



HAL
open science

Le projet politique d'une vie qui ne peut être séparée de sa forme. La politique de la soustraction de Giorgio Agamben

Estelle Ferrarese

► To cite this version:

Estelle Ferrarese. Le projet politique d'une vie qui ne peut être séparée de sa forme. La politique de la soustraction de Giorgio Agamben. *Raisons politiques*, 2015, 57, pp.49-53. halshs-01251497

HAL Id: halshs-01251497

<https://shs.hal.science/halshs-01251497>

Submitted on 16 Jan 2017

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.

Le projet politique d'une vie qui ne peut être séparée de sa forme

La politique de la soustraction de Giorgio Agamben

Estelle Ferrarese

Le concept de forme de vie est au cœur du projet intellectuel de Giorgio Agamben ; il se retrouve, pourvue ou non de tirets qui en affectent le sens, dans toute la série *Homo sacer*. Agamben la constitue fondamentalement en contre-figure de l'*homo sacer*, de la vie nue. Dans *Moyens sans fins* (1995), il énonce ainsi qu'avec le syntagme forme-de-vie il entend « une vie qui ne peut *jamais* être séparée de sa forme, une vie dont il n'est *jamais* possible d'isoler quelque chose comme une vie nue¹ ».

Agamben dit emprunter la notion à Foucault, et trouve l'expression en particulier dans *L'herméneutique du sujet*, où Foucault identifie le souci de soi au geste de donner une forme à sa vie : « s'occuper de soi, ce n'est pas une simple préparation momentanée à la vie, c'est une forme de vie² ».

Pour autant, cette question du souci de soi ne se retrouve pas au cœur de la définition par Agamben de la notion de forme de vie. En réalité, et même s'il opère quelques renvois à la définition foucauldienne de la vie personnelle en relation à une « pratique ininterrompue³ », il semble plutôt chercher la notion de *forma vitae* dans les textes du monachisme occidental. Il précise qu'elle n'est pas une invention franciscaine, comme on le croit trop souvent, et fait allusion à des occurrences chez Cicéron, Sénèque, Quintilien. Ces références font signe vers une conception de la forme de vie comme « plan de consistance » de l'action humaine, rendu possible par l'indistinction de la règle et de la vie, un « entre-deux » mettant en cause les concepts d'observance, d'application et de transgression d'une règle (qui tous supposent une règle à distance de la vie).

Il s'agit pour Agamben d'une idée régulatrice, même s'il s'en défend. On trouve également dans ses écrits des usages beaucoup plus plats de l'idée de forme de vie (écrit alors sans tirets), mais ils peuvent avoir eux aussi une tonalité normative. Ainsi dans une tribune de 2013 contre l'Union européenne, où il ébauche l'idée d'une « souveraineté latine »

1 - Giorgio Agamben, *Moyens sans fins : notes sur la politique*, Paris, Payot & Rivages, 1995, p. 20.

2 - Michel Foucault, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, t. IV, p. 356.

3 - Giorgio Agamben, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie*, p. 49.

contre la domination germanique en Europe, il soutient que « non seulement il n'y a aucun sens à demander à un Grec ou à un Italien de vivre comme un Allemand ; mais quand bien même cela serait possible, cela aboutirait à la disparition d'un patrimoine culturel qui se trouve avant toute chose une forme de vie. Et une unité politique qui préfère ignorer les formes de vie n'est pas seulement condamnée à ne pas durer, mais, comme l'Europe le montre avec éloquence, elle ne réussit pas même à se constituer comme telle⁴. » Ici, forme de vie ne semble pas vouloir dire autre chose que la forme que prend notre vie en commun – un faisceau de pratiques sociales sédimentées et en partie indisponibles. Pour autant, sa négligence par les institutions politiques est considérée comme une menace – pour la possibilité même d'une politique. Même dépourvue de tirets, la forme de vie n'a donc pas qu'un signifié descriptif.

Quant à la « forme-de-vie », au-delà de sa caractérisation par la condition d'inséparabilité, il est possible de rassembler les éléments d'une définition substantielle ; elle semble devenir alors une forme de vie bonne, car elle garantit la puissance (1) et la possibilité de la poursuite du bonheur (2).

(1) Une vie qui ne peut être séparée de sa forme est une vie « dans laquelle les modes, les actes et les processus singuliers du vivre ne sont jamais simplement des faits, mais toujours et avant tout des possibilités de vie, toujours et avant tout des puissances. Tout comportement et toute forme du vivre humain ne sont jamais prescrits par une vocation biologique spécifique, ni assignés par une nécessité quelconque, mais bien qu'habituels, répétés et socialement obligatoires, ils conservent toujours le caractère d'une possibilité⁵. » Une vie qui ne peut être séparée de sa forme est donc une vie dont les possibles ne sont pas tous épuisés ou éteints, dans laquelle il est encore possible de faire ou de ne pas faire, de réussir ou d'échouer.

Si concevoir une forme-de-vie signifie envisager une vie de puissance, Giorgio Agamben nous engage à sortir de l'opposition classique de la puissance et de l'acte, afin de penser une puissance à même l'acte, mais aussi une puissance qui est telle de par sa propre puissance de ne pas être. Il invite donc à considérer une puissance qui ne s'oppose pas à l'impuissance, mais serait un possible en acte qui s'affirme à partir même du fait de son impuissance. L'homme est « l'animal qui peut sa propre impuissance⁶ » et qui mesure par elle le déploiement de ses pouvoirs.

Cela suppose un travail de reconnaissance de l'impuissance, solidaire de notre puissance. La puissance qui n'est en rien maîtrise, mais qui « sauve » son impuissance dans l'acte, pour reprendre la formulation aristotélicienne qui est celle d'Agamben, est la puissance véritablement politique, c'est-à-dire la puissance qui réalise les formes-de-vie.

4 - *Libération*, 24 mars 2013.

5 - Giorgio Agamben, *Moyens sans fins*, op. cit., p. 15.

6 - Giorgio Agamben, *La puissance de la pensée*, Paris, Payot & Rivages, 2006, p. 240.

(2) En tant qu'il est un être de puissance, l'homme est le seul être pour lequel la question du bonheur se pose, le seul être dont la vie est irrémédiablement tendue vers sa poursuite⁷. De cette condition, définie par un bonheur qui n'est toujours que possible, Agamben conclut, d'une manière chargée de présupposés, que cela constitue d'emblée la forme-de-vie comme vie politique.

D'une part, Agamben assume ainsi l'idée que le bonheur est du ressort du politique, à qui n'échoit pas simplement les questions de justice, liberté, autodétermination, etc. ; l'on retrouve ici l'influence sur Agamben de Walter Benjamin, l'un des premiers dans la tradition marxiste à parler de bonheur, lequel est lié pour lui à la préservation de la tradition, des potentiels sémantiques qui sont nécessaires pour interpréter le monde.

Surtout, la forme-de-vie est envisagée comme intrinsèquement politique. La constitution d'une forme-de-vie est constitution d'une forme de vie autre : autre que ce qui s'impose. Pour cette raison, elle n'est jamais seulement un exercice de soi sur soi, mais elle affecte et menace l'ordre politique.

Agamben semble s'efforcer de préciser et de radicaliser les propos de Foucault dans *Le courage de la vérité*, où il met en évidence une modalité « cynique » de l'accès à soi, dont l'enjeu est la réalisation d'une forme de vie qui éprouve sa vérité même au prix du scandale. Cela amène Foucault à définir le militantisme comme une forme de vie, en ceci qu'il est un témoignage par la vie, sous l'espèce d'un style d'existence, style d'existence qui « doit manifester directement, par sa forme visible, par sa pratique constante et son existence immédiate, la possibilité concrète et la valeur évidente d'une autre vie, une autre vie qui est la vraie vie⁸. »

Agamben systématise cette portée politique d'une forme de vie, considérant que toute recherche du bonheur, laquelle coïncide avec la réalisation d'une forme-de-vie, constitue un arrachement à un ordre, à un pouvoir, et que le pouvoir politique à l'inverse se définit par son projet d'assigner à la nécessité et à la vie biologique.

La forme-de-vie est donc, selon Agamben, à réaliser, éthiquement et politiquement, elle ne s'hérite pas. Il décrit deux modalités au moins de cette réalisation : la pensée et l'« être-en-commun ».

Il pose ainsi que la pensée est le rapport qui constitue la forme de vie en un contexte inséparable, en forme-de-vie⁹, précisant : « Nous n'entendons pas par là l'exercice individuel d'un organe ou d'une faculté psychique, mais une expérience, un *experimentum* qui a pour objet le caractère potentiel de la vie et de l'intelligence humaine. Penser ne signifie pas simplement être affecté par telle ou telle chose, par tel ou tel contenu de pensée en acte, mais être affecté

7 - Giorgio Agamben, *Moyens sans fins*, op. cit., p. 14.

8 - Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, Paris, Gallimard-Seuil, 2009, p. 170.

9 - Les glissements sémantiques sont nombreux dans les textes d'Agamben. Un peu plus loin dans le même texte, c'est la pensée elle-même qui est définie comme forme-de-vie.

en même temps par sa propre réceptivité, faire l'expérience, dans chaque pensée, d'une pure puissance de penser¹⁰. »

Il convient de noter que l'expérience de la pensée dont il est ici question, est qualifiée par Agamben d'expérience d'une puissance commune. Cela ne signifie pas simplement qu'elle ne saurait se comprendre comme un exercice solitaire ; plus fondamentalement, elle coïncide avec une puissance qui, en se perpétuant et en s'éprouvant, réalise une communauté. Agamben relève que « nous pouvons communiquer avec les autres seulement à travers ce qui, en nous comme chez les autres, est resté en puissance et toute communication est avant tout communication non pas d'un commun, mais d'une communicabilité¹¹ ». Parmi des êtres qui seraient toujours déjà en acte, qui seraient toujours déjà telle ou telle chose, telle ou telle identité et auraient en celle-ci épuisé entièrement leur puissance, il ne pourrait y avoir aucune communauté, mais seulement des coïncidences et des divisions factuelles. Une forme-de-vie ne se réalise que collectivement – ici, Agamben s'éloigne de Foucault – mais elle est l'œuvre d'êtres qui se caractérisent par leur indétermination, indétermination qui se maintient une fois la forme-de-vie advenue.

La communauté qui réalise, et est réalisée par, la forme-de-vie est en outre une communauté qui rassemble et tient sur des singularités. Dans *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Agamben s'est donné à penser une éthique et une politique au sein desquelles la participation de chaque singularité serait prise en compte comme une condition nécessaire à son déploiement pratique.

Cette singularité que préserve, ou plutôt que permet la forme-de-vie n'est pas une individualité. Comme l'écrit Mathew Abbott, l'individu est un visage constitué d'un ensemble de propriétés qui peuvent être représentées et recomposées par un portrait-robot établi par la police ; la forme-de-vie permet une singularité dont le visage ne peut être vu par l'État parce qu'il ne peut pas le représenter. Le concept de forme-de-vie suppose le maintien d'une singularité « quelconque » qui renvoie à la part impersonnelle (parce qu'elle est pré-individuelle) et pourtant la plus intime de chacun de nous (elle surprend)¹². Cette singularité s'est expropriée de toute identité ; « ce que le quelconque ajoute à la singularité n'est qu'un vide, une limite : le quelconque est une singularité plus un espace vide, une singularité finie, et toutefois, indéterminable selon un concept¹³ ». Une communauté de singularités est alors une communauté sans lien d'appartenance qui pourrait être reconnu, c'est pourquoi elle échappe à l'État.

10 - Giorgio Agamben, *Moyens sans fins*, op. cit., p. 21-22.

11 - *Ibid.*, p. 21.

12 - Mathew Abbott, « No life is bare, the ordinary is exceptional : Giorgio Agamben and the question of political ontology », *Parrhesia*, n° 14, 2012, p. 29.

13 - Giorgio Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, 1990, p. 109.

Si la forme-de-vie est à réaliser, elle est aussi constamment empêchée dans la modernité. Le pouvoir politique que nous connaissons – qui coïncide avec la souveraineté – se fonde toujours en dernière instance sur la séparation d'une sphère de la vie nue par rapport au contexte des formes-de-vie.

La souveraineté, dans cet exercice de séparation, mutile l'une et les autres.

D'une part, en effet, la vie biologique ne se manifeste que dans des formes de survie, tout en restant impensée dans les formes de vie ramenées à celle-ci ; elle ne point que comme l'obscur menace qui peut s'actualiser d'un coup dans la violence, dans l'extranéité, dans la maladie, dans l'accident.

D'autre part, les formes de vie sont abstraitement recodifiées en identités juridico-sociales (l'électeur, l'employé, le journaliste, l'étudiant, mais aussi le séropositif, le travesti, la porno-star, la personne âgée, le parent, la femme), qui reposent toutes *in fine* sur la vie nue sans le savoir, et qui neutralisent, par leur sévère détermination, toute puissance.

Une forme-de-vie ne semble donc pensable que comme émancipation de ce pouvoir de scission, elle ne peut supposer que l'élimination de toute forme de souveraineté.

Pourtant, la critique que pourrait permettre le concept de forme-de-vie et le type de politique qu'il suggère sont brouillés par deux tendances des travaux d'Agamben : la manière dont la forme-de-vie est instituée en autre d'une vie nue au signifié flottant ; les figures parallèles et renversées du réfugié et du Franciscain, l'un et l'autre dés-assujettis au souverain, et qui, analysés ensemble, paraissent constituer la soustraction en geste politique par excellence, et avoir pour effet paradoxal d'évacuer la *vie* de cette communauté politique qu'Agamben appelle de ses vœux.

I. La forme-de-vie, l'antonyme de la vie nue

Si la vie nue est la vie que l'on a séparée de sa forme, on pourrait s'attendre à ce qu'elle soit définie comme une vie dénuée de tout ce qui vient d'être évoqué, de la puissance, de la poursuite du bonheur, de l'exercice de la pensée, de l'être-en-commun, c'est-à-dire comme une vie non-qualifiée, une vie dépourvue de qualités. Être privé de forme reviendrait à perdre tout contenu. Cette caractérisation à rebours est un thème mineur dans l'œuvre d'Agamben, et qui n'est pas déroulé de manière à décrire ce à quoi ressemble précisément une vie manquant de ces qualités.

La vie nue, la vie séparée de sa forme, est définie à première vue de trois manières : par son inintelligibilité (1), par l'assujettissement aux nécessités biologiques (2), par une exposition illimitée à la blessure et au meurtre, qui ne compte pas comme un crime (3). C'est en réalité ce dernier aspect qui focalise l'attention d'Agamben, et qui déplace le problème d'une vie dépouillée de forme depuis sa non-qualification vers une vulnérabilité corporelle extrême engendrée par le désintérêt politique, depuis une existence aux possibles

appauvris vers des processus biologiques menacés dans leur reproduction par l'indifférence souveraine.

(1) La vie nue se signale par son indicibilité et son impénétrabilité, qu'elle a en commun avec la vie biologique, « forme sécularisée de la vie nue¹⁴ ». La vie nue est muette, indifférenciée, et dépouillée à la fois de la généralité et de la particularité que le langage rend possible. Elle s'oppose en cela en tous points à la vie heureuse dont le projet est constitutif de la forme-de-vie, une « vie suffisante et absolument profane », qui a atteint la « perfection » de « sa propre communicabilité »¹⁵.

(2) Le concept de vie nue est associé à des corps besogneux et exclus, c'est-à-dire des corps qui sont rivés à la peine, caractérisés par leur asservissement aux nécessités physiologiques et assujettis à la simple subsistance. Il renvoie sous cet aspect aussi à une vie qui a été démunie de ses modes de déploiement pratique, c'est-à-dire à une vie dénuée de puissance, puisqu'assignée à une nécessité, mais, premier glissement, la vie nue se trouve de ce fait associée par endroits dans l'œuvre aux faits biologiques en général (à la *zoè*). C'est alors au corps en tant que tel que sont impartis enchaînement et nécessité ; dans une veine arendtienne, le corps n'est jamais thématiquement par Agamben que sous l'angle d'une force de l'instinct de conservation, d'un asservissement aux processus biologiques.

Dès lors, comme l'a montré Penelope Deutscher, Agamben fait par moments allusion à des manifestations de la simple vie, de la *zoè*, qui servent à établir des formes d'exclusion de la *polis* qui ne coïncident pas avec la figure pourtant centrale de l'*homo sacer* : la vie domestique, le statut politique liminal attaché aux obligations vis-à-vis de la vie naturelle – en particulier celui des femmes – engendrent une exposition différente, mais tout aussi désarmée, à certaines formes de pouvoir paternel et souverain¹⁶. Avoir une vie qualifiée, c'est être considérablement plus que juste en vie, et c'est aussi être considérablement plus que responsable de processus vitaux tels que la reproduction.

Une conséquence, pour le moins contestable, de cette association des besoins corporels avec la peine d'une part, et avec l'inqualification et l'anomie d'autre part, est que la vie qui prend en charge le travail reproductif se trouve définie comme une vie dépourvue de forme.

(3) Pour autant, la vie nue est définie d'abord et avant tout par son exposition.

Encore faut-il établir en quoi consiste précisément cette exposition. Agamben radicalise et dés-historicise le célèbre propos de Foucault sur le droit de vie et de mort comme caractéristique de la souveraineté en soutenant que la *production*

14 - Giorgio Agamben, *Moyens sans fins*, op. cit., p. 19.

15 - *Ibid.*, p. 127.

16 - Penelope Deutscher, « Sacred Fecundity : Agamben, Sexual Difference and Reproductive Life », *Telos*, 2012, n° 161, p. 60.

de vies nues, c'est-à-dire de corps tuables, est l'acte originaire du pouvoir souverain¹⁷. Est souverain qui décide de la nudité, semble dire Agamben.

L'état d'exception constitue une manifestation radicale de ce pouvoir souverain, mais la décision du souverain sur la vie nue est étendue bien au-delà de celui-ci, elle est normalisée, quotidianisée. Agamben base sa démonstration sur une figure du droit romain archaïque, l'*homo sacer*. Jugé pour un crime, il est le sujet d'une peine indéterminée : il n'est pas permis de le sacrifier, mais celui qui le tue ne sera pas condamné pour homicide. Avec lui est instituée une sphère dans laquelle il est possible de tuer sans que cela soit considéré comme un crime, chaque société étant dotée d'une telle limite entre vie et vie nue.

Le geste souverain n'est pas suspension du droit, mais énonciation du droit qui établit et modifie cette sphère. Agamben place ainsi au cœur de sa théorie de la souveraineté la critique du droit de Walter Benjamin (à qui il emprunte d'ailleurs l'idée même de vie nue, *bloße Leben*) dans « Critique de la violence¹⁸ ». À la question de l'origine du droit, de la source ultime de sa légitimité, Benjamin répond qu'elle se situe à l'extérieur du droit, dans la violence. Le droit doit présupposer la violence pour se valider, et conserve quelque chose de celle-ci en son sein.

C'est pourquoi pour Agamben la violence de la souveraineté est la violence du droit, l'exception souveraine est la « zone d'indifférence entre nature et droit¹⁹ », tandis que l'ordre juridique compte pour pôles extrêmes le souverain et l'*homo sacer*.

La « vie nue » caractérise une condition de contact immédiat entre le corps et ce qui le fait périr, une condition où « le pouvoir n'a en face de lui que la pure vie biologique sans aucune médiation²⁰ ». Vivre une vie dépouillée de sa forme, c'est n'être qu'en vie, une vie qui ne tient qu'à un souffle. Mais dans les conditions de la modernité, la pure vie biologique n'est pas en contact avec le pouvoir souverain lui-même.

Une autre vulnérabilité est substituée à la simple disponibilité du corps à la destruction ; le souverain neutralise cette dernière en instituant une autre forme d'exposition. En effet, les vies nues ne sont pas celles qui se trouvent

17 - Néanmoins un mécanisme complémentaire intervient dans la production de la vie nue, décrit tout particulièrement dans *L'ouvert. De l'homme et de l'animal* (Paris, Rivages, 2002) : la machine anthropologique occidentale c'est-à-dire le dispositif par lequel la philosophie et la science produisent l'humain par le truchement des oppositions homme/animal, humain/inhumain. Agamben rappelle à la fin de *Homo sacer I* que la vie pure dans la métaphysique, est analogue à la vie nue dans la sphère politique : « dans le premier cas, il s'agit d'isoler l'être pur (on haplòs), à partir des significations multiples du terme "être" (...) ; dans le second, l'enjeu est de séparer la vie nue des multiples formes de vie concrètes » (*Homo sacer*, Paris, Seuil, 1997, p. 196). Surtout, le résultat de cette machine anthropologique n'est pas quelque chose comme l'humanité, mais une « vie séparée et exclue d'elle-même », une vie nue.

18 - Walter Benjamin, « Pour une critique de la violence », in *Œuvres I*, Gallimard, Paris, 2000.

19 - Giorgio Agamben, *Homo sacer*, op. cit., p. 28.

20 - *Ibid.*, p. 51.

face au peloton d'exécution armé par le souverain, elles sont des vies dont la destruction ne saurait être blâmée. Elles sont la propriété de corps qui peuvent être confiés à la technique et à ses expérimentations, ou qui peuvent être abandonnés aux distractions du gardien du camp, ou encore subordonnés aux impératifs de résultat des compagnies de sécurité privées qui font la guerre en lieu et place des armées occidentales. Le fait que des atrocités soient ou non commises ne dépend pas de la loi, mais de l'éventuel sens éthique de la police, des gardiens ou des médecins à la merci desquels se trouvent ces vies nues.

Pour autant, le fait de détenir un statut politique (ne pas être une vie nue) n'est pas réellement constitué en forme de protection ; il n'y a pas de contrat signé entre le souverain et les sujets. Ce statut place simplement les citoyens dans une exposition à la décision du souverain sur ce qui compte comme vie nue, sur la frontière entre le vivant et le parlant, la *zoè* et le *bios*, la vie et sa forme.

Le politique coïncide donc dans la modernité avec une élimination conditionnelle et sans cesse révisable de l'exposition à la blessure et au meurtre. Il est ramassé, selon les termes posés dans *Homo sacer*, dans la décision d'exposer une vie à la perte de sa forme et de son statut politique, de faire d'elle l'objet de l'arbitraire de gardiens des camps, médecins, maraudeurs, agents de sécurité, experts. Le geste souverain ne gît pas dans le meurtre, mais dans la distribution, à rebours de la vie nue, de la préoccupation politique.

Contrairement à ce qu'Agamben semble supposer à propos de sa propre réflexion, ce n'est pas la vulnérabilité corporelle première, celle des corps tuables, qui garantit la souveraineté, mais une autre exposition, qui remplace et cèle la disponibilité à la blessure et au meurtre : une vulnérabilité à la négligence politique. Ainsi, lorsqu'Agamben cherche à conclure sa démonstration en écrivant que celui qui se trouve exposé à chaque instant à une menace de mort, est perpétuellement en rapport avec le pouvoir qui l'a placé dans cette position-là, et que de ce point de vue, « aucune vie n'est plus "politique" que la sienne²¹ », il se trompe. Il parle précisément d'une vie qui ne l'est plus.

Par ailleurs, le statut ontologique de la « vie nue » n'est pas dépourvu d'ambiguïtés. La définition de la vie nue par opposition à une « forme-de-vie », une vie qui ne peut jamais être séparée de sa forme, suppose en creux une nature, vulnérable, qu'il serait possible de désencastrer des arrangements sociaux. Elle implique des entités, des vies et des dispositifs, distinguées parce que pleinement distinguables.

Agamben tient certes à préciser que la vie nue n'est pas quelque chose qui existe indépendamment de sa relation avec le souverain. Il rappelle ainsi régulièrement qu'« 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

21 - *Ibid.*, p. 198.

par l'état d'exception. Au contraire, la possibilité même de distinguer entre vie et droit, anomie et nomos, coïncide avec leur articulation dans la machine biopolitique²² ». Dans ces rappels à l'ordre, la vie nue est donc un produit de la machine souveraine et non quelque chose qui lui préexiste.

Mais en même temps, on trouve nombre de formulations beaucoup plus ambiguës, par exemple l'idée que le terme de vie « désigne dans sa nudité le présupposé commun qu'il est toujours possible d'isoler dans chacune des innombrables formes de vie²³ ».

Surtout, les droits de l'homme sont décrits à la fois comme le vecteur de l'institutionnalisation de la vie nue et la figure originelle de l'inscription de la vie naturelle dans l'ordre juridico-politique de l'État-Nation.

D'un côté, à la différence de Marx, pour qui le sujet véritable des droits est le bourgeois, Agamben considère que la réalité de ce sujet est la vie nue elle-même. Les droits sont attribués à l'homme dans sa nudité existentielle, mais cette fondation ultime ne doit jamais émerger à la lumière. De l'autre, « les déclarations des droits de l'homme (...) assurent l'*exceptio* de la vie dans le nouvel ordre étatique qui succède à l'écroulement de l'Ancien régime. Le fait que le "sujet" se transforme à travers elles en "citoyen" signifie que la naissance – c'est-à-dire la vie naturelle en tant que telle – devient ici pour la première fois (...) le porteur immédiat de la souveraineté. La fiction impliquée ici est que la naissance devienne immédiatement nation sans qu'il puisse y avoir aucun écart entre les deux termes²⁴. »

La critique des droits de l'homme opère une identification nette de la naissance – de l'expulsion de l'utérus maternel – à la vie nue, laquelle ne se matérialise donc pas uniquement dans le ban et l'abandon par le pouvoir souverain, mais lui préexiste.

Ici encore la vie nue n'est pas seulement une vie exposée, elle est ce qui ne permet pas d'ignorer l'appartenance biologique de l'homme à une espèce animale.

Dès lors, si la vie nue coïncide avec le donné, il n'est plus de place pour la décision du souverain. Si la vie sous le ban se confond avec la naissance, si la vie fragile parce simplement exposée au sort, est la même chose qu'une vie à la merci du pouvoir de destruction d'autrui, il n'y a plus de prise pour une critique de la souveraineté.

À côté du brouillard catégoriel qui l'entoure, le problème inhérent au geste de ramener une vie privée de « forme » à une vie exposée au meurtre et à la blessure est d'abord d'ordre normatif. Quel est l'horizon politique suggéré par le concept de forme-de-vie qu'il découpe ?

22 - Giorgio Agamben, *État d'exception*, Paris, Seuil, 2003, p. 147.

23 - Giorgio Agamben, *Moyens sans fins*, op. cit., p. 13.

24 - Giorgio Agamben, *Homo sacer*, op. cit., p. 139.

Dans la mesure où cette prévalence du motif de la vie nue engage à interpréter l'impossibilité d'une séparation entre forme et vie comme l'impossibilité d'une décision m'exposant au meurtre, deux conséquences différentes d'ordre normatif peuvent être tirées. Soit la forme-de-vie est à concevoir comme une forme qui protège simplement la vie ; soit la forme-de-vie se réfère à une vie bonne, et inclut autrement que comme des effets secondaires la puissance, l'être en commun, ce qui pose alors la question du lien de celles-ci avec l'impossibilité du ban.

La première interprétation semble inviter à penser la protection de la vie sans recourir à la figure du souverain, à la manière d'un pacte horizontal, d'un contrat social sans soumission à l'autorité d'un *dominus*. Si Agamben dédie quelques pages de *De la très haute pauvreté*, à l'« acte constituant²⁵ » que représente la création d'une cénobie qui se dote d'une règle, à son caractère de *pactum*, on peut douter, au regard des références politiques d'Agamben, de Walter Benjamin à Guy Debord, que le projet politique attaché à cette auto-organisation se limite à la préoccupation hobbesienne pour l'accommodement des intérêts à la survie de chacun. Mais alors comment formes-de-vie et formes de sécurité sont-elles intriquées exactement ? Les vies menées dans des formes ne sont-elles pas elles aussi exposées ?

Si l'on choisit la seconde interprétation, qui revient à opérer une association entre non-qualification et absence de protection d'une part, et entre qualification et protection d'autre part, on doit noter qu'Agamben n'éclaircit pas la raison pour laquelle une menace sur la vie bonne devient ou se révèle une menace pour la survie. Il est par ailleurs douteux que l'indifférence politique prive réellement l'ensemble de ceux qui en sont frappés des attributs de la forme de vie que sont par exemple la puissance et l'être-ensemble. À l'inverse, la possibilité du meurtre est-elle véritablement le seul, ou même le principal obstacle au déploiement d'une puissance, au maintien d'une indétermination ? On ne peut que relever ici la désarmante rétrocession à l'arrière-plan théorique de phénomènes tels que la (très humble) pauvreté, les inégalités brutales, les dominations dont le ressort ne passe pas par le corps, etc., qui s'évanouissent derrière la mise en suspens de la survie par la décision politique.

Enfin, si, avec le primat conféré à la vie nue pour penser, à rebours, la forme-de-vie, il s'agit de rappeler la nature incarnée du sujet politique, que devient celle-ci une fois la forme-de-vie réalisée ? Cette disparition de la vie, une fois son saisissement par la forme assuré, est confirmée par le tableau que composent deux figures symétriques et renversées, dépeintes dans deux essais différents.

25 - Giorgio Agamben, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie*, Paris, Rivages, 2011, p. 66 et suiv.

2. De l'illusion d'avoir des droits au « droit » de ne pas avoir de droits. Du réfugié au Franciscain

Avoir des droits est pour Agamben la marque de la disponibilité d'un être humain à la décision souveraine quant à son statut, toujours révocable. Mais la critique des droits et du droit qui les met en œuvre est constituée de plusieurs couches : le déploiement de la souveraineté requiert en effet la dissimulation de sa violence fondamentale, et ce sont les droits de l'homme qui fournissent l'appareil idéologique qui rend possible la production de vies nues, en cachant le dispositif sous l'idée d'un humain né avec des droits.

Dans un article spécifiquement consacré aux droits de l'homme²⁶, Agamben en appelle alors à faire du réfugié, incarnation par excellence de la vie nue, une figure centrale de la théorie politique. Car le réfugié est celui qui, en raison de sa nudité évidente, dévoile le dispositif de la souveraineté.

Le réfugié est victime d'un tort spécifique, qui ne relève ni de l'exercice direct d'une violence, ni d'une oppression, ni d'une exploitation. Il illustre de manière lumineuse la vie nue comme vie abandonnée, et la souveraineté comme mécanisme de distribution de la négligence politique.

Il révèle notamment la manière dont ce désintérêt est (parmi d'autres modalités) distribué sur une base territoriale. Cette distribution du désintérêt se vérifie même si l'on abandonne la forme relativement peu complexe de pouvoir dont parle Agamben (la souveraineté), pour observer les ressorts du biopouvoir au sens plein, foucauldien du terme, qui suppose un pouvoir politique coextensif à la prise en charge de la vie face aux risques sanitaires, météorologiques, nutritionnels.

A-bandonné par son propre État, le réfugié est aussi dans les mains, à la merci d'un autre État que le sien.

Le réfugié est celui qui est *a priori* placé sous le ban de tous les États dont son passeport ne relève pas (1), mais ce ban est réversible sous certaines conditions (2). Ces deux éléments sont constitutifs du dispositif de la souveraineté.

Pour s'arracher à la vie nue, le réfugié est contraint de faire appel aux déclarations des droits de l'homme, et aux conventions signées sur leur base, qui l'autorisent à réclamer la protection d'un autre État, en raison des manquements du sien propre. Mais de cette manière, il entretient la possibilité de la décision sur la vie nue. Pis encore, il ne sort du ban qu'à la condition de se soumettre à un processus de mise à l'épreuve, de venir à bout du soupçon que fait peser sur lui l'État dont il demande la protection. Être un réfugié est d'abord être reconnu comme réfugié, ce qui requiert notamment de produire la preuve documentée (par des médecins ou d'autres experts) que sa crainte d'être persécuté par son État d'origine soit fondée.

26 - Giorgio Agamben, « Au-delà des droits de l'homme », in *Moyens sans fins*, op. cit., p. 25-37.

Cette réflexion s'inscrit dans la conviction plus large d'Agamben selon laquelle les libertés et les droits conquis par les individus dans leurs conflits avec les pouvoirs centraux signifient simplement l'inscription croissante des vies individuelles dans l'ordre étatique, offrant ainsi une fondation nouvelle, et plus forte, au pouvoir souverain²⁷.

Dès lors, il pourrait sembler que toute tentative de réaliser une forme-de-vie, au sens d'une vie qui échappe à la nécessité et à l'exposition, ne fait que renforcer le pouvoir du souverain de séparer vie et forme. Mais ce n'est pas ce qu'indique une autre figure de la théorie d'Agamben, celle du Franciscain.

Le réfugié incarne une vie nue en tant que vie que le souverain – le droit – ne souhaite pas atteindre. Par opposition, le Franciscain incarne une forme-de-vie en tant que vie que le droit ne peut atteindre.

Dans *De la très haute pauvreté* (2011), le monachisme est interprété comme une tentative de réaliser une forme-de-vie.

L'unique exemple de forme-de-vie dont traite Agamben dans son œuvre est donc improbable et pré-moderne. Plus fondamentalement, il prétend à ce titre en ceci que le monachisme aurait tenté d'imaginer une vie humaine « totalement soustraite à l'emprise du droit²⁸ ». Agamben tente d'établir de multiples manières la nature non-juridique des textes qui énoncent les règles que se sont données les différents ordres monastiques (en mobilisant par exemple l'argument selon lequel elles ne prévoient pas des actes particuliers, mais énoncent une norme qui se réfère à l'existence tout entière, ou encore en mettant en évidence que leur ressort n'est pas la sanction).

Après ces balbutiements, c'est au franciscanisme qu'il revient d'être « défini – et c'est en cela que réside sa nouveauté (...) tout à fait impensable dans les conditions actuelles de la société – comme la tentative de *réaliser* une vie et une pratique humaine absolument en dehors des déterminations du droit²⁹ ». Si Agamben évoque l'habit et la scansion temporelle qui enserrant le corps des moines, comme des dispositifs qui rendent indiscernables règle et vie, ce n'est pas de leur processualité qu'émerge la forme-de-vie. La règle figure dans l'essai sur la forme de vie non pas en tant qu'elle serait le mécanisme d'une incarnation (d'idéaux), mais en tant qu'elle n'est pas le droit.

Selon Agamben, le franciscanisme, tel qu'il a existé dans sa polémique avec la curie à la fin du 13^e et au début du 14^e siècle, échappe au droit en vertu de deux logiques distinctes.

(1) La règle monastique que l'ordre se donne est décrite comme « constitutive » : elle produit la conduite en créant la vie même du moine ; règle et vie

27 - Giorgio Agamben, *Homo sacer*, op. cit., p. 138.

28 - Giorgio Agamben, *De la très haute pauvreté*, op. cit., p. 10.

29 - *Ibid.*, p. 149.

ne peuvent donc être distinguées l'une de l'autre. La « forme-de-vie » correspond à « l'ensemble des règles constitutives qui la définissent » en même temps qu'elle crée ces règles³⁰.

C'est ici – donc de manière aussi tardive dans sa réflexion sur les formes de vie, que marginale dans l'œuvre – qu'Agamben emprunte à Wittgenstein. Il se réfère à son concept de « normes constitutives » et à l'exemple des pions des échecs. « Peut-on dire que le moine se définit, comme le fou aux échecs, par la somme des prescriptions selon lesquelles il vit³¹ ? », se demande-t-il, pour corriger aussitôt : ne pourrait-on pas dire, avec autant de vérité, que c'est la forme de vie du moine qui crée la règle ? Il concilie alors les deux phénomènes en évoquant le maintien dans une zone d'indifférenciation, qui définit la forme-de-vie.

Celui qui promet d'observer la règle et la vie de Saint François ne s'oblige à observer ni des normes particulières, ni les trois vœux principaux, mais tout indistinctement. Le frère mineur n'obéit pas à la règle, car il « vit » dans l'obéissance. La vie du Christ est la règle. Il ne s'agit pas d'appliquer une loi, des principes formalisés, un système plus ou moins cohérent d'idées et de doctrines, à la vie. Les Franciscains se dégagent ainsi de la forme du droit. C'est de cette manière qu'ils ont accès à une forme d'indétermination : « la loi s'indétermine en vie »³².

(2) Qui plus est, les Franciscains auraient, selon Agamben, mis en pratique un type de renoncement à la propriété à la fois individuelle et collective. En échange d'une abdication des droits réels (droit de posséder, d'ester en justice, d'hériter...), les frères mineurs prétendent pratiquer un « usage modéré » des biens matériels (selon la définition franciscaine, un *usus pauper*, un usage pauvre) et élaborent la notion de « simple usage de fait » (*simplex usus facti*), un usage sans droits, qui n'implique pas la propriété des choses. S'il suppose la mesure et la retenue, il ne se justifie que sur la base de *l'état de nécessité*, dicté par la faim, la fatigue ou le froid.

Selon Agamben, l'expérience franciscaine permettrait sur cette base de penser « un usage des corps et du monde qui ne se substantifie jamais dans une appropriation [...] une vie qui ne peut jamais être objet de propriété, mais seulement d'usage commun »³³.

Les Franciscains s'arracheraient donc, en même temps qu'à la forme du droit, au rapport aux choses et à nous-mêmes qu'il suppose et reproduit, en sa qualité de fondement de la propriété.

Pour autant cette thématique du lien intrinsèque entre droit et appropriation n'est pas traitée dans une veine strictement marxiste. Elle remonte encore

30 - *Ibid.*, p. 101.

31 - *Ibid.*

32 - *Ibid.*, p. 105.

33 - *Ibid.*, p. 10.

à la question de la puissance, puisque l'usage est défini par Agamben comme n'épuisant rien, mais maintenant au contraire tous les possibles.

À ce stade du raisonnement, on pourrait s'attendre à ce que le renoncement au monde tel qu'il est ordonné par le droit soit le point de départ d'une nouvelle attention au corps, à la vie précaire, et à ses besoins propres. « Ce n'est pas tant la règle que l'état de nécessité qui est le dispositif par lequel ils tentent de neutraliser le droit ³⁴ », affirme ainsi Agamben.

Mais ce n'est pas la voie qu'il poursuit. Agamben ne parle jamais, quant il traite de formes-de-vie, de la vie comme ensemble de processus vitaux, et aucune voix n'est donnée à cette vie qui n'est plus frontalement menacée. Définissant implicitement la « vie » de la « forme-de-vie » comme existence, il évacue de cette manière le corps et les besoins dont le non-respect constituait pourtant la matrice de sa critique de la souveraineté. La nature incarnée du sujet politique reste ainsi, malgré les apparences, en lisière du projet politique d'Agamben.

Pour résister au fait que nos vies soient privées de forme, il nous faudrait, conformément au modèle monastique élaboré par Agamben, nous défaire des droits qui nous définissent en tant que sujets, au moyen d'une sorte de retrait radical, à la manière dont pour les Franciscains la renonciation aux droits de la cité terrestre devait permettre un retour à l'état de nature antérieur à la chute.

D'une part, réaliser une forme de vie implique d'échapper délibérément à l'intérêt politique, en affirmant une sorte de droit de n'avoir aucun droit. C'est alors le même processus, un dés-encastrement de la vie et du droit, qui engendre, lorsqu'il est opéré par le souverain, des vies nues, et, lorsqu'il est réalisé par les êtres humains affectés, son exact antonyme, des formes-de-vie. On retrouve ici quelque chose de la lecture faite par Agamben du raisonnement de Thomas d'Aquin sur les enfants morts sans baptême, dans *La communauté qui vient* : « Ce n'est pas Dieu qui les a oubliés, mais ce sont eux qui l'ont oublié depuis toujours, et contre leur oubli, l'oubli divin reste impuissant ³⁵. »

D'autre part, la genèse politique de la forme-de-vie procède de la suspension, de la sécession, de la soustraction. En d'autres termes, Agamben dessine une vie activement placée hors de l'ordre politique. Le projet est décrit pour cette raison comme pleinement politique ³⁶, et la soustraction se suffit à elle-même.

Se pose alors ici un ultime problème : celui de la possibilité, et du lieu d'une critique qui serait le levier d'une transformation politique. Agamben décrit la réalisation d'une forme-de-vie dont la critique n'est pas le ressort (si

34 - *Ibid.*, p. 156.

35 - Giorgio Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, op. cit.

36 - Ce caractère s'articule à deux considérations : Agamben aborde le franciscanisme dans son conflit avec l'Église, et il relève que le projet qu'il porte est intrinsèquement celui d'une vie commune.

l'on laisse de côté celle du philosophe en position de surplomb). En effet la vie nue, sa séparation de toute forme est la présupposition secrète du pouvoir souverain. Agamben traite d'une vulnérabilité qui n'est ni exhibée, ni reconnue, ni formulée, mais prise dans des arrangements, des mécanismes, des forces qui affectent la vie des êtres humains dans leur dos. Pourtant la différence entre la vie nue (telle que figurée par le réfugié) et la forme-de-vie (telle qu'esquissée par le moine franciscain) n'est pas liée à des caractéristiques particulières, elle procède de la seule *intentionnalité* (collective) derrière le geste de séparation.

La question se pose alors de la matrice de « l'idéal » qui guide les tâtonnements politiques des Franciscains, de l'aspiration originaire qui pourrait conduire un groupe ou un mouvement à revendiquer une vie par opposition à un droit.

AUTEUR

Estelle Ferrarese est professeure à l'Université de Strasbourg, où elle enseigne la théorie sociale et politique. Elle a été professeure invitée à la New School for Social Research à New York et Alexander von Humboldt-Stiftung fellow à la Humboldt Universität à Berlin. Elle est actuellement en délégation CNRS au Centre Marc Bloch à Berlin. Ses travaux portent principalement sur la Théorie critique, sur l'espace public et la politique délibérative, et sur la vulnérabilité comme objet politique.

RÉSUMÉ

Le projet politique d'une vie qui ne peut être séparée de sa forme. La politique de soustraction de Giorgio Agamben

Cet article examine la posture critique de Giorgio Agamben, telle qu'elle est fondée sur l'idée de vie nue. Il montre que la critique que pourrait permettre le concept antonyme de forme-de-vie et le type de politique qu'il suggère sont brouillés par deux tendances des travaux d'Agamben : d'une part, la forme-de-vie est définie comme l'autre d'une vie nue dont le signifié flotte ; d'autre part deux figures parallèles et renversées de son œuvre, le réfugié et le Franciscain (l'un et l'autre dés-assujettis au souverain), analysées ensemble, révèlent qu'Agamben fait de la soustraction le geste politique par excellence, et que la vie, ressort critique de sa dénonciation de la souveraineté, est paradoxalement évacuée de la communauté politique qu'il appelle de ses vœux.

ABSTRACT

The political project of a life which can not be separated from its form. Agamben's politics of subtraction

This paper analyses Giorgio Agamben's critical position, inasmuch it is based on the idea of bare life. It shows that the critique that the opposite concept of form-of-life enables, and the kind of politics it calls for, are nullified by the fluctuating definition of the phrase "form-of-life". By studying two symmetric but reversed figures of his work (the refugee and the Franciscan, both de-subjected from the sovereign), I also reveal that subtraction is the political action *par excellence* for Agamben, and that life, which is the fundamental tool of his critique of sovereignty, strangely disappears as such from his project of political community.