BENSAÏD D., [et al.], *Démocratie, dans quel état ?*, La Fabrique, 2009

Autour de W. Benjamin

- BENJAMIN W., *Œuvres*, Gallimard, coll. Folio Essais, 2000, (pour la « Critique de la violence » et les « Thèses sur l'Histoire »)
- COTTA S., *Pourquoi la violence ? Une interprétation philosophique*, PUL, 2002

Autour de C. Schmitt

- BAUME S., *Carl Schmitt, penseur de l'État*, Presses de la FNSP, 2008
- MONOD J.-C., *Penser l'ennemi, affronter l'exception, réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, La Découverte, coll. Armillaire, 2007
- SCHMITT K., *La dictature*, trad. par Mira Köller et Dominique Ségler, Le Seuil, 2000
- SCHMITT K., *Théologie politique*, Gallimard, 1988, (trad. de Jean-Louis Schlegel de : *Politische Theologie* (1922) et *Politische Theologie, II* (1970))

II. Autour d'Agamben, regards critiques

- MARTY E., « Agamben et les tâches de l'intellectuel. À propos d'État d'exception », *Les Temps modernes*, n° 626, 2003-2004, p. 215-233
- MESNARD P. et KAHAN C., *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Ed. Kimé, 2001

PAUGAM G., « L'état d'exception, sur un paradoxe d'Agamben », *Labyrinthe, atelier interdisciplinaire*, n° 19, 2004, p. 43-58

III. Éclairages complémentaires, mises en perspective

ABENSOUR M., *La Démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien*, Le Félin, 2004

BUTLER J., SPIVAK G. C., *L'État global*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Françoise Bouillot, Payot & Rivages, 2007. (Titre original *Who sings the Nation-State? Language, politics, belonging*, Seagull Books, 2007)

CHAMAYOU G., *Les chasses à l'homme*, La Fabrique, 2010

LEFORT C., *L'invention démocratique*, Fayard, 1981

NANCY J.-L., *Vérité de la démocratie*, Galilée, 2008

Agamben et le totalitarisme

BAUMAN Z., *Modernité et holocauste*, La Fabrique, 2002

MÉNISSIER T., « La règle et l'exception, réflexions autour de la lecture de Hannah Arendt par Giorgio Agamben », séminaire Jacques Sémelin, Grenoble, UPMF, 19 novembre 2008

État d'exception et État de droit

CAMUS C., « La lutte contre le terrorisme dans les démocraties occidentales : État de droit et exceptionnalisme », *Revue internationale et stratégique*, n° 66, 2007, p. 9-24

PAYE J.-C., *La fin de l'État de droit : La lutte antiterroriste, de l'état d'exception à la dictature*, La Dispute, 2004

Agamben, Foucault, le biopouvoir et la biopolitique

GENEL K., « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », *Méthodos*, n° 4, 2004

TAÏEB E., « Avant-propos : du biopouvoir au thanatopouvoir. », *Quaderni*, n° 62, 2006-2007, « Le thanatopouvoir : politiques de la mort », p. 5-15

« Une biopolitique mineure, entretien avec Giorgio Agamben », *Vacarme*, n° 10, hiver 2000

MÉNISSIER T., « Biopouvoir et biopolitique, éléments d'histoire conceptuelle », accessible sur son blog, à l'adresse suivante : <<http://tumultiordini.over-blog.com/article-quest-ce-que-la-biopolitique--40357503.html>>

Pouvoir et résistance

LASCOUMES P., « La gouvernementalité : de la critique de l'État aux technologies du pouvoir », *Le Portique*, n° 13-14

PATTON P., « Le sujet de pouvoir chez Foucault », *Sociologie et sociétés*, vol. 24, n° 1, 1992

SATO Y., *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, préface d'Étienne Balibar, L'Harmattan, coll. Ouverture philosophique, 2007

ISRAËL L., *L'arme du droit*, Presses de Sciences Po, coll. Contester, 2009

Agamben et les théoriciens du pacte social

FOISNEAU L., « Souveraineté et animalité : Agamben lecteur de Hobbes », Gontier Th. (éd.), *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l'âge classique*, Louvain, Éditions Peeters, 2005, p. 231-244

ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social*, Paris, Livre de Poche, 1996

Bibliographie prospective

Foucault et l'Histoire

Textes de Foucault

Dits et écrits, 2 vol., Gallimard, coll. Quarto, 2001

Histoire de la folie à l'âge classique, Gallimard, coll. Tel, 1961

Histoire de la sexualité. 1, La volonté de savoir, Gallimard, coll. Tel, 1976

Histoire de la sexualité. 2, L'usage des plaisirs, Gallimard, coll. Tel, 1984

Histoire de la sexualité. 3, Le souci de soi, Gallimard, coll. Tel, 1984

Il faut défendre la société : cours au collège de France, 1975-1976, Éditions de l'EHESS, 1997

L'archéologie du savoir, Gallimard, coll. Tel, 1969

L'ordre du discours, Gallimard, coll. N. R. F., 1971

Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines, Gallimard, coll. Tel, 1966

Naissance de la clinique, une archéologie du regard médical, Gallimard, coll. Tel, 1963

Surveiller et punir, naissance de la prison, Gallimard, coll. Tel, 1975

Éditions critiques, commentaires

DELEUZE G., *Foucault*, Éditions de Minuit, 2004

GROS F., DAVIDSON A. I. (éd.), *Michel Foucault, philosophie, anthologie*, Gallimard, Folio essais, 2004

POTTE-BONNEVILLE M., *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, PUF, 2004

VEYNE P., *Foucault, sa pensée, sa personne*, Albin-Michel, 2008

Foucault et Nietzsche

DELEUZE G., *Nietzsche*, PUF, 2005

NIETZSCHE F., *Seconde considération intempestive* 1874

NIETZSCHE F., *La généalogie de la morale*, Gallimard, 1985 (1^{re} éd. 1887)

FOUCAULT M., « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Philosophie : anthologie*, Gallimard, Folio essais, 2004, p. 393-423 (texte de 1971)

Foucault et les historiens

FOUCAULT M., FARGE A., *Le désordre des familles*, Gallimard, coll. Archives, 1982

PERROT M. (dir.), *L'impossible prison*, Le Seuil, 1980

PERROT M., *Les ombres de l'histoire, crime et châtement au XIXe siècle*, Flammarion, 2001

QUETEL C., *Histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours*, Taillandier, 2009

VEYNE P., « Foucault révolutionne l'Histoire », *Comment on écrit l'Histoire ?*, Le Seuil, 1996 (texte de 1978),

Annexe : Foucault et l'histoire

« C'est de cette prison [...] que je voudrais faire l'histoire. Par un pur anachronisme ? Non, si on entend par là faire l'histoire du passé dans les termes du présent. Oui, si on entend par là faire l'histoire du présent. ».

Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard Tel, 1975, page 40.

« L'histoire des hommes est la longue succession des synonymes d'un même vocable. Y contredire est un devoir ».

René CHAR

Introduction

Il est devenu banal de dire de l'œuvre foucauldienne qu'elle est inclassable, tant le philosophe s'est constamment méfié des étiquettes dont la critique voulait l'affubler, notamment celle de structuraliste. Quant à savoir quelle est sa discipline de prédilection, la question est tout aussi problématique, dans la mesure où celui-ci prend tour à tour, pour les besoins de l'analyse, le visage du sociologue, de l'économiste, du philosophe ou de l'historien.

S'agissant de son rapport à l'histoire, question qui nous intéresse ici, Foucault se trouve dans une posture paradoxale, sur laquelle ces propos jettent un éclairage singulier :

*Je pense qu'il y a dans notre société et dans ce que nous sommes une dimension historique profonde, et, à l'intérieur de cet espace historique, les événements discursifs qui se sont produits il y a des siècles ou des années sont très importants. [...] Je cherche à reconstituer un champ historique dans sa totalité, dans toutes ses dimensions politiques, économiques, sexuelles. Mon problème est de trouver la matière qu'il convient d'analyser, ce qui a constitué le fait même du discours. Ainsi, mon projet n'est-il pas de faire un travail d'historien, mais de découvrir pourquoi et comment des rapports s'établissent entre les événements discursifs.*²²⁸

D'une part, Foucault reconnaît, pour paraphraser Paul Veyne²²⁹, que notre seule nature est d'ordre historique, et, d'autre part, il ne prétend pas, dans son examen critique des pratiques et des discours, faire œuvre d'historien. Plutôt que de faire signe vers les éventuelles contradictions méthodologiques de sa démarche ou de paraître taire la

²²⁸ FOUCAULT M., *Dits et écrits II*, Gallimard, coll. Quarto, 2001, p. 469

²²⁹ « La nature humaine est une forme sans contenu autre qu'historique », « une virtualité actualisée sous l'effet de l'affectivité et de l'intérêt porté par l'homme aux reliefs du monde. », VEYNE P., « Foucault révolutionne l'Histoire », *Comment on écrit l'Histoire ?*, Éd. du Seuil, 1996 (texte de 1978), note 1, p. 406

dimension profondément historique de ses travaux, cette déclaration ne suggère-t-elle pas, dans une certaine mesure, que « Foucault révolutionne l'Histoire »²³⁰ ?

Pour répondre à cette interrogation, nous chercherons dans un premier temps à donner toute la mesure de la révolution copernicienne ouverte par l'épistémologie foucauldienne de l'Histoire, telle qu'elle est développée notamment dans *Les mots et les choses* et dans *L'archéologie du savoir*. Après avoir présenté le programme critique du philosophe, nous nous interrogerons sur sa mise en œuvre.

I. Foucault et l'épistémologie de l'histoire

Depuis *Les mots et les choses* (1966) jusqu'à *L'archéologie du savoir* (1969), c'est un Foucault « archéologue » (*Les mots et les choses* forment le projet d'une « archéologie des sciences humaines ») qui se penche en philosophe sur le statut des sciences, des savoirs et des discours, objets d'interrogation parmi lesquels l'histoire occupe une place de choix sur laquelle il s'agit de revenir à présent.

1. Le statut de l'histoire comme science dans *Les mots et les choses*

Pour commencer, il faut noter, à la suite du philosophe et comme un arrière-plan à notre réflexion, l'équivocité propre à l'histoire, en tant qu'elle désigne à la fois une science empirique et qualifie un « mode d'être radical » :

[...] L'Histoire, si tôt, s'est partagée, selon une équivoque qu'il n'est sans doute pas possible de maîtriser, entre une science empirique des événements et ce mode d'être radical qui prescrit leur destin à tous les êtres empiriques, et à ces êtres singuliers que nous sommes.²³¹

Pour autant que la dissociation soit possible et ait un sens, nous nous intéressons ici à l'histoire comme science, qui a toujours reçu chez Michel Foucault un statut privilégié, lui qui la considère comme « la première et [en quelque sorte] la mère de toutes les sciences humaines »²³². Un peu plus loin, Foucault précise ce qu'il entend par là, en avançant l'idée que l'histoire constitue pour elles à la fois un sol et une limite :

²³⁰ VEYNE P., *Ibid.*

²³¹ FOUCAULT M., *Les mots et les choses*, p. 231

²³² *Ibid.*, p. 378

À chaque science de l'homme elle donne un arrière-fond qui l'établit, lui fixe un sol et comme une patrie : elle détermine la plage culturelle -l'épisode chronologique, l'insertion géographique- où on peut reconnaître à ce savoir sa validité ; mais elle les cerne d'une frontière qui les limite, et ruine d'entrée de jeu leurs prétentions à valoir dans l'élément de l'universalité²³³.

Une science de l'homme quelle qu'elle soit apparaît donc, au travers de cette prédétermination historique à laquelle elle ne saurait échapper, comme productrice d'un savoir particulier et situé, tant du point de vue de son objet que de celui qui en est la source. Si l'Histoire enseigne les conditions de possibilité et de validité des sciences humaines et se situe donc par rapport à elles en surplomb, ou, pour recourir à une image foucauldienne, à la verticale des autres sciences de l'homme, elle n'en est pas moins elle-même, et possède à ce titre des caractéristiques décisives dans la pensée de Foucault :

Les sciences humaines ne sont pas analyse de ce que l'homme est par nature ; mais plutôt analyse qui s'étend entre ce qu'est l'homme en sa positivité (être vivant, travaillant, parlant) et ce qui permet à ce même être de savoir (ou de chercher à savoir) ce que c'est que la vie, en quoi consistent l'essence du travail et ses lois, et de quelle manière il peut parler.²³⁴

Les sciences humaines (et l'histoire avec elles) sont donc pour l'homme ce qui ouvre en lui l'espace d'une réflexivité possible sur les déterminations positives de son existence (la nature, le travail, le langage). Bien plus, l'auteur leur reconnaît, par rapport aux autres sciences et à leur propre égard, « une position de redoublement », un espace de recul et de jeu « méta-épistémologique »²³⁵ qui leur permet de se prendre elles-mêmes pour objet dans une distanciation critique : l'historiographie comme histoire de l'histoire existe, et non la biologie de la biologie.

Ce premier décentrement de l'histoire par rapport à elle-même en appelle un autre, tout aussi essentiel dans la perspective foucauldienne. L'histoire comme science humaine (c'est-à-dire telle qu'elle s'est constituée au tournant du XVIIIe et du XIXe siècle) ne cherche plus, selon un modèle providentialiste, à « ordonner le temps des humains au devenir du monde »²³⁶, n'est plus cette « grande histoire lisse, uniforme en chacun de ses points qui aurait entraîné dans une même dérive, une même chute ou une même ascension, un même cycle, tous les hommes et avec eux les choses, les animaux, chaque être vivant

²³³ *Ibid.*, p. 382

²³⁴ *Ibid.*, pp. 364-365

²³⁵ *Ibid.*, p. 366, comme les autres citations de ce paragraphe.

²³⁶ *Ibid.*, p. 379

ou inerte »²³⁷. Bien au contraire, il existe, à partir de cette date, des « régimes d'historicité »²³⁸ autonomes par rapport à l'homme :

Les choses [la nature, le travail, le langage par exemple] ont d'abord reçu une historicité propre qui les a libérées de cet espace continu qui leur imposait la même chronologie qu'aux hommes. [...] Si bien que l'homme s'est trouvé comme dépossédé de ce qui constituait les contenus les plus manifestes de son Histoire. [...] L'être humain n'a plus d'histoire : ou plutôt, puisqu'il parle, travaille et vit, il se trouve, en son être propre, tout enchevêtré à des histoires qui ne lui sont ni subordonnées, ni homogènes.²³⁹

De cette nouvelle *épistémè* émerge donc un homme « déshistoricisé », ce qui laisse ouverte pour la discipline historique la question de la place à accorder au Sujet et à la conscience dans la constitution de son savoir. S'agit-il alors de faire de l'histoire le dernier refuge d'un Cogito souverain qui chercherait à retrouver à travers elle et dans son déploiement un sol et une assurance perdues par ailleurs, ou est-il temps au contraire de changer de paradigme pour rendre à la discipline une vocation critique, d'inquiétude et de questionnement des fausses évidences, qui en ferait le prix et la singularité ?

2. Fonction de l'Histoire selon Foucault

En digne héritier de Nietzsche²⁴⁰, Foucault assigne au « sens historique »²⁴¹ une fonction polémique et critique²⁴², dimension qu'il fait porter sur plusieurs points, repris en divers endroits de son œuvre. L'histoire telle qu'il la conçoit se démarque en premier lieu de la métaphysique par son refus de l'obsession de l'origine (inévitavelmente une, lointaine et pure²⁴³) autant que d'un centrage sur le sujet et de son corrélat, le déploiement de l'histoire comme récit et linéarité téléologique à vocation unifiante :

²³⁷ *Ibid.*, p. 379

²³⁸ HARTOG F., *Régimes d'historicité : présentisme et expérience du temps*, Éd. du Seuil, 2003. Nous détournons ici l'expression de son contexte originel, dans la mesure où François HARTOG entend par ce concept faire l'histoire des « expériences du temps ». Notre époque serait selon lui celle du présentisme (avec pour paradigme l'historicisation immédiate du 11 septembre), qui a succédé à la « posture futuriste » (perspective chrétienne puis révolutionnaire de temps eschatologiques). Enfin, un dernier régime d'historicité est celui, « héroïque », des sociétés tournées vers des mythes qui se pérennisent sans changement (que LÉVI-STRAUSS aurait qualifié, suivant la terminologie employée dans *Race et histoire*, de « sociétés froides »).

²³⁹ FOUCAULT M., *op. cit.*, p. 380

²⁴⁰ Cf. FOUCAULT M., « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Philosophie, anthologie*, Gallimard, Folio essais, 2004, pp. 393-423 (texte de 1971)

²⁴¹ NIETZSCHE F., *Seconde considération intempestive*, 1874

²⁴² FOUCAULT M., *op. cit.*, p. 409 : « Le savoir n'est pas fait pour comprendre, il est fait pour trancher ».

²⁴³ *Ibid.*, p. 399 : « L'histoire, avec ses intensités, ses défaillances, ses fureurs secrètes, ses grandes agitations fiévreuses comme ses syncopes, c'est le corps même du devenir. Il faut être métaphysicien pour lui

Faire de l'analyse historique le discours du continu et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un même système de pensée. Le temps y est conçu en termes de totalisation et les discours n'y sont jamais que des prises de conscience.²⁴⁴

À cette critique de l'histoire rationaliste, deux conséquences principales : dans la perspective foucauldienne, et pour reprendre une distinction empruntée à Paul Veyne²⁴⁵, la conscience sera constituée au travers de pratiques et de discours et non constituante et souveraine. D'autre part, l'histoire selon Foucault se veut particulièrement attentive aux discontinuités, aux effets de seuil et de rupture :

Un des traits les plus essentiels de l'histoire nouvelle, c'est sans doute ce déplacement du discontinu : son passage de l'obstacle à la pratique ; son intégration dans le discours de l'historien où il ne joue plus le rôle d'une fatalité extérieure qu'il faut réduire, mais d'un concept opératoire qu'on utilise ; et par là l'inversion de signes grâce à laquelle il n'est plus le négatif de la lecture historique (son envers, son échec, la limite de son pouvoir) mais l'élément positif qui détermine son objet et valide son analyse.²⁴⁶

Discours du discontinu, la « nouvelle histoire »²⁴⁷ prend ses distances avec la métaphysique mais également avec le paradigme mémoriel, tout entier tourné, à l'image de la grande geste d'un Michelet, vers la résurrection du passé, sa recreation sous des couleurs vivifiantes, pittoresques et datées. Cette transformation, Foucault l'observe au travers d'un changement dans « la mise en question du document » :

[...] Le document n'est pas l'heureux instrument d'une histoire qui serait en elle-même et par elle-même et de plein droit *mémoire*. [...] Disons pour faire bref que l'histoire, dans sa forme traditionnelle, entreprenait de « mémoriser » les *monuments* du passé, les transformer en *documents* et faire parler ces traces qui, par elles-mêmes souvent ne sont point verbales, ou disent en silence autre chose que ce qu'elles disent ; de nos jours, l'histoire, c'est ce qui transforme les

chercher une âme dans l'idéalité lointaine de l'origine ». Le recours à la métaphore filée de la maladie pour décrire cette « science des remèdes » qu'est l'histoire foucauldienne est éminemment nietzschéen.

²⁴⁴ Introduction à *L'archéologie du savoir*, citée dans FOUCAULT M., *Philosophie, anthologie*, Gallimard, Folio essais, 2004, pp. 328-329. On pense ici par exemple à la conception hégélienne de l'Histoire, sanctuarisant l'Antiquité grecque et s'attachant à décrire les progrès dialectiques de la conscience humaine.

²⁴⁵ *Op. Cit.*, p. 1

²⁴⁶ *Op. cit.* à la note 13, p. 323

²⁴⁷ Emmenée par Pierre NORA, qui, dans ses *Lieux de mémoire* (dont la publication est achevée en 1984, année de la mort de FOUCAULT), revisite les rapports entre mémoire et histoire, prenant la première comme objet d'étude plutôt que comme modèle pour la seconde. Il s'agit, par une prise de distance critique vis-à-vis de ce vaste patrimoine symbolique, de déterminer ce que ces « lieux métaphoriques » (monuments architecturaux ou littéraires, espaces géographiques singuliers, dates marquantes de notre Histoire) révèlent de notre rapport au passé et au pays. Dans la même perspective de retour critique sur la mémoire, de nombreux travaux sont menés sur les usages politiques et sociaux du passé, notamment autour de François HARTOG.

documents en monuments [...], déploie une masse d'éléments qu'il s'agit d'isoler, de grouper, de mettre en relation, de constituer en ensembles.²⁴⁸

Là encore, l'histoire n'est pas culte révérencieux des reliques, grande accoucheuse de discours et de vérité, mais au contraire entreprise réfléchie et réflexive, faisant fond avec méthode, rigueur et une « indispensable retenue »²⁴⁹ sur un projet de critique radicale au travers duquel il s'agit de rétablir les impuretés, les conflits et les erreurs en lieu et place d'une histoire trop lisse et consensuelle. Le modèle de ce programme, Foucault le trouve dans la généalogie nietzschéenne²⁵⁰. À l'opposé du paradigme de l'origine, il s'agit d'étudier d'une part la provenance et de l'autre l'émergence. La première, « à l'articulation du corps et de l'histoire »²⁵¹, fait droit à la différence et laisse deviner, sous l'unité apparente d'un concept, une prolifération d'événements sous-jacents sans lesquels il n'aurait pu apparaître (la liberté telle qu'on la pense à l'époque des Lumières est par exemple indissociable de la montée en puissance d'une opinion publique et de l'érosion de l'absolutisme) :

La recherche de la provenance ne fonde pas, tout au contraire : elle inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni ; elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait conforme à soi-même. Quelle conviction y résisterait ? Bien plus, quel savoir ?²⁵²

Pour mener à bien ce grand ébranlement, reste également à prendre en compte l'émergence, par quoi Foucault désigne « le point de surgissement, le principe et la loi singulière d'une apparition »²⁵³, mais également un « lieu d'affrontement »²⁵⁴ au travers duquel on retrouve la dimension profondément polémique de l'histoire telle que Foucault la conçoit. En tout cas, un même projet unit ces deux concepts, celui de l'attention portée aux singularités²⁵⁵, aux à-coups et aux revirements constitutifs du devenir historique, ce qui implique de penser à nouveaux frais la question de l'événement. En se détournant de ce que

²⁴⁸ *Ibid.*, pp. 319-320

²⁴⁹ *Op. cit.* note 12. Cité à la p. 393

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 393 : « La généalogie est grise : elle est méticuleuse et patiemment documentaire. Elle travaille sur des parchemins embrouillés, grattés, plusieurs fois réécrits. »

²⁵¹ *Ibid.*, p. 403

²⁵² *Ibid.*, p. 401

²⁵³ *Ibid.*, p. 403. Il prend l'exemple de l'entrée en scène, sur le théâtre de l'histoire naturelle, d'une espèce nouvelle.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 405

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 393. Il s'agit pour FOUCAULT de « repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone ; les guetter là où on les attend le moins et dans ce qui passe pour n'avoir point d'histoire, non point pour retracer la courbe lente d'une évolution, mais pour retrouver les différentes scènes où ils ont joué des rôles différents ».

Nietzsche appelait « l'Histoire par les sommets », il s'agit de lui restituer son caractère dynamique, tout en insistant sur son irréductible unicité :

Événement : il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée. Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte.²⁵⁶

Aux antipodes de « l'histoire-bataille » des historiens positivistes, Foucault plaide pour une histoire privilégiant la durée et les séries (recours à la statistique), ce qui le rapproche de l'école des Annales et de ses héritiers (historiens des mentalités ou de l'image, comme par exemple les médiévistes Georges Duby et Jacques Le Goff ou les modernistes Michel Vovelle et Philippe Ariès), particulièrement en vogue à l'époque où il écrit ce texte²⁵⁷. Le modèle interprétatif présenté plus haut s'applique particulièrement bien aux processus de décolonisation (dont Foucault fut le contemporain), où il y a effectivement inversion d'un rapport de force, notamment au moyen d'un retournement du vocabulaire des dominants (celui des droits de l'homme) au profit des dominés. En définitive, l'histoire selon Foucault et d'après Nietzsche est triplement subversive, et se dépouille du même coup de tous ses fastes, mouvement que notre auteur résume ainsi :

La vénération des monuments devient parodie ; le respect des anciennes continuités devient dissociation systématique ; la critique des injustices du passé par la vérité que l'homme détient aujourd'hui devient destruction du sujet de connaissance par l'injustice propre à la volonté de savoir.²⁵⁸

À présent que la fonction assignée à l'histoire par notre auteur est clairement établie, et si on le suit dans l'idée que tout savoir, par sa dimension polémique,

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 410

²⁵⁷ À propos de l'histoire de son temps (on pense aux travaux d'un Pierre CHAUNU ou d'un LABROUSSE), FOUCAULT déclare : « [...] Je ne pense pas qu'il y ait comme une raison inverse entre le repérage de l'événement et l'analyse de la longue durée. Il semble, au contraire, que ce soit en resserrant à l'extrême le grain de l'événement, en poussant le pouvoir de résolution de l'analyse historique jusqu'aux mercuriales [...], aux archives portuaires suivies année après année, qu'on a vu se dessiner [...] des phénomènes massifs à portée séculaire ou pluriséculaire. [...] Bien sûr, l'histoire depuis longtemps ne cherche plus à comprendre les événements par un jeu de causes et d'effets dans l'unité informe d'un grand devenir, vaguement homogène ou durement hiérarchisé ; mais ce n'est pas pour retrouver des structures antérieures, étrangères, hostiles à l'événement. C'est pour établir les séries diverses, entrecroisées, divergentes souvent mais non autonomes, qui permettent de circonscrire le « lieu » de l'événement, les marges de son aléa, les conditions de son apparition. » FOUCAULT M., *L'ordre du discours, leçon inaugurale au collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Gallimard, 1971, pp. 56-58

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 423

conflictuelle et foncièrement intéressée, enseigne au sujet la modestie et se conçoit comme une élaboration collective bien plus que solitaire, il s'agit d'étudier quelles méthodes et quels objets d'étude se fixe l'historien Foucault.

II. Foucault historien : méthodes et objets d'étude

Par sa démarche critique, Foucault ouvre radicalement le champ d'investigation de l'histoire, qui, plutôt que de rester une «description globale qui resserre tous les phénomènes autour d'un centre unique -principe, signification, esprit, vision du monde [...]» deviendrait une «histoire générale» déployant au contraire «l'espace d'une dispersion» pour mieux mettre en rapport et interroger les relations entre les différentes strates de son savoir (histoire des sciences, de l'économie, des institutions, de la littérature, de la religion...).²⁵⁹

Ce nouveau programme appelle une véritable conversion du regard de l'historien, lui permettant de «remettre en question ces synthèses toutes faites, ces groupements que d'ordinaire on admet avant tout examen, ces liens dont la validité est reconnue d'entrée de jeu»²⁶⁰. De cette suspension de jugement, de cette défiance face à l'évidence de catégories «en soi» telles que «l'État», «la politique», «les gouvernants», «les gouvernés», «la folie» ou «la sexualité», émerge un nouveau domaine de travail et une nouvelle manière de l'explorer :

Une fois suspendues ces formes immédiates de continuité, tout un domaine en effet se trouve libéré. Un domaine immense, mais qu'on peut définir : il est constitué par l'ensemble de tous les énoncés effectifs (qu'ils aient été parlés ou écrits), dans leur dispersion d'événements et dans l'instance qui est propre à chacun [science, roman, discours politique] Ainsi apparaît le projet d'une *description des événements discursifs* comme horizon pour la recherche des unités qui s'y forment.²⁶¹

L'histoire comme discipline trouve donc dans la singularité des énoncés discursifs sa matière, et un nouveau type d'événement à traiter et à organiser pour faire apparaître des «formations discursives»²⁶² dont la cohérence ne repose plus sur un *a priori* déjà donné

²⁵⁹ Pour toutes les citations de ce paragraphe, cf. FOUCAULT M., «Introduction à *L'archéologie du savoir*», *op. cit.* à la note 13, p. 324-325

²⁶⁰ FOUCAULT M., *L'archéologie du savoir*, in *op. cit.*, p. 336

²⁶¹ *Ibid.*, p. 343-344

²⁶² *Ibid.* Il s'agit «d'énoncés qui relèvent d'un même système de formation», à l'image, par exemple, du discours pénal ou du discours psychiatrique.

dans le langage (celle de ce que Paul Veyne appelle les « objets naturels »²⁶³) mais se fonde, dans une perspective généalogique, sur la mise en relation de discours rapportés à l'objet qu'ils construisent.

1. Foucault positiviste et matérialiste ?

Selon Paul Veyne, « Foucault est le premier historien véritablement positiviste »²⁶⁴, dans la mesure où son travail est centré sur « l'analyse des pratiques à travers des discours »²⁶⁵. En se fixant cet objectif, « l'histoire effective » foucauldienne cherche tout simplement à décrire ce que les hommes (un chef-guide, un empereur paternel) font réellement, et à le faire avec exactitude, de façon à mettre en valeur la silhouette singulière d'une pratique, pour en restituer la « grammaire » et le style propres, dont souvent les acteurs n'ont pas conscience, croyant obéir par là (en donnant du pain et des jeux aux gouvernés) à la nature immuable des rapports de pouvoir. On est loin ici des analyses en termes de croyance et d'idéologie, qui cherchent à expliquer un phénomène (par exemple l'arrêt de la gladiature dans la Rome antique) en le rapportant, dans une perspective unifiante et réductrice, à « l'esprit » ou à la « mentalité » d'une époque (ici, l'humanitarisme lié à la montée en puissance du christianisme). Un tel modèle explicatif jugera contradictoire de son point de vue des décisions (arrêt des combats de gladiateurs et poursuite des sacrifices humains) qui s'accordent très bien en fonction d'une certaine « pratique » du pouvoir. Si l'on considère le pouvoir du « roi père » censé « choyer des enfants », il interdira le spectacle de combats violents à ceux, turbulents, qu'il promettra du même coup aux pires souffrances.

Ce n'est là qu'un exemple, montrant, selon Paul Veyne, comment Foucault met fin aux « objets naturels », qui banalisent la diversité irréductible de la matière historique, pour prêter attention à la « rareté » des faits humains, à leur singularité et à leur dispersion. Plutôt qu'un objet comme le souverain ou le sujet, il existe de multiples pratiques possibles qui informent leurs objets sans la médiation de la conscience (à un « pouvoir pastoral » d'ordre biopolitique correspondra une « population » à gérer pour en maximiser les potentialités), mais uniquement en fonction d'un certain état de la réalité et de son relief à un moment donné. Le pasteur n'aura pas conscience de l'être, mais se comportera ainsi

²⁶³ VEYNE P., « Foucault révolutionne l'Histoire », *op. cit.*

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Ibid.*

uniquement en relation au contexte spécifique que sa pratique contribue à modifier. Cette inversion des priorités épistémologiques qui va de pair avec la négation de tout objet naturel, Paul Veyne en radicalise ainsi la formulation :

À cette philosophie de l'objet pris comme fin ou comme cause, substituons donc une *philosophie de la relation*, et prenons le problème par son milieu, par la pratique ou le discours. Cette pratique lance les objectivations qui lui correspondent et elle s'ancre sur les réalités du moment, c'est-à-dire sur les objectivations des pratiques voisines. Ou, pour mieux dire, elle remplit activement le vide que laissent ces pratiques, elle *actualise* des virtualités qui sont préfigurées en creux [...].²⁶⁶

Cela donne une vision très dynamique, ouverte et sans a priori idéologique ou téléologique à l'égard du devenir historique, puisque rien n'existe en soi mais toujours en rapport avec un contexte de pratiques datées qui le modifient. Prenant l'exemple foucaldien de la folie, Paul Veyne explicite la relation de la pratique à l'objet :

La négation de la folie [comme objet naturel, comme en soi objectif] ne se situe pas au niveau des attitudes devant l'objet, mais à celui de son objectivation [construction du fou comme objet au travers d'une pratique et de formations discursives].

Elle ne veut pas dire qu'il n'est de fou que celui qu'on juge tel, mais qu'à un niveau qui n'est pas celui de la conscience, une certaine pratique est nécessaire pour qu'il y ait seulement un objet, « le fou », à juger en âme et conscience, ou pour que la société puisse « rendre fou ».²⁶⁷

Si la folie a une histoire, c'est que l'on peut la rapporter, comme objectivation, à un jeu de discours, d'institutions et de pratiques différenciés dans le temps. De la Nef des fous à l'Hôpital général puis à l'asile de Pinel, la folie ne recouvre pas les mêmes populations, de même qu'elle n'entretient pas les mêmes rapports d'inclusion-exclusion avec le reste de la société (du *Même* détenteur d'un savoir supérieur sur la condition humaine à l'*Autre* qui fait peur et qu'il faut rééduquer). Une fois encore, il s'agit de renoncer aux explications d'ordre mentaliste ou idéologique (la question des attitudes est écartée), pour déployer le cours non linéaire d'une histoire véritablement matérialiste :

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 405

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 412-413

On peut même dire que rien n'existe en histoire, puisque tout y dépend de tout, c'est à dire que les choses n'existent que matériellement.²⁶⁸

Reconnaître ceci, ce n'est pas faire droit à un déterminisme mécanique²⁶⁹, mais dire que les choses, dans leur matérialité, ne sont que des virtualités attendant d'être transformées par des pratiques dont le moteur est le désir, ce qui ouvre des potentialités infinies et permet d'affirmer que rien n'est établi. Dire de Foucault qu'il est positiviste et matérialiste, comme l'affirme Paul Veyne, c'est donc employer ces termes selon une acception nouvelle dans l'historiographie, subvertissant les catégories appliquées ordinairement au XIXe siècle pour décrire l'obsession rationaliste à vouloir expliquer le passé pour formuler les lois de l'avenir.

2. Foucault et la pratique de l'histoire : entre archéologie et généalogie

« Historien du présent », Foucault a toujours situé son travail dans un engagement subjectif et politique assumé cherchant à répondre aux interrogations de l'actualité brûlante de son temps. De sa conscience et de sa volonté d'être hors normes, ses travaux, portant sur les marges de la société et cette part d'elle-même qu'elle jette dans l'ombre pour mieux la guérir (les fous, les prisonniers), se font l'écho, de même que son *Histoire de la sexualité*, dans laquelle le penseur, homosexuel, pose, à partir de la prolifération des discours sur la sexualité, la question d'une possible reprise en main du sujet par lui-même. Cet engagement personnel, cet ancrage assumé du discours savant dans une réalité à la situation singulière, Foucault, retrouvant Nietzsche, en fait une des conditions de la véritable pratique historique, conçue comme élaboration d'un « savoir perspectif » :

[L'histoire effective] ne craint pas d'être un savoir perspectif [contrairement à « l'histoire des historiens », qui feint d'être un savoir objectif et revendique la neutralité, l'absence de choix]. [...] Le sens historique est un regard qui sait d'où il regarde aussi bien que ce qu'il regarde.²⁷⁰

Cette conscience critique qui fait la spécificité du regard historien, toujours situé, Foucault l'exerce selon deux modèles successifs et complémentaires : l'archéologie et la

²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 414-415

²⁶⁹ Paul VEYNE formule une vive critique du marxisme, moins nuancée que celle de FOUCAULT, qui considère pour sa part (dans *Les mots et les choses* puis *L'Archéologie du savoir*) qu'il a été l'instrument d'un premier décentrement du sujet, dans la mesure où il contribue à donner au travail une historicité propre, non anthropocentrée.

²⁷⁰ *Ibid.*, pp. 412-413

généalogie. Il distingue ainsi ces deux pratiques, caractéristiques de sa méthode et de sa démarche :

La généalogie, ce serait donc, par rapport au projet d'une inscription des savoirs dans la hiérarchie des pouvoirs propres à la science, une sorte d'entreprise pour désassujettir les savoirs historiques et les rendre libres, c'est-à-dire capables d'opposition et de lutte contre la coercition d'un discours théorique unitaire, formel et scientifique. [...] On pourrait dire que l'archéologie ce serait la méthode propre à l'analyse des discours locaux, et la généalogie la tactique qui fait jouer à partir des discours locaux ainsi décrites les savoirs désassujettis qui s'en dégagent.²⁷¹

Si, avec l'analyse généalogique, s'ouvre la voie, pour le sujet d'une libération et d'une lutte dans et par un discours historique rendu à sa vocation critique²⁷², cette dernière s'appuie sur l'archéologie, que l'on peut définir, à la suite de Frédéric Gros, comme l'« étude des règles historiques de formation des discours déposés dans la culture » en tant qu'elles « organisent l'articulation des savoirs sur des pratiques institutionnelles et sociales et même des perceptions concrètes »²⁷³.

La première période de travail du philosophe (dans les années 60) est en effet guidée par sa démarche archéologique²⁷⁴ appliquée à divers types d'expériences, de savoirs et de discours selon une perspective proprement révolutionnaire, dans la mesure où Foucault, « historien du présent », se propose de le comprendre à partir du passé et non l'inverse, évitant ainsi les pièges et les confortables facilités de la lecture rétrospective. On le voit dès 1961 avec *L'Histoire de la folie* : ce n'est plus le passé qui étonne, mais le présent et son effort pour donner à la folie le visage lisse d'une vérité scientifique, la positivité d'une maladie mentale. Plutôt que de retracer la longue série d'erreurs et de tâtonnements qui, de la Renaissance à notre modernité en passant par l'âge classique, a conduit à la « découverte » de la folie comme maladie, Foucault préfère changer de point de vue et mettre en lumière, pour chaque époque, des « expériences » variées de la folie qu'il considère comme autant de fondations passées sous silence à notre perception actuelle

²⁷¹ FOUCAULT M., *Dits et écrits, op. cit.*, p. 167

²⁷² Cette thématique est développée dans « *Il faut défendre la société* » (*Cours au collège de France 1975-1976*, Éd. de l'EHESS, 1997) autour de l'investissement polémique et politique des querelles historiographiques par les sociétés pré-révolutionnaires en France et en Angleterre.

²⁷³ FOUCAULT M., *Philosophie anthologie, op. cit.*, pp. 15 et 39

²⁷⁴ Introduction à *L'Archéologie du savoir*, in *ibid.*, p. 320 : « Il était un temps où l'archéologie, comme discipline des monuments muets, des traces inertes, des objets sans contexte et des choses laissées par le passé, tendait à l'histoire et ne prenait sens que par la restitution d'un discours historique ; on pourrait dire, en jouant sur les mots, que l'histoire, de nos jours, tend à l'archéologie - à la description intrinsèque du monument. »

de ce mal. « Conscience tragique » d'un monde de la Renaissance dont elle inquiète les fondements tout en restant libre de circuler, cette folie des « insensés » bascule, avec l'âge classique, et en devenant déraison, dans une perception beaucoup plus tranchée et concrète, la saisissant comme problème social (avec les pauvres et les vagabonds) et moral (en compagnie des libertins, des sodomites ou des adultères) à solutionner par une mise à l'écart radicale du reste de la société, un « grand renfermement ». À cette époque, la folie comme déraison est donc à la fois clairement reconnue et en même temps confondue avec d'autres déviances et marginalités dans une même exclusion. Elle est conçue comme la pure négativité de l'homme rationnel, quand elle sera plus tard celle de l'homme normal de la modernité, qui ne peut se saisir comme tel que dans le détour par cet être pathologique qu'est l'aliéné. En fait, avec la modernité et les asiles, si la figure du fou est singularisée, ce qui peut être vu comme une libération par rapport à l'époque précédente, le malade mental est enchaîné à sa maladie et la pratique sociale de l'internement fonde une réalité psychique dont il est difficile de se déprendre.

Après avoir traité de l'expérience fondamentale de la folie comme perception culturelle collective et mise en oeuvre différenciée d'un partage entre sens et non-sens dans nos sociétés (ce que Maurice Blanchot nomma une « histoire des limites »), Foucault se tourne vers d'autres « formations archéologiques », pour étudier, dans *La naissance de la clinique* (1963), le « regard médical » et identifier « la structure du voir et du parler » dans la médecine moderne, avec, cette fois, comme limite et autre de l'homme, la mort.

Dans *Les mots et les choses* (1966), Foucault dessine le projet d'une « archéologie des sciences humaines » dont l'*épistémè*, cette « règle anonyme et historique de construction de l'objet de savoir », livre la clé. Foucault distingue ainsi plusieurs grandes configurations épistémologiques. L'*épistémè* des similitudes et des ressemblances à la Renaissance, dans le cadre de laquelle il s'agit d'interpréter les signes obscurs du monde, l'*épistémè* classique de la représentation, qui amène, à l'image de Don Quichotte, à combiner les signes, et celle, moderne, des conditions de possibilité de ce qui est donné à voir, à connaître et à penser. C'est l'âge, avec les sciences humaines, où l'homme, pris dans un « décalage du même », est à la fois sujet et objet d'un savoir d'essence anthropologique, âge par lequel on passe du dédoublement de la représentation au redoublement réflexif de sciences qui se prennent elles-mêmes pour objet.

Enfin, *L'archéologie du savoir* (1969), véritable « discours de la méthode »²⁷⁵ du premier Foucault, fait apparaître les méthodes d'analyse du discours à travers la prise en compte des « formations discursives ». Et c'est ici que l'on découvre que la méthode archéologique est en accord parfait avec notre mode d'être contemporain :

Mais aussi bien ce nouveau lieu de vérité désigné (tout est discours et règles du discours) renvoie immédiatement à la méthode archéologique. De telle sorte que Foucault ne ferait que traduire en méthode ce nouveau régime de vérité. En voulant désanthropologiser les savoirs, en ayant recours à une histoire discontinuiste et en décrivant des discours sans sujet, il ne ferait jamais qu'être à la verticale de son temps.²⁷⁶

Cependant, par-delà l'analyse de la structuration historique des discours suivant des règles précises (qui est la tâche de l'archéologie), reste à déterminer comment ces discours ont leur source dans des dispositifs de pouvoir, sont traversés par des luttes et pris dans des rapports de domination propres à « la volonté de savoir » : ce sera la tâche assignée à la généalogie comme « histoire politique de la vérité »²⁷⁷, dont les accents sont donnés dès 1971, dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire ».

Avec le début des cours au Collège de France, c'est *Surveiller et punir* qui marque, en 1975, la mise en oeuvre par Foucault de ce projet :

Objectif de ce livre : une histoire corrélatrice de l'âme moderne et d'un nouveau pouvoir de juger ; une généalogie de l'actuel complexe scientifico-judiciaire [le « pouvoir psychiatrique » comme auxiliaire et garant du pouvoir de juger] où le pouvoir de punir prend ses appuis, reçoit ses justifications et ses règles, étend ses effets et masque son exorbitante singularité.²⁷⁸

Cette histoire généalogique de l'« âme moderne en jugement » se fait sur fond d'une histoire des corps, objets individualisés d'une « microphysique du pouvoir » et d'une « anatomie politique » d'ordre disciplinaire, censées s'assurer leur docilité et leur utilité dans des contextes variés (école, caserne, usine, atelier). « L'âme, prison du corps », est à la fois l'effet et l'instrument de ces nouvelles « technologies politiques », qui, à travers l'adoucissement des peines et la rupture avec « l'éclat des supplices » d'Ancien Régime, la visent subrepticement.

²⁷⁵ GROS F., *Ibid.*, p. 12

²⁷⁶ GROS F., *Ibid.*, p. 16

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 17

²⁷⁸ FOUCAULT M., *Surveiller et punir*, Gallimard, coll. Tel, 1975, p. 30

Foucault relie donc l'histoire de la pénalité moderne à l'avènement d'une « société disciplinaire » (dont le paradigme reste le panoptique de Bentham) bien éloignée du souci humanitariste traditionnellement attribué aux hommes des Lumières. Au contraire, on a là à faire à la rationalisation des attitudes et des aptitudes de chacun par un « pouvoir-savoir » qui, en recourant à un « mode spécifique d'assujettissement », a pu donner naissance à l'homme comme objet de savoir pour un discours à statut « scientifique »²⁷⁹.

L'histoire se fait donc pleinement ici généalogie, dans la mesure où elle se fixe pour tâche de bousculer les évidences en montrant comment un certain discours prescriptif sur l'homme (à prétention véridique) est solidaire de « dispositifs de pouvoir », de pratiques politiques singulières dont il s'agit de mettre au jour les transformations, du modèle d'une souveraineté se donnant en spectacle à celui des disciplines, plus discrètes mais peut-être tout aussi efficaces et répondant à un nouveau besoin de contrôle des individus de la part du pouvoir.

Publié en 1976, le premier tome de *L'histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, continue à scruter les formes du « pouvoir-savoir ». Étudiant « l'économie générale des discours sur le sexe dans nos sociétés modernes²⁸⁰ », Foucault met en doute « l'hypothèse répressive », l'idée que « du sexe au pouvoir, les rapports seraient de répression ». Il s'agit de comprendre pourquoi une société se complait dans ses contradictions et, s'agissant du sexe, « parle avec prolixité de son propre silence [...], dénonce les pouvoirs qu'elle exerce »²⁸¹. L'analyse historique est donc convoquée, une fois de plus, pour mettre au jour les « « intérêts » discursifs » sous-jacents à cette thèse d'une répression des discours sur le sexe :

Je voudrais faire le tour non seulement de ces discours, mais de la volonté qui les porte et de l'intention stratégique qui les soutient.²⁸²

La conceptualisation déployée ici est celle, nietzschéenne, de la lutte, du rapport de forces, et du primat de l'intérêt sur la neutralisation des affects. La visée généalogique (révéler les effets de pouvoir induits par le discours sur le sexe, mettre au jour l'existence d'un « dispositif de sexualité » lié à la « *scientia sexualis* », et penser, à partir de là, un

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 32

²⁸⁰ FOUCAULT M., *La volonté de savoir*, Gallimard, coll. Tel, 1976, p. 19

²⁸¹ *Ibid.*, p. 16

²⁸² *Ibid.*, p. 16

désasujettissement possible) ne peut toutefois être menée à son terme qu'une fois cernée, selon une démarche proprement archéologique (cherchant à replacer l'événement discursif dans son lieu d'émergence singulier), « la « mise en discours » du sexe »²⁸³, la sexualité comme « formation discursive ». Et le renversement provocateur des *topoi* qu'il cherche à mettre en évidence (ce n'est pas la censure mais au contraire un trop-plein de discours sur le sexe qui est la cause du malaise, l'aveu du désir de sexualité est encouragé mais aliène celui qui le formule), c'est à l'histoire, discipline critique par excellence, que Foucault en confie la mission, en la prenant pour guide dans sa démarche de doute méthodique face à l'hypothèse répressive :

Premier doute : la répression du sexe est-elle bien une évidence historique ? [...] Question proprement historique. Deuxième doute : la mécanique du pouvoir, et en particulier celle qui est mise en jeu dans une société comme la nôtre, est-elle bien pour l'essentiel de l'ordre de la répression ? [...] Question historico-théorique. Enfin troisième doute : le discours critique qui s'adresse à la répression vient-il croiser pour lui barrer la route un mécanisme de pouvoir qui avait fonctionné jusque-là sans contestation ou bien ne fait-il pas partie du même réseau historique que ce qu'il dénonce (et sans doute travestit) en l'appelant « répression » ? Y a-t-il bien une rupture historique entre l'âge de la répression et l'analyse critique de la répression ? Question historico-politique.²⁸⁴

Le Foucault praticien de l'histoire fait donc confiance aux intuitions du Foucault épistémologue. La discipline apparaît bien ici comme la mère des sciences humaines, leur auxiliaire indispensable sur la voie d'un savoir libéré de ses illusions. Non parce qu'elle se voudrait altière dispensatrice de vérité, mais, au contraire, dans la mesure où elle se plaît à rappeler que « les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont »²⁸⁵.

Conclusion

« Foucault c'est l'historien achevé, l'achèvement de l'Histoire »²⁸⁶. Sans doute cette affirmation lapidaire est-elle inappropriée, sauf à en mieux définir les contours.

²⁸³ *Ibid.*, p. 20

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 19

²⁸⁵ NIETZSCHE F., *Aurore*, Garnier-Flammarion, 1881

²⁸⁶ VEYNE P., *op. cit.*

Foucault, « historien achevé » ? Certes, le renouvellement épistémologique qu'il impose à la discipline est considérable, mais sa pratique n'a pas été sans faire débat au sein de la communauté historique. Elle lui reproche, dans son attachement à faire paraître les ruptures, un schématisme excessif²⁸⁷, des imprécisions, voire un effet de survol dommageable²⁸⁸ : en bref, un manque de rigueur.

Quant à la question de savoir si, avec Foucault, vient l'heure de « l'achèvement de l'Histoire », d'un sommet insurpassable et paralysant pour la discipline, il nous faut bien y répondre, avec le privilège du recul historique, par la négative, et reconnaître qu'« à lire Foucault, on se persuade aisément que l'histoire est encore très jeune »²⁸⁹. Foucault, en bon Réformateur, rendrait la discipline à sa pureté originelle, en ouvrant, par la désacralisation de ses objets qu'il a encouragée, de nombreuses pistes de recherche. Contemporain d'une « nouvelle histoire » qui, sous l'impulsion de Pierre Nora, revisite son rapport au temps et se fixe de nouveaux objets, il aurait certainement vu d'un très bon oeil l'avènement de l'histoire culturelle, celle des goûts, des sensibilités, des représentations et du corps, et, avec elle, la fin de l'idée d'un « domaine réservé » de l'historien.

L'histoire « d'après Foucault » est aussi indissociable d'un engagement politique fort, et son héritage est très perceptible dans l'historiographie américaine, avec ses résonances européennes. L'histoire des minorités, de leurs combats et de la façon dont elles perçoivent ce qui les définit comme telles a pris différentes voies, toutes aussi fécondes, que l'on considère les *gender studies*, les *cultural studies* ou les *post colonial studies*. Bref, Foucault est mort, vive Foucault !

²⁸⁷ C'est notamment le cas pour *L'histoire de la folie*, dont la thèse du « grand renfermement » des fous à l'âge classique, que FOUCAULT rattache à la création de l'hôpital général et fait remonter à 1656, est désormais contestée par les historiens, qui datent plutôt ces pratiques du Moyen Âge, sans compter la faillite désormais clairement établie de l'hôpital général (ignorée par FOUCAULT), et les solutions alternatives envisagées : maisons de correction, lettres de cachet. Sur ces questions, voir le livre récent de Claude QUÉTEL, qui comble un vide historiographique : *Histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours*, Taillandier, 2009

²⁸⁸ Voir la première partie de *L'impossible prison*, Éd. du Seuil, 1980, où sont débattues les thèses de *Surveiller et punir*.

²⁸⁹ LÉONARD J., *Ibid.*, p. 18

Table des matières

Dédicace	3
Remerciements	4
Avant-propos	5
Sommaire	6
PREMIÈRE APPROCHE DU SUJET : AUTOUR DE LA NORME	7
A. UNE DÉFINITION PROBLÉMATIQUE	8
1. Éclaircir une confusion	8
2. Un concept polémique	9
B. FOUCAULT, LA NORME EN ACTION : UTILITÉ SOCIALE, EFFICACITÉ POLITIQUE	10
1. La norme et la déviance comme constructions révélatrices de « l'expérience » singulière d'une société	10
2. Contrôler et modeler la société, de l'Ancien Régime à nos jours : « le pouvoir de normalisation » et ses limites	12
C. TOTALITARISME, NORMALITÉ ET EXCEPTION	14
1. Normes juridiques et exceptions	14
2. « L'état d'exception », ou la violence de la norme révélée	16
3. Le totalitarisme comme exception permanente : normalité fictive et banalité du mal	17
Bibliographie de la première approche du sujet	21
Introduction	23
PARTIE 1 - LA RÉVOLUTION EN HÉRITAGE : LES FONDEMENTS INTELLECTUELS D'UNE PENSÉE RADICALE	28
CHAPITRE 1 – LA DETTE FOUCALDIENNE	29
Les fondements théologiques de la gouvernementalité libérale	30
CHAPITRE 2 – AGAMBEN ET SCHMITT : DES LIAISONS DANGEREUSES	32
Comment et pourquoi lire Carl Schmitt ?	32
La valorisation schmittienne de l'exception : une pensée dans son contexte	33
Agamben et l'exception : un usage critique extensif	34
CHAPITRE 3 – BENJAMIN ET LA <i>CRITIQUE DE LA VIOLENCE</i> : SORTIR DU DROIT PAR LE DÉTOUR DU MYTHE	38
PARTIE 2 - DE LA CRITIQUE DE L'EXCEPTION SOUVERAINE À CELLE DE LA MACHINE GOUVERNEMENTALE, RETOUR SUR QUELQUES CONCEPTS.....	41
CHAPITRE 4 – L'ÉTAT D'EXCEPTION, <i>NOMOS</i> DE LA MODERNITÉ ?	42
Définitions, généalogie, manifestations	42
Définitions : quel statut pour l'anomie ?	42
Généalogie de l'état d'exception : <i>justitium</i> contre dictature	44
Manifestations de l'état d'exception	44
Structure de l'exception : la relation de ban, une relecture polémique des théories du contrat social	45
Caractérisation de la relation de ban	45
Agamben et Hobbes	47
Agamben et Rousseau	48
Figures agambeniennes de l'exception : le souverain et son double	50
CHAPITRE 5 – DU BIOPOUVOIR AU THANATOPOUVOIR : LES ENJEUX POLÉMIQUES D'UN RENVERSEMENT ...	52
Du pouvoir souverain au biopouvoir : une nouvelle grille de lecture	52
Agamben : le pouvoir souverain comme biopouvoir mortifère	53
CHAPITRE 6 – GLOIRE, RÈGNE ET GOUVERNEMENT CHEZ AGAMBEN	56
<i>D'Homo sacer au Règne et la gloire</i> , un double déplacement ?	56

Le rôle de la gloire chez Agamben.....	58
Généalogie théologico-économique d'une machine gouvernementale bipolaire.....	58
Du théologique au politique, la gloire comme signature.....	59
La gloire, une fonction politique stratégique.....	62
PARTIE 3 - PERSPECTIVES CRITIQUES	65
CHAPITRE 7 – POUVOIR ET RÉSISTANCES.....	66
Réinventer la politique : quelques pistes chez Agamben.....	66
Un état d'esprit, le messianisme politique.....	66
Dispositifs et contre-dispositifs : comment lutter ?.....	69
La sortie du paradigme gestionnaire de l' <i>oikonomia</i> : entre éloge du désœuvrement et reconfiguration de l'agir politique.....	69
Repenser la résistance, repenser le pouvoir.....	72
Le droit, contrainte souveraine ou instrument de progrès démocratiques ?.....	72
Foucault : gouvernementalité, éthique et résistance.....	73
Aporie de la théorie foucauldienne de la résistance.....	74
Le tournant éthique : de l'assujettissement à la subjectivation, le mouvement de la liberté.....	75
CHAPITRE 8 – AGAMBEN ET LE CAMP : « MÉPRIS DE L'HISTOIRE » ET INTERPRÉTATION DE LA MODERNITÉ.....	78
Remarques conclusives : Agamben, la démocratie et l'État de droit.....	83
Bibliographie.....	89
Bibliographie prospective.....	92
Annexe : Foucault et l'histoire.....	94
Introduction.....	94
I. Foucault et l'épistémologie de l'histoire.....	95
1. Le statut de l'histoire comme science dans <i>Les mots et les choses</i>	95
2. Fonction de l'Histoire selon Foucault.....	97
II. Foucault historien : méthodes et objets d'étude.....	101
1. Foucault positiviste et matérialiste ?.....	102
2. Foucault et la pratique de l'histoire : entre archéologie et généalogie.....	104
Conclusion.....	109
Table des matières.....	111

RÉSUMÉ

La radicalité critique de l'œuvre d'Agamben est à prendre d'autant plus au sérieux qu'elle a fait, à ce jour, l'objet de peu d'études systématiques, en français du moins. Partant de ce constat, notre travail se donne pour but d'évaluer le regard porté par Agamben sur l'État de droit, et ce afin d'en déterminer *in fine* la pertinence, la validité et les limites dans la perspective d'une réinvention de notre démocratie.

Nous nous proposons dans un premier temps de faire apparaître l'univers intellectuel agambenien dans toute sa cohérence et sa diversité, en montrant comment sa pensée se construit en dialogue constant avec celles de Foucault, Schmitt et Benjamin, pour ne citer que les figures les plus marquantes. À la lumière de cette contextualisation, il sera ensuite possible de revenir sur l'usage par Agamben de catégories aussi centrales pour son intelligence des modalités contemporaines d'exercice du pouvoir que celles d'exception, de biopouvoir et de gloire, avec, pour chacune de ces notions cardinales, le souci d'élucider l'enjeu polémique sous-tendu par son emploi.

Prendre ainsi au mot la démarche agambenienne, c'est ouvrir la possibilité d'une critique constructive de ses conclusions. Celle-ci est menée sur deux terrains. Le premier, crucial pour la pensée politique, est celui de l'ambition normative du projet d'Agamben, examiné à travers la question de la résistance aux formes mortifères d'exercice du pouvoir identifiées par le philosophe, et des alternatives proposées à ce système répressif. C'est une question éthique et méthodologique que nous posons pour finir, en examinant la pratique agambenienne de l'histoire (par le biais de son usage paradigmatique du camp) et en soulignant les problèmes soulevés par son interprétation nihiliste de la modernité.

Ce travail nous conduit à penser un renouveau possible de la démocratie tout en maintenant un dialogue (non exempt de distance critique) avec les positions d'Agamben. Nous voilà ainsi amenés, dans le sillage des analyses de Claude Lefort et Miguel Abensour à penser une démocratie sauvage, contre l'État, nourrissant son exigeante vitalité non pas d'un rejet du droit mais de sa subversion révolutionnaire, hostile à toute formalisation définitive.

SUMMARY

The critical radicalism of Agamben's works has to be considered all the more seriously as it has hardly been the object of systematic studies up to now – at least in French. In light of those observations, this work aims at assessing Agamben's outlook on the rule of law in order to ultimately specify its relevance, its validity and its limits in the context of a reinvention of our democracy.

In the first part we shall uncover the Agambenian intellectual world in all its coherence and diversity by explaining how his way of thinking is shaped in relation with that of Foucault, Schmitt and Benjamin – to mention but the most striking authors. In light of this contextualisation it will then be possible to go back over Agamben's use of prominent categories for his understanding of contemporary conditions such as exception, biopower and glory. For each of those cardinal notions, we shall strive to clarify the controversy at stake that is underlain by its use.

Such a literal understanding of the Agambenian approach opens the possibility of a constructive criticism of his conclusions. The latter is carried out in two domains. The first one, which is crucial for political thought, is that of the normative ambition of Agamben's project, examined through the question of resistance to the deathly ways of governing he identifies and that of potential alternatives to that repressive system. Then we shall raise an ethical and methodological question by examining the Agambenian practice of history – through his paradigmatic use of camps – and by emphasizing the problems that are raised by his nihilist interpretation of modernity.

This work directly leads us to think of a possible renewal of democracy while maintaining a relation – not devoid of a critical dimension – with Agamben's positions. In the same vein as the analyses by Claude Lefort and Michel Abensour, we are thus propelled into thinking about a wild democracy standing up to the State, fuelling its demanding vitality not by the rejection of law but by its revolutionary subversion, and displaying hostility to any permanent formalisation.

MOTS CLÉS : Agamben, exception, biopouvoir, résistance, État de droit, démocratie, biopower, resistance, rule of law, democracy