

Biopolitique et clinique

**Penser la singularité avec Giorgio Agamben, Jacques Schotte
et Didier Anzieu**

Thèse réalisée par **Saki Kogure**
en vue de l'obtention du grade de Docteur en Philosophie

Composition du Jury

Promoteur :
Marc Maesschalck (UCL)

Lecteurs :
Michel Dupuis (UCL)
Raphaël Gély (Université Saint-Louis)
Jean-Christophe Goddard (Université Toulouse-Jean Jaurès)

Président du jury :
Alexandre Guay (UCL)

Année académique 2017-2018

Biopolitique et clinique

**Penser la singularité avec Giorgio Agamben, Jacques Schotte
et Didier Anzieu**

TABLE DE MATIÈRES

REMERCIEMENTS	9
INTRODUCTION	11
PARTIE I Critiques de la biopolitique chez Giorgio Agamben	19
Introduction à la première partie.....	21
Chapitre I La pathologie du sujet biopolitique	27
1-1. Le déclin du paradigme grec.....	27
1-2. Les analyses foucaaldiennes du biopouvoir	29
1-3. L'analyse agambenienne de la biopolitique.....	33
1-4. Le diagnostic.....	36
1-5. Le lieu de l'événement.....	38
1-6. Le concept de fantasme.....	44
1-7. La redéfinition de la pathologie du sujet biopolitique	52
Chapitre II Critique de la théologie politique	55
2-1. L'état d'exception permanent	55
2-2. La topologie de la violence	59
2-3. L' <i>Homo Sacer</i>	67
2-4. L'État-nation et ses limites	73
2-5. La nécropolitique	78
Chapitre III Critique de la théologie économique	83
3-1. De la guerre des races à la guerre civile	84
3-2. La physiocratie.....	93
3-3. Le concept de dispositif	97
3-4. L'archéologie philosophique comme méthode	99
3-5. La généalogie théologique de l'économie politique	104
3-6. La glorification du pouvoir et le rôle de la publicité.....	112
3-7. L'eschatologie comme une pensée de la légitimité	114
3-8. L'archéologie de l'office	118

Chapitre IV De la résistance à la forme-de-vie	125
4-1. Les expériences de la déliaison extrême	126
4-2. Le témoignage comme résistance contre la réduction à la vie nue	129
4-3. De la <i>Stimmung</i> à la voix	133
4-4. La honte et la culpabilité.....	136
4-5. La pratique de la spiritualité	143
4-6. La théorie de l'usage.....	147
4-7. La forme-de-vie : une nouvelle théorie de la justice.....	154
 Conclusion de la première partie	 161
 PARTIE II Anthropologie psychiatrique et pratiques du soin.....	 165
 Introduction à la deuxième partie	 167
 Chapitre I Critique de l'épistémologie médico-psychiatrique.....	 173
1-1. L'ordre naturel	173
1-2. Le tournant de 1800	179
1-3. Le concept de « monomanie » et sa disparition.....	182
1-4. Le moment 1900 : la révolution pathoanalytique de Freud	187
 Chapitre II L'anthropropsiatrie de Jacques Schotte dans le dialogue avec Léopold Szondi.....	 193
2-1. Szondi avec Schotte	194
2-2. La pulsion et le Moi	200
2-3. Le système des pulsions.....	205
2-4. Les circuits des pulsions	207
2-5. Les quatre circuits.....	211
2-6. Les fantasmes originaires.....	223
2-7. Les quatre registres de l'existence humaine	229
2-8. L'ouverture au monde : le contact	237
 Chapitre III Pratiques du soin du Moi dans son rapport avec l'environnement.....	 241
3-1. La croyance.....	242
3-2. L'environnement selon Winnicott	245
3-3. La notion de Moi-peau.....	248
3-4. L'injonction paradoxale	258

3-5.	La reconnaissance du désir inconscient	264
3-6.	Du Moi-peau à l'enveloppe psychique	268
3-7.	L'analyse transitionnelle.....	271
Conclusion de la deuxième partie.....		281
CONCLUSION		285
ANNEXE		291
BIBLIOGRAPHIE		317

REMERCIEMENTS

Cette thèse a été un voyage long et dur qui m'a fait grandir. Ce cheminement n'a pas été possible sans le soutien des personnes qui m'ont aidées.

Je tiens pour commencer à remercier vivement mon promoteur Marc Maesschalck pour ses conseils précieux venant de sa pensée créatrice. Ma reconnaissance va particulièrement à son encouragement chaleureux au moment où je cherchais une forme de vie d'une chercheuse entre la pratique et la théorie. Sa compréhension profonde de la philosophie m'a appris de vivre une inattendu et un étonnement qui m'ont obligé de moduler chaque fois mes pensées.

Je remercie également les lecteurs de ma thèse, Jean-Christophe Goddard, Michel Depuis et Raphaël Gély. Sans leur solide soutien depuis mon master Erasmus Mundus desquels un tel parcours doctoral n'eût pu être réalisé.

Ma reconnaissance va à l'ISP et au CPDR, mes institutions d'accueil. Je remercie vivement Jacques Lenoble pour avoir accompagné longuement mon écriture, ainsi que pour son écoute juste et sa grande passion qui ont animé ma réflexion, me donnant une occasion de prendre part aux débats au fur et à mesure desquels j'ai pu m'approprier ma propre thèse. Je remercie également Bernard Stevens d'avoir accueilli mes hésitations entre l'Orient et l'Occident et mes angoisses envers ma thèse écrite en français. Je remercie en outre tous mes collègues qui ont nourri mes recherches durant nos échanges quotidiens.

Ma gratitude va au Wolvendael, la communauté thérapeutique où j'ai collaboré pendant deux ans. Je tiens avant tout à remercier vivement les résidents qui m'ont formé comme soignante et qui m'ont également donné une clé pour soigner ma « folie » et ma « normalité ». Ma reconnaissance va aux travailleurs qui m'ont aidé d'apprendre les pratiques du soin. Je leur garde une pensée amicale. Un grand merci à Etienne Oldenhove, Olivier Delaive, Axelle Grenade, Jean-Noël Lavianne, Laurence Kusters, Philippe Leonard, Franco Giannone, Régine Sengier, Stephanie Malchair, Catherine Mockel, Morgane Brison, Geraldine Vandenborgh, Nadine Lipszstadt, Marie Paule Reiner, Pauline Courtmas, Vincent Poth et Alain Herickx.

J'adresse toute ma gratitude à mes proches et mes amis qui m'ont aidé à traverser ce parcours et sentir chaque fois le goût de la vie. Particulièrement, merci beaucoup à Anne-Françoise, Vincent, Kilala, Maria Bernaz, Yoshie Kogure, Hana Kogure, Nobuo Kogure, Irina Bernaz, Pietro Caselli, Jacques Roisin, Noriko Okada, Mayumi Maenosono, Ayane Shoji, Yuiko Agata, Shin Abiko, Santiago Zúñiga Cruz, Natalia Zúñiga Cruz, Louis Chaput-Ricard, Marie-Astrid Dupret, Adrian Sanchez, Marie Barthélemy, David Bodard, Carment Porras, Jose Luis Vivero Pol, Pierre Vesperini, Oriane Petteni, Clotilde Noët, Nicola Cuenn, Marina Livine, Maria Piedad Fino, Ricardo Heredia, Élise Derroitte, Céline Tignol, Anibal Piedad Canibal, Elisabeth Lefort, Rosine Song, Myriam Ruth Barrera Contreras, Oscar Palacios Bustamante et Jhon Jairo Losada Cubillos.

Enfin, j'ai un grand remerciement en fait indicible pour Oleg Bernaz grâce à qui j'ai pu créer joyeusement le cheminement de ce voyage. C'est à lui que je dédie ma thèse.

INTRODUCTION

Cette thèse s'interroge, dans le sillage d'Agamben, sur le problème de la singularité biopolitique à partir d'une réflexion sur le statut de la pathologie du sujet et de son possible soin. Par singularité, nous entendons l'articulation de deux opérations distinctes et pourtant intimement liées : un certain rapport à nous-même (le « propre »), et un rapport que nous entretenons avec les autres (le « commun »). C'est pour analyser la dimension biopolitique de ce nouage entre l'*ipseité* et l'*altérité* que cette thèse a été réalisée.

Mais il faut souligner que le point du départ de nos questions ne se situe pas dans le « ciel abstrait » des idées et des théories. Il s'ancre dans notre recherche de terrain effectuée dans une institution psychiatrique qui accueille des personnes souffrant de troubles mentaux, notamment les psychoses¹. Pour désigner cette expérience de la souffrance des psychotiques, nous employons le terme de « singularité », mais aussi, comme on le verra, une série de concepts qui lui sont corolaires dans le cadre de la pratique du soin.

Bien que les cas d'individus souffrants soient incomparables, raison pour laquelle il est impossible de soutenir qu'il existe quelque chose comme *La Psychose*, il est néanmoins important, selon nous, de mentionner le fait que c'est la souffrance de la destruction du lieu de la singularité qui est visible chez de nombreux psychotiques. On l'a dit : la singularité est l'articulation entre la manière dont on se rapporte à soi-même et la façon dont on se rapporte aux autres. Or *sous quelles conditions* une telle articulation est-elle possible et comment peut-elle se bloquer ou être détruite ? Comment nommer ces conditions dans lesquelles ce qui nous caractérise en propre s'articule avec les autres ?

Lorsqu'on est attentif à l'expérience des psychoses, on se rend compte que les conditions de cette articulation ne se situent *ni* au niveau du rapport à soi (car il est défaillant chez les psychotiques), *ni* au niveau du rapport aux autres (car ce n'est pas par une simple injonction extérieure que les psychoses peuvent être soignées). On ne peut pas supposer que les conditions de l'émergence de la singularité sont toujours déjà

¹ Pour toute question concernant cette recherche de terrain, voir l'Annexe.

données dans l'esprit du sujet individuel ou bien dans une extériorité à laquelle il se rapporte. Autant dire qu'il faut dépasser le dualisme sujet-objet afin de pouvoir penser la singularité. C'est pourquoi notre hypothèse est que c'est dans le cadre d'un *espace intermédiaire* (ni tout à fait intérieur, ni purement extérieur) que la singularité peut se construire.

Notre expérience clinique nous a conduit à poser la question concernant l'espace intermédiaire dans lequel peut se nouer, mais aussi se séparer, l'intérieur et l'extérieur, le propre et le commun. Nous pensons que c'est cette aire intermédiaire, que nous nommons « lieu de la singularité », qui pose problème lorsqu'on se propose d'analyser les psychoses. Ainsi, le processus thérapeutique ne peut être réfléchi que comme un processus rendant possible la restitution de l'expérience de l'aire intermédiaire.

Notre hypothèse de base est qu'il est nécessaire d'étudier le rapport à cette aire intermédiaire pour réfléchir sur le soin de la singularité.

Toutefois, il nous semble aussi important d'élargir cette étude clinique sur l'aire intermédiaire jusqu'aux domaines de la politique et de l'épistémologique clinique. Nous sommes toujours déjà inscrits dans une société donnée, ce qui signifie, selon nous, que la subjectivation proprement socio-politique n'est pas sans conséquence sur la pratique du soin et le mode de fonctionnement des institutions cliniques. L'immigration, l'exil, la pauvreté, la guerre, les sans-abris, la prostitution, la maltraitance et/ou l'isolement social sont des problèmes majeurs qui ne sont pas sans lien avec les maladies mentales. C'est pourquoi il faut poser la question de la manière dont le pouvoir politique peut participer à la construction de l'aire intermédiaire afin de penser l'émergence de la singularité et la pratique du soin des malades relégués aux marges de la société. Ainsi, nous pensons que la réflexion clinique sur les psychoses et la réflexion proprement politique sur le vivre ensemble doivent corroborer leurs démarches afin de penser la construction de ce que nous avons appelé l'aire intermédiaire.

En nous concentrant sur des questions proprement épistémologiques, il a été important de noter que le savoir des sciences psychiatriques et psychothérapeutiques se fonde sur certains présupposés anthropologiques. Ainsi, la manière de définir l'« homme » influence les modes de connaître la maladie. Mais il faut également souligner que ces présupposés anthropologiques sont toujours déjà articulés avec un

ensemble de pratiques de pouvoir. C'est pourquoi il est indispensable d'analyser l'articulation entre le pouvoir et le savoir.

Essayons de formuler les trois moments clés de cette analyse dans notre thèse.

1. Il s'agit, premièrement, de la prise en compte des *blocages socio-politiques* empêchant la construction des dispositifs de soin des personnes qui souffrent de la privation du lieu de la singularité. Nous évaluerons ces blocages à partir d'une analyse socio-politique des modes de la subjectivation propre à la société contemporaine. Comme nous venons de le mentionner, tout dispositif de soin s'inscrit matériellement dans une société réelle. Pour analyser la matrice de cette société, nous nous référerons à l'œuvre de Giorgio Agamben et, plus précisément, à sa manière de définir la biopolitique. S'il est vrai, comme on le verra, que le pouvoir biopolitique efface la possibilité de l'émergence de la singularité tout en homogénéisant la manière dont les individus s'inscrivent dans une collectivité, cet effacement influe d'une façon spécifique sur les modes d'organisation des dispositifs du soin. C'est pourquoi il est indispensable d'examiner la spécificité des modes de subjectivation induits dans et par l'actuelle politique et, dans ce sillage, mettre en évidence la critique des éléments qui constituent le déni de la singularité.
2. Le deuxième moment est celui de la prise de conscience épistémologique des *présupposées anthropologiques* qui soutiennent la définition médicale et thérapeutique des troubles mentaux. Ils peuvent être saisis à la lumière de deux questions : comment peut-on comprendre les pathologies mentales et leurs symptômes ? Comment définir la folie en ne supprimant pas ce que nous avons appelé le lieu de la singularité ?
3. Enfin, il s'agit de la *pratique* du soin et de ce que les expériences psychotiques de la privation du lieu de singularité peuvent nous *apprendre* afin de mieux comprendre les modes de fonctionnement d'une société donnée. Notre intention n'est pas de faire apprendre aux patients des normes de conduites mais, au contraire, d'adopter une attitude d'écoute afin de pouvoir apprendre des psychotiques comment fonctionne notre société. C'est en se laissant guider par cette écoute qu'une autre manière de pratiquer le soin est possible.

Pour analyser ces trois moments, nous avons choisi trois domaines d'étude : la philosophie politique ; l'étude épistémologique des savoirs psychiatriques ; la clinique psychanalytique. Nous mobiliserons plusieurs auteurs pour soutenir l'analyse de ces domaines : Giorgio Agamben, Jacques Schotte et Didier Anzieu. Pour faciliter l'exposition des résultats nous avons organisé l'ensemble du parcours en deux parties principales : la biopolitique et la clinique.

L'ensemble des chapitres de la première partie sont consacrés à l'étude de la philosophie politique de Giorgio Agamben. Avec Agamben, il s'agira pour nous de penser l'effacement de la possibilité du lieu de la singularité à partir de l'analyse de sa *critique de la biopolitique* dans la série *Homo Sacer*. Ce philosophe italien n'a jamais traité la pathologie du sujet dans un sens médical, mais son diagnostic sur la pathologie du sujet propre à la biopolitique nous aidera à mieux comprendre les mécanismes juridiques et économiques de la production du rapport archaïque de la « vie nue » et du souverain, mais aussi l'opération souveraine de l'effacement de l'aire intermédiaire qui soutient les pratiques biopolitiques de la réduction de l'existence humaine à la pure survie. A ce stade de notre réflexion, nous tenterons de problématiser l'aire intermédiaire à partir du concept de fantasme. Nous allons valoriser également les analyses archéologiques agambeniennes sur les discours de la théologie-politique et ceux de la théologie-économique. Notre intérêt est de comprendre, premièrement, la manière dont Agamben distingue l'aire intermédiaire de l'ordre imaginaire² et celle de l'ordre technique³. Deuxièmement il s'agit aussi d'étudier la manière dont Agamben tente de réfléchir ce qu'il appelle une « forme-de-vie » en tant qu'alternative à la subjectivation biopolitique.

Dans la deuxième partie, nous allons esquisser une histoire épistémologique du savoir psychiatrique dans le contexte de la biopolitique. Notre objectif à travers cette histoire est de comprendre la manière de connaître la folie et plus exactement la manière de créer la frontière entre le normal et la pathologie. C'est en critiquant le modèle

² Nous nous rapporterons ainsi à la manière dont Agamben analyse la théologie chrétienne. On peut dire, à ce niveau, que l'aire intermédiaire sera analysée en tant que *causalité psychique* dans la mesure où c'est l'ordre de l'*imaginaire* qui constituera notre repère central.

³ Nous nous rapporterons plus précisément à la façon dont Agamben analyse l'économie politique. On peut dire, à ce niveau, que l'aire intermédiaire sera analysée en tant que *causalité matérielle* dans la mesure où c'est la *pratique* économique qui constituera notre point de repère.

moderne de compréhension de la nature chez Linné que nous allons examiner les positions épistémologiques de Freud en passant par Pinel et Esquirol.

Le travail de Jacques Schotte nous permettra ensuite d'examiner les *présupposés anthropologiques* qui soutiennent la définition psychiatrique de la folie et la nosographie médicale des troubles mentaux. Nous pourrons observer que ce penseur belge problématise, à sa façon, la biopolitique et ses racines théologico-économiques qu'Agamben a rendues visible à partir de son archéologie. Notre intérêt est ici de saisir le rapport entre l'anthropologie et le savoir psychiatrique en recourant à la riche confrontation qui a eu lieu entre Jacques Schotte et Léopold Szondi. Le cheminement schottien de l'anthropopsychiatrie se caractérise par l'effort de créer le lieu de la singularité en fonction de la conception de la folie elle-même, ainsi qu'en fonction de l'élaboration du concept szondien de pulsion.

Enfin, dans le troisième chapitre de la deuxième partie, nous essayerons de réfléchir sur la question de la *pratique* du soin du Moi dans son rapport archaïque avec l'environnement. Pour ce faire, notre point d'appui sera les travaux de Didier Anzieu et Donald Winnicott, deux psychanalystes sensibles à la manière dont se déploie la pulsion de contact dans la pratique de soin. La question qui nous occupera sera celle de savoir comment on peut concrètement soigner la défaillance du Moi dans son rapport avec l'environnement.

Nous ne le dirons jamais assez : à la base de notre intérêt théorique se trouve une expérience de recherche de terrain. C'est cette enquête participante qui a guidé nos réflexions théoriques et notre méthodologie de travail. C'est ainsi que nous aimerions souligner que notre position intellectuelle est soutenue par une confrontation avec la réalité. Lorsque nous nous sommes intéressées aux questions de la pathologie du sujet dans la société contemporaine, il nous a paru important d'aller à la rencontre des personnes qui souffrent véritablement de certains troubles. C'est une prise de position éthique qui nous a menée à prendre ce choix : les fous, les malades, les individus en détresse sont avant tout des êtres humains vivant aux extrêmes et c'est à partir d'une prise en compte de cette situation que toute question théorique doit être posée. C'est la *rencontre* avec les autres qui est le point générateur de toute réflexion.

Le désir de savoir se base sur le désir de *com-prendre* : je suis avec (*com*) les autres, j'ai une certaine compassion avec et pour eux mais, en même temps, je prends ma

voie en mettant en relief ma propre pensée et en me distinguant des autres. Les activités intellectuelles ne doivent pas s'écarter du soi intime, des domaines affectifs et corporels, ni ne doivent ignorer l'existence des autres. Telle est notre conviction⁴. Pour suivre le désir de comprendre, nous acceptons deux mouvements d'aller-retour : vers la pratique et vers la théorie. Notre activité intellectuelle se situe dès lors entre la réalité intérieure et la réalité extérieure pour que notre réflexion soit l'activité culturelle d'un être singulier.

De ce fait, nous sommes attentifs au piège que représente la croyance dans la surpuissance des idées. La confrontation avec la réalité ne relève pas seulement d'une question d'éthique sensible à la position d'autrui, elle est également importante pour comprendre l'activité de la créativité. Le travail purement intellectuel se caractérise potentiellement par le risque de se dissocier de l'activité psychosomatique. Cette dissociation peut entraîner l'émergence du clivage entre le faux « self » et le vrai « self ». Ce problème a été très bien décrit par Donald Winnicott à partir de ses études sur le faux « self » et le vrai « self ». Il n'est pas vain de mentionner ce qu'il écrit à ce sujet :

Il y a un danger particulier qui provient d'un lien assez fréquent entre la démarche intellectuelle et le faux « self ». Lorsqu'un faux « self » s'organise chez un individu qui a un potentiel intellectuel très élevé, l'esprit tendra à devenir le lieu où réside le faux « self ». Il se développe, dans ce cas, une dissociation entre l'activité intellectuelle et l'existence psycho-somatique. [...] Lorsque cette double anomalie s'établit : 1° organisation d'un faux « self » pour dissimuler le vrai « self », et 2° tentative de la part de l'individu de résoudre son problème personnel en utilisant un intellect brillant, le tableau clinique qui en résulte a ceci de particulier qu'il peut très facilement abuser autrui. Il arrive ainsi que le monde observe une réussite académique d'un très haut niveau et puisse difficilement croire à la détresse très réelle de l'individu concerné, qui se sent d'autant plus « factice » qu'il (ou elle) réussit⁵.

Pour ne pas tomber dans le piège de la dissociation entre l'intellect et l'existence psychosomatique, l'expérience thérapeutique avec les psychotiques a été primordiale pour nous. C'est grâce aux expériences vivantes que l'on confronte et que l'on dépasse

⁴ Nous partageons ainsi ce que dit Hannah Ardent : « Ce que je veux, c'est comprendre », Hannah Ardent, « Seule demeure la langue maternelle », entretien télévisé avec Günter Gaus, repris et traduit par Sylvie Courtine-Denamy dans *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois, 1987, p. 225. Julia Kristeva commente ce geste de *com-preneuse* : « La com-preneuse attend, accepte, accueille : espace ouvert, elle se laisse habiter, elle côtoie, elle est avec (*cum-*, *com-*), matrice du « laisser-aller » serein (*Gelassenheit*, insiste Heidegger) qui se laisse féconder. Cependant, la com-preneuse prend aussi : elle choisit, arrache, pétrit, transforme les éléments, elle se les approprie et les recrée. Avec les autres, mais armée de son propre choix, la com-preneuse est celle qui fait naître un sens où se lit, transformée, celui des autres. A nous de déchiffrer ce processus de la pensée en action, qui se construit-déconstruit », Julia Kristeva, *Le génie féminin. Tome 1. Hanna Ardent*, Paris, Fayard, 1999, p. 56.

⁵ Donald W. Winnicott, « Distorsion du moi en fonction du vrai du faux "self" », in *Processus de maturation chez l'enfant. Développement affectif et environnement*, traduit de l'anglais par Jeannie Kalmanovitch, Paris, Payot, 1970, pp. 120-121.

la peur, la haine, la colère, la douleur corporelle. Mais c'est aussi à travers ces expériences que l'on peut cultiver l'espoir et la foi des patients et de nous-mêmes. Pour construire notre cheminement philosophique, il nous a semblé indispensable d'être attentive à l'articulation entre l'activité intellectuelle et l'action concrète des sujets. C'est en écoutant notre battement de cœur et notre respiration dans la succession des événements contingents que nous devenons capables de poser des questions et de chercher des réponses.

PARTIE I

Critiques de la biopolitique chez Giorgio Agamben

Introduction à la première partie

Dans cette première partie, notre problème est de savoir en quoi résident les conditions de possibilité de ce que nous proposons d'appeler la « singularité » en nous penchant sur la critique agambenienne de la biopolitique. Notre hypothèse est que ces conditions peuvent être analysées à la lumière d'une problématisation du concept de « lieu des fantasmes » que nous allons définir dans le premier chapitre de cette première partie.

Bien que les philosophies sociales et politiques n'aient de cesse de critiquer les modèles sociaux qui engendrent les malaises du sujet contemporain et la mise à l'écart des liens sociaux et du vivre ensemble, nous constatons que ces philosophies politiques, peinent à participer à un effort commun consistant à réfléchir et à construire les conditions nécessaires de l'émergence de l'articulation entre l'affectivité du sujet et son inscription sociale. Or, lorsque l'on examine les problèmes et les blocages inhérents à la biopolitique, il devient inévitable de réfléchir sur le lien entre la vie subjective et le système social car la biopolitique concerne directement la vie dans sa totalité. Notre intérêt ne consiste pas tant dans l'analyse du lieu de la singularité en tant que tel, mais plutôt dans la volonté de comprendre *la destruction* de ce lieu par et dans la biopolitique, celle-ci se définissant par une manière d'exercer le gouvernement qui vise à gérer efficacement la population tout en homogénéisant l'existence humaine et, comme on le verra, en la réduisant à une survie contrôlée.

C'est justement pour rendre plus radicale la réflexion sur le rapport entre le dedans (vie subjective) et le dehors (système social), que nous avons choisi comme repère la pensée d'Agamben. De fait, Giorgio Agamben a analysé un nouveau malaise de la culture qui frappe les subjectivités encadrées par le régime biopolitique dans la série *Homo Sacer* composée de neuf livres. Ses travaux seront notre repère central dans cette première partie de notre thèse. L'une des originalités les plus remarquables de la philosophie agambenienne apparaît comme étant la désignation et la mise en évidence d'une *aire intermédiaire* de l'expérience humaine en tant que lieu d'émergence de la singularité se situant au-delà de la bipolarité qui clive l'individu et le social. C'est l'attention portée à cette aire intermédiaire qui nous servira d'outil conceptuel pour construire une critique de la biopolitique.

Pour ce faire, il sera particulièrement intéressant de procéder à une *analyse des fantasmes* à la lumière de la philosophie d'Agamben. L'intérêt d'Agamben, selon notre interprétation, ne résulte pas de sa description directe des phénomènes sociaux, mais du déplacement qu'il opère de la série de questionnements éthico-politiques en une analyse du troisième lieu des fantasmes qui se situe entre ou, mieux, en deçà de la distinction dedans/dehors. Ainsi, notre première hypothèse est que l'analyse du lieu des fantasmes joue un rôle central dans la généalogie agambenienne de la biopolitique, mais aussi dans sa critique de la destruction du lieu de la singularité. De la sorte, le lieu des fantasmes est l'une des conditions les plus importantes de la construction du lieu de la singularité : nous ne pouvons devenir singuliers que lorsqu'il nous est possible de lier le lieu unique de l'individualité *au* le lieu partagé du collectif. Il faut ainsi noter que plus notre étude du lieu des fantasmes progressera, et plus nous comprendrons la nécessité de la construction des conditions de la singularité à la lumière de la philosophie *politique*. Nous verrons dans notre premier chapitre que la capacité à fantasmer peut se définir comme étant la capacité à créer le lien entre dedans et dehors.

Le deuxième fil rouge de notre interprétation de la philosophie agambenienne est son analyse de *la forme de vie* dans la mesure où elle relève d'une étude de la justice. Si Agamben attire notre attention sur le troisième lieu intermédiaire des fantasmes, c'est parce que c'est précisément ce dernier qui risque d'être détruit et c'est encore *le rapport* à ce lieu qui risque d'être faussé, voire défiguré. Ce phénomène de destruction du lieu intermédiaire apparaît comme une crise de la justice.

Selon Agamben, notre capacité à fantasmer est en crise car sa mise en pratique est monopolisée par le biopouvoir. Plus il faut gérer rapidement des images et des informations, plus notre lieu de fantasmes est capté par les langages toujours déjà codés de la biopolitique et, de ce fait, plus nous sommes privés de la capacité à interroger par d'autres biais la vérité du désir et de la justice collective. En ce sens, mais nous reviendrons plus longuement sur cet aspect, la biopolitique fonctionne parfaitement dans la société capitaliste de consommation. C'est la jouissance de la consommation qui règne dans notre rapport aux objets et pour maintenir cette jouissance, il faut sacrifier des vies humaines en les transformant en une pure force de travail, une simple pièce de commerce.

Afin de réfléchir sur la question de la crise de la justice à la lumière d'une analyse de la domination de l'économie néolibérale et de son partenaire qu'est le légalisme

formel, la démarche d'Agamben consiste en la problématisation de la relationalité plus « originaire » de la vie nue et du souverain. C'est à partir de cette démarche que l'on peut comprendre la condition de possibilité de l'effacement de l'aire intermédiaire évoquée précédemment. Le geste d'Agamben consiste à rendre visible la particularité des opérations juridiques et économiques de la monopolisation et de l'effacement de cette monopolisation du lieu des fantasmes à partir de ses analyses sur le théologico-politique et le théologico-économique. Il convient de préciser que l'intérêt d'Agamben ne réside ni dans la théologie, ni dans la politique ou encore l'économie car l'important est, selon lui, de comprendre la fusion entre l'imagination chrétienne et les régimes de gouvernement ou, pour le dire autrement, l'essentiel est de saisir la façon dont ces deux domaines se connectent dans le lieu intermédiaire des fantasmes.

C'est à la condition qu'un tel travail soit mené qu'il sera ensuite possible de réfléchir sur la manière de construire un autre rapport à la capacité à fantasmer à partir de la création d'une nouvelle *forme-de-vie*. Nous nous proposerons ainsi d'éclairer l'interaction entre la vie et la forme, *i.e.* forme étroitement liée à la vie sans la déformer ou la détruire, mais pour la soutenir et la rendre singulière.

Nous espérons ainsi éclairer aussi le style de la philosophie agambenienne : l'un des traits distinctifs de celle-ci est observable dans l'attitude consistant à rendre possible et visible l'*espace du jeu* (*i.e.* le lieu des fantasmes) en-deçà du langage normatif formel, espace dans lequel les fantasmes sont analysés dans la relation qu'ils entretiennent avec la capacité à les créer. De fait, l'écriture d'Agamben est plus proche de celle de la *poésie* que de celle des moralistes normatifs⁶. Il cherche à explorer les limites de l'ordre établi d'une société donnée ainsi qu'à expérimenter la transgression de ces limites. *Ce faisant, il s'agit pour lui de se révolter contre l'effacement de la capacité à fantasmer par le pouvoir dominant. La capacité à fantasmer est une capacité se situant en-deçà du langage déjà constitué ; il s'agit d'une capacité proche de notre affectivité ; elle est donc liée aux expériences corporelles et émotionnelles qui soutiennent notre pensée et notre action.*

⁶ « J'ai tendance à ne pas opposer poésie et philosophie, dans le sens où ces deux expériences ont également lieu dans le langage. La vérité a sa demeure dans les mots, et je me méfierais d'un philosophe qui laisserait à d'autres, aux philologues ou aux poètes, le souci de cette demeure. Il faut prendre soin du langage, et je crois que l'un des problèmes essentiels des médias est qu'ils ne s'en soucient pas », Giorgio Agamben, entretien avec Juliette Cerf, « Le philosophe Giorgio Agamben : "La pensée, c'est le courage du désespoir" », in *Télérama*, publié le 10 mars 2012. URL: <http://www.telerama.fr/idees/le-philosophe-giorgio-agamben-la-pensee-c-est-le-courage-du-desespoir,78653.php>

L'œuvre d'Agamben nous aidera donc à mieux comprendre combien une compréhension de l'opération par laquelle le sujet se constitue grâce aux expériences traversées dans le rapport avec le lieu des fantasmes s'avère importante pour penser la transformation de l'action proprement politique. En effet, notre hypothèse soutient que les blocages et les répétitions socio-politiques doivent être compris au niveau du rapport avec le lieu des fantasmes. C'est encore un travail sur ce rapport avec l'aire intermédiaire qui, suivant cette perspective, permet la sortie des répétitions et la création d'une nouvelle forme-de-vie qui rend possible la construction d'un lieu de la singularité.

Esquissons le plan de cette première partie. La référence principale de notre cheminement est la série *Homo Sacer*.

1. Premièrement, nous allons examiner la façon dont Agamben diagnostique le mode de subjectivation propre à la biopolitique à partir de ses observations empiriques, mais également sur la base de sa manière d'entrer en dialogue, à un niveau théorique, avec les analyses foucaldiennes du biopouvoir. Nous tenterons également de clarifier ce que signifie le « lieu de fantasmes », fait qui nous aidera à mieux saisir la singularité de l'approche agambenienne.
2. Nous nous proposons ensuite de comprendre la critique de la biopolitique à partir des analyses agambeniennes de la théologie politique. Il s'agira ainsi de faire une première analyse du lieu des fantasmes qui mettra en relief l'écart entre l'idée théologique de la toute-puissance et l'idée politique de la souveraineté. Cette démarche nous permettra également de mettre en évidence la façon dont Agamben analyse le rapport originel entre la vie nue et le pouvoir souverain à partir de ses analyses portant sur l'homme sacré. Nous verrons ainsi comment ce rapport originel se trouve dans la conception juridique de l'État-nation.
3. Troisièmement, il s'agit d'analyser la critique agambenienne de la théologie économique. Nous ferons par là une étude du lieu des fantasmes, mais cette fois-ci entre la théologie chrétienne de l'*oikonomia* trinitaire et l'économie. Agamben quitte ici ses analyses du droit et son intérêt est de se focaliser sur la description des fantasmes collectifs qui soutiennent l'économie plutôt que les pratiques juridiques. Afin de saisir ce déplacement, nous verrons comment Agamben analyse, tout en le déplaçant, le concept foucaldien de gouvernementalité.
4. Enfin, nous essayerons d'élucider la manière dont la démarche agambenienne permet de penser le travail sur les fantasmes pathologiques du sujet biopolitique

dans la série *Homo Sacer* afin de créer une nouvelle forme-de-vie capable d'accéder à la justice. Pour ce faire, notre choix consiste dans l'analyse : a) de la théorie agambenienne du témoignage ; b) des concepts de *Stimmung* et de *Stimme* ; c) de l'éthique en tant que pratique spirituelle ; d) de l'affectivité que nous thématisons en nous concentrant plus spécifiquement sur la distinction entre la honte et la culpabilité ; e) de la théorie de l'usage et de celle de la *forme-de-vie* afin d'approfondir la réflexion sur le soin de la pathologie du sujet biopolitique dans son rapport avec la justice. Il est important, à la fin de ce parcours, de nous confronter à la question fondamentale : en quoi consistent les conditions dans lesquelles la création du lieu des fantasmes est possible ?

L'ambition de la première partie est double. Premièrement, il s'agit de comprendre les blocages liés au fonctionnement de la biopolitique dans le système juridico-économique contemporain à partir des analyses agambeniennes du lieu des fantasmes. Nous souhaiterions deuxièmement examiner la possibilité de la sortie de la biopolitique telle qu'elle est analysée par Agamben à partir de sa compréhension de la forme-de-vie qui rend possible la restitution du lieu des fantasmes qui est en même temps l'un des lieux privilégiés de l'émergence de la singularité comprise en tant qu'articulation entre l'individu et le collectif.

Chapitre I

La pathologie du sujet biopolitique

Dans ce premier chapitre, nous analyserons la manière dont Agamben pose son diagnostic sur le sujet biopolitique. L'enjeu central d'une telle analyse est tout d'abord d'élucider l'originalité de la démarche agambenienne à la lumière du concept de fantasme, mais aussi, ce faisant, de comprendre la critique de la biopolitique, ce qui nous permettra ensuite de saisir le sens de ce diagnostic pour rendre visibles les problèmes inhérents à la subjectivation forcée induite par la biopolitique contemporaine.

1-1. Le déclin du paradigme grec

Commençons notre chapitre en étant fidèle à la façon dont Agamben commence la généalogie de la biopolitique. La série *Homo Sacer* commence par mettre en évidence la spécificité d'un paradigme politique dont la forme se constitue dans le rapport entre *zoé* et *bios*, *i.e.* le simple fait de vivre, d'un côté, et, de l'autre, l'existence selon une certaine forme politique⁷. C'est chez les anciens Grecs que l'on retrouve ces deux formes de vies : *zoé* (ζωή) et *bios* (βίος), la vie et l'existence. Selon Aristote, l'homme est avant tout un simple animal vivant, mais de *surcroît*, il est un animal politique se caractérisant par une forme d'existence particulière. La politique s'occupait seulement du *bios*, tandis que la gestion des activités biologiques de la vie humaine était pour sa part située en dehors de la politique : elle se déployait dans le domaine de la maison, à savoir l'*oikos* entendu comme le lieu des activités basiques (comme manger, boire, dormir, se reposer) nécessaires à la reproduction et au soin de la vie.

⁷ Le concept de « paradigme » ne signifie pas le rapport duel entre le particulier et l'Universel ; il s'agit d'un rapport entre un singulier et un autre singulier qui s'articulent selon le principe de l'analogie. En ce sens, Agamben ne réduit pas chaque situation particulière et historique à une supposée universalité. Sa démarche consiste à se déplacer entre des situations singulières en utilisant sa méthode de l'analogie : « Le statut épistémologique du paradigme ne devient clair que si, en radicalisant la thèse d'Aristote, on comprend qu'il remet en question l'opposition dichotomique entre le particulier et l'universel que nous sommes habitués à tenir pour inséparable des procédures cognitives et qu'il nous présente une singularité qui ne se laisse pas réduire à aucun des deux termes de la dichotomie. Le régime de son discours n'est pas la logique, mais l'analogie », Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, traduit de l'italien par Joël Gayraud, Paris, Vrin, 2009, p. 21.

Le retour à la formule d'Aristote « engendrée en vue de la vie, mais existant essentiellement en vue du bien vivre »⁸ nous apprend qu'il existait une distinction entre la naissance et l'existence pour les Grecs anciens. Le simple fait de naître ne signifie pas et n'engage pas encore la participation à la politique, au rapport avec les autres, pour assurer le vivre ensemble dans un cadre politique qui distingue le bien du mal, le juste de l'injuste. Pour nous situer dans la région de ce « bien » vivre distincte du simple fait de vivre, il faut nécessairement nous inscrire dans la sphère politique du jugement capable de séparer les choses d'une manière structurante. Les enfants, par exemple, ne peuvent pas clairement distinguer ce qui est bien de ce qui est mal, car leur capacité de jugement doit encore être acquise à travers des expériences. Ainsi, ils ne peuvent entrer dans la politique que d'une manière progressive. Cette distinction entre *zoé* et *bios* est importante pour construire la frontière, mais aussi l'articulation entre la maison et la sphère politique, entre le lieu qui sert aux besoins vitaux des hommes et celui dans lequel s'accomplissent les besoins sociaux de ceux-ci.

Or, ce paradigme grec dans le cadre duquel on distingue entre *zoé* et *bios* n'est plus au goût du jour. Pour en montrer le déclin, Agamben se réfère à une remarque faite par Michel Foucault dans son livre intitulé *La volonté de savoir I*. Foucault y a pointé du doigt un changement radical du pouvoir politique : la *zoé* qui, comme on l'a vu, ne faisait pas partie de l'espace politique depuis Aristote est qualifiée comme l'objet central de la politique au seuil de la modernité, c'est-à-dire que c'est la *zoé* qui a pris la place du *bios*, raison pour laquelle il faut faire le constat que ces deux formes hétérogènes de vie ont fusionné.

Dès lors, on ne peut plus distinguer nettement l'espace gestionnaire propre à la *zoé* de l'espace politique définissant le rapport au *bios*. Le rapport que l'on peut établir entre la simple vie et l'existence entre dans une zone d'indéterminabilité. Or, si indéterminabilité il y a, c'est parce que, selon notre hypothèse, elle est sous-tendue par une opération relevant de notre rapport au lieu des fantasmes. La *zoé* et la *bios* fusionnent au niveau du fantasme, un fait qui se traduit sur le plan des pratiques biopolitiques, comme nous le verrons plus tard.

Afin de mieux comprendre cette dimension de notre démarche, notons que pour expliquer la transformation des pratiques de pouvoir, Foucault observe qu'il existe un

⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., p. 10.

renversement du rapport entre la vie et la mort. L'ancien pouvoir, explique Foucault, se définit par le droit « de *faire mourir* ou de *laisser vivre* »⁹, alors que le pouvoir moderne a pour caractéristique le droit « de *faire vivre* ou de *rejeter* dans la mort »¹⁰. Foucault nomme cette nouvelle forme politique, la « biopolitique »¹¹. Le biopouvoir n'a plus pour référentiel central la mort et en second lieu la vie mais, inversement, c'est la vie qui devient l'objet central du gouvernement alors même que la mort passe au second plan. Le renversement du *rapport* qu'entretiennent la vie et la mort dans la modernité dessine le seuil d'une nouvelle politique qui s'appelle la biopolitique.

1-2. Les analyses foucaaldiennes du biopouvoir

Foucault est l'un des repères les plus importants dans l'étude agambenienne de la biopolitique. C'est pourquoi il importe de saisir la différence entre Agamben et Foucault lorsque l'on aborde la définition de la « biopolitique ». Afin de mieux comprendre cette différence, voyons de plus près comment Foucault analyse l'évolution du pouvoir souverain en biopouvoir.

L'idée qu'il nous faut avant tout souligner, est que la notion de biopouvoir est utilisée afin de décrire le contexte historique du changement progressif entre deux formes de pouvoirs : *du pouvoir souverain au biopouvoir*. En effet, Foucault ne s'intéressait pas tant à analyser le fondement du pouvoir, que les manières dont il s'exerce. L'analyse de la structure du pouvoir en termes politiques comme, par exemple, les appareils d'État¹² garantissant l'ordre de la société, n'est pas le problème central de Foucault¹³. Ceci ne

⁹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard 1976, p. 181.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Selon Robert Esposito, c'est Rudolf Kjellén qui a introduit pour la première fois la notion de biopolitique. Nous pouvons la trouver dans son livre intitulé *Grundriß zu einem System der Politik*. Cette notion est utilisée pour définir l'État comme « vie organique ». Voir Robert Esposito, *Bíos: Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008, pp. 13-44.

¹² Louis Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995. Sur ce point, cf. également Pierre Sauvêtre, *Foucault*, Paris, Ellipses, 2017, pp. 251-252.

¹³ On insistera cependant sur l'idée suivant laquelle, comme l'a observé Étienne Balibar, les premiers cours au Collège de France dispensés par Foucault sont la preuve d'un dialogue serré avec les thèses de Louis Althusser sur l'idéologie et les appareils idéologiques d'État. Si pour Althusser c'est notamment à l'idéologie que fonctionnent les appareils étatiques, Foucault s'emploie pour sa part à démontrer, *au contraire*, que c'est surtout à la répression que fonctionnent les appareils d'État. La preuve en est l'émergence de ce que Foucault appelle « la société punitive » dont le mode d'ordre est la disciplinarisation. En se concentrant sur les travaux de la première moitié des années 1970 de Foucault, Balibar note : « En somme Foucault dit à Althusser (et à leur public commun) : contrairement à ce que tu crois et enseignes, le problème principal ne réside pas dans les appareils idéologiques, il réside dans l'appareil répressif », Etienne Balibar, « L'Anti-Marx de Foucault », in Christian Laval, Luca Paltrinieri et Fehrat Taylan (éds),

relève évidemment pas de son ignorance par rapport à la question du droit ou, plus largement, des institutions étatiques. Simplement, l'intérêt de Foucault réside plutôt dans l'étude du champ d'immanence dans lequel se déploient les pratiques spécifiques du pouvoir qui demeurent invisibles dans les analyses formelles du système du droit. De ce fait, la particularité de la manière dont Foucault analyse cette rupture historique des deux pouvoirs ne réside pas dans une description du changement des lois, ni de la théorie politique classique du droit, mais des technologies du pouvoir.

Pour étudier la biopolitique, Foucault s'oriente dans deux directions de l'étude des technologies du pouvoir : d'une part, il s'agit d'étudier les techniques politiques tout en mettant en évidence la jonction des savoirs et des pouvoirs nécessaires à ces techniques. Ainsi, il est utile de mentionner qu'à un niveau strictement empirique, il s'est produit, vers la fin du XVII^e, une grande poussée démographique en Europe et que c'est à partir de ce moment-là que l'on peut parler, véritablement, de la naissance de la population. Pour faciliter la gouvernance de la population en tant qu'ensemble des hommes vivants, la biopolitique s'articule sur des techniques spécifiques de savoir, telles que les statistiques de la natalité ou de la mortalité. En fait, la politique commence à s'intéresser à la vie organique pour faciliter le gouvernement de la population : « la vieille puissance de la mort où se symbolisait le pouvoir souverain est maintenant recouverte soigneusement par l'administration des corps et la gestion calculatrice de la vie »¹⁴. Dans la biopolitique, la vie des hommes a tendance à être réduite à la dimension biologique de la population qui est une masse de la *zoé* saisie par les savoirs statistiques. L'homogénéisation des hommes en tant que population calculable est une technique du pouvoir dont l'objectif est de maîtriser la « réalité » et de gérer plus efficacement la population. La biopolitique intervient positivement dans de multiples processus du gouvernement sur la santé, la naissance, l'environnement urbain, les accidents. Il s'agit donc de l'ensemble des mécanismes de régularisation de la vie purement « biologique » des hommes au niveau de la population. Cette observation s'avère importante afin de saisir la spécificité de la *biopolitique* qui agit au *niveau global de la population* en tant qu'*espèce* biologique. Foucault emploie le terme de « biopolitique » pour désigner cette

Marx et Foucault. *Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015, p. 92. Foucault reviendra de manière critique sur cette « hypothèse répressive » dans son premier volume sur l'histoire de la sexualité afin de dépasser les présupposés épistémologiques des analyses des pratiques de pouvoir à son époque.

¹⁴ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, op. cit., pp. 183-184.

dimension particulière du pouvoir. La biopolitique doit être distinguée du « biopouvoir » qui, nous le verrons, joue le rôle de jonction entre deux pratiques de pouvoir distinctes.

Afin d'étudier l'exercice du biopouvoir, Foucault s'oriente, d'autre part, vers la recherche des technologies de pouvoir centrées sur le sujet individuel. Dans son livre *Surveiller et punir*, il met en relief différentes technologies du pouvoir à partir de l'analyse des façons de châtier le corps des individus. Ce sont ces manières de punir les individus qui les transforment en sujets disciplinés, fait qui implique une action sur les corps vivants des prisonniers. Un changement historique majeur marque cette manière dont se déploie le pouvoir et qui consiste en un ensemble de châtiments caractérisant l'espace de la prison du XVIII^e siècle. Si, avant la modernité, ce sont les techniques du pouvoir souverain qui caractérisent la spécificité de son action et qui ont pour point de repère *les sujets de droit*, le nouveau pouvoir tend alors à produire des *corps dociles* tout en employant des techniques disciplinaires. Foucault qualifie cette nouvelle forme de pouvoir d'« *anatomo-politique du corps humain* »¹⁵. Le pouvoir disciplinaire ne produit plus un corps abstrait en tant que porteur du droit, mais comme un corps individuel qui doit être modifié par les disciplines dans des institutions locales. L'expression « anatomo-politique » montre, selon Foucault, la naissance de l'anatomie en tant que science humaine : d'où l'idée selon laquelle le pouvoir disciplinaire représente les *conditions d'existence* du savoir propre à l'anatomie qui s'occupe du corps des individus en tant qu'ensemble d'organes biologiques. Ici encore, Foucault cherche toujours à saisir la jonction entre le savoir et le pouvoir. La naissance du savoir de l'anatomie rend possible la production du corps disciplinaire. On peut ainsi saisir une circularité entre, d'une part, le pouvoir en tant que condition d'existence de l'anatomie et, de l'autre, le savoir de l'anatomie en tant qu'élément nécessaire à la reproduction des conditions d'existence du pouvoir disciplinaire.

Cette dimension du pouvoir disciplinaire est distincte de la biopolitique en ceci qu'elle a pour corrélat le corps *individuel* des sujets et non l'espèce humaine, comme c'est le cas de la biopolitique. Pour nommer la jonction entre ces deux formes de pouvoirs, Foucault emploie le terme « biopouvoir ». On ne confondra donc pas « biopouvoir » et « biopolitique » car le premier assure l'articulation entre le gouvernement de la

¹⁵ *Ibid.*, p. 183.

population (biopolitique) et la disciplinarisation des corps des individus (anatomo-politique)¹⁶.

On remarquera, dans le sillage de notre observation, que c'est l'*articulation* entre la forme « *anatomo-politique du corps humain* » et la biopolitique qui a préparé le changement du paradigme politique du pouvoir souverain au biopouvoir. Autant dire que la transformation des paradigmes de pouvoir ne se fait pas suivant une temporalité à sens unique car elle se réfère, à l'inverse, à l'articulation des pratiques de pouvoir régies par des temporalités hétérogènes¹⁷.

Poursuivons notre démarche en précisant que les deux nouvelles technologies, la disciplinaire et la biopolitique se caractérisent par une plus grande efficacité si on les compare au pouvoir souverain. La raison en est que ces deux nouvelles modalités d'exercer le pouvoir fonctionnent au niveau du détail de la vie biologique des hommes. « À la vieille mécanique du pouvoir de souveraineté, affirme Foucault, 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 »¹⁸. Pour prendre en charge tous les détails et, ce faisant, mieux articuler anatomo-politique et biopolitique, le biopouvoir impose sa logique propre dont l'élément central est la vie sexuelle des hommes¹⁹.

Ainsi, afin d'analyser le pouvoir qui intervient de plus en plus sur la vie plutôt que sur la mort, Foucault insiste sur le déplacement de la souveraineté vers les mécanismes disciplinaires et normalisateurs sous-tendus par des temporalités qui leur sont spécifiques. Il n'analyse pas tant la théorie de la souveraineté car, selon lui, le droit ne fonctionne que pour codifier juridiquement les pratiques humaines *toujours après coup* et une fois que de nouveaux régimes de pouvoir deviennent structurants. Certes, le pouvoir souverain ne disparaît pas totalement du champ social, mais il convient d'insister sur l'idée qu'il n'y est plus dominant. L'exercice du biopouvoir ne consiste plus dans la répression, ni dans l'interdiction, comme c'est le cas si on suit le modèle juridico-politique. Ce nouveau pouvoir *normalise* la vie et la santé *tout en produisant* en détail le

¹⁶ Cf. *ibidem*.

¹⁷ Cf. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 10.

¹⁸ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1796*, Paris, Seuil/Gallimard, coll. « Hautes études », p. 222.

¹⁹ « D'une façon générale, à la jonction du "corps" et de la "population", le sexe devient une cible centrale pour un pouvoir qui s'organise autour de la gestion de la vie plutôt que de la menace de la mort », Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I, op. cit.*, p. 193.

bien-être de la population. Ainsi, Foucault souligne que son intérêt ne porte pas sur l'origine de la souveraineté, mais sur les processus de fabrication de la subjectivation dans de multiples pratiques de pouvoir afin de mieux saisir aussi bien l'hétérogénéité des rapports stratégiques du pouvoir, que leurs articulations relativement stables. En critiquant le modèle vétuste juridico-politique d'analyse du pouvoir souverain, Foucault fait valoir une nouvelle épistémologie rendant possible d'autres manières de décrire les pratiques de pouvoir.

1-3. L'analyse agambenienne de la biopolitique

Considérons maintenant la position d'Agamben face à Foucault. Lorsqu'Agamben tente de prolonger les recherches foucaaldiennes sur la biopolitique, il replace la question de la souveraineté au centre de ses recherches. En s'adossant à l'étude foucaaldienne de la biopolitique, l'objectif d'Agamben consiste à thématiser le lien caché entre le pouvoir souverain et le biopouvoir. Le geste d'Agamben consiste en ceci qu'il *retourne à la question du fondement de la loi* dans son rapport avec la vie nue, choix théorique qui n'a pas été pris en considération par Foucault²⁰. Si pour ce dernier, il était impossible d'analyser le statut de l'opération biopolitique du pouvoir au niveau même du modèle juridico-politique du droit (car ces deux dimensions sont, selon Foucault, résolument hétérogènes), l'intérêt d'Agamben est de montrer que dans le fondement du modèle juridico-politique, on peut déjà saisir le trait distinctif de la production de la vie : c'est pourquoi *le pouvoir souverain est déjà le biopouvoir*. Ainsi, Agamben ne cherche pas à corriger les analyses foucaaldiennes du mode de déploiement de la politique occidentale moderne. Il s'agit plutôt de déplacer les lieux sur lesquels on entend situer la « biopolitique » ainsi que le seuil de la modernité occidentale. Selon Agamben, les lieux de la biopolitique doivent être analysés à la lumière de l'opération sur la vie et, plus exactement, de la capture de la vie par son exclusion interne, fait que l'on peut déjà reconnaître dans l'Antiquité grecque. Cela signifie que le pouvoir sur la vie a depuis

²⁰ Katia Genel, « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », in *Methodos* [En ligne], n° 4, 2004, mis en ligne le 09 avril 2004, consulté le 01 mai 2017. URL : <http://methodos.revues.org/131> ; pour discuter la position d'Agamben « métaphysique » face à Foucault, voir aussi Judith Revel, « Lire Foucault à l'ombre de Heidegger », in *Critique*, n° 836-837 : « Giorgio Agamben », t. LXXIII, Paris, Janvier-Février 2017, pp. 53-65.

toujours été la *condition préalable* de la biopolitique et qu'elle n'est pas spécifiquement moderne²¹.

C'est cette opération originaire sur la vie qui explique le lien archaïque entre le pouvoir souverain et la biopolitique. Plus encore : le mode d'être de la biopolitique relève en dernière instance de l'opération du pouvoir souverain sur la vie. Agamben en revient à la remarque de Foucault sur le déclin du paradigme grec de la relationalité entre le vivant et l'existence, entre *zoé* et *bios*. Comme nous l'avons vu plus haut, les Grecs considèrent qu'il existe deux formes de vies bien distinctes mais articulées. Chez Aristote, l'homme est d'abord un simple animal vivant, mais de *surcroît*, il est un animal politique. Agamben porte une attention particulière à ce « surcroît ». Si l'homme devient politique tout en ajoutant une qualité spécifique à ses conditions d'être vivant, cela veut dire que la *zoé* n'a jamais complètement disparu du cadre du *bios*, mais plus précisément que la première est devenue invisible en tant que support de la vie politique. C'est-à-dire que la *zoé* est exclue tout en étant incluse dans cette nouvelle forme de vie qu'est le *bios*. Cette exclusion interne de la vie organique désignant le passage à l'existence politique se définit, chez Agamben, comme étant l'exception. L'*ex-ception* signifie étymologiquement une *prise* du dehors. Nous le verrons, cette exclusion interne se situe à un double niveau car elle a lieu dans l'ordre de la réalité, et s'appuie également sur la production du rapport entre la toute-puissance et l'impuissance, entre le souverain et la vie nue.

Chez Agamben, l'opération propre à la biopolitique n'est pas comprise comme un simple passage de la *zoé* à la vie politique. Il s'agit plus précisément d'une *production* de la vie dans la mesure où le rapport qu'elle entretient avec le pouvoir souverain lui est *constitutif*. Ainsi, la vie nue n'est pas tout à fait une vie naturelle, mais une vie en tant qu'*effet* du pouvoir, à savoir la vie dont le mode d'être dépend directement du pouvoir souverain se définissant par son opération originaire que nous avons nommée en suivant Agamben « exclusion interne ». La souveraineté manifeste sa puissance sur cette vie nue. De ce fait, selon Agamben, la biopolitique est la forme politique la plus « originaire »

²¹ Michael Hardt et Antoine Negri mettent en évidence la double forme du gouvernement biopolitique constituée par une force transcendante et une pratique immanente : « le biopouvoir se tient au-dessous de la société, il est transcendant, à l'image d'une autorité souveraine, et il impose son ordre. La production biopolitique est en revanche immanente au social ; elle crée des relations et des formes sociales à travers des modalités de travail coopératives », Michael Hardt et Antoine Negri, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, traduit de l'anglais par Nicolas Guilhot, Paris, La Découverte, 2004, p. 121.

dans la mesure où elle exclut la vie et, en même temps, l'inclut par cette exclusion, paradoxe qui définit le statut du fondement du pouvoir souverain. Biopolitique et pouvoir souverain appartiennent donc à une même matrice.

Agamben s'intéresse en ce sens à la « structure de l'*archè* » : « quelque chose est divisé, exclu, envoyé par le fond, et, par cette exclusion même, est inclus comme *archè* et comme fondement »²². Ainsi, le rapport entre la souveraineté et la vie nue constitue cette structure de l'*archè*. Il s'agit d'une opération du souverain qui est nommée par Agamben « *l'exclusion interne* », « exclusion inclusive »²³ ou l'*excipere* : expressions qui montrent le fait que la vie est contradictoirement *captée* en dehors de la politique. La vie nue et la souveraineté ne peuvent se dissocier car un rapport structurant les articule l'un à l'autre²⁴. Le souverain exclut la vie nue en dehors de la loi tout en l'incluant dans la structure de la loi. Dans le lieu du pouvoir souverain, la vie nue est l'autre spéculaire qui permet de distinguer le sujet des droits de la vie.

Mais une question s'impose tout de suite : si la biopolitique est, depuis les Grecs, la forme politique la plus originaire, pourquoi et comment se peut-il que ce soit uniquement maintenant que l'on observe la pathologie du sujet propre à la biopolitique ? Comment peut-on saisir et comprendre la spécificité de la pathologie du clivage du rapport de la toute-puissance avec l'impuissance totale observable à notre époque qualifiée de « biopolitique » ?

Ce qui est véritablement nouveau dans la biopolitique contemporaine, ce n'est pas simplement que la *zoé* est entrée dans l'espace du *bios* mais, selon Agamben, cette nouveauté provient d'un changement profond à l'intérieur du modèle juridico-politique : l'état d'exception dans lequel la *zoé* a été capturée par le pouvoir souverain est devenu aujourd'hui la règle en termes de visibilité. Ainsi, deux formes de vie distinctes entrent dans une zone indéterminable et ambiguë où il n'est plus possible de les distinguer l'une de l'autre. Cette coïncidence de deux formes de vie renverse la position de l'exception

²² Giorgio Agamben, *L'Usage des corps. Homo sacer, IV, 2*, traduit de l'italien par Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2015, p. 360.

²³ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., p. 29.

²⁴ Deleuze et Guattari parlent également de la souveraineté étatique dans son rapport de l'intérieur avec l'extérieur : « l'Etat lui-même a toujours été en rapport avec un dehors, et n'est pas pensable indépendamment de ce rapport. La loi de l'Etat n'est pas celle du Tout ou Rien (sociétés à Etat ou sociétés contre Etat), mais celle de l'intérieur et de l'extérieur. L'Etat, c'est la souveraineté. Mais la souveraineté ne règne que sur ce qu'elle est capable d'intérioriser, de s'approprier localement », *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1980, p. 445 ; souligné par les auteurs.

en règle²⁵. C'est ce renversement qui fait que l'exception est devenue la règle qui est l'événement véritablement nouveau. C'est encore ce renversement qui marque, selon Agamben, le seuil de la modernité.

1-4. Le diagnostic

Quel est le problème lorsque la structure de l'*archè* n'est plus cachée en tant que fondement invisible mais devient visible en tant que règle ? Lorsque le rapport entre le souverain et la vie nue devient dominant, l'état de dépendance absolue demeure dans le rapport que le sujet politique entretient avec lui-même. Ce sujet fusionnel et indistinct ne peut pas se situer dans un lieu de la singularité, car l'accès à l'aire intermédiaire lui est barré.

Observons la manière dont Agamben formule le « diagnostic »²⁶ par rapport au sujet propre à la biopolitique : *nous sommes tous potentiellement la vie nue*²⁷.

La vie nue désigne la vie de l'*Homo Sacer*. Celle-ci est une figure de l'homme qui se trouve dans le droit romain archaïque et qui se caractérise sous la forme de l'*abandon* absolu de tous les droits civils et religieux (nous y reviendrons plus tard). Pour l'heure, retenons un sens central de l'homme sacré : il est exposé à la violence meurtrière du pouvoir souverain qui se situe lui-même hors-la-loi. Insistons donc sur ce point : la vie nue ne signifie pas une vie purement naturelle ou organique²⁸, car pour saisir sa position, il faut comprendre quel est l'effet du pouvoir meurtrier définissant le rapport, propre au pouvoir souverain selon Agamben, entre « tuer » et « être tué ».

Nous pouvons donc affirmer que la pathologie propre au sujet contemporain consiste en la fixation dans la relationalité clivée de la toute-puissance et de l'impuissance totale. Il importe de souligner que le pouvoir souverain est, selon Agamben,

²⁵ Agamben prend l'expression de Walter Benjamin : « l'«état d'exception» dans lequel nous vivons est la règle », Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I, t. 2, p. 697, cité par Giorgio Agamben, *La Puissance de la pensée: essais et conférences*, traduit par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2006, p. 287.

²⁶ Foucault a défini la tâche de la philosophie comme étant celle de diagnostiquer l'actualité. Voir Michel Foucault, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" », in *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 609.

²⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., p. 126.

²⁸ « Il est important de ne pas confondre la vie nue avec la vie nue naturelle. Par sa division et sa capture dans le dispositif de l'exception, la vie prend la forme de vie nue, c'est-à-dire d'une vie qui a été scindée et séparée de sa forme », Giorgio Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit., p. 359.

tyrannique. Ainsi, le diagnostic de la subjectivation propre à la société contemporaine s'avère extrêmement sombre. Dans ce rapport extrême de dépendance mutuelle, l'aire intermédiaire n'existe pas.

Afin de mieux saisir le clivage entre la figure de l'impuissance totale et la figure de la toute-puissance dans la société contemporaine, Agamben donne des exemples empiriques. Le rapport entre un patient dans un état de coma et le médecin, dans une chambre de réanimation, attire notre attention²⁹. Agamben s'intéresse au développement gigantesque de la technologie et des sciences médicales qui a rendu possible la production d'un nouveau type de coma : le coma dépassé³⁰. Il s'agit de l'état de l'homme chez qui toutes les activités cérébrales font défaut. En ce sens, il convient de remarquer non seulement l'arrêt de la fonction de la vie observable empiriquement ou quotidiennement, mais également l'absence de la vie purement végétative.

Cette vie strictement biométrique est sous le contrôle absolu du pouvoir du médecin, elle se situe dans une *zone d'indéterminabilité* entre la vie et la mort car à l'instant même où l'on arrêtera le fonctionnement des machines, toutes les fonctions vivantes seront à l'arrêt, fait qui conduira l'individu vers la mort. Ainsi, le problème de la définition de la mort n'est plus d'ordre scientifique, mais *politique*. Comme le fait remarquer Agamben, l'apparition du coma dépassé coïncide avec la prolifération des techniques de transplantation. De fait, le coma dépassé est un référent utile dans le cas d'une opération de transplantation : si on définit la mort à partir du critère de la mort cérébrale, les organes de la personne dans le coma dépassé sont transplantables sans que les médecins soient accusés juridiquement de meurtre. « La mort devient ainsi un épiphénomène des techniques de transplantation »³¹.

La politisation de la vie nue – la *biopolitique* – s'avance très loin : le pouvoir sur cette « vie biologique », qui devient l'objet d'une domination, se renforce de plus en plus dans la mesure où la connaissance cognitive a elle aussi pour objet la vie réduite à sa dimension organique, raison pour laquelle on peut employer les expressions de connaissance génétique et biométrique afin de décrire la spécificité de son statut. Cette volonté de contrôle absolu sur la vie transforme notre rapport à la vie. Le problème

²⁹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., pp. 173-178.

³⁰ Pierre Mollaret et Maurice Goulon, « Le coma dépassé », in *Revue neurologique*, n° 1, vol. 101, Paris, Masson 1959, p. 4.

³¹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., p. 177.

consiste dans le clivage divisant le sujet : le sujet vise à être tout puissant en tant que propriétaire de la vie objectivée et, en même temps, il devient totalement impuissant face à ce désir démesuré de toute-puissance.

Nous sommes aujourd'hui coincés dans cette *double contrainte* propre à la biopolitique. Elle se présente sous la forme d'une disjonction exclusive, *i.e.* soit elle nous oblige à adopter une position de toute-puissance, soit au contraire elle nous renvoie à celle d'impuissance totale. Cette observation nous autorise à affirmer que nous sommes aujourd'hui coupés du lien avec d'autres modalités d'entrée en contact avec notre vie affective et matérielle tant sur le plan du rapport avec le soi-même que sur celui de la relation avec les autres et l'environnement.

Nous pouvons résumer ce parcours agambenien en soulignant la forme de la pathologie qui frappe la subjectivation biopolitique : la pathologie du sujet propre à la biopolitique consiste dans le rapport excessif et exclusif de la toute-puissance (souverain) et de l'impuissance totale (vie nue), la fusion de ces deux pôles se réalisant dans une zone de non-différenciation définissant, selon Agamben, l'originalité de l'espace politique de notre modernité.

1-5. Le lieu de l'événement

Une question s'impose : comment comprendre plus conceptuellement cette forme excessive de clivage et de fusion totale ? Selon Agamben, la raison pour laquelle le sujet socio-politique tombe dans cette pathologie relève d'un dysfonctionnement de la dialectique entre l'*institution* au sens de fabrication sociale d'une vie codée et la *non-institution*, entre la puissance et la « puissance destituante ». Considérons le passage suivant :

Je crois que toute société résulte d'une dialectique entre un pôle institutionnel et un pôle qu'on peut appeler par commodité destituant ou non institué (il faut préciser que le pôle institué ne coïncide pas nécessairement avec les institutions au sens étatique). Si la dialectique entre les deux pôles reste vivante, la société sera viable ; si, au contraire, comme il arrive aujourd'hui dans les démocraties post-industrielles, le pôle institué s'accroît et se technicise jusqu'à étouffer l'autre, la vie politique devient impossible³².

³² Giorgio Agamben et Patrick Boucheron, « L'archéologie et l'histoire. Dialogue avec Giorgio Agamben », in *Critique*, n° 836-837 : « Giorgio Agamben », *op. cit.*, p. 168.

La pathologie que vous avons mentionnée doit ainsi être comprise comme le symptôme de l'*étouffement* de la vie sociale dans la seule sphère du pouvoir souverain, comme s'il n'y avait pas d'autres manières de penser et d'organiser la société, *comme si* on ne pouvait pas faire usage de notre puissance destituante afin de critiquer et de nous opposer à ce pouvoir particulier qu'est la souveraineté.

Agamben poursuit cette idée en faisant une autre remarque importante :

Dans la perspective de l'idéologie libérale aujourd'hui dominante, le paradigme du marché autorégulateur s'est substitué à celui de la justice et feint de pouvoir gouverner, une société ne peut fonctionner que si la justice (qui correspond dans l'Église, à l'eschatologie) ne reste pas une simple idée, totalement inopérante et impuissante face au droit et à l'économie, mais parvient à trouver une expression politique sous une forme capable de contrebalancer l'aplatissement progressif sur un unique plan technico-économique de ces principes cordonnés, mais radicalement hétérogènes – légitimité et légalité, pouvoir spirituel et pouvoir temporel, *auctoritas* et *potestas*, justice et droit –, qui constituent le patrimoine le plus précieux de la culture européenne³³.

Selon cette perspective, toutes les activités humaines fonctionnent dans une structure d'oppositions hétérogènes. Chacune de ces oppositions comporte, d'une part, un pôle positif et, de l'autre, un pôle négatif³⁴. Lorsque notre capacité collective de négation est en panne, *i.e.* qu'une collectivité ne trouve plus ses ressources pour s'opposer aux formes de pouvoir en place, la société devient non viable et la forme du sujet collectif risque de devenir pathologique. C'est grâce au travail de l'extériorité que le sujet, individuel ou collectif, peut entretenir un lien intime avec lui-même tout en créant de nouvelles formes du vivre ensemble. Selon Agamben, il importe de restituer ce pôle de la négativité afin que la dialectique entre l'instituant et l'institué n'entre pas dans la zone d'un fatalisme absolu et sans issue repérable. Si l'homme se fige dans le rapport de la toute puissance et de l'impuissance totale, le danger est de perdre la puissance collective instituante et, partant, de reproduire les pratiques sociales du pouvoir souverain dans sa forme biopolitique.

Comment peut-on restituer ce pôle de la négativité ? C'est justement pour faire ce travail sur le négatif qu'Agamben réfléchit sur le lieu intermédiaire des fantasmes. Quel est ce lieu chez Agamben ? Tout cela devra être examiné de plus près, mais afin de

³³ Giorgio Agamben, *Le mystère du mal. Benoît XVI et la fin des temps*, traduit de l'italien par Joël Gayaud, Montrouge, Bayard, 2017, p. 30.

³⁴ Cf. Martin Rueff, « La table de division », in *Critique*, n° 836-837 : « Giorgio Agamben », *op. cit.*, pp. 131-157.

répondre à cette question, voyons tout d'abord comment Agamben a pu donner un diagnostic sur le dysfonctionnement de la biopolitique.

De prime abord, il est certain que la réflexion sur la négativité en tant que principe de la justice s'articule, comme nous pouvons le voir dans la citation précédente, aux études théologiques de l'eschatologie, sur la spécificité desquelles nous reviendrons dans la partie portant sur la pensée théologico-économique d'Agamben. Mais ce sur quoi nous souhaitons revenir à ce stade de notre réflexion, est une autre inspiration intellectuelle d'Agamben : il s'agit de la linguistique d'Émile Benveniste.

En fait, Agamben a une préférence pour certains auteurs afin de construire sa démarche, tels qu'Aristote, Walter Benjamin, Michel Foucault ou encore Hannah Arendt, qui sont systématiquement évoqués tout au long de son cheminement que l'on peut suivre dans le projet de l'*Homo Sacer*. Parmi ces auteurs et ces références, l'œuvre d'Émile Benveniste s'est avérée décisive pour la construction de la philosophie d'Agamben, et ce non seulement pour énoncer le diagnostic de la pathologie propre au sujet biopolitique, mais aussi afin d'octroyer un sens à la tâche de sa philosophie elle-même³⁵ :

Dès ma première rencontre avec elle à la fin des années 1960, l'œuvre de Benveniste n'a jamais cessé de m'accompagner. Ce qui m'avait spécialement frappé alors est le moment où Benveniste devient de plus en plus conscient de l'insuffisance de la sémiologie saussurienne et radicalise l'opposition saussurienne entre « langue » et « parole » comme fracture insaturable entre sémiotique et sémantique. Le langage humain est divisé, on l'a vu, en deux plans inséparables et, en même temps, incommunicables, et c'est de cette rupture que Benveniste a cherché à venir à bout sans y parvenir dans les dernières années de sa vie. Il y a chez lui un énoncé incontournable, sur lequel je n'ai pas cessé de réfléchir : « Le monde du signe est clos. Du signe à la phrase il n'y a pas transition, ni par syntagmation ni autrement. Un hiatus les sépare. » La philosophie a été pour moi l'effort qui consiste à venir à bout de cette scission, de retrouver une voix et une matière³⁶.

En fait, pour expliquer la dialectique entre l'institution et la destitution que l'on vient de lire, Agamben prend pour exemple la « structure »³⁷ du langage. Il s'agit d'une

³⁵ Foucault parle ainsi de la *philosophie structuraliste* : « il s'agirait d'une sorte de structuralisme généralisé et non plus limité à un domaine scientifique précis, et, d'autre part, d'un structuralisme qui concernerait notre culture à nous, notre monde actuel, l'ensemble des relations pratiques ou théoriques qui définissent notre modernité. C'est en cela que le structuralisme peut valoir comme une activité philosophique, si l'on admet que le rôle de la philosophie est de diagnostiquer. La philosophie a en effet cessé de vouloir dire ce qui existe éternellement. Elle a la tâche bien plus ardue et bien plus fuyante de dire ce qui se passe. Dans cette mesure, on peut bien parler d'une sorte de philosophie structuraliste qui pourrait se définir comme l'activité qui permet de diagnostiquer ce qu'est aujourd'hui », Michel Foucault, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" », *op. cit.*, p. 609.

³⁶ Giorgio Agamben et Patrick Boucheron, « L'archéologie et l'histoire. Dialogue avec Giorgio Agamben », in *Critique*, n° 836-837 : « Giorgio Agamben », *op. cit.*, p. 170.

³⁷ L'usage du mot « structure » n'appartient pas originellement à Saussure, celui-ci a utilisé le mot « système » dans son *Cours de linguistique générale* : « la langue est un système qui ne connaît que son ordre propre », Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1916), Paris, Payot & Rivages,

des grandes découvertes des sciences humaines, celle de la duplicité du langage : le langage est essentiellement double ou divisé, comme le disait Ferdinand Saussure, entre la langue et la parole, entre le signifiant et le signifié. Le langage est structuré par la dialectique entre ces deux pôles inséparables, mais fondamentalement hétérogènes.

Benveniste définit la linguistique structurale à partir de ce principe essentiel : « le principe fondamental est que la langue constitue un système, dont toutes les parties sont unies par un rapport de solidarité et de dépendance. Ce système organise des unités, qui sont les signes articulés, se différenciant et se délimitant mutuellement »³⁸.

Toutefois, Benveniste ne reste pas dans le cadre de la linguistique générale de Saussure. Agamben fait remarquer que l'on peut repérer, chez Benveniste, deux manières de surmonter Saussure. L'une consiste dans la théorie du discours qui ne peut pas être réduite à la théorie de la signification. L'autre représente ses recherches sur la théorie de l'énonciation à laquelle Agamben s'intéresse le plus : il s'agit d'une « analyse translinguistique des textes, des œuvres, par l'élaboration d'une métasémantique qui se construira sur la sémantique de l'énonciation »³⁹. Agamben la redéfinit selon ses propres paroles de la façon suivante :

L'énonciation est ce qu'il y a d'unique, de plus concret, parce qu'elle renvoie à l'instance du discours en acte, absolument singulière et non répétable, et elle est en même temps ce qu'il y a de plus vide, de plus génétique, parce qu'elle ne cesse de revenir sans qu'on puisse jamais en fixer la réalité lexicale⁴⁰.

Ainsi, Benveniste s'intéresse non à la dualité saussurienne de la langue et de la parole, mais à l'« avoir-lieu » de l'énoncé événementiel du singulier, à ce troisième lieu qui désigne la possibilité elle-même de l'avoir-lieu du langage, à savoir l'événement du langage. Cet avoir-lieu est fondamentalement *innommable* dans la mesure où aucun énoncé n'est possible sans ce fond préalable. C'est donc grâce à ce lieu de l'événement que le sujet émerge et se forme tout en produisant un nouveau sens. Le rapport à ce fond

2005, p. 43. Le mot « structure » est apparu pour la première fois dans le Cercle linguistique de Prague chez les trois linguistes russes, Roman Jakobson, Sergueï Kartsevski et Nikolaï Sergueïevitch Troubetskoï. C'est Troubetskoï qui utilise l'expression « structure d'un système », plus précisément la structure d'un système *phonologique*. Voir Nikolaï Sergueïevitch Troubetskoï, « La phonologie actuelle », in *Psychologie du langage*, Paris, 1933, pp. 227-249, cité par Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, I*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, p. 95.

³⁸ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, I*, op. cit., p. 98.

³⁹ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, II*, Paris, Gallimard, 1974, p. 66, cité par Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo sacer III*, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 149.

⁴⁰ Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 150.

préalable et innommable fait que le sujet n'est plus enfermé dans la chaîne des signifiés qui ont toujours déjà existé. Au contraire, il faut dire que ce troisième lieu « métasémantique » se situe dans l'ordre du pré-langage en tant que *lieu évènementiel* rendant possible l'itération de nouvelles subjectivités en tant que singularité-quelconque.

Il faut souligner plus précisément que la singularité n'est ni individuelle, ni collective ; ni personnelle ni universelle. Elle est impersonnelle et pré-individuelle, mais ce niveau ne doit pas être confondu avec une profondeur vide et indifférenciée. Il s'agit d'une pure évènementialité définissant les limites potentielles du sens. Agamben définit la singularité quelconque de la manière suivante :

Le quelconque est une singularité plus un espace vide, une singularité *finie* et, toutefois indéterminable selon un concept. Mais une singularité plus un espace vide ne peut être autre chose qu'une extériorité pure, une pure exposition. Quelconque est, en ce sens, l'événement d'un dehors⁴¹.

La condition spécifique de cette énonciation du singulier est donc, comme l'affirme Benveniste, « l'acte même de produire un énoncé et non le texte de l'énoncé qui est notre objet. Cet acte est le fait du locuteur qui mobilise la langue pour son compte »⁴². C'est la relation créatrice du locuteur à son activité du langage qui caractérise la linguistique benvenistienne de l'énonciation.

Visible	Langue	—	Parole
Invisible	Lieu intermédiaire de l'événement		

De ce fait, Agamben s'intéresse à ce troisième lieu de l'énonciation qui s'ouvre entre le signifiant et le signifié en tant que lieu limite. C'est justement ce troisième lieu invisible de l'avoir-lieu du langage qui, selon notre lecture, est le lieu des fantasmes chez Agamben. On ne tombe pas dans le piège que nous tend l'usage du mot « invisible ». Ce qui nous semble particulièrement important à saisir, c'est le fait que le lieu invisible des fantasmes ne signifie pas l'existence d'un lieu profond caché dans l'intériorité du sujet. Au contraire, il s'agit d'un lieu de *surface* (limite) du sens⁴³. Ainsi, « invisibilité » et « surface » ne s'opposent pas.

⁴¹ Giorgio Agamben, *La communauté qui vient. La théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, 1990, p. 69 ; souligné par l'auteur.

⁴² Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, II, op. cit.*, p. 80.

⁴³ « Le phantasme est un phénomène de surface, bien plus un phénomène qui se forme à un certain moment dans le développement des surfaces », Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1969, p. 252.

Sur ce point, d'une certaine manière, Agamben reste fidèle à Foucault. Dans un entretien datant de 1968, Foucault disait :

[...] je n'essaie pas de faire apparaître des choses absolument *enfouies, celées, oubliées* depuis des siècles ou des millénaires, ni de retrouver *derrière* ce qui fut dit par d'autres *le secret* qu'ils ont voulu *caler*. Je n'essaie pas de découvrir un autre sens qui serait *dissimulé* dans les choses ou les discours. Non, j'essaie simplement de faire apparaître ce qui est très *immédiatement présent* et *en même temps invisible*. Mon projet de discours est un projet de presbyte⁴⁴.

En employant le terme de « surface », nous dirions que le projet de discours de Foucault et, dans son sillage, le projet archéologique d'Agamben, est de rester au plus près de ce niveau de surface invisible qui est le niveau d'une « familiarité inconnue », d'un « éloignement de ce qui est trop voisin »⁴⁵. C'est ainsi que nous analysons le statut du troisième lieu des fantasmes.

Ce qui nous semble original dans le projet de l'*Homo Sacer*, c'est qu'Agamben analyse à chaque fois ce troisième lieu des fantasmes. Tout cela devra être examiné de plus près, mais il s'avère important concernant ce point, de canaliser notre effort sur l'étude du lieu intermédiaire des fantasmes pour l'utiliser à propos de la philosophie politique. Il est possible de détecter des problèmes d'indistinction de la *zoé* et du *bios* dans la subjectivation biopolitique, seulement lorsqu'on fait porter son attention sur l'effacement du lieu intermédiaire des fantasmes opéré dans le rapport entre le souverain et la vie nue.

Rappelons-nous un point essentiel que nous avons pu lire dans l'une des citations précédentes. Agamben y disait que dans la perspective de l'idéologie néolibérale, le marché tend à s'*aplatir* au seul niveau technico-économique⁴⁶. Pour contrebalancer cet aplatissement, poursuit Agamben, il faut chercher une forme politique régie par des principes « radicalement hétérogènes » (comme par exemple la légitimité et la légalité, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, l'*auctoritas* et la *potestas*, la justice et le droit), ces principes constituant « le patrimoine le plus précieux de la culture européenne »⁴⁷. Nous voudrions ajouter à cette série de principes hétérogènes constituant le patrimoine le plus précieux de la culture européenne, un autre élément essentiel qui, selon notre interprétation, permet de mieux comprendre la manière dont on peut « contrebalancer »

⁴⁴ Michel Foucault, *Le beau danger*, Paris, EHESS Editions, 2011, p. 60 ; nous soulignons.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁶ Giorgio Agamben, *Le mystère du mal*, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁷ *Ibidem*.

l'aplatissement de l'idéologie néolibérale dans le champ du marché capitaliste. Cet élément est le lieu potentiel des fantasmes.

Notre interprétation propose donc une analyse du fantasme chez Agamben pour mieux comprendre la manière dont l'on peut contrebalancer l'aplatissement de l'idéologie néolibérale au niveau technique du marché capitaliste.

1-6. Le concept de fantasme

Chez Agamben, le concept de fantasme a été pour la première fois traité dans le rapport avec la sphère générale de la culture en Occident. Le jeune Agamben publia, en 1977, l'ouvrage *Stanze*, un travail dont le sous-titre est justement *Parole et fantasme dans la culture occidentale*.

Dans ce livre, l'une des principales thèses d'Agamben consiste à affirmer que la sphère de la culture s'est construite à partir des fantasmes et que cet espace spécial des fantasmes peut être appelé « espace potentiel »⁴⁸. Il s'agit d'un espace potentiel parce que les fantasmes ne sont jamais complètement réalisés dans le monde extérieur, mais il faut également préciser qu'ils ne se placent pas non plus complètement à l'intérieur de l'homme.

Lorsqu'il évoquait la proximité entre sa pensée et la linguistique structurale, Agamben affirmait, comme nous l'avons déjà vu, qu'un problème avait attiré son attention dans les travaux de Benveniste : il s'agit du *hiatus* entre le signe et la phrase. L'effort d'Agamben consiste, comme il l'a souligné par ses propres paroles, « à venir à bout de cette scission » et, donc, à « retrouver une voix et une matière »⁴⁹. Or, l'espace potentiel des fantasmes est la preuve de l'effort consistant à thématiser ce hiatus entre le signe et la phrase. Le fantasme *peut* remplir ce hiatus *sans* le totaliser. Le fantasme dans son rapport à cette événementialité constitue, selon nous, un véritable troisième lieu entre le signe et la phrase.

⁴⁸ Il faut noter que c'est exactement le même terme que Donald Winnicott utilise pour décrire l'espace culturel du jeu. Voir le VII^e chapitre de *Jeu et réalité*, « La localisation de l'expérience culturelle », Donald W. Winnicott, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1971, pp. 177-191.

⁴⁹ Giorgio Agamben et Patrick Boucheron, « L'archéologie et l'histoire. Dialogue avec Giorgio Agamben », in *Critique*, n° 836-837: « Giorgio Agamben », *op. cit.*, p. 170.

Lisons Agamben : « Culture et jeu ne se situent donc ni dans l'homme, ni hors de lui, mais dans une "troisième aire", distincte aussi bien de la "réalité psychique intérieure que du monde effectif où vit l'individu" »⁵⁰. Le *topos* du fantasme est particulier dans le sens où ce *topos* n'est *ni* quelque chose de spatial physiquement, *ni* quelque chose de purement psychologique. Il s'agit plutôt d'un espace invisible qui rend possible notre rapport à l'espace réel. En ce sens, il est plus « originaire », plus archaïque et plus fondamental que l'espace réel. Ainsi, Agamben nomme le lieu des fantasmes « *topos outopos* »⁵¹.

Pour aborder cette aire intermédiaire, Agamben s'intéresse à la psychanalyse, notamment la psychanalyse winnicottienne de l'espace potentiel ⁵², mais plus fondamentalement, il revisite l'époque médiévale à partir d'une généalogie de la fantasmalogie.

Pour ce faire, la philosophie grecque demeure importante dans la mesure où la culture arabo-médiévale s'est considérée elle-même comme étant une « glose » infinie des grandes œuvres classiques. Ainsi, Agamben porte avant tout son attention sur un passage du *Philèbe* de Platon (39 a) dans lequel Socrate est en train d'expliquer à Protarque que les mémoires et les réflexions sont comme une peinture dans l'âme. Les dessins dans l'âme sont analysés en tant qu'ils relèvent de l'activité d'un artiste qui peint une image. Et la notion de fantasmes (*φάντασμα*) se définit comme une icône (*φαντάσματα*) réalisée à travers l'imagination (*φαντασία*) et l'activité de peindre d'un artiste. Agamben insiste sur le fait que le point central du *Philèbe* ne consiste pas en une analyse du statut de la connaissance : ici, les mémoires et les réflexions ne sont pas catégorisées selon l'ordre cognitif et de la logique, mais en fonction du plaisir et du désir. Le classicisme a ainsi découvert que ni le plaisir, ni le désir ne peuvent exister sans cette activité qu'est la création de « dessins dans les âmes ». De ce point de vue, *il n'y pas de désir sans fantasme*. Toutes les activités subjectives présupposent également une peinture intérieure (le fantasme) qui suppose un acte de tracer des lignes sur la surface de l'âme.

⁵⁰ Giorgio Agamben, *Stanze. Parole et fantasme dans la culture occidentale*, traduit de l'italien par Yves Hersant, Paris, Payot & Rivage, p. 103.

⁵¹ *Ibid.*, p. 13.

⁵² *Ibid.*, p. 103.

Mais, il est intéressant de mettre en évidence qu'il ne s'agit pas seulement du niveau de la réflexion langagière et de son rapport au fantasme, mais également du niveau du corps. Le fantasme se situe entre le soma et la psyché en tant que région limite. Il est donc le point de contact de ces deux domaines que sont l'âme et le corps. Il importe ainsi de remarquer que le plaisir se situe certes à un niveau matériel, mais il est toujours accompagné d'un certain fantasme. Ainsi, le pur plaisir corporel n'existe pas : là où il existe un plaisir corporel, il y a toujours déjà un fantasme qui est à l'œuvre⁵³.

Progressons dans notre démarche en mentionnant que chez Aristote, le fantasme est considéré comme relevant d'une capacité spécifique se situant dans le passage entre la sensation et l'imagination⁵⁴. Dans *De anima* (428 a), Aristote explique le processus de production du fantasme : il existe tout d'abord un mouvement produit par notre capacité liée à la sensualité. Ensuite, ce mouvement est transmis à la sphère de l'imagination. C'est au moment de la transmission des éléments acquis par la sensation vers l'imagination que l'on peut situer le fantasme. Autrement dit, c'est la capacité à fantasmer qui rend possible le passage du sensoriel (*i.e.* la stimulation brute et immédiate) en tant qu'expérience corporelle se situant dans la réalité extérieure à l'imagination en tant qu'expérience subjective.

Agamben souligne qu'Aristote est l'un des premiers penseurs à avoir compris que la capacité à fantasmer est une capacité autonome⁵⁵. Le fantasme se distingue des sensations car il est possible de fantasmer sans nécessairement passer par le milieu empirique des sensations : le rêve serait un exemple en ce sens. Ainsi, le sommeil est un lieu où le fantasme joue un rôle central pour créer le rêve⁵⁶.

Le fantasme se distingue aussi bien d'une sensation brute que de la connaissance ou encore de l'intelligence. D'après Aristote, le fantasme se situe après la sensation et avant l'intellect. Mais, cette remarque doit être nuancée car le fantasme joue un rôle décisif dans le processus du développement cognitif : c'est le fantasme qui est la condition même du développement de l'intellect. En ce sens, l'intelligence n'est jamais une capacité dissociée du fantasme. A l'inverse, l'intelligence s'articule à la capacité de

⁵³ *Ibid.*, p. 125.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 126-127.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 128.

fantasmer qui accompagne la construction des énoncés. Cela veut dire que le fantasme est également nécessaire pour que le langage puisse fonctionner.

Dans un passage de *De anima* (420 a), Aristote distingue la voix du son. Le son n'est pas encore la voix car le son peut être un simple bruit, alors que la voix s'accompagne toujours d'un certain fantasme. Quand un son est lié à un quelconque fantasme, il se transforme en voix. Cette association du son et du fantasme rend possible l'émergence de la voix dans le rapport qu'elle entretient avec le sens⁵⁷. Le caractère sémantique du langage n'est pas séparé du fantasme, au contraire, ce dernier joue un rôle central pour rendre possible l'articulation entre le son et le sens.

Poursuivons l'analyse agambenienne de la fantasmalogie en nous penchant sur ses analyses de l'œuvre d'Avicenne. Celui-ci distingue entre sens intérieur et sens extérieur, le premier étant analysé à partir de recherches portant sur l'anatomie cérébrale et sur les facultés de l'âme. Agamben souligne l'idée selon laquelle, au Moyen-Âge, les recherches de la médecine et de la philosophie étaient articulées. Tout comme Averroès, Avicenne était médecin et en même temps philosophe⁵⁸.

En se référant à l'œuvre d'Avicenne, Agamben s'intéresse à la clarification de cinq forces du sens interne « *vis apprehendi ab intus* »⁵⁹ : 1) la force *imaginative* ; 2) la force *cogitative* ; 3) la force *estimative* ; 4) la force de *mémoire* ; 5) la force de *réminiscence*. En fait, ces cinq forces sont articulées dans un processus de dépouillement (*denudatio*) des qualités matérielles du fantasme. Plus on avance dans le sens du dénuement du fantasme, plus la force quitte le domaine de la sensation et se rapproche de l'intelligence. En ce sens, il faut mentionner que la force imaginative est la plus proche de la sensation qui fait partie du mouvement vital, alors que la force cogitative s'inscrit quant à elle dans le processus de la réflexion langagière. La mémoire et la réminiscence sont proches, quant à elles, de l'activité de l'intellect. Ce schéma d'Avicenne met en valeur le développement progressif de l'âme humaine qui part du mouvement vital vers la capacité de l'imagination et celle de l'intelligence, processus dans lequel sont réfléchis les divers fonctionnements du fantasme.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 130.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 131.

A la suite des recherches d'Avicenne, Averroès a continué à analyser à sa façon l'articulation entre la sensation et l'imagination. Dans un paragraphe de *De senso et sensibus*, il s'intéresse au fonctionnement de l'œil en tant qu'organe permettant de réaliser cette articulation. Ici l'œil est considéré comme un miroir dans lequel se reflètent les fantasmes⁶⁰. Ce fonctionnement du miroir concerne non seulement l'imagination, mais également la cognition et la naissance de l'amour. Agamben note que :

Tout le processus cognitif y est conçu comme une spéculation au sens strict, comme une réflexion de miroir en miroir : reflétant la force de l'objet, les yeux et le sens participent de l'eau et du miroir, mais l'imagination aussi est spéculative, qui "imagine" les fantasmes en l'absence de l'objet. Connaître, c'est se pencher sur un miroir où le monde se reflète, c'est guetter des images qui se réverbèrent de reflet en reflet. L'homme médiéval est toujours devant un miroir, aussi bien lorsqu'il regarde autour de lui que quand il s'en remet à son imagination. L'amour ne peut être, lui aussi, qu'une spéculation⁶¹.

Le miroir apparaît comme une médiation spéculative qui rend possible le lien entre la sensation et l'imagination. Avec cette découverte du miroir, la psychologie médiévale découvre aussi l'amour. L'amour, pour la culture médiévale, est une spéculation, à savoir que l'amour même s'il est pensé comme étant irréel, produit pourtant des effets puissants et réels sur l'homme. Selon Averroès, la naissance de l'amour se produit à ce moment où un regard dans le miroir croise un autre regard qui le regarde : « je te reconnais et tu me reconnais ». En d'autres termes, il s'agit du moment où l'œil se voit lui-même à travers quelqu'un d'autre. La rencontre entre regarder et être regardé se réalise à travers la spéculation, à savoir « de reflet en reflet »⁶².

Comme nous l'avons vu, le monde classique, comme dans le cas du *Philèbe* de Platon, pensait également que, sans fantasme, il n'existe aucun désir. La culture médiévale pousse à l'extrême ce principe classique en utilisant la théorie du miroir et propose une analyse approfondie du lien entre l'amour et le fantasme. Dès lors, le domaine de l'*eros*, qui n'avait jamais été traité comme problème de l'imagination dans le monde classique, se déplace vers la dimension des fantasmes.

C'est dans ce cheminement du développement de la fantasmatologie médiévale que le fantasme va acquérir, selon Agamben, son caractère bipolaire du bien et du mal⁶³. C'est que la psychologie médiévale commence à ajouter un ordre paroxystique des

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 134-136.

⁶¹ *Ibid.*, p. 136.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibid.*, pp. 129-130.

affects à un ordre moral du jugement, tandis que dans la psychologie classique, le jugement et l'affection, n'étaient pas encore été liés clairement à l'étude du fantasme.

Cette polarisation médicalisée figure aussi dans la conception médiévale de l'amour fou que l'on appelle « *fol amour* »⁶⁴. Ainsi, le concept de fantasme fait son entrée dans le domaine du savoir de la pathologie. Dans le cas de l'amour fou dont témoignent les mystiques et les poètes, le miroir est dangereux car cette maladie de l'amour est la preuve de la confusion entre l'image irréaliste et l'objet réel. Ainsi, au Moyen- Âge, le reflet dans le « *miroërs perilleux* »⁶⁵ est la condition de l'amour, mais en même temps celle de la folie elle-même.

Le problème du miroir en tant que lieu médiateur définissant le statut des fantasmes permet d'expliquer le lien entre la sensation, l'imagination et l'intellect. Le nouvel aspect qu'il importe de mentionner est plus exactement l'idée de *médium*. En effet, selon Agamben, ce qui est le plus important dans la théorie d'Averroès, c'est « la doctrine selon laquelle le fantasme est le point de croisement, la “copule”, entre l'individu et l'intellect possible »⁶⁶. C'est-à-dire que le fantasme prend le rôle de conjonction (*copulatio*) entre l'individu singulier et l'intellect universel. « Ainsi Averroès soutient-il, commente Agamben, que l'intellect possible est unique et séparé, incorruptible et éternel, ce qui ne l'empêche pas de s'unir (*copulatur*) aux individus, de façon que chacun exerce effectivement l'intellection grâce aux fantasmes qui se trouvent dans le sens interne »⁶⁷. Et il poursuit en disant que « cet esprit apparaît comme “l'intermédiaire entre rationnel et irrationnel, entre corporel et incorporel”, et comme “le terme commun par lequel le divin communique avec ce qu'il y a de plus éloigné de lui” »⁶⁸. Les fantasmes sont l'ouverture de ce lieu où le particulier et l'universel se distinguent et, en même temps, se rejoignent. Ils sont donc une médiation dialectique sans synthèse grâce à laquelle l'esprit se déplace sans fin entre deux pôles.

Mais nous aimerions à présent mettre en évidence une distance critique qui nous distingue du texte d'Agamben et qui nous permet de faire ressortir l'un des sens les plus importants du concept de fantasme dans notre recherche. Il s'agit du fantasme compris comme relevant d'un esprit dynamique et pulsionnel qui définit la relation ininterrompue

⁶⁴ *Ibid.*, p. 139.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 140.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 156.

que le soi entretient avec l'autre étranger. Mais cette pure extériorité n'est pas conçue comme étant un objet extérieur, mais en tant qu'élément générateur de l'« espace de l'espace ». L'espace de l'espace signifie un cadre réel qui rend possible l'accueil de ceux qui n'ont pas de lieu propre, des *sans lieu*. Cela veut dire que le fantasme ne s'enracine pas dans la capacité intérieure au sujet qui sait l'appliquer à des objets extérieurs car il est inscrit dans une *pratique réelle* qui se définit comme étant l'*enquête d'un lieu de l'esprit* à travers un processus d'altérations rendant possible l'émergence de l'intériorité du soi – un regard à l'intérieur du soi – à savoir une réflexion en tant qu'acte d'attention à l'autre qui se situe au niveau que le soi entretient avec soi-même.

Or ce n'est pas ce sens dynamique et pulsionnel du fantasme qu'Agamben privilège explicitement dans son étude. Ce manque est visible dans le fait qu'Agamben ne distingue pas deux manières différentes de définir le concept de fantasme. L'une remonte à la tradition de la psychologie médiévale fixiste qui définit le fantasme à la base de l'opposition du sujet et de l'objet. L'autre s'inscrit dans le champ de la psychologie dynamique et pulsionnelle, pensée née à l'âge de la Renaissance qui s'est épanouie plus tard à travers les grands penseurs mystiques qui définissent le fantasme comme étant l'acte d'introspection psychique situé dans l'espace de l'espace. C'est en ce sens que Francis Warrain explique la différence de deux psychologies distinctes en comparant Saint Thomas, cet important représentant de la scolastique médiévale, avec Jacob Böhme, un théosophe de la Renaissance. Selon Warrain, l'image du Dieu est expliquée par Saint Thomas d'une manière *logique* qui, insistons sur ce point, ne sort part du cadre de l'opposition entre le sujet et l'objet. Par contre, l'image du Dieu se situe selon Böhme dans l'« unité dynamique et profonde de l'âme »⁶⁹.

Lorsqu'on privilégie le sens dynamique et pulsionnel du fantasme, nous ne pouvons pas aisément mettre en évidence, comme le remarquait Agamben, la capacité de fantasmer qui sépare et noue l'intérieur et l'extérieur du sujet car il faut dire, plus finement, que l'acte de fantasmer ouvre le *lieu* de l'esprit dans lequel le dialogue du soi avec l'autre étranger qui habite en soi peut avoir eu lieu. Dans *La fable mystique*, Michel de Certeau insiste sur la notion de « lieu » si importante dans les réflexions mystiques sur la « structure dialogale de l'altération »⁷⁰. Certes, la question mystique « Qui es-tu ? » n'est pas nouvelle : elle est inscrite dans une longue tradition scolastique et spirituelle du

⁶⁹ Francis Warrain, *La théodicée de la Kabbale*, Paris, Les éditions Vêga, 1949, p. 205.

⁷⁰ Michel de Certeau, *La fable mystique. XVI^e – XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p.267.

« connaît-toi toi-même ». Pourtant, leur manière de comprendre cette question est tout à fait nouvelle par rapport à l'époque précédente. De fait, les mystiques transforment cette question et la pose en accordant une attention particulière au dialogue entre le soi et l'autre étranger qui habite en soi. Dès lors, l'« âme devient le lieu où cette *séparation d'avec soi* est le ressort d'une *hospitalité* »⁷¹. Si le mot « fantasme » peut être appréhendé à la lumière du concept d'« imaginaire », voyons comment de Certeau comprend l'imaginaire en tant qu'il relève d'une activité de création d'un espace d'accueil :

Si l'on considère dans l'imaginaire non pas d'abord un lexique (un matériau iconique, des choses vues ou rêvées), mais la *spécialité* qui spécifie toute image, et aussi la capacité qu'a l'imaginaire de produire une *scène* à distance de l'acte intérieur, immédiat, non déplié ; si l'on suppose que l'imaginaire est espace et, bien plus, qu'il crée de l'espace, alors on peut dire que, pour le *volo* et le *je*, il est à la fois leur figuration (théâtre, métaphore, artefact) et leur espace d'énonciation (le lieu du dire pour un dire qui n'a pas de lieu)⁷².

Ainsi, on peut dire que le fantasme s'inscrit dans un double enjeu. D'un côté, il faut préciser le contenu des fantasmes, par exemple les images ou les rêves. Mais, de l'autre côté, et c'est ce qui est le plus important pour nous, le fantasme doit être entendu au niveau d'une activité créatrice de l'espace des fantasmes. La fiction imaginaire autorise à créer un espace du rendez-vous et de la rencontre entre le soi et l'autre qui habite en soi. Il s'agit là d'une relation dynamique qui ouvre le lieu de l'esprit dont l'intériorité est née grâce au rapport pulsionnel avec la réalité extérieure.

Retenons quelques éléments clés de notre analyse agambenienne du concept de fantasme. 1) Notons premièrement que le fantasme se définit comme étant une capacité de *médiation*. Il est un *lieu invisible*, un *médium* entre *dedans* et *dehors*, entre l'intérieur et l'extérieur, entre le corps et l'âme, mais aussi entre l'individu et l'universel. 2) Il est utile d'observer, deuxièmement, que sans fantasme, ni le plaisir, ni l'émotion, ni le désir, ne peuvent exister. Le rapport au fantasme s'avère nécessaire pour penser le statut du désir, du plaisir et de l'émotion dans son rapport avec la réalité extérieure. 3) Troisièmement, le fantasme est comme le *miroir* qui rend possible le mouvement spéculaire de reflet en reflet. 4) Et quatrièmement, le fantasme s'articule également avec la capacité du jugement. Nous avons ainsi insisté sur la distinction entre le bien et le mal, distinction qui nous conduit à tracer la frontière entre un rapport *pathologique* au fantasme (la folie d'amour en serait un exemple) et un rapport normal au fantasme. 5)

⁷¹ *Ibidem* ; souligné par l'auteur.

⁷² *Ibid.*, p. 258.

Enfin, nous ajoutons un sens du fantasme qui n'est pas privilégié par Agamben. Il s'agit du fantasme en tant qu'esprit dynamique et pulsionnel qui crée le *lieu* des fantasmes thématized par la psychologie pulsionnelle née à l'âge de la Renaissance et épanouie dans la tradition des mystiques. Le fantasme est inscrit dans une pratique réelle de l'enquête d'un lieu de l'esprit se déployant dans un processus dialogal de l'altération.

1-7. La redéfinition de la pathologie du sujet biopolitique

Comment pourrait-on se servir de la définition du concept de fantasme que l'on vient d'étudier afin de mieux comprendre la pathologie du sujet biopolitique ? Revenons-en au diagnostic agambenien du sujet biopolitique : « nous sommes potentiellement la vie nue ». Ce diagnostic insiste sur le fait que c'est le pouvoir de la souveraineté couplée avec la vie nue qui est dominant dans la politique actuelle. Nous l'avons vu : selon Agamben, la politique moderne qui définit notre actualité se caractérise par *l'indistinction* entre la *zoé* et le *bios*. Or, la question est de savoir *sous quelles conditions cette indistinction a été possible*. Il ne suffit pas de remarquer que la biopolitique, chez Agamben, a pour trait distinctif l'indétermination entre la *zoé* et le *bios*, fait qui démarque sa démarche de celle de Foucault. Il faut comprendre, plus en avant, comment une telle indistinction a été simplement possible.

Selon notre hypothèse, c'est *dans le lieu des fantasmes* que l'ambiguïté, propre à la biopolitique moderne, a été possible. Notre analyse des caractéristiques du fantasme nous permet d'affiner cette hypothèse.

1. Premièrement, le concept de fantasme nous permet de comprendre que l'indistinction entre *zoé* et *bios* relève d'un *rapport de miroir* entre le pouvoir souverain et la vie nue. Ce rapport est pathologique s'il n'est pas possible de trouver une force pour lui opposer de résistance et, ce faisant, inventer d'autres formes politiques. Nous proposons de nommer cette pathologie, à la lumière de notre lecture de *Stanze*, le rapport de toute-puissance définissant la position du souverain et de l'impuissance totale définissant la position de la vie nue.
2. Deuxièmement, le concept de fantasme nous permet de mieux comprendre que le rapport entre le souverain et la vie nue empêche de construire un lieu

potentiel du fantasme en tant qu'aire intermédiaire entre l'extérieur et l'intérieur du droit.

3. Enfin, le concept de fantasme attire notre attention sur le rapport qu'il entretient avec le désir du sujet. Afin de sortir de la répétition du rapport de la toute-puissance avec l'impuissance totale, l'important est de comprendre que le lieu des fantasmes est *une surface-limite qui rend possible la construction d'une forme de vie*. Ce point est capital. Nous l'avons déjà constaté avec Benveniste : il existe un *hiatus* entre le signe et la phrase. C'est précisément ce hiatus qui, dans *Stanze*, est le lieu des fantasmes. Du fait qu'il ne peut pas être rempli par des contenus particuliers, le rapport à ce lieu vide rend possible l'émergence de nouveaux fantasmes et, par conséquent, la sortie du rapport de la dépendance absolue de la toute-puissance avec l'impuissance totale.

C'est en nous appuyant sur cette analyse du fantasme que nous nous proposons d'avancer dans une étude plus approfondie de la critique agambenienne de la théologie politique qui constitue le thème de notre chapitre suivant. Comment peut-on rendre visibles les opérations juridico-politiques, propres à la modernité biopolitique, de l'effacement du lieu potentiel des fantasmes, opérations qui réitèrent le rapport de la toute-puissance avec l'impuissance totale ? Le geste d'Agamben consiste à analyser tout d'abord, le lieu des fantasmes, l'« aire intermédiaire » entre la théologie et la politique. Nous avons décidé d'étudier ce lien complexe de la théologie avec la politique dans le deuxième chapitre.

Chapitre II

Critique de la théologie politique

Dans le premier chapitre, nous avons eu l'occasion de faire une analyse de l'originalité du concept agambenien de biopolitique en insistant sur la confusion que l'on peut y repérer entre *zoé* et *bios*. Selon notre hypothèse, le concept de fantasme, que nous avons examiné en nous rapportant à l'ouvrage *Stanze*, est un repère important permettant de mieux comprendre la possibilité de confusion entre *zoé* et *bios* qui définit, selon Agamben, le seuil de la modernité politique.

Dans ce deuxième chapitre, nous nous proposons d'étayer notre hypothèse à un niveau qui vient compléter les analyses précédentes. Il s'agit plus précisément du champ de la *théologie politique*. Si, comme nous l'avons vu, le fantasme structurant l'horizon d'action de la biopolitique entretient une relation essentielle avec *le lieu des fantasmes*, en principe *ouvert*, le problème est de comprendre comment cette ouverture a été capturée par le seul rapport spéculaire entre le souverain et la vie nue.

Nos considérations précédentes nous mettent sur la piste d'une possible réponse. Au fait, il faut aussitôt préciser que, selon notre lecture agambenienne, le lieu des fantasmes est effacé à cause du rapport dominant de la toute-puissance et du fantasme de l'impuissance totale. Cette observation nous amène à faire porter notre attention sur le mélange ambigu de la théologie avec la politique : le pouvoir souverain prend une place divine en supposant que son pouvoir est le pouvoir de Dieu. Nous allons donc discuter les points forts et les limites de cette réponse en suivant le parcours agambenien dans le domaine de la théologie politique.

2-1. L'état d'exception permanent

Afin de mieux comprendre la dimension théologico-politique de l'effacement du lieu des fantasmes, il convient de tout d'abord étudier les analyses agambeniennes sur l'« état d'exception permanent ».

De prime abord, Agamben se réfère à Carl Schmitt, un juriste allemand spécialiste de droit public qui s'est engagé activement dans le parti national-socialiste dès 1933 jusqu'à la perte de ses fonctions officielles en 1936. Son problème fondamental consistait à affronter la crise de l'État, problème qu'il entendait résoudre en renforçant la puissance étatique au moyen d'une certaine approche du droit. A son époque, le normativisme juridique, pouvant être défini comme une conception du droit qui identifie rigoureusement la normativité des règles juridiques aux formes purement procédurales de leur promulgation et de leur application dans le strict domaine du droit, occupe une place de plus en plus dominante dans la théorie du droit. Il s'agit d'une conception qui refuse la définition du droit à partir de critères non juridiques, comme par exemple les rapports des forces sociales et politiques. Cette détermination positive du droit distingue entre le pouvoir de l'État et le pouvoir légal, entre la politique et le droit. Schmitt adresse une critique contre le positivisme du droit : non seulement celui-ci nous ramène à l'impossibilité de penser le pouvoir effectif de l'État mais, de surcroît, le normativisme juridique détruit la conception de la légitimité tout en la réduisant à la légalité. Selon Schmitt, la séparation du droit et de la politique rend difficilement analysable l'idée selon laquelle l'État libéral fonctionne seulement dans la bureaucratie et le domaine parlementaire. C'est ainsi que les adversaires de Schmitt sont l'État administratif et la bureaucratie qui envisagent le droit uniquement dans ses fonctions de promulgation des décisions parlementaires. Or, Schmitt tente de relier la politique à la norme juridique à partir d'une redéfinition de la force de la souveraineté qui est réalisée par la décision de l'état d'exception. D'après Schmitt, le droit n'est pas seulement lié à la politique : il est fondamentalement politique. C'est l'État qui totalise tous les phénomènes sociaux à travers la décision du souverain⁷³.

Dans ce contexte historique et politique de sa lutte contre les positivistes, Schmitt définit la souveraineté dans sa fameuse thèse sur l'état d'exception : « Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle »⁷⁴. Le sujet souverain est celui qui peut décider de l'état d'exception sans aucune contrainte, et ce pouvoir de décider qui ne dépend pas

⁷³ Voir Tristan Storme, *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien ?*, Paris, Le Cerf, coll. « Humanités », 2008 ; Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt ?*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2011 ; Jean François Kervégan, « L'enjeu d'une "théologie politique" : Carl Schmitt », in *Revue de métaphysique et morale*, n°2 : « La Sécularisation », Paris, PUF, 1995 ; Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi, affronter l'exception : réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, Paris, La Découverte, 2006.

⁷⁴ Carl Schmitt, *Théologie politique*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 15.

de l'ordre est le signe d'une supériorité absolue qui caractérise, selon Schmitt, le pouvoir souverain. La conviction de Schmitt de l'existence d'une puissance suprême s'appuie sur l'idée de la nécessité d'une légitimité inépuisable en tant que garantie absolue de la légalité. C'est ainsi que Schmitt croit pouvoir établir une théorie théologico-politique incluant au sein du système juridico-politique l'idée de transcendance théologique. Si l'ordre théologique s'inscrit à l'intérieur du droit, alors le sujet souverain obtient une position de toute-puissance dans la mesure où il incarne la figure transcendante de Dieu. C'est en ce sens que Schmitt définit parfaitement l'analogie entre l'ordre juridique et l'ordre théologique : « [la] situation exceptionnelle a pour la jurisprudence la même signification que le *miracle* pour la théologie »⁷⁵. Nous pourrions alors parler d'un miracle politique qui devient visible lorsque le souverain agit immédiatement et sans aucune contrainte tout en décidant de l'état d'urgence.

Dans son livre intitulé *État d'exception*, Agamben se lance dans un débat serré avec des juristes sur le problème de l'état d'exception. Il se heurte toute suite au *déni* de penser l'état d'exception *en tant que problème juridique*, car, comme le notent Saint-Bonnet, Fontana et De Martino, dans le droit public, l'état d'exception ne peut pas se définir dans l'ordre du droit : il appartient plutôt à l'ordre du fait⁷⁶. Ainsi, la définition de l'état d'exception est contradictoire dans le droit public car « l'état d'exception se présente comme la forme légale de ce qui ne saurait avoir de forme légale »⁷⁷. Cette contradiction est *constitutive* de la définition de l'état d'exception.

Dès lors, l'état d'exception se définit comme étant aux *limites* entre le droit et la réalité. Il s'agit d'un espace ambigu de *no man's land* qui s'ouvre entre le droit public et le fait, entre l'ordre juridique et l'ordre du vivant. La souveraineté est donc une puissance qui sépare le droit du fait, mais qui sait en même temps les unir dans une zone de non-différenciation. Ainsi, Agamben affirme que « Le souverain est, dans le même temps, à l'extérieur et à l'intérieur de l'ordre juridique »⁷⁸. Il nous faut mettre l'accent sur le droit de la décision qui agit sur la *limite* du droit. La limite se situant entre le *dedans de la loi* et le *dehors de la loi* ne peut être visible qu'à partir de la décision souveraine sur l'exception effectuée par le pouvoir souverain. La forme de la loi est structurée par le

⁷⁵ *Ibid.*, p. 46 ; souligné par l'auteur.

⁷⁶ Giorgio Agamben, *État d'exception. Homo Sacer. II, 1*, traduit par Joël Gayraud, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2003, pp. 9-10.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 10.

⁷⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., p. 23.

souverain qui s'inclut dans l'ordre de la loi et qui peut s'exclure de la loi au nom de la loi.

Selon notre hypothèse, cette situation paradoxale relève d'une monopolisation du lieu ouvert des fantasmes pour contrôler la frontière entre l'extériorité et l'intériorité du droit. Le souverain monopolise l'accès au lieu des fantasmes tout en l'incluant dans l'ordre juridique afin de mieux le contrôler. De ce fait, « il se produit en lui [l'état d'exception] un mouvement inverse par lequel le droit est suspendu et oblitéré en fait »⁷⁹. Cette fusion entre le droit et le fait a pour effet une forme juridique rendue possible, comme nous l'avons affirmé, par la force fantasmatique liée à la décision réelle du souverain.

L'effacement du lieu potentiel des fantasmes est une technique propre au dictateur. C'est précisément la première tentative de théorisation juridique de l'état d'exception qui figure dans le livre de Schmitt *Le Dictateur*. Comme le précise Agamben : « l'état d'exception est présenté à travers la figure du dictateur »⁸⁰. La personne incarnant le pouvoir suprême s'appuie sur une opération d'ordre juridique définissant la position du dictateur. Il convient de mentionner qu'un an avant la publication de la *Théologie politique*, Schmitt définit, dans le livre *Le Dictateur*, l'état d'exception comme l'espace propre au dictateur qui peut exercer sa puissance la plus ultime et qui se réalise dans la coïncidence entre la décision et la loi. Tout ce que le dictateur souverain décide a automatiquement force de loi. Autrement dit, *la voix du dictateur est la loi*. Comme nous l'avons vu dans notre étude portant sur le fantasme, la voix ne peut s'articuler que dans le rapport qu'elle entretient avec un fantasme. Dans notre cas, le problème réside dans l'effacement du lieu ouvert des fantasmes associé à l'instrumentalisation de la loi : la voix a ainsi force de loi.

Selon Schmitt, la « protection » de l'État par l'état d'exception apparaît comme une technique politique visant à garder intacte la source de la puissance de la décision du dictateur souverain. Ainsi, il est important d'évaluer la raison pour laquelle Schmitt insiste sur la nécessité d'inscrire l'état d'exception dans l'ordre juridique. Selon Agamben, cette inscription rend possible la monopolisation de la violence par le dictateur

⁷⁹ Giorgio Agamben, *État d'exception*, op. cit., p. 51.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 56.

souverain qui agit sur le rapport entre pouvoir constituant et pouvoir constitué dans la suspension de l'ordre juridique.

Paradoxalement, le dictateur souverain peut suspendre la constitution tout en étant protégé par un « minimum » de constitution supposé pouvoir fonder une nouvelle constitution à partir de la seule décision souveraine. Le pouvoir totalitaire suspend légalement l'ordre juridique pour détruire non seulement ses adversaires, mais également des catégories de citoyens en faisant légalement usage de la violence totalitaire à l'encontre de la population à l'intérieur même de la cité. La suspension du droit dans le but de sauver le droit est une technique juridique qui nous incite à nous pencher sur la crise de la démocratie.

Agamben y remarque un lien problématique entre le totalitarisme et la démocratie, d'après lui en effet : « la création volontaire d'un état d'urgence permanent [...] est devenue l'une des pratiques essentielles des États contemporains, y compris de ceux que l'on appelle démocratiques »⁸¹. La technique de production et de manipulation de l'état de l'exception s'avère d'autant plus active dans le régime démocratique car l'opération de l'exception est devenue aujourd'hui la règle. Nous insistons ainsi sur notre hypothèse selon laquelle l'ambiguïté entre le droit et le fait n'est compréhensible qu'à la lumière d'une analyse du lieu des fantasmes, en principe non-totalisable, mais qui, une fois que l'accès y est barré, rend possible la production biopolitique du vivant privé de la possibilité de disposer d'une identité juridique et civile.

2-2. La topologie de la violence

Afin de mieux comprendre l'effacement du lieu des fantasmes à travers l'analyse de l'état d'exception permanent, il est utile de comprendre la topologie de la violence décrite par Walter Benjamin. Pour ce faire, Agamben se réfère à l'analyse du lien que le droit entretient avec la violence, analyse que l'on trouve dans le texte de Benjamin *Critique de la violence* publié en 1921⁸². Selon l'interprétation d'Agamben, Benjamin et Schmitt étaient en dialogue durant cette période, et la définition de la souveraineté dans

⁸¹ *Ibid.*, p. 11.

⁸² Walter Benjamin, « Critique de la violence », in *Œuvres I*, traduit de l'allemand par Maurice de Gadillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000.

la *Théologie politique* de Schmitt a été formulée en tant que réaction critique à ce texte de Benjamin⁸³.

Il convient de prendre garde au titre originel allemand qui est *Zur Kritik der Gewalt*. En français, on traduit le mot *Gewalt* par « violence ». Or, ce mot allemand a une connotation différente ne renvoyant pas exclusivement à la violence. Dans l'un de ses commentaires sur *Critique de la violence*, Jacques Derrida a parfaitement compris l'ambivalence de ce mot allemand. En effet, la *Gewalt* ne signifie pas seulement la violence, mais aussi, « pour les Allemands, pouvoir légitime, autorité, force publique »⁸⁴. La traduction française – et aussi celle anglaise : *Critique of violence* – ne peut pas nous aider à comprendre l'autre signification de la *Gewalt*. En allemand, ce terme possède un double sens : il désigne aussi bien la violence que le pouvoir légitime. Cette double caractéristique de *Gewalt* mérite que nous lui consacrons une réflexion. Dans son texte, Benjamin n'aborde pas simplement la violence mais aussi, en même temps, le concept de droit dans son lien possible avec la violence.

Comment la violence est-elle liée au droit ? On pourrait dire que le droit présuppose la normalité de la norme pour légitimer l'obéissance à la loi. Mais nous dirons, avec les mots de Derrida, que c'est plutôt la « force de loi »⁸⁵ qui garantit son applicabilité. L'obéissance à la loi n'est pas une question secondaire. Comme le fait remarquer Derrida, « [p]as de droit sans la force [...] [L'applicabilité] est la force essentiellement impliquée dans le concept même de la *justice comme droit*, de la justice en tant qu'elle devient droit de la loi en tant que droit »⁸⁶. Le problème consiste en ceci que cette force de loi se situe dans une zone où on ne sait pas bien la distinguer de son auto-affirmation. D'où vient cette force que l'on ne sait plus distinguer de la violence ? Derrida répond à cette question en expliquant que : « [l']origine de l'autorité, la fondation ou le fondement, la position de la loi ne pouvant par définition s'appuyer finalement que sur elles-mêmes, elles sont elles-mêmes une violence sans fondement »⁸⁷. Il s'agit de l'autojustification de la loi qui n'est pas fondée sur l'être, mais qui s'est fondée sur l'acte même de créer la loi, à savoir sur une certaine violence.

⁸³ Pour une analyse du rapport entre Agamben et Benjamin à propos de la question de la violence, voir Brendan Moran et Carlo Salzani, *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, London/Oxford/New York/New Delhi/Sydney, Bloomsbury Academic, 2017.

⁸⁴ Jacques Derrida, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994, p. 19.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Jacques Derrida, *Force de loi, op. cit.*, p. 34.

Ainsi, d'après Agamben, la force de loi ne se situe pas dans l'ordre juridique, mais à la limite de la loi. C'est-à-dire que la « force de loi » est la *force déconnectée de la loi*. De ce fait, le terme derridien de force de loi se transforme en l'expression « la force-de-loi »⁸⁸ chez Agamben. La loi disparaît lorsque l'on met l'accent sur la force. Comme l'explique Agamben, cela découle du fait que

le concept de “force de loi”, comme terme technique de 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 »⁸⁹.

Nous pouvons observer l'existence d'une double structure entre la force de la loi et la loi : lorsque la loi se manifeste, la force se cache. Lorsque la force se manifeste, la loi est invisible. Il s'agit d'une liaison entre visible et invisible.

La topologie de la violence proposée par Benjamin nous aide à mieux comprendre comment la violence et le droit se rapportent l'un à l'autre. Benjamin distingue le concept de violence dans le sillage de la conceptualisation de la violence amorcée par Georges Sorel⁹⁰. L'ordre du droit est construit selon deux violences, la *violence fondatrice* qui fonde le droit – tel est le cas lorsque, après une guerre, une nation victorieuse impose un nouveau droit à la nation vaincue – et la *violence conservatrice* qui fait perdurer le droit, pensons en ce sens au fonctionnement de la police qui protège l'ordre étatique. L'ordre du droit se légitime au moment de la *fusion* de deux violences, qui s'appelle la *violence mythique*.

Benjamin conceptualise également la *violence divine ou messianique* qui se situe en dehors de l'ordre juridique. Elle se manifeste très rarement dans l'histoire en tant que *destruction* de l'ordre du droit qui ne peut se légitimer qu'à partir du fondement mystique du droit⁹¹. Ces concepts de violence sont ainsi construits selon une logique topographique distinguant l'intérieur, le médium et l'extérieur du droit.

⁸⁸ Giorgio Agamben, *État d'exception*, op. cit., p. 68.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 66.

⁹⁰ Chez Sorel, la violence n'est pas pensée du point de vue de l'humanité universelle, mais comme étant inscrite dans le champ de la société structurée entre un groupe dominant et un groupe dominé, c'est-à-dire la lutte des classes. Si la classe dominante monopolise l'acte de mettre une frontière entre la légitimité et l'illégitimité, tout en protégeant sa justice par l'homogénéisation de l'ordre social, l'action de la classe dominée consiste plutôt dans une insistance sur le clivage en deux classes qui compose l'ordre de la société pour détruire la « force » de la bourgeoisie. Sur ce point, voir Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1972, p. 217.

⁹¹ Cf. Willy Gianinazzi, *Naissance du mythe moderne. Georges Sorel et la crise de la pensée savante*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006, p. 91.

La violence mythique fonctionne comme une médiation entre la violence fondatrice et celle conservatrice. Mais il s'agit d'une médiation fusionnelle qui cache l'extériorité du droit tout en l'incluant à l'intérieur du droit. Il s'avère difficile de concevoir ce dehors du droit, parce que la violence mystique renie cette dimension extérieure tout en transformant l'extériorité à l'intérieur du droit. En effet, la violence mystique se situe *entre* l'intérieur et l'extérieur du droit pour surveiller l'ordre juridique et contrôler son extérieur par le biais de cette technique qu'est la fusion entre le fait et la norme dans un *méso-espace* ambigu se définissant comme le lieu propre à l'action de la souveraineté.

Agamben interprète la définition schmittienne de la souveraineté comme une contestation du concept de violence divine ou messianique proposé par Benjamin. Si Benjamin concevait l'extériorité du droit en tant que point d'appui d'une transformation sociopolitique, Schmitt essaie quant à lui de réinscrire cette extériorité dans l'ordre juridique. Selon Agamben, chez Schmitt, la dimension purement *hors du droit* – par rapport à la violence fondatrice et à la violence conservatrice – n'existe pas car l'on peut faire fusionner le droit et la politique. Pour créer cette fusion, il importe de créer un ordre théologico-politique qui permette de mettre en rapport la politique et le droit. De la sorte, si Schmitt croit pouvoir inclure l'ordre politique dans le droit (le premier étant le fondement théologique du deuxième), Benjamin croit quant à lui que l'on peut concevoir une véritable extériorité en tant qu'exception effective qui résiste à l'identité à soi du système juridique.

Rapportons-nous aux deux schémas suivants pour comparer Schmitt à Benjamin :

Modèle chez Schmitt :		
Violence fondatrice (Force supérieure)		
↑↓		
Violence conservatrice (Gardien de la force supérieure)		
Modèle chez Benjamin		
<u>L'intérieur du droit</u>	<u>Le médiateur du droit</u>	<u>L'extérieur du droit</u>
Violence fondatrice		
↑↓	-----	Violence mythique ⇌ Violence messianique
Violence conservatrice		

Un exposé aussi schématique que celui-ci sert toutefois à saisir la compréhension de la souveraineté selon Benjamin. D'après Schmitt, la souveraineté est proche de la violence fondatrice. Par contre, selon Benjamin, la force du souverain est la violence mythique car c'est cette violence mythique qui monopolise l'aire intermédiaire du droit et qui peut occulter l'extériorité du droit.

Selon notre lecture, Agamben se situe dans ce débat en attirant notre attention sur le fait que le rapport à l'extériorité du système juridique se fait dans le médium des fantasmes. L'analyse de ce biais fantasmatique s'avère nécessaire pour pouvoir penser la résistance à la monopolisation du lieu ouvert des fantasmes qui apparaît ici comme la violence mythique. La violence mythique peut être interprétée comme s'inscrivant dans la manière dont on se rapporte aux fantasmes en les éternisant. Elle se situe, dès lors, dans un rapport avec le fantasme qui occulter l'extériorité du droit et qui rend absolu le système juridique. La violence messianique produit par contre un choc avec la réalité qui dévoile ce fantasme comme quelque chose d'imaginaire et mythique qui n'a aucun fondement dans l'être. En autres termes, c'est la violence messianique qui rend possible la perception du rapport au lieu des fantasmes.

Afin de progresser dans notre démarche, il nous faut nous demander quelle est la signification de divin ou messianique dans le contexte du débat que nous venons d'analyser. Benjamin répond : « Ce qui définit donc cette violence n'est pas que Dieu lui-même l'exerce dans des miracles, mais ce sont plutôt les éléments qu'on a dits d'un processus non sanglant qui frappe et fait expier. Et finalement l'absence de toute fondation de droit »⁹². Nous comprenons que Benjamin essaie de mettre en évidence la possibilité de l'absence de fondement du droit en tant que force supérieure divine. Benjamin réfléchit à la possibilité de critiquer l'opération d'effacement de l'extériorité du droit au moyen de la violence mystique à partir de l'analyse d'une autre forme de la théologico-politique. Cette dernière ne prendra pas la figure de Dieu supposé capable de gouverner directement le monde mais plutôt la forme d'une puissance destituante capable d'arrêter la violence mythique et de « déposer »⁹³ le droit.

L'écriture de Benjamin est intense. Elle pourrait faire penser à une pulsion destructive. Derrida a remarqué le potentiel danger que représentent ses réflexions. Selon

⁹² Walter Benjamin, « Critique de la violence », *op. cit.*, p. 239.

⁹³ Agamben utilise l'expression « déposer le droit » dans le sens d'« arrêter la machine juridique ».

Derrida, cette violence pure et divine ou cette purification ne peut pas être pensée sans imaginer, tout du moins à titre de possibilité, « la solution finale » du nazisme. L'Holocauste n'était-il pas aussi une élimination totale du droit par la pratique d'une soi-disant purification ?

En commentant Schmitt, Jean-François Kervégan critique également Benjamin et puis inévitablement Agamben qui, selon lui, tentent, tout du moins à première vue, de détruire le droit lui-même. Ainsi, Kervégan écrit :

Pour ma part, je crois qu'il vaut mieux confier au droit, même s'il est « corrompu » – il est certain que le droit ne sera jamais « pur » –, la défense des vies [...] Qu'il nous soit donné de nous accommoder de cette impureté et de permettre au droit de régner *dans* le monde ; car régner *sur* le monde, il ne le saurait⁹⁴.

Agamben critique cette interprétation derridienne partagée avec Kervégan : « dans son interprétation de cet essai, Derrida nous met en garde contre elle [la violence divine], en la rapprochant, par un curieux malentendu, de la “solution finale” nazie »⁹⁵. Il y a un malentendu, comme le disait Agamben. Mais en quoi consiste-t-il ?

Il nous semble qu'Agamben, avec Benjamin, nous montre le danger de la puissance souveraine lorsqu'elle n'entretient aucun lien avec la possibilité de sa propre absence tout en occultant l'aire intermédiaire entre le dedans et le dehors du droit. Si le droit est garanti comme légitime grâce à la violence mythique en effaçant l'extériorité du droit, le risque est en effet de concevoir ce droit comme absolu. Or le pouvoir n'est pas fondé sur une nature absolue, *son point d'attache est le rapport au lieu intermédiaire des fantasmes*. C'est l'effacement de l'extériorité du droit par le biais du rapport au lieu intermédiaire qui rend possible la perception du pouvoir supposé absolu.

Ce sur quoi il faut insister, est, selon nous, le fait qu'Agamben tente de penser avec Benjamin la possibilité de concevoir l'*absence* de lien entre la violence fondatrice et la violence conservatrice et, ce faisant, celle de déposer le droit qui se fonde mystiquement. Cela signifie que Benjamin insiste, selon nous, sur l'idée selon laquelle le fonctionnement du système juridique n'a pas pour fondement une supposée toute-puissance qui s'autorégule. Le fonctionnement du système juridique est pensable si l'on prend en compte l'absence de son fondement ou, selon notre hypothèse, si l'on considère que l'effacement du lieu des fantasmes *peut donner à croire* que le droit possède un

⁹⁴ Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt ?*, op. cit., p. 245.

⁹⁵ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., p. 74.

fondement supposé originaire. Pour purifier « quelque chose de corrompu »⁹⁶ dans le droit, *i.e.* pour être juste, il faut nécessairement concevoir, par le biais d'une analyse du lieu des fantasmes, la possibilité de l'absence d'un soi-disant fondement originaire du pouvoir grâce au rapport entre son intériorité et son extériorité.

Souvenons-nous de la dialectique de la positivité et de la négativité dont Agamben parlait pour poser son diagnostic concernant la pathologie du sujet. Pour ne pas tomber dans la pathologie, la puissance instituante doit toujours être en lien avec la puissance destituante. Le pouvoir de ne pas faire s'opposant au pouvoir déjà établi est le rapport représentant la condition dialectique du bon fonctionnement de toute société⁹⁷. Lorsque le pôle négatif est en panne, c'est l'autre pôle qui devient dominant. Nous avons exemplifié cette possibilité en nous penchant plus précisément sur le pouvoir souverain qui monopolise la zone des fantasmes, raison pour laquelle la *zoé* et le *bios* peuvent fusionner.

Cette analyse nous permet de comprendre l'attitude spécifique d'Agamben envers le droit. Après avoir déposé le droit, il nous explique que l'on peut *jouer* avec le droit.

Un jour, l'humanité jouera avec le droit comme les enfants jouent avec les objets hors d'usage, non pour les rendre à leur usage canonique, mais pour les en libérer définitivement. Ce qui vient après le droit, ce n'est pas une valeur d'usage plus propre et originelle, qui précéderait le droit, mais un nouvel usage, qui naît après lui. L'usage, qui a été contaminé par le droit, doit, lui aussi être libéré de sa propre valeur. Cette libération est la tâche de l'étude – ou du jeu⁹⁸.

A première vue, cette citation peut paraître étrange : pourquoi Agamben utilise-t-il le terme de « jeu » pour traiter des problèmes politiques ? Que pourrait signifier dans ce contexte l'expression « jouer comme un enfant » ? Selon notre lecture, Agamben essaie de restituer le lieu potentiel du fantasme dominé par le pouvoir souverain car si jeu il y a, c'est uniquement dans un lieu qui lui est spécifique. Et si ce jeu n'est pas possible, c'est du fait que l'accès à son lieu a été effacé ou détruit. Effacé par *qui* et *comment* ? Permettez-nous de nous répéter : c'est le souverain qui monopolise le lieu

⁹⁶ Walter Benjamin, « Critique de la violence », *op. cit.*, p. 223.

⁹⁷ La vigilance face à toute fausse activité est l'une des stratégies centrales de Bartleby : « Merville qui semble obstinément s'attarder au carrefour entre la volonté et la puissance, Bartleby le copiste, qui, à l'homme de loi qui lui demande : *You will non ?* ne cesse de répondre, retournant la volonté contre elle-même : *I would prefer non to...* », Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le commandement ?*, traduit de l'italien par Joël Gayraud, Paris, Payot & Rivages, 2013, p. 65. Voir aussi Gilles Deleuze, « Bartleby ou la formule », in *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993 ; Giorgio Agamben, *Bartleby, ou la création*, traduit par Carole Walter, Paris, Circé, 1995, pp. 41-42.

⁹⁸ Giorgio Agamben, *État d'exception*, *op. cit.*, p. 109.

ouvert des fantasmes. Ainsi, nous dirons, dans le sillage de cette citation, que si l'humanité ne peut pas jouer avec le droit, c'est parce que le lieu ouvert des fantasmes a été monopolisé et effacé par l'action du pouvoir souverain. Afin de critiquer la monopolisation du lieu des fantasmes opérée par le souverain, il faut trouver un autre rapport au lieu des fantasmes.

Jouer, c'est libérer l'usage déterminé par le pouvoir qui prétend être absolu⁹⁹. Il faut plus fondamentalement examiner la légitimité de la décision à partir du lieu dans lequel elle se situe. C'est en ce sens qu'Agamben parle de *profanation*. Il s'agit de la désactivation de l'absolutisation du pouvoir. En s'appuyant sur Trebatius, Agamben affirme que dans le monde romain, on définit le mot « profaner » comme étant un lieu pur : « le lieu qui avait été coupé de sa destination aux dieux des morts et n'était plus ni "sacré, ni saint, ni religieux, libéré de tous les noms de ce genre" »¹⁰⁰. Ce lieu pur rend possible la libération de tous les usages déterminés. La profanation ouvre donc un espace pour « l'usage commun » du monde¹⁰¹. Cela veut dire qu'elle se présente comme étant la possibilité de la restitution d'un nouveau lieu ouvert à la contingence, où un nouvel usage peut naître non pas pour entériner une norme d'action définitive, mais avant tout afin de critiquer les *rituels* déjà établis du pouvoir et, ce faisant, pour pouvoir *jouer*. Selon Agamben, « [la] profanation est le contre-dispositif qui restitue à l'usage commun ce que le sacrifice avait séparé et divisé »¹⁰². Autrement dit, l'usage n'est plus déterminé, mais devient un *jeu*. Le geste du jeu est une attitude critique qu'Agamben analyse pour se positionner contre la monopolisation du lieu des fantasmes opérée par le pouvoir souverain.

En d'autres termes, Agamben critique la monopolisation et l'effacement du lieu des fantasmes, car le problème consiste, nous l'avons souligné à plusieurs reprises, dans la production de la vie nue dans la zone fantasmatique rendant indéterminable la frontière

⁹⁹ « Mais quelle est alors l'essence du jouet ? Le caractère essentiel du jouet – le seul, à bien y réfléchir, qui puisse le distinguer des autres objets – est quelque chose de singulier, qu'on saisit exclusivement dans la dimension temporelle de l'"autrefois" et du "plus maintenant" (à la condition d'entendre cet "autrefois" et ce "plus maintenant" [...] en ce sens *synchronique* et non seulement *diachronique*). [...] Le jouet est une matérialisation de l'historicité contenue dans les objets, qu'une manipulation d'un genre particulier lui permet d'extraire », Giorgio Agamben, *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, traduit de l'italien par Yves Hersant, Paris, Payot & Rivages, 2002, pp. 124-125 ; souligné par l'auteur.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 95-96.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 96.

¹⁰² Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, traduit de l'italien par Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2007, p. 40.

entre *zoé* et *bios*. Nos considérations précédentes permettent de comprendre le lieu ouvert des fantasmes comme un lieu du jeu, à savoir l'espace dans lequel de nouveaux déplacements sont possibles, *autres* que ceux fixés par l'action du pouvoir souverain.

Comme nous l'avons vu, le souverain peut suspendre la loi tout en se situant dans l'ordre de la loi lorsqu'il décrète l'état d'exception. Cette suspension de la loi ouvre un espace non protégé par la loi, dans lequel le pouvoir est capable de gérer, sans aucune contrainte, les vivants. Cette vie abandonnée dans la relation qu'elle entretient avec la souveraineté est la vie nue, l'*Homo Sacer*. Afin de mieux comprendre cette figure de la vie nue abandonnée et sacrifiée, tentons de saisir ce qu'est l'homme sacré selon Agamben.

2-3. L'*Homo Sacer*

Pour tenter de comprendre la portée de la relation « originaire » entre la souveraineté et la vie nue, il faut, selon Agamben, en revenir à l'étude de la structure du sacré.

Lorsque l'on analyse le fondement du droit, l'accent tombe, comme le décisionisme de Schmitt, sur l'opération du pouvoir, aussi c'est le souverain qui devient le sujet central. Cependant, comme le montre le titre même du projet « *Homo Sacer* », l'intérêt d'Agamben consiste à mieux comprendre la position de celui qui devait subir la violence souveraine. Agamben s'intéresse, si on nous permet cette expression de Benjamin, à « la tradition des opprimés »¹⁰³ ou, pour reprendre une expression de Foucault, à « la vie des hommes infâmes »¹⁰⁴. C'est la « vie nue » qu'il essaie de conceptualiser à partir de la figure de l'*Homo Sacer* dans le droit romain archaïque. Encore faut-il préciser que c'est *un autre rapport* à la vie nue qu'il importe de saisir afin de ne plus répéter la relation spéculaire propre au pouvoir souverain.

Agamben prend la définition d'*Homo Sacer* proposée par Fetous :

L'homme sacré est, toutefois, celui que le peuple a jugé pour un crime ; il n'est pas permis de le sacrifier, mais celui qui le tue ne sera pas condamné pour homicide ; la première loi du tribunat affirme en effet que « si quelqu'un tue un homme qui a été

¹⁰³ Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I, t. 2, p. 697, cité par Giorgio Agamben, *La puissance de la pensée*, op. cit., p. 287.

¹⁰⁴ Michel Foucault, « La vie des hommes infâmes », in *Dits et écrits III, 1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, pp. 237-253.

déclaré sacré par plébiscite, il ne sera pas considéré comme homicide ». De là l'habitude de qualifier de sacré un homme mauvais ou impur¹⁰⁵.

L'homme sacré est insacrifiable mais il est possible de le tuer sans processus juridique. La vie nue est totalement exposée à la violence souveraine, à savoir, « *exposée au meurtre et insacrifiable, la vie qui a été capturée dans cette sphère* »¹⁰⁶ du souverain. L'homme sacré subit une double exclusion que l'on pourrait résumer par la disjonction « ni...ni... ». Il n'est ni humain, ni divin. Ainsi, il se place hors de l'ordre juridique et hors de l'ordre religieux¹⁰⁷. En d'autres termes, il ne se trouve nulle part à cause de l'exclusion de tous les ordres, mondain et religieux. Aucun ordre ne protège cet homme considéré sacré et tabou. Comme nous l'avons déjà fait remarquer au début, la vie nue n'est pas la vie naturelle, mais la « vie exposée à la mort »¹⁰⁸, à la possibilité d'être tué n'importe quand et n'importe où.

Dans cette zone sacrée, nous pouvons ainsi décrire une relation de la toute-puissance et de l'impuissance totale, une relation entre tuer et être tué. Il s'agit d'une relation théologico-politique de l'exception entre le pouvoir suprême qui se présente comme *vitae necisque potestas* et la vie nue assujettie à ce pouvoir suprême. L'articulation fusionnelle entre la théologie et la politique se réalise à partir de cette double exclusion, ce qui signifie que le lieu de la relation entre la toute-puissance et l'impuissance n'est ni tout à fait théologique, ni tout à fait politique.

Afin de mieux saisir cette double exclusion, l'homme sacré est assimilé par Agamben à la figure du *devotus*. À l'époque romaine archaïque il s'agit d'une figure du sacrifice rendu aux dieux infernaux pour éviter que la cité coure un grave danger. Une cérémonie du sacrifice ayant lieu chaque mois de novembre définit le statut du *devotus*. Prenons garde à la finesse de l'analyse agambenienne : en réalité, l'homme sacré ressemble au *devotus*, plus précisément lorsque ce dernier a échappé à la mort au moment du rituel du sacrifice. En mentionnant la description du *devotus* par Tite-Live, Agamben souligne le changement du statut de cet homme sacrifié lorsqu'il a survécu. Il ne peut plus revenir au monde profane, car c'est grâce à lui que l'on a réussi à calmer la colère

¹⁰⁵ Ce texte de Fetous est cité par Agamben dans le livre d'Harold Bennet, « *Sacer esto* », in Transactions of the American Philological Association, n° 61, Boston, Ginn & Co., 1930, p. 5, cité par Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., p. 81.

¹⁰⁶ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., p. 93 ; souligné par l'auteur.

¹⁰⁷ Cf. Robert Jacob, « La question romaine du sacer. Ambivalence du sacré ou construction symbolique de la sortie du droit », in *Revue historique*, n° 639 : « Religion et sacré », Paris, PUF, 2006, p. 523-588.

¹⁰⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., p. 98.

des dieux. Mais en même temps, il ne peut plus être considéré comme divin car il a survécu et son corps est vivant.

Sur ce point, pour la communauté romaine archaïque, la survie du *devotus* s'avère gênante, car la frontière entre la vie et la mort devient ambiguë à cause de l'échec de sa mort. Sa survie suscite une angoisse au sein de l'être collectif, car il s'agit là d'une figure de la vie impossible à symboliser. Pour rétablir l'équilibre entre le monde des vivants et celui des morts, il faut *créer* un bonhomme pour le re-sacrifier aux dieux. En assimilant l'*homme sacré* au *devotus*, Agamben le considère comme « un mort vivant ou un vivant qui, en vérité, est une *larva* »¹⁰⁹, à savoir un fantôme. On remarquera la double exclusion « ni...ni... ». L'*Homo Sacer* n'est ni vivant, ni mort, il est dans une zone d'indécidabilité entre le vivant et la mort.

Il convient de faire observer que l'*Homo Sacer* est une figure produite socialement à partir de l'action collective. Il n'existe aucunement dans l'ordre naturel des choses, d'où l'importance qu'Agamben accorde à l'analyse de l'identité de l'*Homo Sacer* qui n'a aucune place et qui, tout en étant une création purement *imaginaire*, fonctionne cependant réellement dans des pratiques sociales pour maintenir la vie d'une collectivité.

Il nous faut souligner le statut de l'action qui rend possible la production de l'identité de l'*Homo Sacer*. Jusqu'à présent, nous avons surtout insisté sur le rapport spéculaire entre le pouvoir souverain et la vie nue. Mais, notre commentaire sur le rituel du sacrifice de l'*Homo Sacer* nous permet d'affirmer que ce rapport qui lui est propre s'appuie également sur l'action collective qui, nous l'avons vu, éprouve un sentiment d'angoisse face au *devotus*, car il est in-symbolisable. Ainsi, l'angoisse de la collectivité est une condition préalable à l'efficacité du rapport que le pouvoir souverain entretient avec la vie nue.

Poursuivons ce cheminement en nous demandant comment l'on peut comprendre l'ambivalence de l'homme sacré que nous avons abordée en mettant en évidence la disjonction « ni...ni... ». Dans ses analyses sur le statut de l'*Homo Sacer*, Agamben s'intéresse à l'étude linguistico-anthropologique de l'absence du principe de contradiction dans le mot sacré. Penchons-nous sur l'analyse de l'expression « mort

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 109.

vivant » qui constitue effectivement une combinaison logiquement impossible, car ces deux concepts sont opposés dans leur signification. Tout comme le mot « tabou », le terme sacré a deux significations opposées : mort et vivant, faste et néfaste, pur et impur¹¹⁰ : « Le pur et l'impur, note Emile Durkheim, ne sont donc pas deux genres séparés [...] Avec du pur, on fait de l'impur, et réciproquement. C'est dans la possibilité de ces transmutations que consiste l'ambiguïté du sacré »¹¹¹.

Le problème n'est donc pas de déterminer si l'homme sacré est pur ou bien impur car ce qu'il importe de comprendre, c'est la possibilité de confusion entre ces deux éléments. Dans ce cas, c'est dans un monde ambigu que se situe l'opposition dont les termes peuvent basculer l'un à la place de l'autre¹¹². Le renversement d'un élément dans son contraire repose sur l'absence du principe de contradiction. La structure du langage qui peut distinguer le rôle des contradictions n'existe pas encore dans la structure archaïque du sacré. Il s'agit d'une vie dite « présociale » qui se situe en dehors de la loi et que l'on peut qualifier avec l'expression *ban-dit*, c'est-à-dire une vie abandonnée en dehors de l'ordre du langage¹¹³.

En quoi consiste la fonction de cette ambiguïté du sacré dans le champ d'une société ? L'ambiguïté du sacré rend possible la construction d'un pouvoir *magique* dans un collectif. Pour mieux l'expliquer, Agamben se réfère au mot magique et religieux *mana* analysé par Marcel Mauss. Le *mana* est le terme utilisé en Mélanésie et dans la plupart des territoires de la Polynésie pour désigner une force et un être, mais également une action, un état et une qualité.

Ce mot *mana* est l'équivalent du terme *manitou* chez les Algonquins et du vocable *pokunt* chez les Schoshones. Comme le note Claude Lévi-Strauss, le *mana* est analogue aux mots « truc » ou « machin ». Mais il faut aussitôt préciser que derrière ce truc ou ce machin, il existe toujours l'idée de force ou de pouvoir¹¹⁴. Mana est une catégorie abstraite mais, en même temps, ce mot renvoie à des objets très concrets dans des

¹¹⁰ Cf. Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 179

¹¹¹ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, F. Alcan, 1912, pp. 695-696, cité par Giorgio Agamben, *Homo sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., p. 88.

¹¹² Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2008, pp. 73-74.

¹¹³ Cf. Jean-Luc Nancy, « L'être abandonné », in *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, coll. « La philosophie en effet », 1983 ; voir aussi Jacques Derrida, « Préjugés : Devant la loi », in Jean-François Lyotard (éd.), *Faculté de juger*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, pp. 87-139.

¹¹⁴ Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2010, p. XLIV.

situations contingentes. Ainsi, on peut dire « avoir du *mana* », « donner du *mana* », « le *mana* de faire ceci », « le porteur du *mana* », etc. Le *mana* est lié à l'idée d'esprit, à la force magique, mais aussi à l'esprit de la nature et aux troubles. Il peut avoir un sens positif, mais aussi négatif, tout comme la notion de sacré qui peut signifier le pur et l'impur.

Ces termes magiques sont ainsi utilisables dans des situations fort différentes. Plus précisément, il s'agit d'un excès du signifiant qui n'a pas de contenu défini. En raison de cet excès, ce signifiant excessif fonctionne en tant que *jugement magique* de valeur au sein d'un groupe social. Ce type de jugement de valeur fonctionne selon la logique de la condensation de diverses affections et qualités.

Mauss fait remarquer que la notion de *mana* se situe dans le même ordre que celui dans lequel est inscrite la notion de sacré. Il les considère comme étant une « espèce de catégorie de la pensée collective qui fonde ces jugements, qui impose un classement des choses, sépare les unes, unit les autres, établit des lignes d'influence ou des limites d'isolement »¹¹⁵. Il s'agit d'un pouvoir qui fonde la norme collective sur des rituels magiques.

L'ambiguïté du sacré, et plus précisément la possibilité que le pur soit frappé de l'impur, est liée à la figure magique du pouvoir. Cette possibilité est reconnaissable dans la figure de l'homme sacré. Elle comporte ceci de spécifique que l'homme sacré peut toujours basculer de la position d'impuissance totale qui lui est propre vers la position de la toute-puissance du pouvoir souverain.

Afin de clarifier la possibilité du basculement de la position du souverain vers celle de l'homme sacré et vice-versa, Agamben rappelle l'analyse que Sigmund Freud fait du tabou des souverains. Dans son livre *Totem et Tabou*, Freud analyse attentivement une contradiction qui définit le rôle des souverains dans leur rapport avec le peuple. Cette contradiction est la suivante : on attribue au sujet souverain le plus grand pouvoir et, en même temps, on le protège très soigneusement contre les dangers susceptibles de le menacer. On dirait que cette puissance la plus suprême du souverain n'est pas suffisante

¹¹⁵ Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2010, p. 115.

pour le protéger contre d'éventuelles menaces venant de l'extérieur¹¹⁶. C'est comme si le souverain était tout à la fois tout-puissant et impuissant.

Selon Freud, cette attitude du peuple s'explique si l'on tient compte de la méfiance par rapport à la véritable capacité du sujet souverain. Si le souverain parvient à prouver qu'il est le possesseur d'une puissance comme celle de Dieu, le peuple accepte qu'il soit son représentant incarné de Dieu. Toutefois si le souverain ne possède pas suffisamment de puissance, on peut le considérer comme un « faux souverain » et par conséquent, il sera permis de le tuer immédiatement, d'où le paradoxe que Freud constate lorsqu'il analyse le statut du souverain. De ce fait, le souverain fait l'objet d'une méfiance totale tout en étant idéalisé en tant qu'incarnation de Dieu. Il est celui dont on se méfie le plus et le plus idéalisé.

Non seulement le peuple a peur du souverain mais, en même temps, il désire devenir comme lui. Cette ambivalence s'accompagne d'un sentiment ambivalent – aimer et haïr – au sein du peuple. Le statut indéterminable de celui-ci ainsi que l'ambivalence entre aimer et haïr rendent possible le basculement du souverain vers l'homme sacré : « [aujourd'hui] encore adoré comme dieu, il pourra lui arriver d'être tué demain »¹¹⁷. Le rapport entre le peuple et le souverain s'avère donc fondamentalement ambivalent. La toute-puissance et l'impuissance totale peuvent s'inter-changer, fait qui rend possible le basculement de la position du souverain vers celle du peuple.

C'est ainsi qu'Agamben thématise la figure sacrificielle de l'*Homo Sacer* qui est « tué » pour établir la limite entre la divinité et l'humanité. Cette vie nue se situe dans un monde où l'*interdit* du sacrifice à partir de l'ordre symbolique n'est pas encore introduit. L'*Homo Sacer* est le résultat d'actions collectives dans lesquelles le peuple se situe dans un rapport de dépendance absolue de la toute-puissance et de l'impuissance.

Or, une autre question attire notre attention : cette figure archaïque de l'homme sacré est-elle présente dans notre monde contemporain ? Nous avons déjà remarqué que la figure de la toute-puissance et, en même temps, de l'impuissance totale, peut être située dans l'espace médical, à savoir dans la chambre de réanimation, et renvoyer au médecin et au patient dans un stade de coma dépassé. Mais ce cas s'avère plutôt exceptionnel.

¹¹⁶ Sigmund Freud, *Totem et Tabou. Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*, traduit de l'allemand par Marielène Weber, Paris, Gallimard, 1993, p. 146.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 140.

Pourtant, selon Agamben, cet état de l'homme sacré est aujourd'hui généralisé politiquement. Cela n'est pas dû au fait que tout le monde peut être un jour ou l'autre confronté au coma dépassé, mais à une raison plus radicale, à savoir que la vie nue nous concerne la structuration de notre subjectivité à tous. Souvenons-nous du diagnostic d'Agamben : nous sommes potentiellement tous la vie nue.

Afin de mieux comprendre la généralisation de la vie nue à notre époque, tentons de saisir l'analyse agambenienne de l'État-nation et des processus de subjectivation qui lui sont inhérents.

2-4. L'État-nation et ses limites

Il est donc temps de revenir à la question du renversement entre l'exception et la règle qu'Agamben problématisait comme étant la caractéristique propre à la biopolitique contemporaine. Comme nous l'avons vu, l'état d'exception ouvre une zone d'ambiguïté entre le droit et le fait qui rend possible le lien direct entre le pouvoir souverain et la vie nue. Ainsi, la vie est incluse dans le droit.

A partir de quelle figure politique, plus précisément, peut-on comprendre le fait que la production de la vie nue devient le fondement du système juridico-politique dans la modernité ? Pour rendre visible la position ambiguë de la souveraineté et de la vie nue au cœur du système juridique moderne, Agamben cherche à examiner la vie nue inscrite dans l'ordre politique de l'État-nation¹¹⁸.

Il analyse plus concrètement l'apparition du modèle de l'État-nation dans son rapport avec les déclarations des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Dans les articles de 1 à 3, les déclarations précisent que la seule inscription de la naissance au centre du système politique rend déjà possible le lien entre la souveraineté et la nation. « Les déclarations des droits sont alors à considérer comme le lieu où se réalise le passage de la souveraineté royale d'origine divine à la souveraineté nationale »¹¹⁹. En fait, dans

¹¹⁸ Agamben se réfère ici à la réflexion d'Hannah Arendt sur la naissance (*Gebürlichkeit*). Selon Arendt, la question de la naissance a été importante dans la mesure où il s'agit d'un commencement dans le rapport où l'individu peut retrouver chaque fois sa perpétuelle renaissance. Quant à Agamben, il thématise ce concept de naissance en tant que problème de son inscription dans le droit. Voir Ewa Geulen, *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag GmbH, 2005, p. 44. Voir aussi Julia Kristeva, *Le génie féminin*, Tom I. Hannah Arendt, op. cit., pp. 116-117.

¹¹⁹ Giorgio Agamben, *Moyens sans fin. Notes sur la politique*, Paris, Payot & Rivages, 2002, pp. 31-32.

l'Ancien Régime, la vie entretient un rapport d'origine avec Dieu. Or dans l'ordre politique de l'État-nation, la naissance, cette « vie pure », est directement inscrite en tant que porteur du droit. L'État-nation est l'État qui se fonde sur la vie. La nation, rappelons ce point, signifie étymologiquement *notio*, c'est-à-dire la naissance.

Cette inscription de la vie en tant qu'origine dans l'ordre juridique nous aide à comprendre la coïncidence entre le simple vivant et le sujet du droit, fait qui constitue une aporie majeure de la démocratie. Agamben explique : « De là aussi son aporie spécifique, qui constitue à mettre en jeu la liberté et le bonheur des hommes dans le lieu même – la vie nue – qui marquait leur asservissement »¹²⁰. Ainsi, c'est la seule *zōē* qui se présente comme étant le sujet du droit. Autant dire que « la vie nue naturelle comme telle devient ici pour la première fois [...] le porteur immédiat de la souveraineté »¹²¹.

Cependant, il convient de remarquer que cette inscription de la vie nue dans le droit de l'État-nation demeure ambiguë.

La fiction impliquée ici est que la *naissance* devienne immédiatement *nation* sans qu'il puisse y avoir aucun écart entre les deux termes. Les droits ne sont attribués à l'homme (ou ne découlent de lui) que dans la mesure où il constitue le fondement, qui disparaît immédiatement (ou plutôt qui ne doit jamais émerger à la lumière en tant que tel) du citoyen¹²².

C'est une fiction collective qui rend possible la continuité sans failles de la naissance et de la nation et uniquement lorsque l'on affronte la réalité, mais l'on observe l'impuissance de cette fiction dans la réalité.

Pour thématiser cette réalité, Agamben accorde une attention particulière au statut des réfugiés tout en s'appuyant sur le texte de Hanna Arendt¹²³. La figure du réfugié révèle une limite des droits de l'homme : l'inscription du statut du vivant dans des droits de l'homme s'avère problématique lorsque l'on prend en considération la situation des réfugiés qui ne disposent d'aucun droit politique et doivent subir l'exclusion à l'intérieur du territoire national. En effet, les réfugiés habitent dans le vide juridique, leur vie est abandonnée, hors la loi. Arendt observe, en examinant le statut des réfugiés, la rupture douloureuse des liens sociaux : « l'homme est un animal social et la vie lui devient

¹²⁰ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., pp. 17-18.

¹²¹ Giorgio Agamben, *Moyens sans fin*, op. cit., p. 32.

¹²² Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., p. 139 ; souligné par l'auteur.

¹²³ Hannah Arendt, « Nous autres réfugiés », in *Pouvoirs*, n° 144, janvier 2013, pp. 5-16. Ce texte est publié pour la première fois dans Hannah Arendt, « We Refugees », in *The Menorah Journal*, vol. 31, New York, January, 1943, pp. 69-77.

pénible lorsque les liens sociaux se trouvent rompus. Les critères moraux se conservent beaucoup plus aisément dans la trame de la société »¹²⁴. Le fait d'être abandonné socialement et juridiquement détruit l'identité des individus.

Penchons-nous plus attentivement sur ce point : Agamben observe que la première apparition des réfugiés en tant que masse en mouvement a eu lieu lors de la chute des Empires russe, austro-hongrois et ottomans à la fin de la Première Guerre mondiale. Le déplacement territorial de nombreux réfugiés dont 1,5 million de Russes, 700000 Arméniens, 500000 Bulgares, 1 million de Grecs etc., a bouleversé tous les territoires européens. Pour résoudre ce problème, plus de 30 % des réfugiés ont tenté de s'attacher aux nouvelles organisations étatiques (ex. Yougoslavie, Tchécoslovaquie). La promulgation de lois qui distinguent entre le Peuple national et le *peuple* d'origine étrangère n'a pas tardé à émerger. En 1915, la France a tenté de distinguer entre les « vrais » citoyens français et les citoyens d'origine étrangère perçus comme des « ennemis ». En 1922, la Belgique suivait cette voie de discrimination, de même que l'Italie sous le régime fasciste (1926) ainsi que l'Autriche en 1935. Politiquement, les réfugiés sont devenus des exclus. Les États-nations ont montré leur incapacité à résoudre les problèmes des réfugiés. Il convient également de préciser que toutes les activités internationales conçues pour affronter les problèmes des réfugiés ne se caractérisent pas par des interventions politiques, mais par des actions *humanitaires*¹²⁵.

Nous pensons spontanément que les droits de l'homme peuvent être appliqués aux droits des réfugiés. Mais Agamben souligne qu'il existe une limite à cette intuition spontanée tout en prenant au sérieux la réflexion d'Arendt dans le cinquième chapitre *Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme de L'impérialisme*¹²⁶. Agamben y relève un paradoxe : « Le paradoxe est que la figure du réfugié qui aurait dû être par excellence l'incarnation des droits de l'homme, va marquer, au contraire, la crise radicale de ce concept »¹²⁷. Lorsque l'on se met dans la situation des réfugiés qui ont perdu toutes leurs qualités politiques, on comprend que la conception des droits de l'homme en tant que droit d'un « pur homme en soi » n'a jamais été rendue effective.

¹²⁴ Hannah Arendt, « Nous autres réfugiés », *op. cit.*, p. 12.

¹²⁵ Giorgio Agamben, *Moyens sans fin*, *op. cit.*, pp. 26-29.

¹²⁶ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme 2 : L'impérialisme*, traduit de l'anglais par Martine Leiris, Paris, Fayard, 1982, pp. 239-292.

¹²⁷ Giorgio Agamben, *Moyens sans fin*, *op. cit.*, p. 30.

En fait, dans le système de l'État-nation, il n'existe pas d'espace pour l'homme en soi. Cela est visible si l'on prête attention au titre des droits de l'homme : la Déclaration de 1789 intitulée « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » illustre bien l'idée qu'il existe toujours un écart ambigu entre l'homme *et* le citoyen. De ce fait, « un statut stable de l'homme en soi est inconcevable dans le droit de l'État-nation »¹²⁸.

La continuité sans écart entre la naissance et la nation se rompt dès que les droits du citoyen sont distingués des droits de l'homme. *Le problème consiste en ceci que cet écart est devenu invisible dans l'État-nation.* Comme nous venons de le voir, l'idéal de cet État consiste dans la coïncidence absolue et sans faille entre la naissance et la nation. L'invisibilité de cet écart participe à sa façon à l'homogénéisation de la population réduite à sa seule dimension d'être vivant.

Dès lors, les réfugiés sont perçus comme une figure dérangement qui empêche l'accomplissement du projet national¹²⁹. Arendt le dit bien : « l'«étranger» est le symbole effrayant du fait de différence en tant que tel, de l'individualité : il désigne les domaines dans lesquels l'homme ne peut ni transformer ni agir, et où par conséquent il a une tendance marquée à détruire »¹³⁰. Si l'étranger un symbole effrayant, c'est parce que le réfugié révèle une vérité qui met en évidence l'échec même de la conception de l'État-nation, à savoir l'expulsion des réfugiés hors-la-loi en tant que population « indésirable »¹³¹ et superflue.

Les limites des droits de l'homme ne sont pas uniquement mises en lumière dans le rapport avec l'observation directe de la réalité. Ces limites consistent aussi dans le fait que les droits de l'homme se réfèrent à une abstraction sans rapport avec la complexité de la vie humaine. Arendt affirme que : « La déclaration de droits humains inaliénables impliquait d'emblée un paradoxe, puisqu'elle se référait à un être humain «abstrait» qui ne semblait exister nulle part, car même les sauvages vivaient dans une certaine forme

¹²⁸ *Ibid.*, 31.

¹²⁹ La peur envers l'étranger est toujours actuelle, selon De Smet : « L'étranger, par nature, fait peur. Non pas simplement en raison de ses différences culturelles, religieuses ou linguistiques en tant que telles – n'entend-on pas souvent répéter combien on les apprécie, mais chez eux ? – mais à cause de ce à quoi leur trajet migratoire de nomades nous confronte, nous sédentaires : le courage de prendre la route, de ne pas rester dans son (in)confort... bref, quelque part, comme l'ont fait tant d'hommes durant des siècles, le cran de prendre des risques », François De Smet, *La marche des ombres. Réflexions sur les enjeux de la migration*, Bruxelles, Espace de Libertés, coll. « Liberté j'écris ton nom », 2015, p. 85.

¹³⁰ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme 2 : L'impérialisme*, op. cit., p. 291.

¹³¹ *Ibid.*, p. 243.

d'ordre social »¹³². D'après Agamben, le problème n'est pas seulement que les droits de l'homme sont limités, mais aussi qu'ils peuvent être à la source d'une catastrophe dans la mesure où les véritables hommes vivants peuvent être remplacés avec les faux vivants artificiels étant restés sous le contrôle du souverain.

Selon Agamben, le problème de l'ambiguë inscription de la vie dans le droit moderne peut être précisément perçu si l'on se penche sur le paradoxe propre à la conception elle-même du sujet moderne. En fait, l'expression *sujet souverain* révèle une contradiction, car le sujet signifie, si on fait usage d'une métaphore topographique, « en dessous », alors que le souverain veut dire « plus haut ». Il existe donc une relation hiérarchique de forces dans cette expression. Dans l'État-nation, le sujet possède simultanément ces deux caractéristiques opposées : il est souverain et en même temps vie nue. La présence de cette simultanéité contradictoire est la caractéristique la plus forte du sujet biopolitique.

Le sujet biopolitique se rapporte à lui-même en tant que survie. En effet, la pure survie ou la vie nue est le résultat des pratiques de gouvernement en même temps qu'elle relève d'une forme spécifique de subjectivation : la subjectivation, dans la biopolitique, est en même temps et paradoxalement une déssubjectivation¹³³. La production du sujet dans l'État-nation est représentée dans la formule ambivalente : la *subjectivation déssubjectivée*. Rappelons le diagnostic d'Agamben lorsqu'il analyse le statut du sujet contemporain : aujourd'hui, nous sommes tous *potentiellement* la vie nue¹³⁴. Ainsi, dans notre fiction collective propre à l'époque contemporaine, la vie nue coïncide avec la vie de tous les hommes qui peuvent être privés de leur qualité consistant à être des citoyens.

Or, comme nous l'avons vu plus haut, les droits du citoyen face aux droits de l'homme refusent d'identifier tous les hommes à la vie nue sans aucune inégalité, les citoyens préfèrent produire les hommes sacrés à l'extérieur de la citoyenneté pour le bouc émissaire¹³⁵. Arendt résume bien la persécution réelle et quotidienne que doivent subir les réfugiés:

Le grand malheur des sans-droit n'est pas d'être privés de la vie, de la liberté et de la quête du bonheur [...] mais d'avoir cessé d'appartenir à une communauté tout court. Leur

¹³² *Ibid.*, p. 272.

¹³³ Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, op. cit., p. 44.

¹³⁴ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., p. 126.

¹³⁵ Afin de comprendre le problème de la répétition de la violence collective sous la forme du bouc émissaire, voir René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Bernard Grassert, 1972.

tare n'est pas de ne pas être égaux devant la loi, c'est qu'il n'existe pour eux aucune loi ; ce n'est pas d'être opprimés, mais que personne ne se soucie même de les opprimer. C'est seulement au dernier stade d'un processus relativement long que leur droit à la vie est menacé ; c'est uniment s'ils restent « superflus » que leurs vies risquent de se trouver en danger¹³⁶.

C'est ainsi que nous en revenons à Agamben qui attire notre attention sur l'idée que la politique de l'*Homo Sacer* est toujours présente dans l'État-nation contemporain :

La sacralité est une ligne de fuite toujours présente dans la politique contemporaine, qui comme telle se déplace vers des zones toujours plus vastes et obscures, au point de coïncider avec la vie biologique des citoyens eux-mêmes. S'il n'existe plus aujourd'hui de figure prédéterminée de l'homme sacré, c'est peut-être parce que nous sommes tous virtuellement des *homines sacri*¹³⁷.

L'idée que nous aimerions souligner est que l'effacement du lieu des fantasmes en sein du rapport entre la toute-puissance et l'impuissance totale se réalise le plus parfaitement dans cette forme du sujet moderne dans la mesure où elle relève d'une « aptitude à se constituer soi-même et à constituer les autres comme vie exposée au meurtre et insacriable »¹³⁸.

Il nous faut ainsi insister et dire que le rapport « originaire » de la vie nue et du souverain, déjà présent dans l'antiquité romaine, revient en tant que règle dans la biopolitique. Ce retour biopolitique du rapport originaire s'accompagne du rejet de la « population superflue », opération que nous avons analysée en décrivant l'invisibilisation de l'écart entre l'homme en soi et le citoyen.

2-5. La nécropolitique

Dès lors, le sujet moderne est, si l'on prend en considération l'analyse du rapport entre la toute-puissance et l'impuissance, une vie isolée et possédée par le pouvoir souverain. Le problème ne réside pas seulement dans l'un des pôles des modes de subjectivation, mais dans *le rapport* que l'on peut établir entre les processus de subjectivation. Dans le monde contemporain, l'isolement des individus et la réduction du sujet politique à la vie nue qui entretient un rapport spéculaire avec le pouvoir souverain sont deux processus généralisés. Cette double tendance vers la mise à l'écart, d'une part

¹³⁶ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme 2 : L'impérialisme*, op. cit., p. 280.

¹³⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., p. 125-126.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 111 ; souligné par l'auteur.

et l'homogénéisation biopolitique, de l'autre, détruit la possibilité même de concevoir un être collectif autrement que dans l'oscillation entre ces deux contraires¹³⁹.

On peut alors mieux comprendre la remarque d'Agamben concernant l'existence d'un lien problématique caché entre la biopolitique et le régime totalitaire sous le régime de la démocratie.

Ce que nous avons voulu montrer est précisément qu'elle [la machine de mort propre à l'état d'exception] a continué à fonctionner presque sans interruption à partir de la première guerre mondiale, à travers le fascisme et le national-socialisme, jusqu'à nos jours. L'état d'exception a même atteint aujourd'hui son plus large déploiement planétaire¹⁴⁰.

C'est ainsi que la pensée d'Agamben rejoint partiellement l'affirmation de Foucault par rapport à la forme politique moderne : dans la biopolitique, affirme Foucault, « le problème de la souveraineté n'est pas éliminé ; au contraire, il est rendu plus aigu que jamais »¹⁴¹. Nous avons vu que Foucault n'a pas choisi d'analyser le système juridico-politique, propre à la souveraineté, pour étudier la matrice de la biopolitique.

Or, il a été bien conscient que la généralisation de la souveraineté dans la biopolitique peut prendre une direction thanatopolitique. En d'autres termes, dans la biopolitique, la politique de la mort n'a pas disparu, elle est seulement invisible car elle fusionne avec la politique ayant pour objet de gestion la vie. « Dans tout État moderne, déclare Agamben, il existe un point qui marque le moment où la décision sur la vie se transforme en une décision de mort, et où la biopolitique peut ainsi se renverser en thanatopolitique »¹⁴².

¹³⁹ La remarque de Franck Fischbach par rapport à la thèse d'Agamben mérite notre attention. En fait, Fischbach ne voit pas vraiment la nouveauté dans la logique contradictoire « subjectivation-désobjectivation », car ce mode d'existence pathologique de la subjectivité existe depuis longtemps dans le mode capitaliste de subjectivation. Il pense que la véritable nouveauté réside plutôt dans une nouvelle forme d'aliénation sociale : il s'agit d'un processus de subjectivation abstraite, séparé et coupé des lieux sociaux concrets. Le sujet désobjectivé ne peut plus s'investir dans l'objet et devenir l'auteur de ses identités sociales. Sur ce point, voir Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité et aliénation*, Paris, Vrin, 2012, pp. 33-34. Bien que Fischbach critique Agamben en affirmant qu'il ne prête pas suffisamment attention à la question de l'impossibilité de l'objectivation, il nous semble qu'Agamben a problématisé, à sa propre manière, ce processus en prenant en compte l'hétérogénéité des pratiques sociales. Par exemple, Agamben accorde une attention particulière à la « zone grise » ou à l'« abjection » tout en analysant le témoignage de Primo Levi. Dans la zone grise, il n'y a pas de rapport à l'objet, mais seulement l'abjection (a-objet). Voir Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 17.

¹⁴⁰ Giorgio Agamben, *État d'exception*, op. cit., pp. 145-146.

¹⁴¹ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, op. cit., p. 110.

¹⁴² Giorgio Agamben, *Homo sacer I : Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, p. 132.

En ce sens, il convient de souligner que la biopolitique n'est pas séparée de la souveraineté qui fonctionne selon la logique du droit de « faire mourir ». A l'inverse, Agamben considère la biopolitique comme une forme politique dans laquelle la souveraineté toute-puissante s'est le plus réalisée.

Notons que la technique de production de la vie nue n'est pas nouvelle en soi, car l'esclavage de la période coloniale représente parfaitement cette forme de mélange entre la biopolitique et la thanatopolitique qu'Achille Mbembe décrit en faisant usage du terme de nécropolitique¹⁴³. Selon Mbembe, la nécropolitique se définit par un régime de « devenir-objet »¹⁴⁴ de l'être humain, fait qui rend indistincte la vie et de la mort. La figure nécropolitique par excellence est la vie de l'esclave qui est comme « une forme de mort dans la vie »¹⁴⁵. Mbembe affirme :

Tout récit historique de l'émergence de la terreur moderne doit prendre en compte l'esclavage, qui peut être considéré comme l'une des premières manifestations de l'expérimentation biopolitique. À maints égards, la structure même du système de la plantation et ses conséquences traduisent la figure emblématique et paradoxale de l'état d'exception. [...] En tant que structure politico-juridique, la plantation est sans nul doute un espace où l'esclave appartient au maître¹⁴⁶.

L'espace nécropolitique de l'esclavage a eu lieu dans un cadre technique juridico-politique propre à l'état d'exception permanent. Dans le contexte de la plantation, l'humanité de l'esclave a été réduite à un pur instrument du travail ou de domination. Les conditions de l'esclave touchent ainsi un certain degré zéro, à savoir l'impossibilité de l'appropriation d'une identité quelconque : l'esclave n'a ni maison, ni droit politique, ni langue, ni corps. Toutes les dimensions de sa « propre » identité sont ainsi supprimées. Les esclaves sont une pure marchandise.

En portant notre attention sur cette analyse proposée par Mbembe, l'on constate qu'il y est question du meurtre de l'homme car la monopolisation de la légitimité de la loi par les colons a débouché sur une situation dans laquelle les esclaves étaient condamnés à être des « vivants morts », fait qui nous rappelle la figure de l'homme sacré.

Aujourd'hui, la violence nécropolitique ne se situe plus, comme à l'époque coloniale, dans les territoires coloniaux. Elle peut fonctionner partout, dans des aéroports, dans les prisons, dans les usines, dans les hôpitaux. Mais il est important de souligner

¹⁴³ Achille Mbembe, « Nécropolitique », in *Raisons politiques*, n° 21, 2006, pp. 29-60.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 32.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 37.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 35-36.

que cette violence envahit également les pays du tiers-monde en tant que nouveaux territoires postcoloniaux. Les pays dits « développés » qui réitèrent la monopolisation du lieu potentiel des fantasmes à un niveau international continuent à exercer la nécropolitique postcoloniale dans les pays Tiers-mondes¹⁴⁷.

Pour soutenir la consommation illimitée des pays occidentaux et des pays développés, il faut sacrifier de nombreuses vies humaines qui sont supposées ne pas être dignes pour « mériter d'exister en tant qu'êtres humains ». Ainsi, l'opération du souverain sur le lieu des fantasmes ne fonctionne plus dans le strict rapport entre le peuple-minoritaire et le sujet souverain, mais dans le cadre du peuple globalisé¹⁴⁸.

La production de la vie nue est la production d'une valeur de degré zéro, comme le disait Arendt « le dernier stade » des sans-droits¹⁴⁹. Plus on approche la vie nue, plus on est coupé de la vie historique et politique. Les racismes sont par excellence le foyer de la prolifération des rapports collectifs de la toute-puissance et de l'impuissance totale qui se réfèrent à ce degré zéro. Tout en se référant à ce degré zéro, on érige des frontières entre des groupes sociaux, qui ne servent plus pour rencontrer et dialoguer avec les autres, mais à les mépriser et renforcer la hiérarchie entre les races.

¹⁴⁷ Voir Vandana Shiva, *Le terrorisme alimentaire : comment les multinationales affament le tiers-monde*, traduit de l'anglais par Marcel Blanc, Paris, Fayard, 2001.

¹⁴⁸ Mentionnons l'une des catastrophes actuelles les plus symptomatiques de la production de l'esclavage du salarié proche de la figure de la vie nue. Il s'agit de l'effondrement du Rana Plaza au Bangladesh le 24 avril 2013. L'industrie textile mondiale actuelle est le résultat catastrophique de la répétition de la forme moderne de l'industrie de l'exploitation des ouvriers sous une forme très proche de l'esclavage colonial. La plantation contemporaine du coton se constitue sous une nouvelle forme d'esclavage en Asie du Sud. Le système économique du capitalisme fonctionne dans le sillage du colonialisme dans lequel l'esclavage a été fondamental en tant qu'instrument économique de production. La remarque de Marx est toujours d'actualité : « Sans esclavage, vous n'aurez pas de coton : sans le coton, vous n'avez pas d'industrie moderne. C'est l'esclavage qui a donné leur valeur aux colonies, ce sont les colonies qui ont créé le commerce de l'univers, c'est le commerce de l'univers qui est la condition de la grande industrie. Ainsi l'esclavage est une catégorie économique de la plus haute importance. [...] Aussi l'esclavage, parce qu'il est une catégorie économique, a toujours été dans les institutions des peuples. Les peuples modernes n'ont pas su déguiser l'esclavage dans leur propre pays, ils l'ont imposé sans déguisement au nouveau monde », Karl Marx, « Misère de la philosophie », in *Œuvres économiques I*, traduit de l'allemand par Louis Évrard, Michel Jacob, Jean Malaquais, Claude Orsoni, Maximilien Rubel et Suzanne Voute, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1963, pp. 80-81.

¹⁴⁹ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme 2 : L'impérialisme*, op. cit., p. 280.

Chapitre III

Critique de la théologie économique

Dans le chapitre précédent, nous avons analysé les racines théologico-politiques de la monopolisation et l'effacement du lieu intermédiaire des fantasmes pour occulter l'extériorité du droit en revisitant le débat entre Benjamin et Schmitt qui a nourri la théorie agambenienne de l'état d'exception. Il a ainsi été possible d'approfondir l'analyse de notre hypothèse selon laquelle l'indistinction entre *zoé* et *bios* peut être thématifiée à la lumière du concept d'*Homo Sacer*. L'indistinction entre *zoé* et *bios*, que l'on peut observer dans le *no man's land* de l'homme sacré, comme on l'a remarqué, marque le seuil de la modernité politique.

Mais, Agamben insiste sur l'idée suivant laquelle notre actualité *n'est pas détachée* du champ de la modernité car, comme nous l'avons vu, l'État-nation et les nouvelles formes de colonialisme reproduisent à leur façon le rapport entre le pouvoir souverain et la vie nue. Autant dire que nous ne nous situons pas, aujourd'hui, dans le champ nouveau de la *post-modernité*, comme si une frontière nous séparait définitivement des politiques modernes de gouvernance de la population.

Afin d'approfondir l'analyse de la *répétition* de la matrice moderne du pouvoir, Agamben avance dans sa démarche vers une critique de la *théologie économique*. Nous le suivrons dans ce chapitre afin de mieux comprendre la répétition dans laquelle s'enlisent les politiques contemporaines de la gestion des vivants. Ce parcours s'avère, selon nous, nécessaire afin de prétendre, dans le quatrième chapitre, poser la question de la sortie des structures de répétition propre à la modernité.

Pour comprendre comment Agamben en vient à l'étude de la théologie économique en tant qu'elle renforce le rapport entre le pouvoir souverain et la vie nue et, ce faisant, participe à la répétition de la matrice moderne du pouvoir, revenons sur certains éléments essentiels de l'analyse agambenienne de la guerre.

3-1. De la guerre des races à la guerre civile

Afin que la thanatopolitique fonctionne dans la biopolitique sous la forme globalisante de la nécropolitique, la production politique des fantasmes du racisme s'est avérée indispensable. Pour mieux comprendre ce point, un bref rappel de l'étude foucauldienne de la *guerre des races* nous sera utile.

A l'occasion du cours au Collège de France intitulé « *Il faut défendre la société* », Foucault affirme que « ce qui a inscrit le racisme dans les mécanismes de l'État, c'est bien l'émergence de ce biopouvoir. C'est à ce moment-là que le racisme s'est inscrit comme mécanisme fondamental du pouvoir »¹⁵⁰. Selon Foucault, à la politique souveraine correspond une société ayant pour référentiel symbolique central le sang, alors que la biopolitique renvoie à une forme de l'État ayant pour référentiel essentiel la race. Entendons par là que la souveraineté est sanglante (elle *fait mourir* et laisse vivre), alors que la biopolitique agit pour sa part sur la vie (elle *fait vivre* et laisse mourir).

Ainsi, le terme « bio » contenu dans la biopolitique ne signifie pas simplement et uniquement une représentation biologique de l'être humain, car le pouvoir souverain de l'Ancien Régime s'appuie lui aussi sur un élément biologique, plus précisément le sang, afin de construire et poursuivre les fins de sa politique. Mais il importe de noter que le sang est dans le pouvoir de la souveraineté le symbole dont l'image est surtout liée à la mort ou au glaive : c'est ainsi que la souveraineté reproduit sa force et sa divinité. En ce sens, le sang est « *une réalité à fonction symbolique* »¹⁵¹. Foucault affirme que le sang était un élément important afin de construire les mécanismes du pouvoir à travers ses manifestations rituelles, d'où la centralité de la famille qui était la représentation par excellence de la forme politique du souverain.

Par contre, la biopolitique ne se caractérise pas principalement par la fonction symbolique du sang, car son intérêt se concentre surtout sur la *normalisation* biologique des êtres vivants. La dimension guerrière ne fait certainement pas défaut à la biopolitique. Toutefois il faut aussitôt préciser que c'est au nom de la normalisation biologique que la guerre est faite dans le champ d'action de la biopolitique. C'est dans ce sens qu'il faut

¹⁵⁰ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». Cours au Collège de France. 1976, op. cit., p. 227.

¹⁵¹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I : la volonté de savoir*, op. cit., p. 194.

comprendre l'expression « guerre des races » lorsque Foucault parle du racisme et de son lien avec les discours propres à la biopolitique.

A l'occasion de son cours « *Il faut défendre la société* », Foucault s'interroge sur la naissance du discours de la guerre en tant que technique de pouvoir raciste, car la guerre fonctionne avant tout aux frontières fantasmatiques cherchant à délimiter la race supposée pure de celle impure, fait qui conduit aussitôt aux pratiques de pouvoir meurtrières et à la domination de la race dite inférieure par la race qualifiée de supérieure. Le racisme est une technique centrale de la biopolitique dans la mesure où il produit plusieurs frontières au sein de l'espèce humaine tout en catégorisant chaque race par le savoir sur le corps des vivants. Foucault le définit comme un mécanisme construit au croisement du savoir et du pouvoir qui introduit « une coupure entre ce qui doit vivre et ce qui doit mourir »¹⁵².

Le racisme justifie deux fonctions de l'État : premièrement, l'État en tant qu'il mène son travail afin de gouverner la *santé* de la population. Ensuite, il justifie la fonction guerrière de l'État en tant que protecteur de cette santé de la population qui doit être défendue contre un danger extérieur. Ces deux fonctions sont liées entre elles : pour gouverner la santé de la population, il est nécessaire de la protéger contre une menace extérieure. Cette forme de protection peut se traduire dans la pratique de la guerre des races régie par une logique *biologique* rendant possible la hiérarchie entre les races. Foucault traite de la logique du racisme dans les termes suivants :

plus les espèces inférieures tendront à disparaître, plus les individus anormaux seront éliminés, moins il y aura de dégénérés par rapport à l'espèce – je vivrai, je serai fort, je serai vigoureux, je pourrai proliférer ». Foucault continue en soulignant que « la mort de l'autre, ce n'est pas simplement ma vie, dans la mesure où je serai ma sécurité personnelle ; la mort de l'autre, la mort de la mauvaise race, de la race inférieure (ou du dégénéré, ou de l'anormal), c'est ce qui va rendre la vie en général plus saine ; plus saine et plus pure »¹⁵³.

Or, il faut bien souligner que Foucault ne dit pas que le racisme n'existait pas avant la biopolitique. Au contraire, il existait également dans la société du sang. Comment comprendre la différence entre le racisme du sang et le nouveau racisme de la biopolitique ? Foucault répond à cette question dans son cours prodigué au Collège de France et intitulé *Les anormaux*. Le nouveau racisme, dit Foucault, ne fonctionne plus sous la forme d'une défense contre un autre extérieur qui menace l'intégrité d'une société.

¹⁵² Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». Cours au Collège de France. 1976, op. cit., p. 227.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 228.

Ce nouveau racisme est un *racisme interne* qui concerne tous les individus à l'intérieur d'une société donnée. Le racisme interne fonctionne en tant que filtre qui distingue les individus entre ceux qui ont le droit de vivre et ceux qui ne l'ont pas¹⁵⁴.

La biopolitique tente de réaliser la vie pure et saine du peuple. C'est pourquoi l'objectif de la biopolitique ne consiste pas à *faire mourir*, mais à *faire vivre*. Partant, il faut rejeter, *effacer* et *abandonner* dans la mort les individus qui menacent la santé du peuple à l'intérieur d'une société donnée. L'idée qu'il faut nuancer ici est que dans ce champ de purification biologique propre à la biopolitique, la population entière est potentiellement exposée à la mort, comme Agamben l'a déjà noté dans son diagnostic.

Ainsi, « laisser mourir » ne signifie pas que le pouvoir souverain n'existe plus, à l'inverse, la souveraineté est un opérateur de pouvoir car l'exposition à la mort est une condition des mécanismes propres à la biopolitique. La logique du racisme fonctionne de sorte que les ennemis extérieurs à une société soient détruits mais, en même temps, le racisme a pour finalité l'élimination des ennemis à l'intérieur d'un État afin de garder les sujets considérés comme les plus purs. En ce sens, Foucault qualifie la figure de l'État moderne d'« État raciste, État meurtrier, État suicidaire »¹⁵⁵.

Agamben prolonge les études foucaaldiennes sur la guerre afin de mieux comprendre la forme contemporaine de la violence politique. Lorsqu'Agamben attire notre attention sur la production du clivage et l'effacement de ce clivage au sein du peuple, il se situe dans la même direction que l'analyse foucauldienne sur la guerre des races :

aujourd'hui, affirme Agamben, le projet démocratique-capitaliste d'une élimination des classes déshéritées face au développement économique, reproduit non seulement au sein de son système le peuple des exclus, mais transforme en vie nue l'ensemble des populations du tiers monde¹⁵⁶.

Cette imposition de la vie nue sur les populations du tiers monde rend possible le prolongement des projets racistes et coloniaux au sein de la démocratie. Cette

¹⁵⁴ Foucault affirme : « c'est un racisme donc qui aura pour fonction non pas tellement la prévention ou la défense d'un groupe contre un autre, que la détection, à l'intérieur même d'un groupe, de tous ceux qui pourront être porteurs effectivement du danger. Racisme interne, racisme qui permet de filtrer tous les individus à l'intérieur d'une société donnée », Michel Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Seuil/Gallimard, coll. « Hautes études », 1999, p. 299.

¹⁵⁵ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976, op. cit.*, p. 232.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 192.

observation doit être située aussi bien dans le domaine de la politique que dans le cadre de l'économie capitaliste.

Comme nous l'avons vu, au sein de la société démocratique et capitaliste le rapport entre la souveraineté et la vie nue est incorporé dans et par chaque citoyen. Pour clarifier ce paradoxe – on est souverain, tout en étant la vie nue – Agamben décèle une ambiguïté dans le terme « peuple » qu'il thématise en distinguant entre Peuple en majuscules et peuple en minuscules. Le peuple a été compris à partir de deux significations opposées : « d'un côté, l'ensemble Peuple comme corps politique intégral, de l'autre, le sous-ensemble peuple comme multiplicité fragmentaire de corps nécessaires et exclus »¹⁵⁷. C'est-à-dire, comme le résume Agamben, qu'« [un] *même mot recouvre aussi bien le sujet politique constitutif que la classe qui, de fait sinon de droit, est exclue de la politique* »¹⁵⁸.

Dans la Rome ancienne, selon Agamben, il existait une distinction entre « *populus* et *plebs* »¹⁵⁹ tout comme au XIII^e siècle l'on distinguait, en Italie, entre « *popolo grasso* et *popolo minuto* »¹⁶⁰. Ce clivage entre un ordre supérieur et un autre considéré comme inférieur nous rappelle évidemment le monde (post)colonial de l'exploitation des « ressources humaines », projet qui se prolonge dans l'économie capitaliste globalisée.

Agamben relève l'existence d'un changement concernant le statut du clivage du peuple. Pour l'expliquer, il observe que la lutte intérieure du peuple s'intensifie à partir de la Révolution française. En effet, quand le Peuple est devenu l'unique porteur de la souveraineté, le *peuple* en tant que multitude doit en même temps s'inscrire dans l'unicité du Peuple. Puisque le *peuple* a une signification négative rappelant la misère, la pauvreté, l'exclusion de la cité etc., sa présence au sein du Peuple est intolérable. Agamben affirme que « le nouveau souverain [...] ne peut se constituer comme tel qu'en répétant l'exception souveraine, et en isolant à l'intérieur de lui-même *corpus*, la vie nue »¹⁶¹. Cela ne signifie pas, aux yeux d'Agamben, que le sujet politique contemporain, parce

¹⁵⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., p. 191.

¹⁵⁸ Giorgio Agamben, *Moyens sans fins*, op. cit., p. 39 ; souligné par l'auteur.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 43.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., pp. 134-135.

qu'il ne peut pas supposer le *clivage* qui le divise de l'intérieur, tente sans cesse d'effacer ce clivage afin de réaliser l'édifice identitaire du seul Peuple considéré pur.

Comment parvient-il à le faire ? A partir des fantasmes du déni et de la projection, en déniait son côté négatif, et en projetant le conflit intérieur à l'extérieur tout en catégorisant les autres comme « inférieurs ». Ce projet de la perfection du Peuple conduit vers l'extermination des autres qui « ne méritent pas de vivre », ces autres superflus ou « jetables »¹⁶² que l'on peut utiliser soit pour produire la pure force de travail, soit pour les exterminer.

Aujourd'hui, sous le nom « population », nous essayons de combler la scission entre Peuple et *peuple*. Ce projet est compris par Agamben, comme un effort pour « produire un peuple un et indivisé »¹⁶³. Or, cette réalisation du Peuple indivisé et idéalisé ne s'achève pas, au contraire, ce projet produit un fait catastrophique dans la mesure où la réalisation d'une *totalité pure du Peuple* correspond à la destruction et l'autodestruction du *peuple* dans le Peuple.

En ce sens, la guerre moderne n'est plus la guerre contre un ennemi concret, elle est fomentée contre son ombre sans forme, contre son *peuple* dans le Peuple à l'intérieur de la cité et à partir de la production des races inférieures ou des « espèces » inférieures jugées menaçantes pour l'ordre étatique. Cette exclusion est une condition interne de l'être du pouvoir souverain. Le pouvoir souverain a besoin du *peuple* pour reproduire son existence. Il produit la vie nue par lui-même. Toutefois, il ne peut pas tolérer cette vie nue, raison pour laquelle il projette son image à l'extérieur tout en faisant la guerre aux autres.

Agamben estime que les germes de la guerre civile se situent dans le projet démocratique-capitaliste. Ce projet oblige les pays en « développement » à se développer selon le programme économique du capitalisme des pays « développés », ce dernier exploitant les hommes comme une pure force de travail. Nous pouvons observer la production de la vie nue – sous la forme de la pauvreté – par l'exploitation économique. L'analyse du clivage entre le Peuple et le *peuple* à l'intérieur du peuple nous a permis de comprendre que le sujet politique est contradictoire en lui-même. En effet, il est maître de lui-même mais en même temps son esclave. Cette grande tension entre deux pôles

¹⁶² Bertrand Ogilvie, *L'homme jetable*, Paris, Amsterdam, 2012.

¹⁶³ Giorgio Agamben, *Moyens sans fins*, op. cit., p. 44.

opposés n'est pas facilement supportable, raison pour laquelle elle est « résolue » par la projection de la négativité qui lui est propre sur les populations nommées « races inférieures ».

Il est ainsi important de souligner que la logique de la guerre des races se développe au-delà de l'État-nation. Le rêve de la réalisation du grand Peuple se diffuse dans un territoire qui n'est plus celui de l'État-nation. Les trois éléments de l'État-nation – à savoir le territoire, l'ordre juridique et la naissance – ne fonctionnent plus dans ce nouveau territoire trans-national de la vie nue parce que ce territoire de la vie nue est une « localisation disloquant »¹⁶⁴. La vie nue n'a aucun lieu pour son existence.

Afin d'expliquer le déclin de l'État-nation à cause de l'indistinction de ces trois catégories que nous venons de mentionner, Agamben analyse la technique du pouvoir consistant dans le nettoyage ethnique (*ethnic cleaning*) ayant eu lieu sur les territoires de l'ex-Yougoslavie à partir de l'usage pathologique et criminel du corps des femmes. Dans ce cas, l'objectif n'est pas de tuer les ennemis, mais de supprimer une race considérée comme inférieure à partir d'un viol des femmes afin de réaliser le grand Peuple idéalisé. Le corps, en tant que vie nue, est devenu la seule valeur politique et cette centralité du corps révèle un aspect important de la nouvelle politique de l'Occident : « *Corpus* est un être ambivalent, porteur aussi bien de l'assujettissement au pouvoir souverain que des libertés individuelles »¹⁶⁵.

Toutefois, afin de comprendre comment la suppression de certaines races a été possible, il faut saisir le processus de construction d'un fantasme pathologique au sein de la population. La purification ethnique est le fruit d'une croyance selon laquelle il faut éliminer la naissance d'une race considérée comme inférieure afin de détruire son territoire. Comme le fait justement remarquer Agamben, « si les nazis n'ont pas pensé atteindre la “solution finale” en mettant enceintes les femmes juives, c'est parce que le principe de la naissance, qui assurait l'inscription de la vie dans le système de l'État-nation était toujours [...] en état de marche »¹⁶⁶. Agamben explique que les principes centraux de l'État-nation que sont l'ordre juridique, le territoire et la naissance se trouvent dans une période de déclin, fait que l'on constate si l'on prend en considération

¹⁶⁴ Giorgio Agamben, *Homo sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., p. 189.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 135.

¹⁶⁶ Giorgio Agamben, *Moyens sans fin*, op. cit., p. 55.

la pratique de purification ethnique de l'ex-Yougoslavie réalisée par le biais du « meurtre » systématique des femmes.

La partie importante du travail d'Agamben est, en ce point, une analyse de la guerre civile, la *stasis*. Le lieu de la guerre civile est, selon Agamben, de prime abord l'*oikos*, car cette guerre civile se définit comme une « guerre dans la famille » (*oikeios polemos*)¹⁶⁷. Certes, la guerre civile se place fondamentalement dans l'*oikos*, mais précisons immédiatement que l'*espace* de cette guerre n'oppose pas de manière claire la famille à la cité car il s'agit d'une « zone d'indifférence » entre l'espace impolitique de la famille et l'espace politique de la cité »¹⁶⁸. En réalité, la guerre civile fonctionnait à l'époque grecque ancienne en tant que limite séparant la sphère politique de la sphère impolitique. Or, lorsque la différence entre *zōé* et *bios* n'est plus claire dans la matrice du pouvoir souverain propre à la biopolitique, cette indéterminabilité se traduit au niveau matériel dans une « zone d'indifférence » politique dans laquelle *oikos* et *polis* deviennent indiscernables. Comme le dit Agamben, « entre eux [*oikos* et *polis*], la guerre civile marque le seuil par lequel l'impolitique se politise et le politique s'«économise» »¹⁶⁹.

Il nous faut remarquer que lorsque l'espace économique et celui politique fusionnent, l'indistinction de l'économie et de la politique rend possible l'émergence d'un espace ambigu. Pour le comprendre, nous pouvons revenir à la structure de la double aliénation « ni... ni... ». Dès que la guerre civile s'installe dans un territoire, celle-ci transforme le statut des pratiques sociales qui se déploient sur ce territoire : l'économie n'est plus l'économie, ni tout à fait la politique. La politique n'est plus la politique, ni tout à fait l'économie.

Lorsqu'il analyse le problème de la fusion entre l'économie et la politique qui caractérise la guerre civile, l'un des intérêts centraux d'Agamben est de comprendre le rapport entre le terrorisme et l'État de sécurité¹⁷⁰. Selon notre auteur, ce rapport contemporain entre les terroristes et l'État de sécurité est analogue à celui existant entre la vie nue et la souveraineté. L'État de sécurité utilise en tant que technique de

¹⁶⁷ Giorgio Agamben, *La guerre civile. Pour une théorie politique de la stasis*, traduit de l'italien par Joël Gayraud, Paris, Point, 2015, p. 20.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 23 ; nous soulignons.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 29. Rappelons à ce titre que l'économie signifie étymologiquement la gestion de la maison.

¹⁷⁰ Les commentaires d'Agamben sur le statut du terrorisme ont été notamment abordés par Slavoj Žižek dans *Bienvenue dans le désert du réel*, traduit de l'anglais par François Théron, Paris, Champs, 2008, pp. 127-196.

gouvernement l'état d'urgence prolongé dans lequel la guerre civile se réalise tout en étant juridiquement protégée. Voilà pourquoi on peut utiliser l'expression de « guerre légale » pour décrire ce type de guerre. La peur contre l'ennemi intérieur de la cité alimente la puissance de la souveraineté idéalisée¹⁷¹. En analysant la guerre contre le terrorisme, Agamben qualifie celle-ci de guerre relevant d'un projet *politique dépolitisé* :

Une guerre contre le terrorisme est une contradiction dans les termes, car l'état de guerre se définit précisément par la possibilité d'identifier de façon certaine l'ennemi qu'on doit combattre. Dans la perspective sécuritaire, l'ennemi doit – au contraire – rester dans le vague, pour que n'importe qui – à l'intérieur, mais aussi à l'extérieur – puisse être identifié en tant que tel¹⁷².

Comment comprendre le fait que l'ennemi doive rester dans le vague ? Selon notre hypothèse, cet ennemi est le fruit des fantasmes collectifs. L'ennemi a une identité *supposée réelle*. Agamben ne dit pas qu'il n'existe pas de victimes et d'agresseurs. Ils existent réellement et véritablement et l'on doit se montrer solidaires contre les auteurs de ces crimes. Or, quand la guerre contre le terrorisme est justifiée à partir de l'idéologie de la sécurité pour défendre une nation, voire des races, un déplacement de l'espace politique vers l'espace *dépolitisé* est observable. L'espace dépolitisé est, à vrai dire, un espace économique qui prétend être politique. L'objectif des pratiques politiques se déployant dans cet espace est de protéger l'ordre de l'État, il ne s'agit aucunement d'une politique dont l'intérêt serait de répondre aux attentes normatives des citoyens.

Selon Agamben, cette zone dépolitisée s'accompagne de la production des races en tant qu'ennemis qui menacent l'ordre intérieur de la cité. En effet, l'État de sécurité n'est pas conçu pour protéger les citoyens, mais dans le but de gouverner la population

¹⁷¹ Cf. La production de l'ennemi à l'intérieur de la cité est une caractéristique propre à la paranoïa du fascisme. Selon Horkheimer et Adorno, la production de la race inférieure est considérée comme une réduction de l'humanité à la « violence nue ». Un peuple qui essaie de monopoliser la Raison tombe dans une structure paranoïaque de la pensée et lui induit une conception de la réalité fondée sur sa conviction d'être dans une mission civilisatrice. Dans ce monde, le Peuple a toujours raison, étant donné que la réalité n'existe que pour sa croyance perverse. Ce processus de réalisation de sa conviction encourage la haine compulsive (*Idiosynkrasie*) contre son ennemi extérieur qui n'est finalement que l'objet projeté par sa propre image négative. Du fait que le paranoïaque ne parvient pas à supporter son objet d'identification produit à l'intérieur de l'appareil psycho-social, il projette cet ennemi imaginaire sur un objet extérieur afin de faire sortir sa frustration. Dans cette analyse de la paranoïa, la critique de l'*Aufklärung* atteint une intensité extrême, parce que les auteurs de *La dialectique de la Raison* nous montrent ici que le projet de l'*Aufklärung* renferme, en son sein, le risque de la production de l'ennemi extérieur en tant que « race inférieure » par la structure close de la paranoïa. L'écriture intense de Horkheimer et d'Adorno souligne qu'il existe un processus de *rationalisation perverse* des délires imaginaires de la paranoïa dans la société du fascisme. Voir Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la Raison*, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, pp. 195-298.

¹⁷² Giorgio Agamben, « De l'Etat de droit à l'Etat de sécurité », in *Le Monde*, publié le 23 décembre 2015. URL: http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de-securite_4836816_3232.html.

tout en sacrifiant le *peuple* qui ne mérite pas d'être le membre du Peuple. Nous pouvons ici observer l'héritage colonial de la domination d'une race supposée supérieure sur une autre supposée inférieure dans l'état contemporain de l'exception¹⁷³. Achille Mbembe a très justement fait remarquer, dans le sens des analyses d'Agamben sur l'état d'exception, le statut des fantasmes appuyant les politiques brutales de l'inimitié :

l'ère est donc au fantasme de séparation, voire d'extermination. Elle est à ce qui ne met pas ensemble ; à ce qui ne réunit point ; à ce que l'on n'est point disposé à partager. [...] Davantage encore, la distinction classique entre bourreaux et victimes – qui servait autrefois de fondement à la justice la plus élémentaire – s'est largement atténuée. Aujourd'hui victime, demain bourreau, puis à nouveau victime [...] Il n'y a ni culpabilité, ni remords, ni réparation¹⁷⁴.

Afin de mieux comprendre la réalisation de la violence dans le processus de déformation de la cité tout en prenant en compte la zone d'ambiguïté entre l'économie et la politique, Agamben progresse dans son cheminement vers l'étude de l'*oikonomia* (l'économie). Comme nous l'avons vu, l'*oikos* veut étymologiquement dire la maison et la famille qui y occupe une place. Ainsi, l'*oikonomia* renvoie à l'action d'administrer, d'ordonner et de gouverner la maison. Si l'analyse de la guerre civile en tant que lieu propre à la violence biopolitique n'est possible, selon Agamben, qu'en termes d'*oikos* et de *polis*, on comprendre qu'il est insuffisant de décrire seulement un côté de la *polis*, à savoir le système juridico-politique. Il nous faut analyser non seulement le rapport entre la violence et le droit, comme le faisait déjà Benjamin, mais aussi et surtout le rapport entre la violence et l'économie. Agamben quitte ici le champ d'analyse du fondement du droit et avance vers l'étude de l'économie dans son rapport avec la relation originaire de la toute-puissance et l'impuissance totale qui rend possible le déploiement de la violence dans une zone d'indéterminabilité. Ainsi, la réflexion sur le clivage entre le Peuple et le *peuple* à l'intérieur du peuple se prolonge chez Agamben non pas dans le sens de l'étude de l'État-nation et du sujet du droit, mais dans celui de l'analyse de l'État de sécurité et de la forme *économique* du gouvernement. À la place du Peuple, il s'agit maintenant d'une analyse de la Population qui s'oppose au *peuple*. Il s'agit des citoyens réduits à la population par le biais du processus de dépolitisation des citoyens identifiés à l'ensemble

¹⁷³ Pour examiner les analyses du monde postcolonial à partir de l'étude sur Agamben, voir Marcelo Svirsky et Simone Bignall (éds), *Agamben and Colonialisme*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.

¹⁷⁴ Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016, pp. 56-57.

des êtres vivants à gérer par des techniques proprement *sécuritaires* que nous nous proposons d'analyser plus en détail.

3-2. La physiocratie

Agamben pose la question consistant à savoir comment le système de « sécurité » est devenu dominant dans la société contemporaine. De même que dans le cas de la biopolitique, Foucault demeure un repère majeur dans sa démarche. Dans le Cours prodigué au Collège de France et intitulé *Sécurité, Territoire, Population*, Foucault analyse le concept de sécurité chez les physiocrates par le biais d'une généalogie de la gouvernementalité. La gouvernementalité se définit, selon Foucault, comme l'action de quelques-uns sur l'action des autres¹⁷⁵. Sans doute cette action sur l'action peut-elle être encadrée par un ensemble d'institutions, de réflexions, de savoirs, de techniques de régulation plus ou moins contraignantes ou de calculs pour gérer la vie d'une population¹⁷⁶. L'important est cependant de saisir le déploiement de l'action sur l'action des autres dans la mesure où elle est distincte de son cadre strictement institutionnel, d'où l'insistance sur le fait que la gouvernementalité se situe à « *l'extérieur de l'institution* »¹⁷⁷.

D'après Foucault, il s'agit également de comprendre l'opération de jonction entre les pratiques spécifiques du dispositif gouvernemental et les systèmes du savoir¹⁷⁸. En ce sens, la technique de la fiscalité, dans le rapport avec l'instruction de la nature définissant le statut de la population¹⁷⁹, constitue un excellent exemple de gouvernementalité à partir duquel Foucault se propose de comprendre la pensée des physiocrates. Ainsi, afin d'exercer le pouvoir, il n'est plus nécessaire de faire usage de la force, mais plutôt de stimuler et gérer le bien des citoyens. Il s'agit donc de « faire vivre » une population en mettant en pratique des dispositifs gouvernementaux spécifiques. Le moment historique de ces économistes physiocrates correspond à une nouvelle forme de gouvernement qui

¹⁷⁵ Cf. Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, pp. 1054-1055.

¹⁷⁶ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, op. cit., p. 111.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 120 ; souligné par l'auteur.

¹⁷⁸ Cf. *ibid.*, pp. 79-80.

¹⁷⁹ « C'est cette *naturalité* pénétrable de la population qui fait, je crois, qu'on a là une mutation très importante dans l'organisation et la rationalisation des méthodes de pouvoir », *ibid.*, p. 74 ; nous soulignons.

fonctionne sur la logique du « moindre État du droit propre à la volonté du libéralisme »¹⁸⁰.

Les dispositifs de sécurité sont précisément nés au moment crucial du premier libéralisme en tant que technique spécifique de gouvernement de la population. Pour expliquer les dispositifs de sécurité, Foucault prend l'exemple de la disette de l'âge moderne¹⁸¹. Durant la période allant du XVII^e au XVIII^e siècle, la disette a été définie comme le manque de grains sur le marché pour une nation. Il ne s'agit pas de la famine en tant que phénomène qui vient des périphéries, mais de la disette qui touche directement le milieu urbain¹⁸².

Afin d'éviter la disette et la révolte qui en découle, le système juridique et disciplinaire limitait « le prix et interdisait le droit de stockage »¹⁸³. Ce système d'anti-disette est spécifique aux pratiques économiques mercantilistes. Le mercantilisme agissait toujours sur l'éventualité de la disette en se servant du système juridico-disciplinaire¹⁸⁴. Cela signifie que le référentiel de son champ d'action est plutôt l'imaginaire que la réalité. Or, du fait que le mercantilisme interdit le droit au stockage et que cette mesure s'est accompagnée d'une tendance à la baisse des prix, ce système a abouti à la destruction des paysans qui gagnaient toujours moins qu'ils n'avaient investi pour produire le blé¹⁸⁵. Cet échec du mercantilisme a engendré une crise économique grave.

Pour répondre à cette crise, une nouvelle conception économique est née, la doctrine de la physiocratie qui n'a pas pour objet d'analyse privilégié le marché des grains, mais l'ensemble de la réalité qui l'encadre, comme la qualité du terrain ou les conditions climatiques¹⁸⁶. Foucault définit la sécurité comme le dispositif qui agit sur la

¹⁸⁰ Cf. *ibid.*, p. 49.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁸² *Ibid.*, p. 350.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸⁶ Cf. Georges Weulersse, *La Physiocratie sous les Ministères de Turgot et de Necker (1774-1781)*, Paris, PUF, 1950 ; Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, 1992. Nous suivons cependant Foucault dans ses descriptions dans la mesure où il privilégie, dans le cadre de sa démarche généalogique, non pas tant les conditions théoriques mais plutôt les conditions d'existence matérielle du savoir économique propre à la physiocratie. Voici ce qu'affirme Foucault : « [...] on pourrait reprendre le texte du [physiocrate] Abeille dans une analyse du champ théorique en essayant de trouver quels sont les principes directeurs, les règles de formations de concepts, des éléments théoriques, etc., et il faudrait sans doute reprendre la théorie du produit net. Mais ce n'est pas comme ça que je voudrais reprendre ce texte. Non pas donc comme à l'intérieur d'une archéologie du savoir, mais dans la ligne d'une généalogie des technologies de pouvoir. Et là je crois qu'on pourrait

réalité (et non plus sur l'éventualité imaginaire de la disette, comme c'est le cas du mercantilisme) : « la sécurité, à la différence de la loi qui travaille dans l'imaginaire et de la discipline qui travaille dans le complémentaire de la réalité, va essayer de travailler dans la réalité »¹⁸⁷. Tous les processus définissant le champ de la réalité des grains sont ainsi analysés et programmés. La disette n'est plus un événement à éviter car l'attention des physiocrates se concentre plutôt sur la liberté de la circulation réelle des grains. Quand on laisse les gens et les choses circuler librement, lorsque l'on analyse cette réalité de la circulation, un certain équilibre « naturel » peut être repéré dans cette réalité. Le concept de liberté est donc corrélatif à celui de sécurité¹⁸⁸. L'important est désormais de sécuriser cette liberté de la circulation se déployant dans le champ de la réalité. Il s'agit d'une production de la réalité normalisée en tant que positivité.

Il faut donc indiquer que la physiocratie renverse le système mercantiliste. Si ce dernier tentait de limiter le marché par le système contraignant du droit et de la discipline, la physiocratie n'a quant à elle pas pour intérêt d'interdire, mais de laisser le plus librement possible la circulation des biens dans le marché. Tandis que le mercantiliste thématise la disette comme étant un fléau pour l'agriculture qu'il faut interdire, d'après les physiocrates la disette-fléau est une chimère que l'on peut freiner « par un certain laisser les choses aller »¹⁸⁹.

Ainsi, les physiocrates croient que la solution au problème de la disette réside dans un *ordre naturel* voulu par Dieu – le territoire, le processus de natalité et de mortalité d'une population, la circulation des grains, etc. – qu'il faut laisser se réguler tout seul¹⁹⁰. Foucault remarque sur ce point que la naissance de la biopolitique a pour objet de gestion la nature vivante sur laquelle il faut agir afin d'orienter positivement la conduite des hommes.

reconstituer le fonctionnement du texte en fonction non pas des règles de formation de ces concepts, mais des objectifs, des stratégies auxquelles il obéit e des programmations d'action politique qu'il suggère », Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978, op. cit.*, pp. 37-38.

¹⁸⁷ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978, op. cit.*, p. 49.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978, op. cit.*, p. 43.

¹⁹⁰ « On va laisser se créer et se développer ce phénomène de cherté-rareté sur tel ou tel marché, dans toute une série de marchés et c'est cela, cette réalité même à laquelle on a donné liberté de se développer, c'est ce phénomène-là qui va entraîner justement son auto-freinage et son autorégulation. De telle sorte qu'il n'y aura plus de disette en général... », *ibidem*.

Il convient de noter que l'on trouve déjà chez Marx l'idée selon laquelle les physiocrates sont « les véritables pères de l'économie moderne »¹⁹¹. De même que Foucault, Marx a mis en évidence l'hypothèse suivant laquelle la nouveauté de la pensée des physiocrates consiste dans leur mode d'action sur un *produit naturel* :

Le système physiocratique pose une forme déterminée du travail – l'agriculture – comme source de la richesse ; et l'objet lui-même, non plus sous l'enveloppe de l'argent, mais comme produit en tant que tel, comme résultat général du travail. Ce produit, en raison de la nature limitée de l'activité, est conçu comme un produit naturel – produit de l'agriculture, produit de la terre par excellence¹⁹².

La thèse de Marx mérite notre attention car elle nous montre que la stratégie économique de la physiocratie consiste dans le contrôle de la nature ayant pour but l'augmentation de la plus-value. Ainsi, la nouvelle source de la plus-value est une rente foncière en tant que « *don de la nature* »¹⁹³.

Avec Foucault, il nous faut cependant préciser que l'émergence de ce nouvel objet-nature attire notre attention sur le fait que c'est l'*espèce humaine* en tant qu'homme naturel en soi qui est devenue le référentiel majeur du gouvernement biopolitique. Pour gérer la conduite de la population en tant qu'espèce humaine, la biopolitique agit également sur la sphère de manifestation des activités d'une population qu'est le *public* :

Le public, notion capitale au XVIII^e siècle, c'est la population prise du côté de ses opinions, de ses manières de faire, de ses comportements, de ses craintes [...] c'est ce sur quoi on a prise par l'éducation, par les campagnes, par les convictions. La population, c'est donc tout ce qui va s'étendre depuis l'enracinement biologique par l'espèce jusqu'à la surface de prise offerte par le public¹⁹⁴.

La population se présente ainsi, dans une perspective foucaldienne, sous la forme de deux modes d'être : espèce humaine, d'une part, et ensemble d'opinions et de comportements, de l'autre. C'est dans l'espace ouvert entre ces deux modes d'être de la population que la biopolitique agit.

¹⁹¹ Karl Marx, *Le Capital* livre IV. *Théories sur la plus-value*, t. 1, texte français établi par Gilbert Badia, Jean-Pierre Briand, Georges Hadju-Villa, Félix Kreissler, Pierre Lefranc, Claude Mainfroy, Brigitte Pätzold, Claude Ravel, Jean Tailleur, Liliane Volery, Paris, Éditions sociales, coll. « Bibliothèque du marxisme », 1997, p. 31.

¹⁹² Karl Marx, « Introduction générale à la critique de l'économie politique », in *Œuvres économiques I*, op. cit., p. 258.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 39 ; souligné par l'auteur.

¹⁹⁴ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, op. cit., p. 77.

3-3. Le concept de dispositif

Pour avancer dans notre démarche, notons qu'Agamben essaie d'approfondir les études foucaaldiennes de la gouvernementalité avec des méthodes d'analyse qui lui sont propres. Nous le suivrons afin de mieux comprendre la fixation et le renforcement, au niveau de la gestion *oikonomique* de la population, du fantasme de la toute-puissance propre au pouvoir souverain. En 2006, Agamben a écrit le petit texte *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* dans lequel il analyse un concept clé des travaux de Foucault dont l'objet d'étude est justement la « gouvernementalité » en tant que jonction entre la *technique politique* et la *technique du soi*, nécessaire à la pratique consistant à gouverner les hommes.

Afin d'atteindre son objectif de travail, Agamben l'identifie tout d'abord au concept foucaaldien de « dispositif ». Selon Agamben, le concept foucaaldien de dispositif trouve ses racines dans le concept de « positivité » analysé par Jean Hyppolite dans son cours portant sur la phénoménologie de Hegel. Ainsi, il nous faut souligner trois caractéristiques centrales du concept de dispositif : 1) le dispositif est une pure action qui *n'est pas fondée dans l'être* ; 2) la deuxième caractéristique est étroitement liée à la première car si le dispositif n'est pas fondé dans l'être, il doit créer alors son propre sujet ; 3) la troisième caractéristique consiste en ceci que le dispositif fonctionne comme un élément stratégiquement important pour répondre à une urgence pratique ; 4) enfin le quatrième trait du dispositif est qu'il est le site de pratiques résolument hétérogènes, discursives et non-discursives.

Comme nous venons de le voir, les normes de sécurité chez les physiocrates peuvent parfaitement être analysées à la lumière de ce concept de dispositif : 1) Foucault ne cherche pas un fondement du dispositif de sécurité propre aux physiocrates ; il s'agit au contraire de saisir les normes de sécurité chez les physiocrates qui 2) ont un rôle stratégique important car elles se doivent de pouvoir répondre à la crise de la rationalité économique du mercantilisme ; 3) un nouveau sujet est repérable dans le cadre du dispositif sécuritaire des physiocrates, à savoir la population en tant qu'espèce humaine dont le comportement se manifeste dans la sphère que l'on peut appeler le public ; 4) on notera enfin que le dispositif sécuritaire contient aussi bien des pratiques discursives, comme l'espace d'inscription des opinions de la population, que des pratiques non-discursives, telles que la circulation des grains.

Agamben ne s'est pas contenté d'interpréter les travaux foucaaldiens sur la gouvernementalité¹⁹⁵. D'une part, il élargit considérablement le champ d'application du dispositif ainsi défini chez Agamben comme « 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 des êtres vivants »¹⁹⁶. Mais, d'autre part, Agamben cherche à comprendre d'où vient originellement le concept foucaaldien de dispositif.

Selon Agamben, le terme dispositif vient du mot *dispositio*. Cependant, ce mot *dispositio* était une traduction de l'*oikonomia* qui signifie, depuis Aristote, la gestion ou l'administration de la maison. Il s'agissait d'une pratique, d'une activité propre à la famille. Dans la théologie chrétienne, c'est Clément d'Alexandrie qui a utilisé le terme grec *oikonomia* en tant que gouvernement salvifique du monde et de l'histoire humaine. C'est-à-dire que l'idée de la gestion des vivants dans la maisonnée a été liée à celle, salvifique, de la théologie chrétienne, à savoir que Dieu a *disposé* l'histoire humaine afin de sauver le monde¹⁹⁷. La puissance de Dieu se manifeste à travers le plan du salut. L'être et l'action de Dieu s'articulent grâce à ce moyen terme théologique qu'est l'économie¹⁹⁸.

L'hypothèse d'Agamben est ainsi la suivante : la bipolarité constitutive des paradigmes politiques occidentaux, comme *zōé/bios*, la vie nue/la souveraineté, la violence/l'ordre, doit être comprise à la lumière de l'analyse de la fracture entre l'être et l'action de Dieu qu'Agamben thématise en se concentrant sur le paradigme théologico-économique présent dans la tradition des textes chrétiens.

En 2003, dans son livre *État d'exception*, Agamben cherchait encore à comprendre la bipolarité entre l'autorité et le pouvoir, *i.e.* entre un élément normatif et

¹⁹⁵ À propos de la différence d'interprétation du christianisme chez Agamben et Foucault, voir Luca Paltrinieri, « Pourquoi nos sociétés sont “démoniaques” ? Économie et sécularisation », in Jean-François Bert (éd.), *Michel Foucault et les religions*, Paris, Éditions le Manuscrit, 2015, pp. 241-258.

¹⁹⁶ Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, *op. cit.*, p. 31.

¹⁹⁷ Cf. Marc Maesschalck, « Ratio regnum veritatis et sapientiae, Theologia autem pietatis et obedientiae lecture du chapitre XII du TTP », in Landenne Quentin et Storme Tristan (éds), *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Philosophie politique : généalogies et actualités », 2014, pp. 105-119.

¹⁹⁸ « La question interprétative doit donc se centrer sur l'articulation de deux dimensions – être et action – qui constituent en fait le nœud du problème théologique à plusieurs niveaux tant pour la vie intradivine des puissances en Dieu que pour l'action providentielle dans le monde et pour sa réception par la liberté dans l'histoire collective des humains », Marc Maesschalck, « La philosophie positive de l'histoire relue par Giorgio Agamben. Une réception postmoderne de Schelling », in Gérard Bensussan, Lore Hühn et Philippe Schwab (éds), *L'héritage de Schelling/ Das Erbe Schllings. Interprétations aux XIXème et XXème siècles/ Interpretationen im 19. und 20. Jahrhundert*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2015, p. 335.

un autre métajuridique, du point du vue de la théologie politique¹⁹⁹. En fait, l'autorité se définit comme une force qui peut informer la matière. Notons que l'autorité ne peut pas se manifester sans aucune matière. En revanche, si l'autorité n'existait pas, le pouvoir n'aurait aucune direction et il deviendrait anarchique, sans racine. Dans ce cas, l'autorité se retrouve dans un rapport de rupture avec le pouvoir. C'est pour analyser cette rupture qu'Agamben mobilise le concept d'*oikonomia*²⁰⁰.

Son hypothèse consiste en fait à dire que la fracture politique entre l'autorité et le pouvoir s'enracine déjà dans le paradigme de la *théologie économique* (la théologie de l'*oikonomia*) construit autour du problème de la fracture entre l'être et l'action de Dieu²⁰¹.

3-4. L'archéologie philosophique comme méthode

Avant d'entrer dans l'analyse des études agambeniennes de la théologie de l'*oikonomia* et de l'influence décisive des imaginations chrétiennes pour fonder la forme du gouvernement occidental, clarifions la manière dont Agamben travaille sur la répétition du rapport entre le souverain et la vie nue qui au sein de l'histoire occidentale.

Son entreprise intellectuelle se situe dans le sillage de l'*archéologie philosophique*, terme qui a été utilisé par Emmanuel Kant afin d'analyser la possibilité d'une « Histoire philosophique de la philosophie »²⁰², dans l'écrit de 1791 intitulé *Sur les progrès de la métaphysique*²⁰³. Cette histoire philosophique de la philosophie, comme le note Agamben,

n'est en soi possible ni historiquement ni empiriquement, mais seulement rationnellement, c'est-à-dire *a priori*. Si elle expose les *facta* de la raison, elle ne peut les

¹⁹⁹ Giorgio Agamben, *État d'exception*, op. cit., p. 144.

²⁰⁰ Cf. Leo Scheffczyk, « Histoire du dogme de la trinité », in *Mysterium Salutis 5. Dogmatique de l'Histoire du Salut*, Paris, Le Cerf, 1970.

²⁰¹ Dans un texte inédit, Benveniste parle justement de la dialectique du mouvement entre l'être et l'action : « L'être ne pense son être que sous les espèces de l'action. C'est par la dialectique du mouvement que l'être parvient à la conscience de ce qui le limite, et parce qu'il est vivant, parce qu'il ne peut pas ne pas se penser comme vivant, parce que sa position vis-à-vis des choses est susceptible de changer et à mesure qu'il peut mesurer la nature et les bornes de son pouvoir de changement », Émile Benveniste, « Singulier et pluriel », in Irène Fenoglio (éd.), *Autour d'Émile Benveniste*, Paris, Seuil, 2016, p. 46.

²⁰² Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, op. cit., p. 94.

²⁰³ Emmanuel Kant, *Les progrès de la métaphysique. En Allemagne depuis Leibniz et Wolf*, traduit de l'allemand par Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1990.

emprunter à la narration historique, mais doit les tirer de la nature de la raison comme une archéologie philosophique [*als philosophische Archäologie*]²⁰⁴.

L'archéologie philosophique s'avère paradoxale car, d'un côté, elle vise à construire empiriquement une histoire. Mais, pour y parvenir elle a besoin, de l'autre côté, des concepts *a priori*²⁰⁵. Ainsi, le sujet de l'archéologie philosophique doit se situer entre l'empirique et l'universel²⁰⁶. Agamben interprète ce paradoxe de la façon suivante : si une recherche des « faits de la raison » vise à exposer l'*a priori* de l'*histoire*, ce n'est pas dans le but de découvrir ce qui s'est passé, mais pour dévoiler ce qui ne s'est jamais passé et qui est resté refoulé en tant que possibilité²⁰⁷.

En ce sens, c'est pour « rendre historique » que l'on croyait *a priori* pouvoir rendre visible une nouvelle *possibilité* de subjectivation de l'histoire. C'est ainsi que le sujet de l'archéologie philosophique se libère d'une forme de pensées et, partant, qu'il lui est possible de franchir le seuil d'un nouveau processus de subjectivation. La définition agambeninne de l'archéologie se rapporte en ce point à la question concernant une opération rendant possible le processus de subjectivation²⁰⁸.

Le but de l'archéologie n'est pas de connaître l'origine unique de l'identité du sujet, mais de saisir le « surgissement d'un phénomène » où le sujet et l'objet ne savent pas encore se distinguer²⁰⁹. L'analyse de ce phénomène « ne fait jamais apparaître le fait sans faire apparaître en même temps le sujet connaissant lui-même : l'opération sur l'objet est en même temps, une opération sur le sujet »²¹⁰.

²⁰⁴ Emmanuel Kant, « Lose Blätter zu den Forschriften der Metaphysik », in *Gesammenlte Schriften III*, Berlin Akademi Ausgabe, 1942, p. 341, cité par Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, op. cit., p. 94.

²⁰⁵ « [...] l'*a priori*, tout en conditionnant l'expérience historique, s'inscrit lui-même dans une constellation historique déterminée. Il révèle donc le paradoxe d'une condition *a priori* inscrite dans une histoire qui ne peut que se constituer *a posteriori* par rapport à elle et où la recherche – dans le cas de Foucault, l'archéologie –, doit la découvrir », Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, op. cit., 109.

²⁰⁶ Cf. Luca Paltrinieri, « Archéologie », in *Le Télémaque*, n° 48, Presses universitaires de Caen, 2015, p. 16.

²⁰⁷ « De surcroît, puisque la philosophie a affaire non seulement et non pas tant avec ce qui a été, mais avec ce qui aurait dû et pu être, elle finit elle-même par être en un certain sens quelque chose qui ne s'est pas encore produit, tout comme son histoire est "l'histoire de choses qui ne sont pas arrivées" », Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, op. cit., p. 94.

²⁰⁸ « Nous pouvons appeler provisoirement "archéologie" cette pratique, qui dans toute enquête historique n'a pas affaire à l'origine, mais au point de surgissement du phénomène et doit par suite aborder de manière nouvelle les sources et la tradition », Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, op. cit., p. 103.

²⁰⁹ Il s'agit d'un lieu de *mana* dont Marcel Mauss a parlé : « Selon une probabilité, plus que de l'archéologie philosophique kantienne, l'idée "*a priori* historique" vient de Marcel Mauss, qui, à propos de la notion de *mana*, écrit dans son Esquisse d'une théorie générale de la magie (1902-3) qu'elle est "la condition même de l'expérimentation magique" et qu'"elle est donnée *a priori*, préalablement à toute expérience" », *ibid.*, p. 108.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 103.

Agamben entend la généalogie foucauldienne dans le sens de cette tâche de l'archéologie philosophique. Dans l'essai de 1971 intitulé *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, Foucault fait valoir des outils conceptuels pour mener une recherche historique qui échappe à son enfermement dans la quête chronologique de l'origine : « Elle [la généalogie] s'oppose à la recherche de l'“origine” »²¹¹. Certes, l'archéologie est une recherche d'une *archè* à savoir d'une origine. Mais il faut aussitôt souligner qu'il est question d'une origine *fantasmée*. Pour Foucault également, il ne s'agit pas de chercher une origine cachée en tant qu'identité première tout en dévoilant tous les masques antérieurs. L'important est plutôt de rendre visibles des stratégies²¹², des angoisses, mais aussi des vérités, des détours et des déformations à partir d'une analyse des conflits situés dans des contextes historiques spécifiques.

Ce faisant, le but de la généalogie est de mieux comprendre notre actualité à partir d'une analyse historique sur les origines supposées de nos identités collectives. Foucault a justement remarqué le lien étroit existant entre la généalogie et l'analyse de l'opération sur le sujet, relation à laquelle Agamben s'intéresse également :

Il faut, en se débarrassant du sujet constituant, se débarrasser du sujet lui-même, c'est-à-dire arriver à une analyse qui puisse rendre compte de la constitution du sujet dans la trame historique. Et c'est ce que j'appellerais la généalogie, c'est-à-dire une forme d'histoire qui rende compte de la constitution des savoirs, des discours, des domaines d'objets, etc., sans avoir à se référer à un sujet²¹³.

Si cette analyse de la constitution du sujet dans la trame historique s'avère possible, c'est précisément parce que la généalogie peut agir sur le moment de la suspension du sujet qu'Agamben appelle « seuil d'indéterminabilité »²¹⁴. L'enjeu de l'action sur le seuil de l'indéterminabilité ne consiste pas à chercher une parfaite identité dans un passé lointain, il s'agit plutôt d'affronter « un spectre, un démon, un danger »²¹⁵,

²¹¹ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Dits et Écrits II*, 1970-1975, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèques des Sciences Humaines », 1994, *op. cit.*, p. 137, cité par Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, *op. cit.*, p. 95.

²¹² À propos de la notion foucauldienne de « stratégie », voir Philippe Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENE Éditions, 2011, pp. 17-53.

²¹³ Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et écrits III : 1976-1988*, *op. cit.*, p. 147, cité par Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, *op. cit.*, p. 97.

²¹⁴ Agamben s'intéresse ici plutôt à Franz Overbeck, l'un des amis les plus fidèles de Nietzsche, qu'à Nietzsche lui-même. Overbeck a en effet pu distinguer entre *Urgeschichte* et *Geschichte* (préhistoire et histoire) tout en mettant l'accent sur l'hétérogénéité de la préhistoire. Voir, Franz Overbeck, *Kirchenlexicon Materialien: Christentum und Kultur*, in Barbara von Reibnitz (éd.), *Werke und Nachlass*, VI, 1, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1996, p. 54.

²¹⁵ Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, *op. cit.*, p. 96.

pour ensuite l'expulser et rendre possible une nouvelle manière de se rapporter à notre identité.

À cette fin, Agamben propose précisément une méthode archéologique avec laquelle on peut rendre visible et actuel un lieu historique qui n'a jamais existé, mais qui est resté dans le passé comme une puissance potentielle. C'est ainsi que l'archéologie est une sorte de *régression* dans l'histoire allant jusqu'au moment où s'est produit l'*effacement de la puissance historique* dans le rapport que nous entretenons avec les fantasmes collectifs. Agamben insiste sur l'idée que cette méthode relève d'une « régression archéologique »²¹⁶ dont la définition a été donnée à la lumière de la philosophie de l'auteur italien Enzo Melandri²¹⁷.

L'interprétation agambenienne de Melandri nous montre, tout d'abord, que dans l'histoire il existe une dimension consciente et une autre inconsciente. La régression archéologique ne thématise pas le contenu de l'inconscient. Elle questionne la raison pour laquelle l'inconscient a dû devenir inconscient dans l'histoire. Il convient de prendre garde au fait que cette régression n'a pas pour but de faire une histoire des exclus ou des dominés en l'opposant à l'histoire des vaincus. Elle a plutôt pour objectif de faire émerger un lieu historique qui n'a jamais eu lieu.

Mais pourquoi existe-il une partie d'inconscient dans l'histoire ? Agamben se réfère aux expériences traumatiques qui demeurent dans l'histoire. Le trauma se définit ici comme l'excès non symbolisé par notre capacité langagière. Pour le traiter, Agamben note que cet objectif de faire apparaître et symboliser l'inconscient historique est similaire à celui du traitement freudien du trauma et du refoulement.

Chez Freud, accéder au passé traumatique qui n'a jamais eu lieu, mais qui s'est déjà réalisé au niveau de l'inconscient signifie, selon la lecture agambenienne d'*Au-delà du principe de plaisir*, traiter la répétition obsessionnelle du symptôme tout en retournant à la scène originelle rendue visible grâce à la cure analytique. C'est ainsi que l'inconscient refoulé commence à parler à la place de la conscience²¹⁸.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 117.

²¹⁷ Enzo Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet, 2004, pp. 65-66, cité par Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, op. cit., p.112.

²¹⁸ Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, traduit de l'allemand par Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Payot & Rivages, 2010, pp. 60-61.

Quant à la régression archéologique, elle analyse également le retour du refoulé et, ce faisant, décompose les fantasmes, mais sans tenter d'identifier une origine exacte du traumatisme. L'archéologie régressive vise plutôt à « s'en libérer [du passé], pour accéder, au-delà ou en deçà de lui, à ce qui n'a jamais été, à ce qui jamais n'a été voulu »²¹⁹.

Ainsi, nous pouvons noter deux points fondamentaux pour mieux comprendre l'archéologie agambenienne. Tout d'abord, il existe une temporalité propre à la régression archéologique. Il s'agit de remonter jusqu'à l'*archè* complexe et hétérogène et, ce faisant, de faire perdre le caractère fatal à son caractère « originaire » pour rendre possible le récit d'une *histoire autre*. Ce retour à l'origine ne signifie pas, comme nous l'avons vu, la localisation du moment originaire dans une chronologie linéaire. En réalité, l'archéologie est une puissance agissant sur le passé pour créer un autre sens. Ainsi, nous pouvons affirmer que la temporalité propre à l'archéologie est le « futur antérieur : il est ce *passé qui aura été* »²²⁰. Autrement dit, il s'agit d'un futur, d'un devenir qui existait dans le passé, mais que personne n'avait jamais vécu à cause de l'effacement du lieu historique où il aurait pu émerger.

Agamben affirme que la régression archéologique ne vise pas tellement la rationalisation de l'inconscient historique : elle est avant tout une rédemption de ce lieu effacé qui rend possible la création d'une nouvelle histoire *après coup*. Agamben affirme qu'« il est essentiel, dans cette conception, que la rédemption ait le pas sur la création, que ce qui semble suivre soit en réalité antérieur. Elle n'est pas un remède pour la chute des créateurs, mais ce qui seul rend compréhensible la création et lui donne son sens »²²¹. Il s'agit donc d'une rédemption nécessaire à l'acte de création.

C'est ainsi que nous parlerons de la production d'un nouveau sens qui n'a pas eu lieu dans le passé à cause de la monopolisation du lieu des fantasmes par le pouvoir qui nous impose un sens déterminé de l'histoire. Nous prendrons donc garde à la façon dont Agamben thématise le blocage répétitif dans le passé tout en rendant possible

²¹⁹ Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, op. cit., pp. 118-119.

²²⁰ *Ibid.*, 123.

²²¹ *Ibid.*, 124.

l'émergence d'un nouveau lieu des fantasmes dans lequel une autre narration de la vérité cherche à prendre forme²²².

3-5. La généalogie théologique de l'économie politique

Commençons donc notre analyse de la généalogie de la gouvernementalité chez Agamben. L'originalité d'Agamben consiste à déplacer ses réflexions vers la théologie chrétienne des premiers siècles de l'Église afin de prolonger les études foucaaldiennes de la gouvernementalité²²³. Sa philosophie se caractérise ici par une capacité à réfléchir en profondeur sur le rôle de la théologie chrétienne dans notre paysage contemporain²²⁴.

Depuis les prémices du projet *Homo Sacer*, son hypothèse principale soutient que la théologie demeure dans notre système politique actuel. Ici encore, Agamben continue à réfléchir sur la matrice théologique sous-jacente au fonctionnement de la politique. Cependant, cette fois, son intérêt n'est plus centré sur l'analyse de la théologie politique présente au niveau du système juridico-politique car il cherche à comprendre la fonction de la *théologie économique* inscrite dans le système économique-politique.

Selon Agamben, il existe deux paradigmes politiques dans le monde occidental : l'un est la théologie politique, l'autre la théologie économique. Il convient de souligner qu'Agamben ne soutient pas que dans le processus de sécularisation, la théologie est devenue économique, mais que les racines de la théologie plongent profondément dans l'économie²²⁵.

²²² Michel de Certeau explique que « faire l'histoire » commence à partir du point marginal non-vu et non-dit de l'histoire : « un événement n'est pas ce qu'on peut voir ou savoir de lui, mais ce qu'il devient (et d'abord pour nous) », Michel de Certeau, *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1994, p. 51. C'est en ce sens que de Certeau parle de la tâche de l'historien comme d'une sorte de « pratique du sens ». Concernant ce point, voir Michel de Certeau *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 47.

²²³ En fait, Agamben s'inscrit dans le sillage du débat, qui a sillonné le XIX^e, mais aussi la deuxième moitié du XX^e siècle, concernant l'unité et la trinité du Dieu. Karl Rahner observe que ce débat a donné lieu à un déplacement du problème de la trinitologie vers une problématique nouvelle représentée par la théologie de l'histoire : cf. Karl Rahner, *Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du Salut*, Paris, Le Cerf, 1999.

²²⁴ Cf. Colby Dickinson, *Agamben and Theology*, London, T&T Clark International, 2011.

²²⁵ Giorgio Agamben, *Le Règne et la gloire. Homo sacer, II, 2*, traduit de l'italien par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Seuil, 2008, p. 20.

Sur ce point, Agamben demeure fidèle à la thèse de Walter Benjamin. Dans le fragment *Capitalisme comme religion*²²⁶ rédigé par Benjamin en 1921, on lit que le capitalisme n'est pas simplement, comme le faisait remarquer Marx Weber²²⁷, une forme sécularisée du protestantisme, mais un phénomène né comme un « animal parasite » à partir du christianisme. Autrement dit, le capitalisme est un phénomène de *formation* et de *déformation continue* de la religion chrétienne.

Agamben comprend ce fragment comme une phase radicale de la critique benjaminienne du capitalisme dans laquelle est analysée la mutation de la structure théologico-économique. En effet, « le capitalisme, en poussant à l'extrême une tendance déjà présente dans le christianisme, généralise et absolutise en tout la structure de séparation qui définit la religion »²²⁸. Le capitaliste efface la séparation entre la sphère divine et celle humaine.

Cependant, cela n'entraîne pas la disparition de la religion. Il convient de souligner, à l'inverse, que l'indifférenciation de la distinction entre le sacrifice et la profanation rend extrême une forme déformée de la religion chrétienne. La croyance ne se manifeste pas au niveau conscient, mais au niveau de l'action qui *marche toute seule*.

D'une part, Agamben fait valoir la thèse de Benjamin sur le rapport entre capitalisme et théologie chrétienne. D'autre part, il s'inspire de l'étude foucauldienne sur la naissance de la population. C'est plus précisément dans son livre *Le Règne et la Gloire* qu'Agamben prolonge cette analyse foucauldienne de la population en tant qu'« espèce humaine » se manifestant dans une réalité sociale au niveau du « public ».

Notre auteur reformule deux questions dans le sillage des analyses foucaldiennes : 1) à quelle condition l'économie a-t-elle pu revêtir sa forme de gouvernement compris comme gestion des vivants dans le monde occidental ? ; 2) Afin de comprendre la deuxième question, il convient de remarquer que la biopolitique relève du rapport entre l'espèce humaine et le public. Agamben observe que le gouvernement est une gestion de l'opinion publique.

²²⁶ Walter Benjamin, « Le capitalisme comme religion », in Walter Benjamin, *Fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires*, traduit de l'allemand par Christophe Jouanlanne et Jean-François Poirier, Paris, PUF, 2000, p. 111-113.

²²⁷ Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 2003. Voir aussi Michael Löwy, « Le capitalisme comme religion : Walter Benjamin et Max Weber », in *Raisons politiques*, n° 23, Paris, Presse de Sciences Po, 2006, pp. 203-219.

²²⁸ Giorgio Agamben, *Profanations*, op. cit., p. 106.

C'est ainsi qu'il nous faut mentionner que le gouvernement fonctionne à partir de la gloire acquise à travers des pratiques liturgiques sécularisées : « La démocratie contemporaine est une démocratie intégralement fondée sur la gloire, c'est-à-dire sur l'efficacité de l'acclamation multipliée et disséminée par les médias au-delà de toute imagination »²²⁹.

Mais, si le gouvernement fonctionne, comme nous l'avons vu plus haut, selon une programmation « naturelle » des hommes et des choses, il devrait pouvoir marcher tout seul. C'est pourquoi une deuxième question se pose : pourquoi le gouvernement doit-il agir sur le public par le biais d'une opération propre aux appareils liturgiques de la gloire ?

Traisons tout d'abord la première question. Agamben trouve les racines de l'économie dans l'idée théologique du dogme trinitaire. Selon Agamben, lors des premiers siècles de l'histoire chrétienne, le concept d'économie (*oikonomia*) a joué un rôle fondamental afin de rendre compatible la doctrine de la Trinité avec le monothéisme. L'idée d'économie, i.e. l'administration de la vie divine, permet d'élaborer la stratégie des Pères de l'Église consistant à inscrire la doctrine de la Trinité au sein de la foi chrétienne. Voyons de plus près cette observation.

Dans la théologie chrétienne, on prétend que c'est Saint Paul qui a utilisé pour la première fois le terme *oikonomia* selon le sens théologique de ce mot²³⁰. Or, Agamben s'oppose à cette opinion répandue parmi les théologiens après avoir fait un examen attentif de quelques fragments des épîtres de Paul. Selon Agamben, c'est plutôt entre les II^e et V^e siècles que la théologie chrétienne a développé une doctrine économique tout en distinguant entre l'être de Dieu et l'action de Dieu. Durant cette époque chrétienne primitive, les réflexions proprement théologiques se lient progressivement avec les analyses du concept d'*oikonomia*.

Pourquoi les Pères de l'Église ont-ils introduit cette notion d'économie dans la théologie chrétienne ? Agamben répond en affirmant que le terme *oikonomia* devient un vocable technique ayant pour but de définir le dogme de la Trinité. Dans le traité *Adversus haereses* d'Irénée de Lyon, nous pouvons observer que l'usage du terme

²²⁹ Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire*, op. cit., p. 381.

²³⁰ Cf. Wilhem Gass, « Das patristische Wort "oikonomia" », in *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1874, p. 469 ; Joseph Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, vol. 3, Paris, Aubier, 1966, p. 903 ; Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire*, op. cit., p. 47.

oikonomia est opposé à celui de ce même vocable par les gnostiques. Plus précisément, Irénée utilise le terme *oikonomia* afin de décrire la réalisation de l'action de Dieu, à savoir l'Incarnation du Fils. Il s'agit là d'une stratégie qui vise à réfuter l'idée gnostique de la multiplication des hypostases que Markus nomme le moment du renversement : le « renversement de l'expression paulienne “économie du plérôme” (*oikonomia tou plērēmatos*, Eph., 1, 10) en “achèvement, réalisation de l'économie” (*tēn oikonomia anapleroun*) »²³¹. Chez Tertullien, on constate un renversement encore plus radical que chez Irénée de l'expression paulienne : il s'agit du renversement de l'« économie du mystère » en « mystère de l'économie »²³². Nous pouvons observer ici qu'avec le terme économie, le champ de l'activité humaine commence à concerner l'action de Dieu en tant que mystère. L'économie devient elle-même mystère, car elle désigne l'incarnation du Fils en tant que vie divine.

Ainsi, la nécessité du recours au concept d'*oikonomia* dans la théologie devient explicable si l'on porte notre attention sur la doctrine de la Trinité. Dans la longue histoire théologique, la Trinité était une doctrine polémique. Comment peut-on expliquer l'aporie chrétienne selon laquelle le Dieu du monothéisme (le Dieu est Un) est en même temps Trois (le Dieu est trois) ? Tertullien, Hyppolite et Irénée emploient le mot *oikonomia* pour répondre à cette question. Selon leur argument, le Dieu est Un dans sa substance. Mais, dans son *oikonomia*, à savoir dans son action consistant à gouverner le monde, il est Trois. Le Dieu en tant que Père a confié à son Fils, Christ, la tâche de gouverner le monde pour conduire l'histoire humaine au Salut. Ainsi, le dogme de la Trinité n'est pas une rechute dans le polythéisme étant donné que l'articulation trinitaire est réfléchie à partir de la *pragmateia* intérieure à la vie divine en tant que mystère. Dieu est un et unique dans son ontologie, mais il est triple dans son économie. L'incarnation de Dieu et l'idée de Salut s'articulent ici : « le terme *oikonomia* se spécialise alors pour signifier en particulier l'incarnation du Fils ainsi que l'économie de la rédemption et du salut »²³³. Le gouvernement du monde se réalise dans la relation bipolaire entre l'être et l'action du Dieu, l'analyse de cette articulation n'est explicable que du point de vue de l'*oikonomia* de la vie divine révélée grâce à l'Incarnation. Agamben fait remarquer qu'Hyppolyte

²³¹ Robert A. Markus, « Pleroma and fulfilment. The significance of history in St. Irenaeus' opposition to gnosticism », in *Vigiliae Christianae*, n° 4, vol. 8, p. 1954, p. 213, cité par Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire*, op. cit., p. 64.

²³² Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire*, op. cit., p. 67.

²³³ Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, op. cit., p. 24.

donne une nouvelle signification au terme *oikonomia* à partir de laquelle se définit la relation trinitaire entre le Père et le Fils. En effet, l'Incarnation du Fils-Verbe devient le plan caché du Salut, et ce plan de Dieu est appelé l'*oikonomia*.

L'idée d'une programmation divine, à savoir celle d'une économie de la vie divine, rejoint le dogme de la Providence (*pronoia*). Chez Clément d'Alexandrie, cette notion de Providence joue un rôle décisif pour accentuer le plan du salut inscrit dans le gouvernement du monde. Dans les *Stromata* de Clément, l'*oikonomia* ne concerne pas seulement l'administration de la maison, mais aussi celle de *l'univers tout entier*. Agamben fait observer que l'*oikonomia* est également la providence du cosmos dans la mesure où tous deux, le monde et l'univers, sont compris comme étant dans une étroite relation avec l'activité divine du gouvernement ou du soin divin. L'idée de *pronoia*, selon laquelle « tout est bien administré, rien n'advient sans cause »²³⁴, existait déjà chez les Stoïciens et les Juifs.

Cependant, chez eux ce concept était lié à l'ordre involontaire en tant que mécanisme automatique (le fait que l'essence du feu repose sur la chaleur serait en ce sens un exemple), tandis que Clément insiste sur la volonté et la liberté de Dieu pour définir la Providence divine²³⁵. L'inscription de la liberté et de la volonté personnalisées dans la providence divine est une stratégie chrétienne visant à éviter le dualisme gnostique entre le *deus otiosus* et le *deus actuosus*. Le statut de la fracture entre l'être de Dieu et l'action de Dieu peut être thématiqué, dans la théologie chrétienne, à partir de l'idée de Providence en tant que libre volonté de Dieu.

L'être de Dieu n'a aucun fondement si on le considère du point de vue de la substance, car il est absolu. Mais si, le Fils vient de son Père, peut-on considérer qu'il a son fondement ? Le Père, le Fils et l'Esprit doivent être tous trois absolus sans aucune hiérarchie. Pour expliquer ce fait, l'idée de liberté et de volonté divines en tant qu'Un prend un rôle important. Si Dieu a disposé le monde de manière volontaire et libre, l'*oikonomia* n'a aucun fondement dans l'être de Dieu. Il s'agirait ainsi d'une activité sans *archè*. Dans le même sens, si l'incarnation du Fils s'inscrit dans le processus de l'économie du Salut qui n'est pas fondé dans l'être, le Fils n'a pour sa part pas de fondement dans l'être de Dieu, il est *anarchique*. Il est fondamental de remarquer que le

²³⁴ Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire*, op. cit., p. 84.

²³⁵ Clément d'Alexandrie, *Stromata*, III, 32, 1, cité par Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire*, op. cit., p. 84.

gouvernement du monde selon le paradigme théologico-économique n'est possible que lorsque l'*oikonomia*, l'action historique du Fils, n'a aucun fondement dans l'être de Dieu. L'*oikonomia* « n'est pas fondée dans la nature et dans l'être de Dieu, mais représente en lui un “mystère”, de même, le Fils – celui qui a pris sur lui l'économie du salut – n'est pas fondé dans le père : il est comme lui, *anarchos*, sans fondement ni principe »²³⁶. Ainsi, le gouvernement du monde est toujours déjà *an-archique*, dénué de tout fondement dans l'être. Pourtant l'action du Fils est inscrite dans la programmation divine du Salut en tant que *mystère*.

Cette contradiction mystérieuse se répète également dans le monde médiéval. Thomas d'Aquin utilise une autre formule pour expliquer la dualité de l'ordre divin en utilisant l'expression double causalité : Dieu ne gouverne pas lorsqu'il se définit comme cause première dans *l'ordo ad deum*. A l'inverse, quand Dieu peut intervenir dans le monde, il se définit comme cause seconde dans *l'ordo ad invicem*, dans un ordre contingent de la relation qui s'établit entre les choses créées. C'est en analysant cette dualité qu'Agamben affronte le problème de la répétition de la contradiction propre au dogme trinitaire. C'est ainsi qu'il nous faut rappeler l'idée d'ordre chez Thomas d'Aquin : « Thomas fonde parfois l'ordre du monde dans l'unité de Dieu, et, parfois l'unité de Dieu dans l'ordre immanent des créateurs »²³⁷. Cette contradiction entre les causes premières et celles secondes se retrouve au sein de la dualité ontologique séparant la transcendance et l'immanence. C'est encore cette division qui se trouve dans de multiples analyses de l'opération distinguant la providence générale et la providence spéciale, la providence et le destin, la rationalité et la praxis²³⁸.

En fait, les deux ordres – transcendant et immanent, des causes premières et de celles secondes – s'articulent de manière purement fonctionnelle en formant une relation pragmatique entre l'ordre et l'exécution (*executio*)²³⁹. Cette division entre l'ordre et l'exécution crée un problème politique décisif qui ne cesse de revenir dans la théorie politique de la division du pouvoir. La question politique consiste à savoir *qui* exécute la *ratio gubernationis* de Dieu dans l'ordre contingent de la relation entre les créatures. Thomas répond qu'en ce qui concerne l'exécution, Dieu gouverne le monde par la

²³⁶ Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire*, op. cit., p. 100.

²³⁷ *Ibid.*, p. 141.

²³⁸ *Ibid.*, p. 218.

²³⁹ *Ibid.*, pp. 207-208.

médiation²⁴⁰. Selon lui, l'exécution de la providence divine est réalisée à travers la multiplicité des agents et des « ministres ». Nous pouvons comprendre pourquoi le pape se considère comme le *vicaire* du Christ et de Dieu. Ce qui soutient la structure bipolaire du Règne et du Gouvernement est précisément le statut économico-théologique de la *vicariance* qui articule l'ontologie et l'économie.

Ainsi, Agamben affirme que « l'ontologie des actes de gouvernement est une ontologie vicaire dans le sens où, à l'intérieur du paradigme économique, tout pouvoir a un caractère vicariant, fait les offices (*vices*) d'un autre »²⁴¹. En tant qu'exécuteur de l'ordre, le vicaire fonctionne comme un médiateur qui articule des oppositions dans son action du gouvernement. Telle est la raison pour laquelle, rappelons-le, Schmitt utilise le concept de « *complexio oppositorum* »²⁴². Le vicaire est celui qui articule les deux versants de la bipolarité et qui, de surcroît, rend possible l'unité de multiples oppositions – immanence et transcendance, autorité publique et autorité divine, vie humaine et vie divine.

Dans la théologie chrétienne, la figure du vicaire de Dieu apparaît de manière déterminante si l'on porte notre attention sur le statut des anges qui sont les *offices* du Dieu. En effet, ce sont les anges qui jouent le rôle de médiation entre la cité de Dieu et l'Église, entre la cité céleste et la cité terrestre. Tertullien, Clément d'Alexandrie et plus tard Denys l'Aréopagite ont trouvé un parfait parallélisme entre bureaucratie céleste et bureaucratie terrestre. Les « hommes eux aussi ne peuvent rejoindre leur propre citoyenneté qu'en imitant les anges et en participant à leurs côtés au chant de louage et de glorification »²⁴³. La tâche politique des hommes fait ainsi écho à la vocation angélique du chant de gloire. Il convient de souligner que l'activité principale des anges ne consiste pas seulement à exécuter l'ordre divin, mais surtout à le glorifier à partir des cérémonies et des liturgies. C'est ainsi qu'il faut comprendre le sens du *culte public*. Les anges ont deux rôles distincts : d'une part, il faut mentionner ceux qui jouent le rôle d'office de Dieu ; d'autre part, il y a ceux qui se nomment la « multitude » en tant que

²⁴⁰ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Paris, Le Cerf, 1984-1986, vol. 1. q. 103, a. 6, cité par Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire*, op. cit., p. 208.

²⁴¹ Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire*, op. cit., p. 219.

²⁴² Carl Schmitt, « Catholicisme romain et forme politique », in *La visibilité de l'Église. Catholicisme romain et forme politique*. Donos Cortés, traduit de l'allemand par André Doremus, Paris, Le Cerf, 2011, p. 157.

²⁴³ Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire*, op. cit., p. 227.

public. Les premiers ont la vocation d'admirer et les derniers la vocation d'assister²⁴⁴. Les anges qui sont en service de l'administration divine sont hiérarchiquement ordonnés. Le mot *hierarchia* signifie le pouvoir sacré²⁴⁵. En étant plus proche de Dieu, l'ange a plus de pouvoir sacré que d'autres anges qui se situent plus loin de Dieu. Ceux qui sont en dehors de la hiérarchie demeurent en tant que citoyens de la cité céleste. Leur mission est de glorifier le pouvoir sacré.

Nous pouvons maintenant répondre à la deuxième question d'Agamben, à savoir : si le gouvernement fonctionne selon la programmation « naturelle » des hommes et des choses, pourquoi doit-il agir sur le public à partir de l'opération propre aux appareils liturgiques de la gloire ? Parce qu'il faut une médiation entre l'être et l'action pour combler l'abîme des contradictions. De ce fait, la nécessité de la médiation s'accompagne de la *glorification* de Dieu. Agamben déclare que « c'est elle [la gloire] qui 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 »²⁴⁶. En effet, c'est la *glorification* qui recouvre l'absence du pouvoir dans lequel l'être et l'action de Dieu coïncident. « Plus original – ou mieux, plus décisive – que l'opposition entre théologie et politique, entre pouvoir spirituel et pouvoir profane, est la gloire dans laquelle ils coïncident »²⁴⁷.

Notre brève description de la généalogie théologique de l'*oikonomia* a montré que ce concept d'*oikonomia* apparaît chez Agamben comme relevant de multiples stratégies chrétiennes tentant d'expliquer l'articulation de la Trinité – le Père-le Fils-l'Esprit –, qui avait pour rôle de construire le lien entre un ensemble de contradictions, comme celles entre la transcendance et l'immanence, l'être et l'action, la cause première et la cause seconde, etc., sans que les pôles de ces contradictions soient fusionnels, ni complètement dissociés. De manière générale, l'élaboration de la théorie de la Providence rend possible la coexistence de deux catégories opposées tout en inscrivant l'ordre ordinaire dans l'ordre divin. Cependant, l'insuffisance de l'opération consistant à combler la fracture ouverte entre l'être et l'action à partir de la doctrine de la Trinité dirige notre attention vers l'analyse du statut des appareils liturgiques.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 229.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 235.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 345.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 294.

De fait, c'est la Gloire qui recouvre l'absence du pouvoir tout en créant les effets « magiques » qui comblent la fracture entre l'être et l'action, à savoir occulter le lieu intermédiaire du fantasme, et qui soutiennent la conviction dans la victoire de l'économie autonome fonctionnant toute seule sous la forme d'un développement indéfini.

3-6. La glorification du pouvoir et le rôle de la publicité

Selon Agamben, ces effets magiques de la gloire n'ont pas disparu dans la démocratie contemporaine, bien au contraire, ils y sont bien présents. Certes, aujourd'hui, les cérémonies et les liturgies disparaissent de plus en plus. Les acclamations, qui ont joué un rôle important pour glorifier le pouvoir dictatorial du fascisme, ont également disparu dans de nombreux pays. Toutefois, Agamben insiste sur la présence d'acclamations dans l'opinion publique diffusée par les médias : « la démocratie contemporaine est une démocratie intégralement fondée sur la gloire, c'est-à-dire sur l'efficacité de l'acclamation multipliée et disséminée par les médias »²⁴⁸.

En d'autres termes, l'acclamation du peuple se manifeste aujourd'hui sous la forme de l'opinion publique de la population diffusée par toutes les formes de *gestion de l'opinion*. Cette nouvelle forme d'acclamation continue à glorifier le pouvoir dans une zone magique où fusionnent l'être et l'action du pouvoir. Essayons de suivre le diagnostic d'Agamben qui affirme l'existence d'*effets magiques* dans la forme contemporaine du gouvernement de la population.

Il nous semble crucial de souligner le statut des effets magiques propres à la « publicité » des médias, cet espace de manifestation de la population, publicité qui se situe originellement dans le champ de l'angéologie chrétienne. Nous avons vu que la population se présente sous la forme de deux modes d'être : espèce humaine, d'une part, public, de l'autre. Comme nous l'avons vu précédemment, ces deux modes d'être sont importants à prendre en considération afin de comprendre les guerres des races propres à la pratique contemporaine de la biopolitique.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 381.

Il n'est pas vain de rappeler que les massacres de masse contemporains ont été réalisés aussi à travers la publicité de la société du spectacle²⁴⁹. Par exemple, dans le cas du génocide du Rwanda, la Radio Télévision Libre des Mille Collines (RTLM)²⁵⁰ a joué un rôle non négligeable pour hausser la haine entre les populations Tutsi et Hutus. Cette radio populaire a canalisé les frustrations des Hutus, exacerbées depuis l'époque coloniale, vers la pulsion de destruction tout en réduisant l'identité raciale des Tutsi à l'*inyenz*, i.e. le « cafard », selon la signification d'un mot kinyarwanda²⁵¹. L'incitation au massacre était aussi possible par la production d'une supposée vie nue – qui ne mérite pas de continuer à être. En effet, les journalistes de radio renforçaient la relation de la toute-puissance et de l'impuissance totale tout en rendant possible le passage à l'acte de la population concernée.

L'effet du langage et des images qui savent éveiller la relationalité originelle de la toute-puissance et l'impuissance dans l'esprit de la population à travers les médias ne s'avère pas négligeable. Les gestions de l'opinion publique fonctionnent comme un dispositif de glorification du pouvoir dans notre monde contemporain. Ces gestions rendent possible l'action sur l'espèce humaine. C'est grâce aux médias que la biopolitique fonctionne d'une manière efficace.

Par ailleurs, on peut observer dans notre vie quotidienne l'effet de la publicité à travers la télévision, et aujourd'hui surtout internet. Par exemple, toutes les publicités du commerce s'appuient sur la conviction selon laquelle « la consommation est bonne ». Mais, en même temps, la publicité dénie le sacrifice réel de la vie humaine des personnes du tiers-monde utilisées en tant que force de travail « bon marché » produisant les marchandises faisant l'objet de multiples publicités. Les grandes entreprises et le système capitalisme sont sans cesse glorifiés par le système publicitaire dans notre quotidien et, simultanément, ils rendent invisibles les violences qui leur sont constitutives. La glorification aveugle du pouvoir économique crée l'illusion selon laquelle l'humanité peut satisfaire tous ses besoins humains.

²⁴⁹ La critique agambenienne du média se réfère à la critique de la société du spectacle de Guy Debord (*La société du spectacle*, Paris, Buchet/Chastel, 1967). Voir Giorgio Agamben, « Gloses marginales aux commentaires sur la société du spectacle », in *Moyen sans fin*, op. cit., pp. 83-101 ; Giorgio Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit., pp. 19-21.

²⁵⁰ Notons toutefois que cette radio n'était pas la seule à opérer sur le territoire rwandais et que les troupes du FPR étaient déjà présentes dans la capitale. Cf. Serge Desouter, *Rwanda, le procès du FPR : mise au point historique*, L'Harmattan, 2007.

²⁵¹ Cf. Benjamin Sehene et Liesel Cuvreur-Schiffer, *Le piège ethnique*, Paris, Éditions Dagorno, 1999.

Mais, il est important d'affirmer que *la victoire de l'économie ne signifie pas l'accomplissement des véritables besoins humains dans la mesure où ceux-ci sont assujettis à un développement économique supposé « naturel »*. La vérité de la société du spectacle réside dans la fabrication de pseudo-besoins et de pseudo-natures pour que le marché capitaliste puisse contrôler ses plus-values à elle²⁵².

3-7. L'eschatologie comme une pensée de la légitimité

Une question s'impose : pourquoi la machine bipolaire du gouvernement devient-elle pathologique ? Selon Agamben, la glorification eschatologique doit nécessairement entretenir un rapport avec l'*absence* de gouvernement. Le rapport avec sa propre extériorité est absent à cause de l'absolutisation de la glorification qui ne maintient pas le lieu intermédiaire du fantasme ouvert entre l'être et l'action. La glorification dont nous avons parlé fonctionne sans arrêt afin d'occulter ce lieu, raison pour laquelle on peut l'appeler « pathologique ».

Pour restituer le lieu intermédiaire des fantasmes entre l'action et l'être, Agamben ne se déplace pas en dehors du discours théologique, au contraire, il espère y trouver un élément-clé. C'est en ce sens qu'Agamben a accordé de l'importance à l'imagination chrétienne selon laquelle, après le Jugement universel, le ministère des anges est suspendu. Les anges n'ont plus d'emploi et, partant, sont au chômage. Les anges n'ont plus besoin de « travailler », ils chantent seulement pour acclamer la vie éternelle. Leur acclamation existe essentiellement pour annoncer la venue du Règne. C'est ainsi qu'il nous faut mentionner le désœuvrement des tâches obligatoires. C'est-à-dire que *la fin des temps* est constitutive de la machine du gouvernement fonctionnant sur la base de la gloire. Il faut donc noter que l'objet de la glorification est l'absence de l'objet déterminé, à savoir la libération.

²⁵² « La victoire de l'économie autonome doit être en même temps sa perte. Les forces qu'elle a déchaînées suppriment la *nécessité économique* qui a constitué la base immuable des sociétés anciennes. Quand elle la remplace par la nécessité du développement économique infini, elle ne peut que remplacer la satisfaction des premiers besoins humains sommairement reconnus, par une fabrication ininterrompue de pseudo-besoins du maintien de son règne. Mais l'économie autonome se sépare à jamais du besoin dans la mesure même où elle sort de l'*inconscient social* qui dépendait d'elle sans le savoir », Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1992, pp. 45-46 ; souligné par l'auteur.

Cette thèse s'exprime plus finement quand Agamben réfléchit à la finalité eschatologique de l'économie du Salut en tant qu'essence même de Dieu. Agamben affirme : « Le désœuvrement désigne [...] ce qui est le plus propre à Dieu »²⁵³. En effet, il y a une fin eschatologique dans le plan économique du Salut, et c'est justement le désœuvrement. Dans l'imagination chrétienne, comme nous venons de le dire, lorsque l'économie du salut atteint son accomplissement après le Jugement universel, les anges cessent leur activité « bureaucratique »²⁵⁴. Le paradis ne connaît que la liturgie au sens de la pure gloire. Toutes les formes du ministère seront à l'arrêt dans la mesure où toutes ses activités sont libérées. Cette image de la cessation de toute activité du gouvernement figure déjà dans la fête judaïque du sabbat. Dieu a créé le monde, et le septième jour, il est entré dans le désœuvrement. L'essence de l'être de Dieu consiste donc dans le « sabbat éternel »²⁵⁵. De ce fait, l'être et l'action de Dieu se réunissent dans ce lieu du désœuvrement où seule la glorification du pouvoir perdure par les chants.

Or, selon Agamben, l'idée de désœuvrement, cette idée de l'inactivité de toutes les actions déterminées du pouvoir, est quelque chose que les hommes ne parviennent pas facilement à accepter. Le déni de l'idée de désœuvrement qui caractérise encore notre époque contemporaine a pu avoir lieu par la glorification incessante du pouvoir.

Permettez-nous de nous répéter : la glorification mène fondamentalement vers la fin eschatologique des temps. Toutefois, la persistance dans la glorification oblitère la possibilité d'absence de pouvoir, fait qui peut rendre invisible la fracture entre l'être et l'action, à savoir le lieu intermédiaire du fantasme. Autrement dit, la glorification devient une pièce fondamentale du pouvoir du vicaire lui-même qui doit être justifié, précisément, par la glorification dans la mesure où celle-ci est médiatrice entre l'être et l'action. Les appareils cérémoniaux fonctionnent dans l'absence du principe de contradiction. C'est la liturgie qui comble la fracture entre l'être et l'action. Il s'agit d'une zone de magie s'apparentant à une sphère « touchant à la rationalité, la précédant immédiatement »²⁵⁶. Aujourd'hui, nous ne croyons plus en la magie, mais Agamben insiste sur le fait que cette zone magique, en tant que lieu situé aux marges de la rationalité, survit dans des sociétés dans lesquelles nous vivons.

²⁵³ Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire*, op. cit., p. 357.

²⁵⁴ *Ibidem*. Agamben dit plus exactement leur « office ».

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 359.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 345.

Afin de mieux comprendre le rapport entre l'économie et l'eschatologie, il est utile de revenir au texte intitulé *Le mystère du mal. Benoît XVI et la fin des temps* dans lequel Agamben y interprète l'abdication de Benoît XVI le 28 février 2013 à partir d'une réflexion sur la légalité et la légitimité.

Pourquoi cette décision [d'abdication] nous apparaît-elle aujourd'hui exemplaire ? Parce qu'elle attire fortement l'attention sur la distinction entre les deux principes essentiels de notre tradition éthico-politique, dont nos sociétés semblent avoir perdu toute conscience : la légitimité et la légalité. Si la crise que notre société traverse en ce moment est si profonde et si grave, c'est parce qu'elle ne met pas seulement en question la légalité des institutions, mais aussi leur légitimité ; pas seulement comme on le répète trop souvent, les règles et les modalités de l'exercice du pouvoir, mais le principe même qui le fonde et le légitime. [...] si l'illégitimité est aussi répandue et généralisée, c'est parce que les pouvoirs ont perdu toute conscience de leur légitimité²⁵⁷.

Notre société est marquée par la crise de la légitimité. L'hypertrophie du droit, l'excès de la légalité formelle, se manifeste dans la perte d'interrogation sur la légitimité. Selon Agamben, les deux principes que sont la légalité et la légitimité devront fonctionner ensemble sans coïncider. Ce qui compte n'est pas de soutenir que la légitimité est supérieure à la légalité, comme c'était le cas dans la théologico-politique chez Carl Schmitt. Ces deux pôles devront se lier sans faire partie d'aucune hiérarchie.

Pour penser cette articulation des deux principes dénués de hiérarchie et non fusionnels, le « grand refus » de Benoît XVI met en lumière un geste courageux pour introduire *la fin des temps* dans l'économie. En fait, pour que la distinction nette entre le bien et le mal, mais aussi celle entre justice et injustice soient introduites dans la praxis, il faut nécessairement que l'économie entretienne un lien avec sa propre fin. Agamben interprète l'attitude du pape à partir d'une lecture de Tyconius, théologien chrétien qui a influencé de façon décisive l'écriture de *La Cité de Dieu* de Saint Augustin. Selon Tyconius, l'Église noire (*fusca*) et l'Église juste (*decora*), la communauté des méchants et la communauté des bons sont composées par des fidèles du Christ. Les deux corps – bien et mal – se mêlent, mais se divisent lorsque la fin des temps arrive²⁵⁸. Les deux Églises se séparent et la question de la justice et de l'injustice se pose dans le monde grâce à l'avènement du temps eschatologique.

Cette compréhension que propose Tyconius de la fin des temps diffère radicalement de l'eschatologie de Carl Schmitt selon lequel l'eschatologie est une

²⁵⁷ Giorgio Agamben, *Le mystère du mal*, op. cit., p. 11.

²⁵⁸ Tyconius, *Liber Regularum – The Rule of Tyconius*, F. C. Burikitt (éd.), Cambridge, coll. «Text and studies », 1894, cité par Giorgio Agamben, *Le mystère du mal*, op. cit., p. 17.

« paralysie des événements historiques »²⁵⁹ dans laquelle toutes les actions sont en arrêt et deviennent inutiles. Or, selon Agamben, la fin des temps n'est pas le dernier jour historique, mais plutôt *le temps de la fin* dans l'histoire qui rend possible la réalisation du temps messianique au sens de l'expression de Saint Paul : *ho nyn kairos* qui signifie *le temps-ici-maintenant*, comme le disait Benjamin avec son « *Jetztzeit* »²⁶⁰. Il s'agit d'inscrire un moment *singulier* dans l'histoire, à savoir le temps de l'événement.

Ce qui est remarquable, c'est que l'absence de pouvoir ne signifie pas une absence au sens passif du terme, mais le moment d'interrogation propre à la décision du pouvoir ayant lieu ici et maintenant en tant que décision singulière. La question de la légitimité de la décision du pouvoir dans le monde doit chaque fois se poser comme une question ayant lieu ici et maintenant. C'est seulement la capacité à se maintenir en relation avec sa propre fin qui rend possible le questionnement de la légitimité qui doit chaque fois se lier avec la légalité.

Toutefois, nous pouvons observer une insuffisance dans l'analyse agambenienne de l'écart ouvert entre l'être du Dieu et l'action du Dieu. Il s'agit du manque de toute référence au concept de fantasme compris dans sa dimension dynamique et pulsionnelle que nous privilégions parmi les autres sens du fantasme. Certes, Agamben a compris que l'important c'est d'analyser l'aire intermédiaire ouverte entre l'être et l'action. Cela signifie que c'est le rapport aux fantasmes qui se pose comme étant le problème central de réflexion. Or, ce qu'existe dans cette place intermédiaire des fantasmes, c'est, selon Agamben, le vide, le désœuvrement. Nous pouvons interpréter ce vide comme une défense contre la monopolisation de l'aire intermédiaire par un quelconque pouvoir. Mais ne peut-on pas reconnaître ici une certaine esthétisation métaphysique du vide ? Lorsqu'on comprend le fantasme comme relevant de l'esprit pulsionnel rendant possible l'introspection psychique émergée dans la pratique réelle, il n'est pas suffisant de nommer la nature de l'aire intermédiaire « vide ». Car c'est la *pratique* de faire émerger l'« espace de l'espace » dans la réalité qui doit attirer toute notre attention pour pouvoir nommer la nature de cette aire intermédiaire. La question n'est pas simplement de vider le contenu du méso-espace ouvert entre l'être et l'action, mais de savoir comment on peut *créer* et *recréer* cette aire intermédiaire où

²⁵⁹ Giorgio Agamben, *Le mystère du mal*, op. cit., p. 27.

²⁶⁰ Giorgio Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, traduit de l'italien par Judith Revel, Paris, Payot et Rivage, 2004, pp. 239-244.

l'introspection du soi est possible. Chez Agamben, cette dimension ayant pour but de faire émerger le lieu des fantasmes n'est pas suffisamment vue et, comme conséquence, la « nature » du fantasme devient le vide.

3-8. L'archéologie de l'office

Continuons de suivre le cheminement archéologique d'Agamben en insistant sur le sens d'un autre problème. En effet, Agamben essaie de mieux comprendre l'effacement de l'extériorité dans l'opération de médiation que l'on peut observer dans la domination de l'économie hypertrophiée par la légalité formelle. Pour ce faire, il avance vers ce qu'il appelle l'archéologie de l'office. L'hypothèse actuelle de notre auteur est, toujours dans une continuation de la réflexion sur la fusion entre la théologie et l'économie, que la forme politique moderne entretient des liens cachés avec une longue histoire de la liturgie chrétienne, plus précisément avec l'office du prêtre en tant que « ministère du mystère ». Comme nous l'avons vu, l'office ou le ministère est justement le médiateur entre l'être et l'action. Si le fonctionnement de l'office n'a plus de rapport avec sa propre négativité, il soutient un gouvernement éternel qui se caractérise proprement « infernal »²⁶¹.

Examinons de plus près l'archéologie de l'office. Agamben commence par l'analyse de l'étymologie du mot « liturgie ». En fait, la *leitourgia* désignait dans le monde grec, tout comme le *munus* dans le monde romain, une forme de pratique publique. Quant à la liturgie chrétienne, elle renvoie également aux actes publics de dévotion, mais l'imagination chrétienne ajoute une autre référence à cette signification : c'est grâce aux actes organisés par le sacerdoce que les croyants peuvent atteindre le Salut. C'est-à-dire que l'imagination chrétienne a ajouté l'effet sotériologique à la pratique de la liturgie. C'est pourquoi Agamben met en évidence une contradiction au sein de la liturgie chrétienne :

Ce qui définit la liturgie chrétienne est justement la tentative aporétique, mais toujours répétée, d'identifier et d'articuler ensemble au sein de l'acte liturgique – entendu comme *opus Dei* – mystère et ministère, de faire coïncider la liturgie comme acte sotériologique efficace et la liturgie comme service communautaire des clercs : l'*opus operatum* et l'*opus operantis Esselsiae*²⁶².

²⁶¹ Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire*, op. cit., p. 251.

²⁶² Giorgio Agamben, *Opus Dei, Archéologie de l'office. Homo sacer, II*, 5, traduit de l'italien par Martin Rueff, Paris, Seuil, 2012, p. 38.

D'un côté, il y a l'effet sotériologique propre à l'action de Dieu en tant que grâce. De l'autre, il existe l'action par laquelle l'homme participe à ce don divin. La stratégie chrétienne consiste donc à distinguer, au sein même d'une action, l'*opus operatum* de l'*opus operans* (ou l'*opus operantis*). Autrement dit, il s'agit de la distinction entre la réalité effective et les dispositions subjectives à travers lesquelles une action s'accomplit. Le sujet qui accomplit l'action effective est considéré comme le vicaire ou l'« instrument animé »²⁶³ d'un mystère. En d'autres termes, il est le ministère du mystère.

Selon Agamben, c'est la période comprise entre les III^e et IV^e siècles que l'on peut identifier comme étant le moment décisif de la transformation de la raison pratique occidentale car la distinction entre l'effet et le sujet est rendue ambiguë par Saint Ambroise dans ses analyses du concept d'« effectualité ». Ce dernier est un concept qui vise à réaliser l'unification du terme « *officium* » (le ministère du sacerdoce) avec le terme « *effectus* » (l'effet de l'intervention divine) tout en neutralisant la subjectivité du prêtre qui effectue réellement une action. De fait, Ambroise était engagé dans deux niveaux conceptuels : d'une part, il s'agissait de la dispute concernant la valeur des sacrements effectués par les pécheurs ; de l'autre, il faut mentionner la longue polémique de la doctrine de la Trinité.

En gros, leurs questions étaient les suivantes : si un prêtre a un défaut dans sa personnalité, peut-on encore considérer que son action réalise la volonté divine ? Comment peut-on unir la volonté divine et le sujet humain qui la réalise ? La stratégie d'Ambroise consiste à affirmer que c'est dans l'effectualité que la Trinité s'actualise. « L'effectualité nomme l'être en tant qu'effectif, en tant qu'il produit certains effets et se trouve en retour déterminité par ces effets »²⁶⁴.

Ainsi, l'effectualité concerne l'être et en même temps l'effet. En d'autres termes, il s'agit d'une nouvelle praxis des hommes qui définit l'être comme son effet : on parlera ainsi de l'être opératif. L'analyse de la transformation de la praxis – qui veut dire également la transformation de l'ontologie – rend possible de définir l'action et l'être du sacerdoce de manière circulaire : le sacerdoce fait ce qu'il est mais, inversement, il est ce qu'il fait. De ce fait, sa performativité coïncide sans aucune distinction avec sa substance, son être. Cela signifie que c'est seulement dans l'effet que toutes les

²⁶³ *Ibid.*, p. 44.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 63.

personnalités se réalisent. L'office sait agir indépendamment des qualités subjectives. L'office, c'est le mystère de l'*efficacité*.

Mais, d'où vient l'idée d'office dans le christianisme ? En fait, elle vient originellement de Cicéron. Le livre *De officiis* est un traité qui explique « le devoir en situation »²⁶⁵ tout en prenant en considération la condition sociale de l'homme. Il ne s'agit donc pas d'un devoir absolu au sens d'une obligation juridique ou morale, mais de l'art de se conduire soi-même et les autres en situation. La stratégie de Cicéron consiste à définir l'*officium* entre morale et droit, dans une troisième sphère où les hommes sont capables de se gouverner eux-mêmes et les autres. L'office est donc ce qui rend possible le gouvernement de la vie des hommes. C'est une forme de gouvernement qui rend possible le lien entre soi et les autres dans un contexte social et une situation donnée.

Cependant, lorsqu'Ambroise analyse le concept d'*officium* au sein de l'Église chrétienne, il traduit la *leitourgia* par *officium* afin de situer ce dernier dans la sphère de l'effectualité. Selon Agamben, ce concept d'effectualité ou d'opérativité transforme radicalement la forme de l'ontologie et celle de la praxis « car, dit Agamben, nous n'avons peut-être plus aujourd'hui d'autre représentation de l'être que l'effectualité »²⁶⁶. Comme nous l'avons vu, la notion d'effectualité mélange l'effet et l'être, l'*opus operatum* et l'*opus operans*.

Cependant Agamben insiste sur l'importance d'un autre concept qui s'est développé parallèlement à l'idée d'office. Il s'agit de la confiance, de l'amour et de la fidélité à la parole et à la promesse qui s'appellent la « vertu », selon Cicéron. Ce concept de vertu (*aretè*) signifie originellement l'*habitus* (*hexeis*) chez Aristote. Dans l'*Éthique à Nicomaque* (1105 b, 19-24), Aristote définit la vertu comme des *habitus* grâce auxquels l'homme accomplit son office. Il s'agit donc d'une médiation qui donne la possibilité d'opérer le passage de la puissance (*dynamis*) à l'acte (*energeia*). Agamben s'explique en ces termes : « Le sens stratégique du concept d'*habitus* est qu'en lui la puissance et l'acte sont séparés et, cependant, qu'ils entretiennent une relation »²⁶⁷. Ce sur quoi il faut insister, c'est que la médiation est réalisée non seulement grâce à sa positivité, mais également à sa négativité. En effet, selon Agamben, l'*hexeis* signifie également « avoir une

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 91.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 63.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 121.

privation », à savoir « la puissance-de-ne-pas »²⁶⁸ (l'*adynamia*). C'est un pouvoir qui permet aussi bien de mettre la puissance en acte que de ne pas la mettre en acte. L'*habitus* est tout à la fois une certaine disposition, et un pouvoir de ne pas exercer. Cette tension importante de l'éthique aristotélicienne et cicéronienne va disparaître durant le passage du transfert du concept d'*habitus* ou de vertu à la théologie chrétienne.

Cette absence du sens de la négativité au sein du mot « vertu » peut être remarquée lorsque Thomas d'Aquin tente de faire fusionner les concepts de « vertu » et d'« office » afin de refonder le sens de la religion. Agamben analyse la théorie de la *religio* en tant que moment décisif durant lequel l'office et la vertu entrent dans une zone d'indistinction. Dans la *Somme théologique*, Thomas définit la religion comme la relation spécifique entre l'homme et Dieu. Mais, Thomas produit un autre sens de la religion qui lui sert à répondre à la question concernant le lien entre la religion et la vertu.

Si la vertu, selon la définition d'Aristote, est « ce qui rend bon celui qui la possède et bonnes ses œuvres » (*virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*), alors toute bonne action appartiendra nécessairement à la vertu. Et puisque, selon toute évidence, rendre à quelqu'un ce qu'on lui doit (*reddere debitum alicui*) est un bien, la religion, qui consiste à rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû (*reddere honorem debitum Deo*), est une vertu par excellence²⁶⁹.

Ce qui est remarquable dans cette citation, c'est que nous pouvons y observer la naissance du paradigme ontologique du « devoir être »²⁷⁰. L'homme doit rendre service à Dieu. L'exécution d'un devoir équivaut à la disposition vertueuse.

Cette conception de la religion en tant que devoir vertueux que l'on reconnaît chez Thomas et plus précisément dans la *Somme théologique*, est héritée de Francisco Suárez, un théologien espagnol. Celui-ci renforce l'idée du devoir et de l'obligation en tant que vertu qui accomplit l'office. Selon Suárez, la religion est précisément cette vertu en tant que devoir. Dans la disposition de la puissance en tant que devoir, Dieu est la Loi que l'on doit respecter (*reverentia*). Dès lors, la religion devient la vertu grâce au devoir qui découle du respect envers l'autorité absolue. C'est pourquoi la définition du « devoir religieux » est une « dette infinie ». La conception de la dette (*debitum*) au sein de la théorie de la religion intégrée par Suárez réduit finalement l'être au devoir-être. Dans ce

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 123.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 131.

²⁷⁰ « La contraction de l'être et du devoir-être a la forme d'un commandement, elle est, de manière essentielle et littérale, un "impératif". Le devoir-être n'est donc pas, en ce sens, un concept juridique ou religieux qui se surajoute de l'extérieur à l'être. Il engage et définit une ontologie qui s'affirme progressivement et se pose historiquement comme l'ontologie de la modernité », *ibid.*, p. 150.

cas Dieu n'est plus le Dieu aimant avec qui les hommes construisent un rapport de confiance, mais le Dieu qui interdit et qui demande aux hommes une soumission absolue. Dès lors, une obligation qui nous rappelle l'ordre juridique est constitutive de la religion. Le lien entre Dieu et les hommes ne se fonde plus sur la confiance, mais sur l'obligation à travers la dette. Cette formulation de l'office en tant que devoir va être retravaillée par Samuel Pufendorf afin de renforcer l'idée de l'obligation légale à partir de la loi naturelle. Non seulement le devoir est légal, mais cette loi est une loi naturelle. Selon Pufendorf, c'est l'*officium* qui permet de garantir, par la loi naturelle, l'effectualité du gouvernement divin.

Agamben problématise le transfert du concept de devoir religieux dans la théorie moderne de la morale. La morale moderne utilise, à partir de Kant, le concept de devoir afin de construire son principe fondamental. Comme Schopenhauer l'a souligné, la morale de Kant se fonde, pour l'essentiel, sur une « théologie morale »²⁷¹ (*Moraltheologie*). D'après Agamben, le commandement impératif kantien « tu dois ! » n'est rien d'autre qu'un héritage théologique du devoir religieux envers Dieu thématiqué d'Ambroise à Suárez.

Kant déclare « le concept de devoir est immédiatement en relation avec une loi »²⁷². Chez lui, c'est la loi qui occupe la place de Dieu en tant que garant de l'opérativité du devoir. Kant utilise le concept de « respect » (*Achtung*) pour expliquer l'opérativité du devoir moral. C'est également le cas chez Suárez qui comprend le respect à partir du devoir religieux envers la loi en général. En s'inscrivant dans cette tradition, selon Kant l'action accomplie par le respect de la loi générale s'appelle le devoir (*Pflicht*).

C'est donc chez Kant qu'Agamben observe l'achèvement de l'ontologie de l'opérativité. Dans cette nouvelle ontologie, l'impératif « sois ! » et la substance « l'est » ne savent plus se distinguer. De façon plus radicale encore, en fait, d'après Kant, le pouvoir, le vouloir et le devoir se mélangent : « il faut pouvoir vouloir (*man muss wollen können*) ». C'est à travers cette idée-là que l'on observe la thèse connue de l'impératif kantien : « Il *faut* que nous *puissions vouloir* que ce qui est une maxime de notre action

²⁷¹ Arthur Schopenhauer, *Fondement de la morale*, Paris, Librairie générale française, 1991, p. 52, cité par Giorgio Agamben, *Opus Dei*, op. cit., p. 116.

²⁷² Emanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, in *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », 1986, p. 669, cité par Giorgio Agamben, *Opus Dei*, op. cit., 143.

devienne une loi universelle »²⁷³. Dans cette optique, le « pouvoir » au sens d'un « pouvoir faire » est subordonné au verbe « devoir » afin d'accomplir non pas une action de faire, mais la volonté au service de la loi universelle. Le concept de volonté entre définitivement dans le champ de l'ontologie de l'opérativité²⁷⁴. L'être et le devoir-être entrent ainsi dans une relation d'indéterminabilité où l'être et la praxis fusionnent. Or, le problème réside dans l'effacement du lieu éthique dans lequel peut être discutée la question de la légitimité, mais aussi la coïncidence du devoir-être avec la liberté.

L'aveuglement de Kant est de n'avoir pas vu que, dans la société qui était en train de naître avec la révolution industrielle, et où les hommes ne manqueraient pas d'être assujettis à des forces qu'ils ne pourraient pas contrôler, la morale du devoir finirait par les habituer à considérer l'obéissance à un commandement (intérieur ou extérieur peu importe, parce qu'il n'y a rien de plus facile que d'intérioriser un commandement extérieur) comme un acte de liberté²⁷⁵.

En fait, la thèse kantienne : « l'homme doit se juger capable de *pouvoir* (*Können*) ce que la loi lui ordonne inconditionnellement de *devoir* faire (*dass er thun soll*) »²⁷⁶, cache un danger, même s'il n'était pas dans l'intention de Kant de nous conduire vers ce danger. Celui-ci est d'autant plus fort si on ne travaille pas avec vigilance le rapport à la croyance dans cette universalité présupposée. Agamben pense ici à Eichmann, qui s'appuyait sur une croyance inspirée par son interprétation déformée de Kant. Lorsqu'Eichmann a déclaré pendant le procès de Jérusalem qu'il s'était appuyé sur la définition kantienne du devoir pour exterminer les « ennemis », il a cru universelle la loi du nazisme et a tenté d'y obéir au maximum²⁷⁷.

Agamben a recours avec soin à la catégorie du devoir-être qui envahit notre raison pratique. On trouve des pratiques d'office dans les pratiques militaires, les pratiques

²⁷³ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1993, p. 142, cité par Giorgio Agamben, *Opus Dei*, op. cit., p. 146 ; nous soulignons.

²⁷⁴ Selon Agamben, le concept de volonté a été introduit dans la théologie chrétienne pour résoudre le problème de l'omniprésence de Dieu. Si Dieu peut tout faire, il peut aussi faire le mal. C'est pourquoi les théologiens ont réfléchi à la division au sein de la puissance entre la puissance absolue et la puissance ordonnée. Au sens de la puissance absolue, Dieu peut tout faire, mais à celui de la puissance ordonnée, Dieu ne peut que ce qu'il veut. Il s'agit donc d'une stratégie chrétienne consistant à créer une limite de l'omnipotence divine. Voir Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le commandement ?*, op. cit., pp. 62-64.

²⁷⁵ Giorgio Agamben, *Opus Dei*, op. cit., p. 155.

²⁷⁶ Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 109, cité par Giorgio Agamben, *Opus Dei*, op. cit., p. 146 ; souligné par Agamben.

²⁷⁷ Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, traduit de l'anglais par Anne Guérin, Paris, Gallimard, 1966, p. 222.

bureaucratiques de l'administration, mais aussi dans des expertises professionnelles et également dans le positivisme juridique²⁷⁸.

En quoi consiste le souci d'Agamben face à la fusion aveugle de l'être et du devoir être au service de la puissance du devoir ? Si l'être et le devoir-être fusionnent dans leur opérativité et leur efficacité de devoir-être, les valeurs du sujet sont réduites à sa soumission absolue au devoir normatif sans que cette soumission soit problématisée du point de vue de sa légitimité. Le sujet ne peut plus choisir de *ne pas faire* au nom de la justice. Il faut être fusionnel, sans aucune distinction, avec son devoir-être pour réaliser l'efficacité du devoir normatif. Le problème consiste donc en l'absence de possibilité d'une déprise de l'action. Autrement dit, le problème réside dans l'absence d'écart à l'égard de soi, écart dans lequel le sujet peut se rapporter librement et autrement à lui-même. La disparition de l'écart entre le soi et le non-soi à l'intérieur du sujet peut conduire vers l'automatisme de la praxis rendant possible l'effacement de soi-même.

Ainsi, le problème propre à ce type d'éducation morale et éthique consiste en la disparition du soi et, surtout, du « lieu du jeu » où le sujet peut poser des questions afin de chercher, construire et trouver des formes nécessaires pour nouer autrement que l'impose l'impératif de l'efficacité de ses propres expériences vécues. Dans la nouvelle ontologie de l'opérativité, il y a un danger que le soi se transforme tout simplement en un dispositif qui s'adapte aux codes normatifs déjà existants pour réaliser le devoir-être, ce qui mène vers l'effacement de la possibilité même de l'interrogation du soi par le soi dans l'écart qui les sépare.

Ainsi, le soi risque de devenir seulement un *sujet efficace* que l'on retrouve dans la société concurrentielle de la gestion capitaliste. Il s'agit là du danger de la *déliaison*. Dans cette déliaison subjective, le risque est que l'on supprime le lieu ouvert du fantasme à cause de l'instauration du rapport de la toute-puissance et de l'impuissance totale dans un processus de subjectivation.

²⁷⁸ Agamben critique ici un aspect formaliste de Hans Kelsen qui construit la théorie pure du droit à partir de Kant, voir Giorgio Agamben, *Opus Dei*, op. cit., pp. 155-157.

Chapitre IV

De la résistance à la forme-de-vie

Jusqu'à présent, nous avons essayé de comprendre les blocages de la société biopolitique qui suppriment la possibilité de la création du lieu de la singularité. Pour ce faire, nous nous sommes concentrée sur l'analyse d'actions collectives sur le lieu intermédiaire des fantasmes attachés aux mécanismes juridiques et économiques soutenant la reproduction du mode biopolitique de subjectivation.

Dans le premier chapitre, nous avons posé le problème de l'indistinction entre *zoé* et *bios* propre à la politique moderne. Notre thèse était que cette indistinction a été possible par la monopolisation du lieu ouvert des fantasmes. C'est plus particulièrement l'analyse du rapport entre le pouvoir souverain et la vie nue qui a attiré notre attention afin de mieux saisir le geste de monopolisation du lieu des fantasmes. Ainsi, dans le deuxième chapitre, nous avons essayé de comprendre les racines théologico-politiques à partir de l'étude de l'état d'exception en nous concentrant sur le débat entre Schmitt et Benjamin. Or les analyses de ce niveau de compréhension ont débouché sur un questionnement de l'action propre à l'*oikonomia*, terme qu'Agamben emploie afin de thématiser la fracture entre *être* et *action* et dont l'effacement participe à la reproduction du régime biopolitique des processus de subjectivation contemporains. Si le deuxième chapitre se définit par une attitude théorique consistant à comprendre la monopolisation du lieu ouvert des fantasmes, le troisième chapitre tente pour sa part de saisir à un niveau pratique la répétition de l'action propre à la biopolitique à partir de l'étude de la théologie économique.

Toutefois, la philosophie d'Agamben ne se contente pas de mettre en évidence les blocages de la politique moderne. Elle vise également à les dépasser, attitude qui nous semble éthiquement et politiquement indispensable dans notre démarche. C'est dans ce quatrième chapitre que nous nous proposons de comprendre la manière dont Agamben thématise la sortie des blocages biopolitiques que nous avons analysés précédemment.

4-1. Les expériences de la déliaison extrême

Certes, nous avons compris que rester dans la relation entre le souverain et la vie nue est pathologique. Mais dès lors, comment peut-on travailler sur le rapport de la toute-puissance et l'impuissance dans le régime biopolitique des processus de subjectivation ? Comment, en travaillant sur ce fantasme, peut-on créer une nouvelle forme-de-vie qui dépasse le champ d'action de la biopolitique ?

Afin de nous pencher sur ces questions, il est intéressant de suivre l'engagement intellectuel d'Agamben : son choix est de donner une place, dans ses travaux, aux expériences des personnes qui ont vécu la déliaison extrême. De fait, Agamben accorde une attention particulière aux nombreux témoignages des expériences de déshumanisation dans les camps de concentration du nazisme. Il s'agit avant tout de prêter attention à ceux qui ont été en contact avec le *sujet désubjectivé* dans des situations d'extrême violence. Rappelons que le sujet désubjectivé est celui qui n'entretient plus de rapport avec le processus de sa subjectivation dans la mesure où celui-ci est capturé par le régime biopolitique produisant ce qu'Agamben appelle « la vie nue ».

Dans le livre intitulé *Ce qui reste d'Auschwitz* publié en 1998, on retrouve l'analyse d'une figure du sujet désubjectivé par le biais d'un récit de témoignage. Les survivants nous apprennent, comme le montre Agamben, que lorsque l'on vit dans un milieu extrêmement violent, le risque est de franchir le seuil d'indéterminabilité entre la vie et la mort. De ce fait, l'existence se transforme entièrement en survivance : « j'avais senti la vie me quitter : aucune des choses terrestres n'avait plus d'importance. Les fonctions corporelles s'affaiblissaient. Même la faim me tourmentait moins... »²⁷⁹.

Agamben analyse plus précisément le témoignage de détenus qui ont cessé de se battre face à une terrible réalité dans les camps de concentration ; il les appelle les « musulmans »²⁸⁰.

Certaines couches de détenus avaient perdu depuis longtemps toute volonté de vivre. On appelait ces derniers, dans les camps, les « musulmans », c'est-à-dire des gens d'un fatalisme absolu. Leur soumission n'était pas un acte de volonté, mais au contraire une

²⁷⁹ Un témoignage de Wlodziłmierz Borkowski, cité par Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 182.

²⁸⁰ Il existe de nombreux noms différents pour désigner les *morts-vivants* dans les camps de concentration – musulmans, crétins, estropiés, nageurs, chameaux, cheiks fatigués, etc.

preuve que leur volonté était brisée. Ils acceptaient leur sort parce que toutes leurs forces intérieures étaient paralysées ou déjà détruites²⁸¹.

Les « musulmans » étaient des *morts-vivants*. Selon de nombreux témoignages de détenus des camps de concentration, il existe une frontière entre le vivant (le simple survivant) et l'existant dans la vie psychique et physique des hommes. Les survivants avaient senti l'affaiblissement de leurs fonctions corporelles et ne s'intéressaient plus au monde extérieur. Les survivants ne sont pas des morts : il faut plutôt dire qu'ils ne sont ni des morts, ni des vivants. La structure de la double exclusion « ni...ni » propre à l'homme sacré peut être reconnue dans leur état déshumanisé : les survivants ne sont *ni* vivants *ni* morts. Il s'agit des figures de la vie nue que nous avons étudiée plus haut.

Agamben fait remarquer que l'être humain ne peut pas regarder ces figures de la vie nue : un insupportable *dégoût* nous éloigne de la vie nue, car la vie nue est un *a-objet* qui ne peut pas se représenter dans une forme, elle est simplement l'« il y a » de quelque chose d'innommable et d'inassimilable. Il s'agit d'une expérience pure de l'abjection située en deçà du rapport sujet-objet : la vie nue s'oppose à *je*²⁸². Celle-ci nous rappelle quelque chose de sinistre et de menaçant pour l'homme. C'est pourquoi les « musulmans » ne figurent dans presque aucune documentation historique. « Conformément à la loi qui veut que l'homme ait en horreur ce à quoi il craint le plus d'être assimilé, le musulman est évité par tous parce que tous, dans le camp, se reconnaissent dans son visage biffé »²⁸³. C'est avec les yeux révoltés que l'on regarde la vie nue car la vie nue est trop intime et effrayante pour les hommes. Cette insupportable intimité suscite une terrible angoisse dans la mesure où la figure de la vie nue révèle le fondement de l'homme en tant que vide²⁸⁴.

Ainsi, les témoins évoquent la vérité de la vie nue à la lumière de laquelle l'on comprend que l'homme peut se détruire jusqu'à un niveau d'anéantissement qui « n'a plus rien d'humain »²⁸⁵. Lorsqu'ils sont exposés à une telle condition déshumanisée, les

²⁸¹ Eugen Kogons, *L'État SS*, Paris, Seuil, 1995, p. 420, cité par Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 47.

²⁸² Julia Kristeva analyse l'abjection dans son rapport au sentiment de la menace et de la violence : « Il y a, dans l'abjection, une des violences et obscures révoltes de l'être contre ce qui le menace et qui lui paraît venir d'un dehors ou d'un dedans exorbitant, jeté à côté du possible, du tolérable, du pensable. C'est là, tout près mais inassimilable. [...] L'abject n'est pas un ob-jet en face de moi, que je nomme ou que j'imagine. [...] De l'objet, l'abject n'a qu'une qualité – celle de s'opposer à *je* », Julia Kristeva, *Pouvoir de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Paris, Seuil, coll. « Tel Quel », 1981, p. 9.

²⁸³ Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 55.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 56.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 146.

témoins de la vie nue sont réduits à un simple vivant organique. Ce sont des figures de la survivance déshumanisée que l'on peut présenter en reprenant les propos de Primo Lévi qui décrivait les musulmans comme étant ceux qui « ont touché le fond »²⁸⁶ dans une situation d'extrême violence. Bien que toutes leurs fonctions extérieures soient arrêtées, la vie organique continue à fonctionner comme à l'état végétal.

En quoi consiste plus précisément cette rupture entre le vivant et l'existant ? Afin de répondre à cette question, Agamben se réfère à Xavier Bichat. Ce médecin français a découvert que l'homme ne meurt pas d'un seul coup, il meurt progressivement. Cette observation concernant la mort rend visible une fracture entre l'animal du dedans et l'animal du dehors. L'état de mort de la vie animale du dehors est comparable à l'état dans le ventre de la mère²⁸⁷. Il s'agit d'une stratégie organique de survie. Pour protéger une vie, l'homme est capable de régresser jusqu'à la vie végétative. Une telle régression – retour dans le ventre de la mère – suppose la cessation de toute la vie sociale, y compris de l'activité du langage. Ainsi, la souffrance vécue par les survivants est logiquement impossible à mettre en langage. Il s'agit d'une expérience traumatique de la vie nue en dehors de toutes les représentations.

Il est ainsi impossible de témoigner des expériences de la vie nue car la vie nue ne peut pas prendre la parole pour rendre visibles ses propres expériences. Le témoin de la vie nue apparaît comme une figure contradictoire. De fait, un témoin parle de la vérité tout en se référant à la réalité. Mais dans le témoignage de la vie nue, il existe quelque chose d'*intémoignable*. Comme le dit Agamben, lorsque l'on tend l'oreille pour écouter le témoin de la vie nue, on entend un « balbutiement inarticulé ou un râle d'un moribond »²⁸⁸.

Ce balbutiement n'est pas encore dans l'ordre du signe. Il s'agit plutôt d'un bruit qui n'est pas encore devenu cri, ni encore tout fait voix. Primo Lévi note son expérience de l'écoute de ce pré-langage d'un garçon qui se faisait appeler Hurbinek à Auschwitz²⁸⁹.

²⁸⁶ « Alors, pour la première fois, nous nous apercevons que notre langue manque de mots pour exprimer cette insulte : la démolition d'un homme. En un instant, dans une intuition quasi prophétique, la réalité nous apparaît : nous avons touché le fond », Primo Lévi, *Si c'est un homme*, traduit de l'italien par Martine Schruoffengier, Paris, Julliard, 1987, p. 34.

²⁸⁷ Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, Marabout, 1973, p. 112, cité par Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 167.

²⁸⁸ Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 39.

²⁸⁹ Primo Lévi, *La Trêve*, traduit de l'italien par Emmanuelle Genevois-Joly, Paris, Grasset, 1966, pp. 24-27, cité par Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., pp. 40-41.

Il s'agissait d'un garçon âgé d'environ trois ans qui ne savait pas parler. Personne ne connaissait son origine, ni ses parents. Un jour, pendant la nuit, Lévi a entendu un son du style « *mass-klo* » ou « *matisko* » émis par ce garçon. Il s'agissait là d'une tentative d'articulation de sons par sa propre voix même si personne ne comprit jamais le sens de ce mot.

On comprend le silence qui entoure cette impossibilité de témoigner des expériences de la vie nue. Puisque silence il y a, certaines thèses révisionnistes refusent de reconnaître que de tels crimes ont eu lieu. Ils ne peuvent les prouver qu'avec leurs morts, mais les morts ne parlent plus. Essayons de comprendre la manière dont Agamben thématise l'impossibilité du témoignage des survivants. Nous aurons ainsi l'occasion de traiter le problème de sorite des blocages propres à la biopolitique.

4-2. Le témoignage comme résistance contre la réduction à la vie nue

Pour analyser le déni de la vérité des survivants qui n'a pas pu être énoncée, Agamben tente d'aborder le paradoxe de Lévi : « *Moi, celui qui parle, j'étais un musulman, c'est-à-dire celui qui ne peut en aucun cas parler* »²⁹⁰. La formule de Lévi explique que les survivants qui ne peuvent pas mettre en langage leur expérience sont effectivement les véritables témoins. De ce fait, « *l'autorité du témoin réside dans sa capacité de parler uniquement au nom d'une incapacité de dire* »²⁹¹. L'impossibilité de nommer et de dire les expériences des survivants ne signifie donc pas que la violence dans les camps de concentration n'a pas eu lieu, à l'inverse, c'est l'incapacité de dire qui est la véritable preuve de la validité des expériences violentes traumatiques.

Dans la continuation de cette réflexion de Lévi, Agamben ira plus loin encore : *c'est cette incapacité à dire qui est la condition même du témoignage. L'homme sait parler seulement au nom du non-homme. Le langage peut avoir lieu seulement sur le fond du non-langage.*

Cela signifie que celui qui témoigne véritablement dans l'homme est le non-homme, lequel emprunte sa voix. Ou plutôt qu'il n'est pas de titulaire du témoignage, que parler, témoigner entraîne dans un mouvement vertigineux où quelque chose sombre, se désubjective totalement, devient muet, tandis qu'autre chose se subjective et parle sans avoir – en propre – rien à dire (« je raconte des choses [...] que je n'ai pas vécues à mon

²⁹⁰ Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 180 ; souligné par l'auteur.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 171 ; souligné par l'auteur.

propre compte »). Ici, par conséquent, le sans-parole fait parler le parlant, et le parlant porte dans sa parole même l'impossibilité de parler, de sorte que le muet et le parlant, le non-homme et l'homme pénètrent – par le témoignage – dans une zone d'indistinction où il n'est plus possible d'assigner la position du sujet, d'identifier la « substance rêvée » du *je*, ni, sous ses traits, le vrai témoin²⁹².

L'inscription du pôle négatif – le non-homme, le non-langage – en tant que condition du témoignage est une stratégie agambenienne afin de bâtir sa critique de la réduction de l'homme à la pure survie fabriquée par la biopolitique. Ainsi, on remarquera que le non-homme et l'homme, par le biais du témoignage, « pénètrent dans une zone d'indistinction où il n'est plus possible d'assigner la position du sujet ». On se rappellera que cette zone d'indistinction caractérise également l'ambiguïté entre la *zoé* et le *bios* propre à la biopolitique. Or, dans le cas du témoignage, c'est par la mise en parole du témoin que la sortie de la biopolitique devient possible.

Il s'agit donc ici de la critique de la biopolitique qui cible la pure survie afin de produire la survie totalement contrôlable par les mécanismes de la biopolitique. Agamben, rappelons-le, définit la biopolitique de la manière suivante : « non plus faire mourir, non plus faire vivre, mais *faire survivre* »²⁹³. Le camp de concertation produit une pure survie pour y exercer pleinement son pouvoir.

Les témoignages d'Auschwitz sont une preuve de la réalisation du principe biopolitique. En effet, c'est dans les camps de concentration que l'objectif de la biopolitique – produire la population en tant qu'elle est réduite à sa dimension biologique – est atteint pour la première fois jusqu'au point de la production de la pure survie qui ne peut plus être qualifiée de vie, ni de mort, et qui est de ce fait indéfinissable. En ce sens, le système biopolitique des camps de concentration est le lieu par excellence de la production de « l'ultime substance biopolitique isolable dans le *continuum biologique* »²⁹⁴.

La stratégie d'Agamben n'est pas immédiatement politique dans le sens d'une révolution globale visant à transformer, d'un seul coup, l'ensemble d'une société. Son enjeu s'avère plus modeste, mais demeure radical dans la mesure où il tente de réfléchir à la renaissance de l'homme à partir de l'appropriation de la négativité propre au processus consistant à devenir sujet à travers le témoignage. Son intérêt est de rendre

²⁹² *Ibid.*, p. 131.

²⁹³ *Ibid.*, p. 169 ; souligné par l'auteur.

²⁹⁴ Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz. Homo sacer III, op. cit.*, pp. 92-93 ; souligné par l'auteur.

possible, dans le cadre d'un agir éthique sur le langage, l'émergence d'une nouvelle subjectivation. Si la vie nue est dénuée de langage tout en étant réduite à la pure survie, la démarche agambenienne est une tentative de penser l'émergence même du langage tout en thématissant le statut du survivant dans le cadre d'un mouvement de transformation du sujet, dans la sphère d'un nouveau rapport de soi à non-soi.

Isoler ainsi la survie de la vie, c'est bien ce que le témoignage, par le moindre de ses mots, se refuse à faire. C'est parce que l'inhumain et l'humain, le vivant et le parlant, le musulman et le survivant ne coïncident pas, nous dit-il, c'est justement parce qu'il y a entre eux un écart indémaillable qu'il peut y avoir témoignage²⁹⁵.

Ainsi, Agamben tente de penser une forme-de-vie qui ne peut jamais être isolée de la survie. Il s'agit plus précisément d'une *articulation* entre le non-langage et le langage, entre le survivant et l'existant à partir d'une réflexion sur leur écart indémaillable. Cet espace rend possible un mouvement entre la subjectivation et la désobjectivation. En fait, l'identification à toutes les figures de la vie nue – le mort vivant, le fantôme, le « musulman », le statut des êtres humains sans visage, etc. – nous semble être une première tentative de la résistance contre la violence qui tente de réduire les hommes à des purs survivants. C'est à travers une mise en langage des images monstrueuses que les témoins tentent de reconstruire une représentation des expériences de la vie nue qui semblent être impossibles à représenter. Cela veut dire, selon nous, que témoigner relève d'un acte de restitution d'un espace potentiel du fantasme qui rend possible l'articulation du soi et du non-soi. Pouvoir dire « je suis la vie nue », c'est déjà créer un écart entre l'action elle-même de dire et le dit. Ainsi, ce « je » qui parle et la vie nue ne peuvent jamais coïncider, ni être totalement séparés²⁹⁶.

Agamben s'intéresse tout particulièrement au positionnement des témoins qui n'évitent pas le rapport à l'insupportable vérité de la vie nue. Selon cette perspective, il faut préciser que le rapport à la troublante vérité de la vie nue est la condition de l'émergence de nouveaux processus de subjectivation et non une *dévi*ation d'une norme surplombant le champ d'action des individus. C'est seulement à travers l'appropriation des expériences de la vie nue, *i.e.* le refus du déni de la vie nue, que l'émergence du

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 171.

²⁹⁶ À ce propos, Agamben parle également du nom de Dieu. Il souligne que l'impossibilité de prononcer le nom de Dieu crée l'événement du langage. « Prononcer le nom de Dieu signifie donc comprendre cette expérience de langage où il est impossible de séparer le nom et l'être, les mots et la chose [...] Il s'agit donc avant tout d'une expérience de langage (d'un "dire" : *hoc ipsum quod dicitur*) et cette expérience est celle de la foi », Giorgio Agamben, *Le sacrement du langage. Archéologie du serment, Homo sacer II, 3*, traduit de l'italien par Joël Gayaud, Vrin, Paris, 2009, p. 82.

nouveau est possible. En ce sens, la mise en langage de l'insupportable fragilité de l'homme représente un premier pas en avant vers la sortie du rapport de la toute-puissance et de l'impuissance totale. L'un des objectifs majeurs de la prise de parole pour témoigner des expériences autour de la vie nue est la création d'une nouvelle subjectivation à partir de l'expérience de la perte complète du langage du survivant.

La façon agambenienne de savoir-faire avec la vie nue consiste à créer un processus qui rende possible le passage de la vie nue vers la forme-de-vie, que l'on peut décrire par l'expression *s'approprier à travers l'inappropriable*. Autrement dit, Agamben essaie de concevoir une puissance spécifique qui transforme la vie nue en tant que figure négative dans le noyau même du désir de témoigner de ses propres expériences. Il s'agit d'une restitution de la capacité à faire la médiation qui lie et sépare l'homme et le non-homme à l'intérieur du sujet.

C'est justement là que l'on observe un effort d'Agamben pour procéder à la restitution du lieu des fantasmes, puisque la condition de possibilité de cette articulation entre positif et négatif consiste ainsi en la création d'un espace tiers entre le soi et son étrangeté, à savoir *l'espace potentiel du fantasme*. La dimension du tiers est définie en tant qu'impossibilité de dissocier et, en même temps, de faire coïncider, ces deux oppositions²⁹⁷. C'est le point de l'indiscernabilité entre les contradictions qu'il convient de saisir afin de comprendre la pathologie du sujet désubjectivé et d'agir en vue du déblocage. Selon cette perspective, la pathologie du sujet désubjectivé peut se définir plus précisément comme le dysfonctionnement d'un mouvement entre le soi et le non-soi à cause de la privation de la capacité à faire la médiation liée à l'espace potentiel du fantasme. De ce fait, le témoignage restitue l'espace médiateur à partir de l'appropriation de sa propre négativité en tant qu'impossibilité de faire coïncider le soi et le non-soi.

²⁹⁷ Cette dimension du tiers peut être saisie plus clairement dans le principe de l'analogie. Afin de construire sa méthodologie de l'analogie, Agamben s'appuie particulièrement sur la notion d'Enzo Melandi « *tertium comparationis* » proposée dans son livre *La linea e il circolo* (1968). L'analogie doit être entendue ici en tant que symétrie entre plusieurs contradictions. Selon Agamben, l'analogie surmonte le principe de dichotomie « ou bien A ou bien B », car le principe de l'analogie produit un tiers en tant qu'« indiscernabilité » des deux oppositions. Voir Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*, op. cit., pp. 19-24.

4-3. De la *Stimmung* à la voix

Le mouvement perpétuel entre le soi et le non-soi fait donc l'objet de la restitution à travers à l'acte même de témoigner. Comment peut-on mieux comprendre ce lieu des fantasmes propre au témoin ? Afin de mieux le comprendre, il importe d'analyser le lieu de la voix, à savoir, étant donné qu'Agamben travaillait dans son livre *Stanze*, le lieu où le son ou le bruit se transforment en voix qui s'accompagne toujours déjà d'un certain fantasme.

Essayons d'avancer dans notre cheminement en suivant Agamben dans ses analyses du statut de la voix. Dans un petit texte intitulé « Vocation et voix », publié en 1983, sa question est la suivante : comment est-il possible d'articuler la *Stimmung* [tonalité] et la *Stimme* [voix] ? Cette question nous semble importante car elle se rapproche, à notre sens, de la question « comment le survivant prend-il sa parole » ?

Pour poursuivre dans cette direction d'analyse, partons du constat selon lequel les hommes n'ont pas encore leur propre *Stimme* au moment de leur naissance, fait qui ne nous empêche pas de faire observer qu'ils se situent toujours déjà dans le cadre de la *Stimmung*. Celle-ci signifie la tonalité affective, une humeur ou, pour le dire encore autrement, l'atmosphère dans laquelle on vit dès le premier jour de la naissance, mais aussi déjà dans le ventre de notre mère. Force est ainsi de reconnaître qu'il existe un contact sensuel avec le milieu dans lequel on vit, fait qui se traduit par le sentiment de plaisir ou de déplaisir. Le rapport des hommes au milieu qui les entoure est toujours incorporé par une certaine sensation affective. Nous sommes affectivement toujours déjà là. Ce là est une pure présence du contact corporel et affectif. Le lieu de la *Stimmung* est un lieu très particulier, car il « n'est ni *dans* l'intériorité, ni *dans* le monde mais à leur limite »²⁹⁸. La *Stimmung* indique ainsi un lieu d'indistinction définissant l'être-là en tant qu'ouverture au monde.

Mais les hommes doivent acquérir leur propre voix afin de construire leur unique individualité et, ce faisant, créer leur lieu dans le monde distinct de celui des autres. Comment peut-on penser l'articulation entre l'ouverture au monde et la voix ? Afin de répondre à cette question, Agamben développe ses arguments de la manière suivante : étymologiquement parlant, la *Stimmung* vient de *Stimme*, qui signifie la « voix ». Cela

²⁹⁸ Giorgio Agamben, « Vocation et voix », in *La Puissance de la pensée. Essais et conférences*, op. cit., p. 69.

veut dire que la tonalité affective est toujours déjà une voix, mais une voix qui n'est pas encore un son *propre*. Il s'agit d'une « *lautlose Stimme* »²⁹⁹.

Celle-ci peut être comprise dans le sillage de notre analyse du « mot » sans sens prononcé par Hurbinek. Agamben définit cette négativité, *i.e.* l'absence de sens de la voix, de la façon suivante : « la voix [...] comme pure indication que le langage a lieu »³⁰⁰. Il s'agit de la *possibilité* d'émergence de la parole et, plus exactement, de l'émergence du *lieu* de la voix qui tient et qui porte la voix. L'auteur distingue ainsi entre la voix négative et la voix effective. La voix négative doit être comprise dans le sens d'une absence, d'un vide, d'un manque de voix effective. Pourtant, c'est cette voix négative qui est le support en tant que contenant de la voix positive. Ce contenant est une tonalité affective relevant d'un certain contact au monde qui n'est pas sans rapport avec la tonalité de la voix effective.

Selon Agamben, cette indication originaire de la voix négative se retrouve dans **se* propre au mode de réflexion langagier indo-européen. Le **se* indique telle personne et telle appartenance, mais sa présence même est suspendue. Par exemple : lorsque nous disons « je me présente », nous pouvons préciser, au niveau du contenu, beaucoup d'appartenances, mais ce **me* est impossible à nommer exactement. Il se retire derrière et devient invisible. Pourtant c'est ce **me* qui rend possible le contenu de l'énonciation. C'est ainsi qu'il nous faut comprendre la voix négative en tant que *lieu* du langage et, plus précisément, de la voix effective : la voix négative disparaît ou, pour le dire plus exactement, elle se retire dans l'invisible en tant qu'avoir-lieu du langage afin que la voix positive puisse devenir visible. La voix négative ne peut jamais devenir visible car elle est un cadre-support non occupé où toute voix positive peut émerger. Lorsque l'homme parle avec sa propre voix, c'est un moment où l'infondé, un abîme, l'absence de fondement, prend la forme du fondement de la voix effective pour qu'elle puisse s'inscrire dans un avoir-lieu du langage³⁰¹. Il s'agit d'une structure d'*archè* qui signifie la prise du dehors compris en tant que lieu invisible originaire constituant le fond grâce auquel la voix peut émerger³⁰².

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 74.

³⁰⁰ Giorgio Agamben, *Le langage et la mort. Un séminaire sur le lieu de la négativité*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Christian Bourgois, 1997, p. 73.

³⁰¹ Giorgio Agamben, « **Se. L'Absolu et l'“Ereignis”* », in *La Puissance de la pensée. Essais et conférences*, traduit de l'italien par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Rivages, 2006, p. 160.

³⁰² Cf. Giorgio Agamben, « *Experimentum vocis* », in *Che cos'è la filosofia*, Quodlibet, Macerata, 2016.

Revenons maintenant à notre problème du témoignage des expériences de la vie nue. Comme nous l'avons vu, la manière dont Agamben conceptualise la résistance au sujet désubjectivé ne consiste pas à simplement éviter l'impossibilité de parler, mais à thématiser celle-ci en tant qu'*avoir-lieu du langage* qui est une véritable condition du témoignage. La voix effective ne peut apparaître que grâce à son inscription dans un lieu du langage. Cette manière de définir la structure du témoignage est une tentative de *se réapproprier* la négativité prise par le gouvernement biopolitique. La stratégie d'Agamben consiste ainsi à thématiser la vie nue en tant que condition de possibilité du témoignage, en tant qu'*avoir-lieu* de la voix effective. L'impossibilité de témoigner ne doit pas être considérée comme une détermination privative de la vie nue car, à l'inverse, c'est en rapport avec cette négativité que l'on peut comprendre l'émergence même du lieu de déploiement de la voix³⁰³. Cette articulation entre *topos* et *logos* est justement la condition de la possibilité du témoignage³⁰⁴. Si dans le cadre de la biopolitique le lieu des fantasmes est monopolisé par le rapport spéculaire entre pouvoir souverain et vie nue, l'analyse du statut de la voix négative nous invite à prendre en considération *la possibilité même* de l'émergence du lieu dans lequel la voix de la vie nue peut s'inscrire. C'est le déplacement de notre attention de la vie nue à la possibilité de l'*avoir-lieu* de la voix qui permet une déprise de soi, un détachement de la fixation à la pure survie, opération qui nous aide à comprendre la subjectivité du témoin. Il s'agit ainsi d'une tentative de récupération de la vérité du survivant ou, mieux, de *l'appropriation de l'inappropriable*.

Résumons nos analyses précédentes. L'analyse du témoignage des expériences de la vie nue est une manière, propre à la démarche d'Agamben, de penser la résistance à la violence inhérente à la fabrication de la pure survie. Le témoignage nous révèle la vérité de l'échec de la fabrication de la pure survie dans les camps de concentration. Ainsi, en témoignant de l'expérience traumatique des survivants, l'on est conduit à reconnaître l'écart entre le survivant et l'existant, la voix négative et la voix effective. C'est à la lumière de l'analyse du pronom réfléchi **se* que nous avons essayé de

³⁰³ Cf. Antoine Negri, « Giorgio Agamben. The Discreet Taste of the Dialectic », in Matthew Calarco and Steven DeCaroli (éds), *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, Stanford, Stanford University Presse, 2007, pp. 109-125.

³⁰⁴ Afin de réfléchir à l'articulation entre le *topos* et le *logos*, Agamben se rapporte au linguiste structuraliste russe, Roman Jakobson. Sur ce point, voir Roman Jakobson, « Shifters, verbal, categories and the Russian verb », in *Selected Writings II*, La Haye, Mouton, 1971, p. 132.

thématiser cette différence entre deux statuts des voix négatives et positives dans la mesure où elle met en évidence le processus consistant à devenir sujet.

4-4. La honte et la culpabilité

L'intérêt d'Agamben est donc de saisir le mouvement « originaire » de la subjectivation et de la désobjectivation rendu visible par l'acte consistant à témoigner de l'expérience de la vie nue. Dans le lieu de ce mouvement le plus intime du soi, Agamben insiste sur l'analyse de l'émergence de la honte en tant qu'affectivité humaine surgie face à l'insupportable vérité.

Cette analyse de la honte attire notre attention car elle est un affect lié, selon Agamben, à la justice et, nous le verrons, c'est à partir d'elle que l'on peut décrire la singularité de la frontière entre l'homme et le non-homme. En effet, on éprouve de la honte lorsque l'homme se voit lui-même en tant que survivant.

Afin de mieux saisir la spécificité de cette affectivité, il importe de comprendre ce que l'on peut décrire par l'expression « visage troué » ou le « sans visage » de la vie nue. Il s'agit de l'impossibilité de regarder le visage de la vie nue car notre regard ne se reflète en rien lorsque « je » regarde la vie nue. Cela signifie que le regard ne peut plus se reconnaître lui-même dans la surface de reflet du regard de la vie nue. Ainsi, le visage de la vie nue « absorbe » pour ainsi dire dans son trou tous les regards qui, de ce fait, ne peuvent plus retourner à eux-mêmes par le biais du reflet du regard de la vie nue. Cette figure de la vie nue sans visage nous fait éprouver un sentiment insupportable de honte ou de dégoût. Le problème n'est pas ici que le mode d'être humain de la vie nue soit dégoûtant mais, plus profondément, que la vie nue nous fait savoir que l'être humain n'a aucun fondement. La vie nue apparaît comme un autre inacceptable qui habite à l'intérieur de tout être humain.

Mais, il faut aller plus loin et dire que la honte apparaît au seuil entre l'existant et le survivant. La honte est en quelque sorte le dernier degré d'observation du soi. Agamben explique ce phénomène ultime en affirmant que lorsque l'on est en contact avec la honte, c'est « comme si notre conscience faisait eau, fuyait de toute part, et en même temps se trouvait convoquée par un décret irrécusable pour assister à sa propre ruine sans pouvoir s'en détourner, à la désappropriation de ce qui m'est absolument

propre »³⁰⁵. Agamben appelle la rencontre entre le survivant et la conscience « le double mouvement de subjectivation et de désobjectivation » dans l'intimité extrême du rapport du soi au non-soi. La honte se manifeste quand l'homme entre en contact avec la dernière instance (*i.e.* la pure survie) contre la réduction à la déliaison absolue d'avec soi-même.

Dans le contact le plus intime avec le survivant, on constate une réaction de refus d'être réduit à la survie. Pour fuir celle-ci, l'homme peut s'identifier aux agresseurs, aux coupables. C'est pourquoi nous souhaitons insister sur l'importance qu'il y a à réfléchir sur le mécanisme de la culpabilité des survivants. En se penchant sur ce mécanisme, Bettelheim a mis en évidence le paradoxe de la culpabilité :

Le vrai problème [...] c'est que le survivant, en tant qu'être pensant, sent très bien qu'il n'est pas coupable – comme je le sais moi-même, par exemple, en ce qui me concerne – mais que cela ne change rien au fait que l'humanité profonde du survivant, en tant qu'être sentant, exige qu'il se *sente* coupable, et c'est ce qu'il fait. C'est là l'aspect le plus important de la condition de survivant³⁰⁶.

Bettelheim continue en affirmant qu'il se sent coupable à cause du simple fait qu'il a survécu alors même que les autres sont morts. Mais en regardant de plus près le statut de la culpabilité des survivants, l'on constate, selon Agamben, que celle-ci implique un déplacement de notre attention vers des questions d'ordre juridique, ce qui nous empêche de saisir la vérité de la vie nue du point de vue de la honte.

Revenons sur le constat selon lequel les survivants se sentent coupables. Mais pourquoi éprouvent-ils cet affect ? C'est parce que, relevons d'abord ce point, la réduction à la vie nue s'avère insupportable. Précisons ensuite que les survivants ne sont pas complètement hors-la-loi. Ils étaient interpellés par une certaine loi totalitaire et meurtrière. L'ultime impératif de cette loi totalitaire consistait à dire : « Meurs ! ». Tant que l'on reste dans l'ordre de cette loi meurtrière, la seule manière de l'accomplir est de mourir. Or, le simple fait pour les survivants de ne pas être morts leur a inspiré le sentiment qu'ils avaient transgressé la loi meurtrière. C'est précisément cette transgression qui s'accompagne du sentiment de culpabilité.

Essayons d'approfondir l'analyse de cette question de la culpabilité. Dans la clinique du traumatisme, la culpabilité de « vivre à la place des autres » s'appelle « la

³⁰⁵ Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, *op. cit.*, p. 114.

³⁰⁶ Bruno Bettelheim, *Survivre*, traduit d'anglais par Théo Carlier, Paris, Laffont, 1979, p. 367, cité par Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, *op. cit.*, p. 97.

culpabilité du survivant »³⁰⁷, sentiment qui se manifeste chez les rescapés après avoir assisté à la mort des autres. Considérons une fois de plus la formulation de Bettelheim : « en tant qu'être pensant, il [le rescapé] sait très bien qu'il n'est pas coupable [...] en tant qu'être sentant, il exige qu'il se sente coupable »³⁰⁸. Comment peut-on comprendre ce clivage entre sentir et comprendre ? D'où vient la culpabilité des victimes ? Nous pensons que leur culpabilité peut être expliquée à la lumière du mécanisme de l'inconscient des victimes que l'on peut appeler l'« introjection de la culpabilité »³⁰⁹, phénomène que Ferenczi a analysé en 1932. En fait, Ferenczi explique que la culpabilité des victimes d'agressions découle de la culpabilité présente dans l'inconscient de l'agresseur. Les victimes introjectent la culpabilité de l'agresseur car celui-ci *dénie* sa propre culpabilité. Lorsqu'il y a déni de la réalité, mais aussi de la responsabilité de l'action inhumaine des agresseurs, la culpabilité est transférée dans la vie psychique des victimes pour que la réalité traumatique qui a été déniée puisse malgré tout être inscrite quelque part.

Un tel transfert de la culpabilité entre la victime et l'agresseur s'éclaire davantage si l'on fait usage de la formule avec laquelle on thématise la construction de la croyance perverse, et qui peut être formulée de la manière suivante : « je sais bien, mais quand même... »³¹⁰. Examinons la manière dont les deux rôles de l'agresseur et de la victime sont renversés :

- Position de l'agresseur : « *je sais bien* que je ne suis pas innocent, *mais quand même* je me crois innocent ».
- Position de la victime : « *je sais bien* que je ne suis pas coupable, *mais quand même* je me crois coupable ».

Pour l'agresseur, il s'agit d'un mécanisme de déni. Notons, de ce point de vue, que l'homme est incapable de commettre quotidiennement des crimes s'il ne les dénie pas tout en effaçant la gravité de son acte inhumain. Un exemple éloquent en ce sens est le groupe qui s'appelait *Sonderkommando*. Agamben décrit leur tâche dans les camps de concentration en précisant qu'elle consistait à guider les détenus vers la mort dans les

³⁰⁷ Jacques Roisin, *De la survivance à la vie. Essai sur le traumatisme psychique et sa guérison*, Paris, PUF, 2010, pp. 56-59.

³⁰⁸ Bruno Bettelheim, *Survivre*, traduit de l'anglais par Théo Carlier, Paris, Laffont, 1979, pp. 367-368, cité par Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 97.

³⁰⁹ Sándor Ferenczi, « De la confusion de langue entre les adultes et l'enfant. Le langage de la tendresse et de la passion » in *Œuvres complètes*, t. IV : 1927-1933, Paris, Payot, 1982, p. 130.

³¹⁰ Octave Mannoni, « Je sais bien, mais quand même... », in *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Seuil, 1969, pp. 9-33.

chambres à gaz et à s'emparer des cadavres pour arracher les dents en or, puis les transporter dans les fours crématoires. En évoquant ces expériences, Levi déclara : « quand on fait ce travail, ou l'on devient fou le premier jour, ou l'on s'y habitue »³¹¹. Or, pour s'habituer et ne pas devenir fou, il ne fallait pas accepter cette réalité en tant que telle. Il fallait la rejeter et la dénier. Par contre, si l'on tourne notre attention vers le statut de la victime, il faut préciser que celle-ci s'identifie à l'agresseur tout en introjectant sa culpabilité. Les rôles sont ainsi inversés ou, plus exactement, confondus. La réalité est déniée et reformée pour que l'agresseur n'ait pas besoin d'assumer sa culpabilité et pour qu'il puisse continuer à réaliser ses actes déshumanisés. Ce déni de la culpabilité fonctionne donc par le biais de l'imposition de la culpabilité aux victimes. Dès lors, nous pouvons comprendre que la culpabilité peut se déplacer entre les individus. Le sentiment de culpabilité qui a été dénié chez les agresseurs s'inscrit dans la vie psychique des hommes vulnérables.

Afin de résister au renversement des rôles que nous venons d'analyser, mais aussi à l'imposition de la culpabilité inhérente à l'impératif de la loi totalitaire, Agamben pense qu'il faut affronter les expériences de la vie nue à travers une analyse de cet affect particulier qu'est la honte. Revenons donc à la question de la honte. Agamben prend un exemple pour l'expliquer. Il s'agit de la honte de Joseph K.³¹², le personnage créé par Kafka dans *Le procès*³¹³. Kafka décrit qu'à la fin de la scène, « lorsque Joseph K. va mourir “comme un chien” et que le couteau du bourreau s'enfonce par deux fois dans son cœur, il naît en lui quelque chose comme une honte : “C'était comme si la honte dût lui survivre” »³¹⁴. Mais une question s'impose : pourquoi n'a-t-il pas éprouvé un autre sentiment, comme la tristesse, la colère, la peur, etc., pourquoi nécessairement la honte ? De quelle manière Agamben interprète-t-il l'expérience de la honte à partir de ce passage kafkaïen ? Agamben s'explique :

la honte ne provient pas, comme dans la doctrine des moralistes, de la conscience d'une imperfection ou d'une insuffisance de notre être, avec quoi nous prendrions ainsi nos

³¹¹ Primo Levi, *Les Naufragés et les Rescapés*, traduit de l'italien par André Maugé, Paris, Gallimard, 1987, pp. 52-53, cité par Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 26.

³¹² Cf. Giorgio Agamben, « K », in Justin Clemens, Nicholas Heron and Alex Murray (éds), *Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, pp. 13-27.

³¹³ Walter Benjamin analyse également la dernière phrase du *Procès* de Kafka. Il dit que « [l]a honte, qui correspond à “sa pureté tout à fait élémentaire du sentiment”, est l'attitude la plus forte de Kafka », Walter Benjamin, « Franz Kafka. Pour le dixième anniversaire de sa mort », in *Œuvre II*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000, p. 439.

³¹⁴ Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 112.

distances. *Au contraire, elle se fonde sur l'impossibilité pour notre être de se désolidariser de soi, sur son incapacité absolue à rompre avec soi-même*³¹⁵.

Ainsi, l'expérience de la honte peut être comprise *par la mise en évidence du reste qui, malgré toute tentative de désubjection totale, demeure dans la subjectivité de tout être humain*. Comment comprendre, plus exactement, la différence entre le sujet qui vit l'expérience de la honte et celui qui fait l'expérience de la culpabilité ? La première différence centrale consiste en ceci que le sujet qui vit l'expérience de la honte affronte la vie nue au lieu de l'ignorer ou, comme nous l'avons analysé précédemment, de la *dénier*. Le sujet se voit lui-même en tant que nudité, alors que, dans le cas de la culpabilité, le sujet agresseur dénie la réalité traumatique pour que la responsabilité soit transférée dans l'espace psychique de la victime. Ainsi, la première différence réside entre l'affrontement avec une réalité traumatique (cas dans lequel nous pouvons faire usage du concept de honte) et le déni de cette expérience (situation dans laquelle nous pouvons avoir recours au concept de culpabilité).

Pour avancer dans notre démarche, suivons Agamben qui s'appuie sur l'analyse de la honte faite par Emmanuel Levinas :

Ce qui apparaît dans la honte c'est donc précisément le fait d'être rivé à soi-même, l'impossibilité radicale de se fuir pour se cacher à soi-même, la présence irrémédiable du moi à soi-même. *La nudité est honteuse quand elle est la patence de notre être, de son intimité dernière*. [...] C'est notre intimité, c'est-à-dire notre présence à nous-même qui est honteuse. *Elle ne révèle pas notre néant, mais la totalité de notre existence*. [...] Ce que la honte découvre c'est l'être qui se découvre³¹⁶.

La honte ne vient pas de l'extérieur, comme dans le cas de la culpabilité qui s'articule fondamentalement avec la question de la norme, mais de l'intimité la plus intime. Nous touchons ainsi à la deuxième différence centrale entre la culpabilité et la honte. Si la culpabilité est analysable en rapport avec une norme extérieure (et nous avons mentionné, en ce sens, la « norme totalitaire »), la honte doit pour sa part être analysée en rapport avec la croyance nécessaire de la justice définissant l'intériorité la plus intime de tout être humain.

Mais une autre question s'impose : pourquoi Kafka écrit-il, bien que Joseph K. soit mort, que la honte *survivra* sans Joseph K. ? Que voulait-il dire par là ? En suivant Agamben, nous pouvons dire qu'il s'agit ainsi de nous montrer l'existence d'un *appel*

³¹⁵ *Ibid.*, p. 113 ; nous soulignons.

³¹⁶ Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982, pp. 86-87, cité par Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, *op. cit.*, pp. 113-114 ; nous soulignons.

profond envers les autres. La honte nous révèle la vérité la plus commune de tous les êtres humains : *nous sommes au fond toujours dans un rapport avec notre propre survivance*. Remémorez-nous le diagnostic posé par Agamben et sur lequel nous sommes revenue plusieurs fois dans nos analyses du premier chapitre : *nous sommes tous potentiellement la vie nue*.

Afin de mieux comprendre l'appel de la vérité commune à tous les êtres humains, examinons un autre exemple proposé par Agamben. Il s'agit d'une expérience de Malte qui avait ressenti une grande angoisse face aux clochards dans une rue de Paris. Malte reconnaît que sa dignité s'est érodée au contact avec les clochards³¹⁷. Face à ces sujets précarisés, Malte avoue que sa « dignité est un masque inutile, qu'elle peut seulement susciter chez eux "un rictus et un clignement de l'œil" »³¹⁸. Devant les clochards, Malte ressent un appel intérieur de sa propre nudité. Il nous faut ainsi préciser que l'angoisse de Malte ne vient pas de la collision entre les normes formelles de la morale et l'expérience traumatique des individus³¹⁹. Son angoisse émane du fond commun qu'il partage avec les clochards et, pourrions-nous dire, avec l'humanité toute entière. Pour faire avancer notre réflexion, citons Rilke qui affirmait que les clochards « sont des déchets, des pelures d'hommes, que le destin a recrachés. Encore humides de la salive du destin, ils restent collés aux murs, aux réverbères, aux colonnes de publicité, ou bien ils s'écoulent lentement le long des rues, en laissant derrière eux leur trace sombre et sale »³²⁰. En regardant cette image déshumanisée, Malte ne peut échapper à sa propre étrangéité la plus obscure³²¹. Malte vit un appel irrécusable du côté de la vie nue, cette

³¹⁷ Rainer M. Rilke, *Les carnets de Malte Laurids Brigge*, traduit de l'allemand par Claude Davide, Paris, Gallimard, 1991, p. 53-55, cité par Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 65.

³¹⁸ Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 66.

³¹⁹ Or, il faut insister sur l'idée que Rilke, selon Agamben, essaye de trouver la dignité humaine, mais Rilke échouera. Le but d'Agamben en parlant de Malte n'est donc pas de faire des compliments au regard de Rilke, mais de montrer un exemple de la destruction de la dignité humaine devant la nudité.

³²⁰ Rainer M. Rilke, *Les carnets de Malte Laurids Brigge*, op. cit., pp. 53-55, cité par Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 65.

³²¹ Notons que Martin Heidegger fait une analyse de l'*aïdós* dans un séminaire qui date de 1942-1943. Selon lui, la honte est un sentiment ontologique. C'est parce que ce dont nous avons honte, c'est l'être lui-même. Heidegger dit : « L'être lui-même porte avec soi la honte, la honte d'être », Martin Heidegger, *Parménides*, GA b.54, Frankfurt, Klostermann, 1982, p. 111, cité par Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz. Homo sacer III*, op. cit., p. 115. Ce qui semble intéressant pour nous, c'est le fait qu'Heidegger essaye de comprendre la honte à partir de la *répugnance* (*Abscheu*). Le sentiment de dégoût et d'angoisse de Malte par rapport aux clochards peut être expliqué par cette naissance de la répugnance en lui. En ce sens, Walter Benjamin a très bien exprimé cette répugnance de Malte : « Ce qui s'effraie au tréfonds de l'homme, c'est la conscience obscure qu'il y a en lui quelque chose qui vit, et qui est si peu étranger à l'animal répugnant que celui-ci pourrait bien le reconnaître », Walter Benjamin, *Sens unique*, traduit de l'allemand par Jean Lacoste, Paris, Maurice Nadeau, 1978, pp. 157-158, cité par Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 115.

pure étrangeté qui habite à l'intérieur du soi-même. Cet appel de la vie nue n'a rien à voir avec la position de surplomb de la norme morale, car il vient de l'intimité la plus intime. En ce sens, il convient de souligner que la honte n'est pas une expérience relationnelle d'objet. La vie nue apparaît et son appel vient de l'expérience comme quelque chose qui ne peut pas être dissocié de sa propre subjectivité. C'est cette impossibilité de dissociation qu'il faut mettre en évidence pour comprendre la honte.

Qu'est-ce que ce lieu le plus intime, plus précisément ? C'est le lieu dont l'analyse peut nous aider à comprendre la frontière entre le sujet et le non-sujet. Chez Agamben, ce lieu est désigné par l'expression « ce qui reste ». En ayant recours à cette expression, nous pouvons observer comment Agamben essaie de dépasser la forme relationnelle pathologique entre la vie nue et le pouvoir qui la réduit à la pure survie. L'expression « ce qui reste » vient d'un terme messianique de Saint Paul³²² qui explique que : « [le reste] n'est donc ni le tout, ni une partie du tout mais il signifie l'impossibilité pour le tout et la partie de coïncider à la fois avec eux-mêmes et entre eux »³²³. Le reste existe dans l'intervalle où il ne peut pas atteindre la coïncidence entre le sujet et le non-sujet. Il est donc au seuil entre deux instances. Il est ainsi question d'une « division fondamentale »³²⁴ qui tient à l'écart le sujet du non-sujet.

Cette division fondamentale rend *impossible la coïncidence entre le soi et le non-soi*. Selon Agamben, le sujet se situe dans ce mouvement. Le sujet prend sa place dans *le lieu tiers* du fantasme non totalisable par des fantasmes particuliers et qui se caractérise par l'impossibilité de faire coïncider le sujet et le non-sujet. Considérons la citation suivante :

Si l'homme est l'indestructible qui peut être infiniment détruit, cela veut dire qu'il n'y a pas d'essence humaine à détruire ou à retrouver, que l'homme est un être qui manque infiniment à lui-même. Mais si l'homme est ce qui peut être infiniment détruit, cela veut aussi dire qu'il reste toujours quelque chose au-delà de cette destruction et dans cette destruction, et que l'homme est ce reste³²⁵.

³²² En grec, le reste se dit *leimma*. Un passage central où le terme de « reste » est traité se trouve dans l'Isaïe 10.22 : « En ce jour-là, le reste d'Israël, les survivants de la maison de Jacob cesseront de s'appuyer sur ceux qui les frappent... Le reste reviendra, le reste de Jacob, vers le Dieu fort. Même si ton peuple, ô Israël, était comme le sable de la mer, seul un reste reviendra », Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, op. cit., pp. 96-97. Ce reste ne signifie pas le résultat de l'élection de Dieu, c'est-à-dire que ce n'est pas quelque chose de numérique ou de patricial. C'est pourquoi, Agamben interprète que « le reste est bien plutôt *la forme ou la figure* que prend Israël en fonction de l'élection ou de l'événement messianique », *ibid.*, p. 97 ; nous soulignons.

³²³ Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, op. cit., p. 97.

³²⁴ *Ibid.*, p. 88.

³²⁵ *Ibid.*, p. 94.

Si l'homme demeure indestructible, c'est donc parce qu'il reste en lui une part à infiniment détruire. C'est dans le rapport avec ce reste qu'il nous faut penser le double mouvement de la subjectivation et la désobjectivation. En effet, d'une part, la désobjectivation infinie s'avère possible dans la mesure où il reste quelque chose au-delà de ce processus destructif ; d'autre part, et en même temps, la subjectivation est possible parce qu'il y a un reste qui se situe au-delà de la destruction infinie.

Notons que la honte naît dans le mouvement entre subjectivation et désobjectivation. Elle est comme ce *reste* que nous venons d'évoquer. Agamben affirme que « [dans] la honte, le sujet a donc pour seul contenu sa propre désobjectivation : témoin de sa propre débâcle, de sa propre perte comme sujet. Ce double mouvement – de subjectivation et désobjectivation en même temps –, telle est la honte »³²⁶.

Nous pouvons donc dire que la honte est ce reste impossible à totalement détruire. Nous croyons ainsi avoir trouvé un autre point de sortie de la biopolitique qui réduit la vie humaine à une donnée purement biologique. On l'a vu, c'est précisément cette réduction à la vie organique qui a conduit Agamben, mais également Foucault, à formuler l'hypothèse de la guerre des races. Or, si la guerre est une destruction de l'être humain réduit à sa vie purement organique, la honte se présente, dans notre démarche agambenienne, comme le reste qui *résiste* à ce processus de destruction infini. L'expérience de la honte ouvre ainsi la voie à une autre forme de subjectivation qui, au lieu de refouler le problème de la réduction de l'homme au survivant, le dépasse tout en reconnaissant la vérité le concernant comme faisant partie de l'humanité toute entière.

4-5. La pratique de la spiritualité

Poursuivons notre cheminement en revenant sur l'analyse de la manière dont Agamben thématise l'expérience du langage en tant qu'élément clé pour penser la restitution du mouvement de la subjectivation et de la désobjectivation, mouvement que nous comprenons comme une tâche *éthique* de la résistance contre la biopolitique³²⁷.

³²⁶ Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 114.

³²⁷ Selon Agamben, l'éthique est définie comme « la sphère qui ne connaît ni faute ni responsabilité, elle est [...] la doctrine de la vie heureuse », *ibid.*, p. 25.

Afin de mieux comprendre le projet éthique d'Agamben, nous proposons une interprétation du témoignage en tant que critique de la biopolitique à partir du concept de « spiritualité » forgé par Foucault³²⁸. En faisant usage du concept foucauldien de « spiritualité », notre objectif est de renforcer la critique du pouvoir tout en thématissant une possible issue aux techniques du gouvernement des vivants. Ainsi, la question fondamentale est de savoir en quoi consiste la spécificité de la manière dont l'approche agambenienne peut être enrichie par l'usage du concept foucauldien de spiritualité dans la mesure où celle-ci relève d'une potentialité inhérente au déploiement même de l'action politique et, pourtant, peut participer au processus d'émergence d'une forme de vie qui échappe à l'opération biopolitique consistant à isoler la survie de la vie.

Il est important, tout d'abord, d'analyser la définition de la spiritualité. La spiritualité est, selon la définition qu'en donne Foucault à l'occasion de son cours au Collège de France intitulé *L'herméneutique du sujet*, « la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité »³²⁹. En d'autres termes, la spiritualité est un travail de soi sur soi, une pratique de souci de soi inscrite dans le devenir d'un sujet capable d'accéder à la vérité.

Il y a quatre points importants à décrire dans le sillage de cette définition. Premièrement, et contrairement à une vision idéaliste de la subjectivité que l'on pourrait soupçonner cachée dans le concept même de spiritualité, force est de reconnaître que Foucault insiste sur la dimension *pratique* du rapport que le soi entretient avec lui-même. En effet, c'est le *travail* du soi sur lui-même qui est décrit dans *L'herméneutique du sujet*. Cependant, il convient de faire observer, deuxièmement, qu'en posant comme thème d'étude les multiples pratiques de la spiritualité, Foucault analyse la vérité rapportée non pas à n'importe quel domaine d'objets, mais au sujet. C'est le geste même à travers lequel le sujet se rapporte à lui-même qu'il faut saisir afin de décrire le statut des pratiques de

³²⁸ Dans un entretien, Agamben insiste sur l'importance de la notion foucauldienne de « souci de soi » : « Dans les derniers travaux de Foucault, il y a une aporie qui me semble très intéressante. Il y a d'une part tout le travail sur le "souci de soi" : il faut se soucier de soi, dans toutes les formes de pratique de soi. Et en même temps, à plusieurs reprises, il énonce le thème apparemment opposé : il faut se déprendre de soi », Giorgio Agamben, « Une biopolitique mineure. Entretien avec Giorgio Agamben », in *Vacarme 10*, entretien réalisée par Stany Grelet et Mathieu Potte-Bonneville, 1999, pp. 4-10.

³²⁹ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 16.

la spiritualité³³⁰. Troisièmement, du point de vue de la spiritualité, le sujet n'entretient pas de rapport *immédiat* avec la *vérité* parce qu'un détour à travers une certaine pratique qui le transforme dans son être même s'avère nécessaire pour que l'accès à la vérité soit possible. Mais, dans ce rapport médiateur, la vérité a, en retour, un effet sur le sujet, elle agit sur le sujet qui l'a découverte. Quatrièmement, dans les pratiques de la spiritualité, le sujet n'est pas une instance totalement repliée sur elle-même parce qu'elle exige la présence d'une certaine figure de l'autre qui adopte la position de guide, d'accompagnateur ou de celui qui écoute. C'est en fonction et à partir de ces quatre points centraux que nous nous proposons d'aborder la critique agambenienne de la biopolitique.

En effet, la pure survie ou la vie nue est le résultat d'un gouvernement en même temps qu'elle relève d'une forme spécifique de subjectivation : la subjectivation, dans la biopolitique, est en même temps et paradoxalement une déssubjectivation, car la vie nue n'est qu'un sujet vidé, même si l'État peut la recoder juridiquement après coup. En ce sens, le sujet de la biopolitique se rapporte potentiellement à lui en tant que survie. La vie nue est donc *le point de contact* où la façon dont certains individus dirigent la conduite d'autres individus s'articule avec la manière dont les individus se conduisent eux-mêmes. C'est ce point de contact que l'on peut qualifier de *lieu de la spiritualité biopolitique*.

Comment agir sur ce lieu de la spiritualité biopolitique ? La manière dont Agamben tente de formuler sa critique du biopouvoir a pour point central la réflexion sur la possibilité de créer une puissance particulière : non une puissance d'« être un tel sujet », mais une puissance de « ne pas être un tel sujet ». Une telle réflexion s'inscrit sans doute dans le sillage de la définition foucauldienne de la « critique », dans la mesure où celle-ci suppose, face à une certaine modalité dans laquelle se déploie le gouvernement, une contre-conduite animée par la volonté de ne pas être gouverné *ainsi* ou *sous cette modalité-ci*³³¹. On peut appeler *puissance destituante* cette puissance analysée par Agamben³³². Ainsi, il convient de souligner que la démarche agambenienne ne consiste

³³⁰ Ce faisant, Foucault reprend la distinction entre *praxis* et *poiesis* établie par Aristote dans *L'Éthique à Nicomaque*. La *praxis*, précise Aristote, est une action sur une matière première ayant pour finalité la production d'un objet spécifique. La *poiesis* est une action que le sujet exerce sur lui-même pour accomplir un but particulier. Sur ce point, cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1950, pp. 282-284.

³³¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », in *Bulletin de la société française de philosophie*, Paris, Armand Colin, 1990, pp. 36-37.

³³² Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 160.

pas directement à penser la resubjectivation, car il importe de retrouver un autre mouvement possible de subjectivation (ou du devenir sujet) et de désubjectivation (ou de ne pas devenir un *tel* sujet) en tant que condition de possibilité d'une nouvelle subjectivité. Autrement dit, la condition de possibilité d'une nouvelle subjectivité est l'écart maintenu ouvert entre la subjectivation et la désubjectivation.

Nous avons vu que le témoignage, qui est une production de certaines vérités qui n'ont jamais été dites, se déploie dès que le non-langage parle à travers le langage. L'important à saisir dans ce phénomène est non seulement la vérité du témoignage, mais aussi une certaine pratique du dire-vrai qu'est le témoignage. Le témoin, de ce point de vue, est une pratique propre à ce que Foucault appelle le *parrésias*, i.e. le sujet qui dit la vérité, toute la vérité à laquelle il est attaché dans son être même de sujet disant la vérité.

Ainsi, on peut caractériser le statut du témoin de la manière dont Foucault analysait le *parrésias* en tant que pratique de la spiritualité dans son dernier cours prodigué au Collège de France, intitulé *Le courage de la vérité*, car de même que le *parrésias*, le témoin, pour être témoin, doit non seulement énoncer la vérité, mais également la faire sienne et se lier à titre personnel à celle-ci. « Le *parrésias*, affirme Foucault, donne son opinion, il dit ce qu'il pense, il signe en quelque sorte lui-même la vérité qu'il énonce, il se lie à cette vérité, et il s'oblige, par conséquent, à elle et par elle »³³³. Dans le sillage de cette description du *parrésias*, Agamben dirait sans doute que le sujet-témoin témoigne de la vérité signée par la vie nue.

Tout comme dans le cas du *parrésias*, le témoin prend un risque en disant la vérité. En effet, affirmait Foucault, pour qu'il y ait *parrésia*, il faut que le sujet prenne un risque du fait même qu'il s'est engagé dans son énonciation. La *parrésia*, « c'est donc la vérité, dans le risque de la violence »³³⁴. Le risque pris par le témoin est similaire dans la mesure où la vérité dite peut blesser l'autre à qui cette vérité est adressée³³⁵.

Toutefois il convient de se demander qui est le sujet auquel, dans le cas du témoignage de la vie nue, est adressée la vérité. En effet, la vie nue n'a pas d'adresse

³³³ Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris, Gallimard/Seuil, 2009, p. 12.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ Nous pouvons toutefois remarquer le basculement du rapport entre la vie nue et la vie humaine. Dans la théorie agambenienne du témoignage, la vie nue ne peut pas être réduite au « sujet faible » dans la mesure où c'est la vie nue en tant qu'autorité du témoin qui apprend aux hommes la « vérité humaine ».

définie. Elle ne se rapporte pas à tel sujet en particulier. Si on lit de plus près Agamben, l'on se rend compte que la vérité de la vie nue est adressée à un « être quelconque »³³⁶. Primo Levi, l'un des témoins de la vie nue, ne cessait de parler de ses vécus après le retour d'Auschwitz, même si personne ne voulait ni en parler, ni l'écouter, ni même croire en la véracité de ses expériences. Levi disait que, malgré tout, il parlait comme un fou à *n'importe qui* et *n'importe quand*³³⁷.

Mais pourquoi le témoignage de la vérité de la vie nue peut-il susciter, comme nous l'avons affirmé en nous appuyant sur la définition foucaldienne de la *parrêsia*, le risque de la violence ? Afin de répondre à cette question, il convient de rappeler que, selon Agamben, la vie nue se présente comme une figure insupportable pour l'être humain. Celle-ci révèle le fondement de l'homme dans la mesure où il est hors sens, une désubjection. Cette vérité du vivant consiste en ceci que la production de la vie nue est l'effet des pratiques contingentes de pouvoir.

Ainsi, nous pouvons réfléchir, avec Agamben, au statut de la vie nue à la lumière de la vérité de l'être humain le plus profond et intime. L'originalité de l'éthique d'Agamben consiste alors dans le fait de situer la vérité du vivant au centre même de l'éthique. Comment peut-on créer une communauté à partir des expériences les plus douloureuses de la vie nue ? Comment l'indéterminabilité qui caractérise la vie nue peut-elle devenir le principe même de la légitimité dans son rapport avec la légalité ? Pour réfléchir à ces questions, essayons de comprendre comment Agamben entend poser la question concernant la communauté à partir de la théorie de l'usage.

4-6. La théorie de l'usage

Nous avons vu qu'Agamben s'intéresse à décrire notre rapport avec le *langage* pour formuler une possible résistance à la biopolitique. Témoigner de la vérité de la vie nue est une manière de résister à la déliaison subjective du survivant et de l'existence à partir de l'appropriation de la contingence. Agamben avance dans son cheminement pour penser la résistance à la violence systémique de la biopolitique, ceci en analysant non seulement notre rapport avec le langage, mais également avec les gestes du corps, ses

³³⁶ Giorgio Agamben, *La communauté qui vient*, op. cit., p. 9.

³³⁷ Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 12.

mouvements, bref la possibilité d'un partage commun se situant en-deçà du langage. Il appelle ce partage l'*usage*. On notera que ce mot n'a aucune connotation pragmatique ou comportementaliste sous la plume d'Agamben. Il s'agit plutôt d'une forme-de-vie qui se situe le plus près possible du désir et du plaisir humain sans que cela implique nécessairement la possession des objets. Cela signifie que le partage se rapporte à la relation la plus archaïque non-objectale avec le soi-même et le monde.

Les verbes grecs et latins (*chresthai* en grec et *uti* en latin) que nous traduisons en français par « user » ou « faire usage » ne possèdent pas de signification propre. En effet, ces verbes acquièrent leur propre signification des mots qui les suivent ayant la forme du datif ou du génitif. Agamben donne une liste d'exemples : *charesthai theoi* (user d'un dieu) = consulter un oracle ; *chresthai logoi* (user du langage) = parler ; *charesthai te polei* (user de la cité) = participer à la vie politique ; *chresthai orgi* (user de la colère) = être en colère³³⁸. Ces verbes sont utilisés à chaque fois lorsqu'il s'agit de montrer le rapport avec quelque chose. Agamben définit l'usage ainsi : « “user” signifie “entrer en rapport avec soi en tant qu'on est en rapport avec autrui” »³³⁹. Toutefois, ce rapport ne se caractérise jamais par la relation que le sujet entretient avec l'objet, car le sujet est toujours dans un mouvement d'*auto-affection* situé en-deçà du rapport de l'objet et du sujet. Comme le déclare Agamben, le sujet « *effectue en s'affectant* »³⁴⁰. On peut ainsi noter l'existence d'une première forme de *réflexivité* non pas au sens logique et cognitif, mais au sens sensuel et affectif dans l'ordre du vivant.

L'idée qu'il faut souligner est qu'Agamben tente de construire une ontologie au-delà ou en-deçà de la relation sujet-objet afin de penser la résistance à la production de la vie nue propre au biopouvoir. Ce dernier *capture* la vie afin de plus efficacement gouverner la population. La condition de possibilité de cette captation biopolitique de la vie nue consiste dans l'identification de la vie à un objet manipulable. Or, si la vie peut être pensée en dehors de l'ontologie régie par le rapport sujet-objet, il est possible de thématiser la vie en tant que quelque chose d'ingouvernable. L'être de l'usage ne se présente plus, dès lors, comme quelque chose de situé dans la relation sujet-objet.

La théorie de l'usage apparaît pour la première fois dans le quatrième volume d'*Homo Sacer* (IV-1) intitulé *De la très haute pauvreté*. Si la biopolitique tente de

³³⁸ Giorgio Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit., p. 54.

³³⁹ *Ibid.*, p. 67.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 58 ; souligné par l'auteur.

dissocier l'existence de la vie et d'isoler l'homme de la survie pour fabriquer la survie contrôlable, il est encore plus efficace de résister à la biopolitique, selon le raisonnement d'Agamben, si l'on conçoit une forme-de-vie dans laquelle il sera impossible de dissocier la forme *historique* de la vie dans son lien intime avec sa vérité, et ce non seulement dans la pratique du témoignage, mais aussi dans la pratique collective même de vivre³⁴¹. Cela implique *non seulement que l'on dise le vrai, mais aussi que l'on vive le vrai*. C'est la vie qui s'inscrit dans l'ordre de la vérité. La vie qui s'inscrit dans l'ordre de la vérité ne signifie pas une Vie authentique. Agamben ne cherche pas la naturalité de la vie, ni une Vérité *a priori*. A l'inverse, il s'agit d'une *vie singulière* qui s'inscrit dans un temps historique et qui ne peut jamais être remplacée par personne tout en ayant un lien avec le collectif.

Pour construire une théorie de l'usage commun dans cet objectif, l'intérêt de notre auteur est de mettre en lumière l'importance du mouvement religieux des XI^e et XII^e siècles en Europe, plus particulièrement celui des franciscains, car ce qui a été nouveau chez eux, c'est que leurs revendications de vie ne concernent pas le niveau théologique du dogme ou de l'interprétation de l'Écriture, mais la *façon de vivre*. C'est la vie elle-même qui a fait l'objet de leur revendication. En effet, la très haute pauvreté n'est pas entendue, dans ce cas, comme étant un moyen pour atteindre la perfection (comme le pensait quelqu'un comme Thomas d'Aquin), mais comme une pratique de vivre selon la forme de la vie pauvre de *Jesus Christus*. C'est en cela que la très haute pauvreté est en soi la perfection.

Selon Agamben, les franciscains ont tenté de construire une forme-de-vie (*forma vivendi*) à partir de leur revendication d'une vie d'une très haute pauvreté que l'on peut qualifier comme étant la forme-de-vie qui demeure fidèle à l'appel du survivant. Pour François d'Assise, il n'a jamais été question d'appliquer une règle extérieure à la vie, mais de suivre l'exemple (*exemplum*) du Christ. Cela veut dire la construction d'une vie selon la façon dont le Christ a été l'exemple concret d'une perfection évangélique jusqu'au point où la vie et la forme n'étaient plus séparables. En fait, les franciscains

³⁴¹ Pour parler de la vie dans son rapport intime avec sa vérité, Agamben commente certaines thèses de Guy Debord dans *La société du spectacle* Guy Debord : « *La vie dans les conditions spectaculaires est une "fausse vie" (thèse 48) ou une "survie" (thèse 154) ou un "pseudo-usage de la vie" (thèse 49). Contre cette vie aliénée et séparée, Guy fait valoir quelque chose qu'il appelle la "vie historique" (thèse 139), apparue déjà à la Renaissance comme une "rupture joyeuse avec l'éternité" : "dans la vie exubérante des cités italiennes... la vie se connaît comme une jouissance du passage du temps" »*, Giorgio Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit., p. 20 ; souligné par l'auteur.

renoncent volontairement à toute leur propriété pour l'amour de Dieu tout en pratiquant un simple usage des choses (*simplex usus*) sans avoir aucun droit. Chez Hugues de Digne et Bonaventure, le concept d'usage apparaît en tant qu'opposition au droit de la propriété. Ces deux auteurs opèrent un rapprochement entre l'usage et la nécessité. Les hommes peuvent renoncer à la propriété des choses, mais ils ne peuvent renoncer en aucun cas à l'usage des choses nécessaires pour survivre. La manière juridique de se rapporter au monde n'occupe pas une place centrale. Ce qui est important, c'est avant tout la manière de se rapporter au monde sans l'immixtion du droit. Il s'agit par-là de souligner l'idée selon laquelle il faut faire *usage* des choses, du soi et du monde. L'essentiel est de concevoir le simple usage en tant que tel sans rapport avec le droit à la propriété. Le franciscanisme se définit, selon Agamben, par la tentative de réalisation d'une vie humaine en dehors du cadre juridique : « le franciscanisme peut être défini [...] comme la tentative de réaliser une vie et une pratique humaine absolument en dehors des déterminations du droit »³⁴². La renonciation au droit s'accompagne en même temps de la découverte de la vie en dehors du droit.

Ce désir de vivre en dehors du droit peut être saisi dans leur identification aux êtres humains ayant traversé les expériences douloureuses propres à la vie nue. C'est ainsi que les franciscains s'appellent les « Frères mineurs » (*fratres minores*). Le terme « mineurs » a une connotation de *limite du droit* car, juridiquement parlant, les franciscains s'identifient aux enfants (*pupillus*) qui n'ont aucun droit de posséder des choses à cause de leur état de minorité. Ils peuvent uniquement user des choses. Dans la même perspective, François d'Assise s'identifie non seulement aux pauvres (*parvulus*), mais aussi aux fous (*pazzus*) qui se situent en dehors de la norme établie. En fait, il convient de souligner ce choix des franciscains de rester dans la très haute pauvreté dans la mesure où cela signifie un geste suprême à partir duquel on peut comprendre l'originalité de la forme de leur communauté de croyants. La communauté apparaît comme l'ensemble des pauvres et des malades qui ont absolument renoncé à la volonté de devenir grands. Paradoxalement, c'est dans ce choix d'être avec les personnes les plus pauvres et fragiles que réside la perfection de leur forme-de-vie. Toutefois, ce renoncement à toutes les formes de propriété ne signifie pas le renoncement à la vie tout court. A l'inverse, il s'agit de vivre en étant le plus proche et le plus fidèle possible à la

³⁴² Giorgio Agamben, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie. Homo sacer IV, 1*, traduit de l'italien par Joël Gayraud, Paris, Payot & Rivages, 2011, p. 149.

nécessité du vivant – l'air, l'eau, le sommeil, la lumière sont autant d'exemples qui peuvent nous aider à comprendre le statut de cette nécessité définissant le statut du vivant.

Tentons de contextualiser ce choix franciscain. Selon Agamben, leur « tentative de [...] désactiver [le droit et leur tentative] de le rendre inopérant au moyen de l'usage »³⁴³ doivent être comprises en tant que stratégie qui défend la manière franciscaine de vivre contre les attaques menées par des souverains Pontifes. Avec la bulle *Ad conditorem canonum*, le Pape Jean XXII a définitivement condamné l'inégalité de la doctrine franciscaine. En effet, Jean XXII a montré l'impossibilité de la séparation que l'on peut introduire entre la propriété et l'usage. Cette argumentation a pu de même détruire la condition de possibilité de la forme-de-vie franciscaine qui reposait sur l'idée de la très haute pauvreté détachée de l'ontologie de la propriété. En s'appuyant sur un argument de Thomas d'Aquin, Jean XXII affirmait dans cette bulle la coïncidence entre l'usage et la consommation³⁴⁴. En fait, il n'y a pas de simple usage, car l'usage n'est qu'une consommation. La consommation n'existe pas sans propriété, car pour consommer, à savoir détruire et faire disparaître des choses, il faut tout d'abord les posséder. Le pontife affirme que « s'il était possible d'avoir un tel usage, on devrait l'avoir avant l'acte, ou dans l'acte lui-même ou après avoir achevé l'acte en question »³⁴⁵. Le droit de la propriété précède la consommation et il est impossible de penser l'usage en dehors du cadre de la propriété. C'est pourquoi, continue le pontife, le Christ et ses apôtres possèdent eux-aussi des biens.

La défense menée par les franciscains contre les attaques de Jean XXII a ceci de central qu'elle insiste sur la séparabilité entre l'usage et la propriété. En effet, les franciscains mettent en évidence l'originalité de l'usage du monde qui, selon eux, est plus ancienne que la propriété du monde. Afin d'illustrer cette idée, Agamben cite *La Declaratio* : « l'air et la lumière du soleil sont communs à tous au sens où ils ne le sont que selon l'usage commun »³⁴⁶. En réalité, ce n'est pas la propriété qui rend possible l'usage commun. Il y a avant tout l'usage commun et c'est seulement ensuite que cet usage a été capté par le discours juridique pour lequel la propriété est un élément central.

³⁴³ *Ibid.*, p. 184.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 174.

³⁴⁵ Mäkinen, *Property rights in Late Medieval discussion on Franciscan poverty*, p. 171, cité par Giorgio Agamben, *De la très haute pauvreté*, op. cit., p. 175.

³⁴⁶ Mäkinen, *Property rights in Late Medieval discussion on Franciscan poverty*, p. 160, cité par Giorgio Agamben, *De la très haute pauvreté*, op. cit., p. 177 ; nous soulignons.

L'usage se définit en ce sens comme une relation à l'inappropriable en tant que première relation au monde. L'air et la lumière ne sont à personne. Ils appartiennent au commun ou, pour le dire autrement, on les use sans les posséder avec les autres. *Toutes les choses nécessaires pour survivre – l'eau, la nourriture, l'air, la lumière – doivent se situer dans le champ éthique de l'usage commun et non dans la sphère juridique de la propriété.* Cette manière de penser l'usage des choses nécessaires nous conduit à concevoir une forme qui tient, porte et protège la vie elle-même.

Comme le souligne Agamben, lorsqu'il met en lumière le danger de la résorption de l'usage par la consommation, la renonciation au droit de la propriété est un problème juridique, mais surtout économique. Le geste franciscain est une critique dont le but est de sortir de la conception selon laquelle les liens sociaux sont exclusivement construits sur l'économie dont le mot d'ordre est la spéculation financière.

C'est Pierre de Jean Olivi qui a analysé profondément l'interdiction de l'emploi de l'argent dans la Règle de François d'Assise. En effet, selon Olivi, la revendication de la pauvreté s'oppose au contrat monétaire. La temporalité propre à la monnaie consiste en ceci qu'elle détermine la vie future d'une manière obligée. Cette relation aux choses futures semble être, aux yeux d'Olivi, un enfermement dans la « providence humaine ». En d'autres termes, une fois qu'on entre dans des rapports sociaux régis par une logique monétaire, la forme de vie future doit se construire dans un projet nécessairement monétaire – par exemple, pour rendre une dette, toutes les activités humaines doivent être nécessairement programmées autour de celle-ci.

Par contre, la temporalité franciscaine doit rester une pure présence³⁴⁷. Leur vie doit être ouverte, à tout moment, à la providence divine. Ainsi, l'homme est conçu dans un champ d'action ouvert à la contingence et à la surprise. Or, l'engagement dans les liens sociaux créés sur la base de l'économie conçue comme une spéculation financière transforme le statut de la pure présence en une temporalité qui ne se présente que sous la forme des projets vénaux. D'après Olivi, l'existence de la monnaie peut détruire l'usage simple et commun en tant que condition de possibilité de la vie franciscaine. En effet, l'argent n'a aucune valeur par lui-même. Il n'est utile que dans la consommation et la spéculation ou, plus précisément, sa valeur ne peut se mesurer que dans la logique de

³⁴⁷ Selon Agamben, la présence est également une catégorie de la temporalité importante pour réfléchir sur le « temps messianique » chez Walter Benjamin. Voir Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford, Stanford University Press, 2009, pp. 376-377.

l'opérativité financière. Or, le risque est que la monnaie, tant qu'on la garde pour concevoir notre forme de vie, peut cacher le rapport de domination des choses. Partant, on ne peut plus distinguer l'usage de la propriété (*dominium*). La relation aux choses devient une domination des biens. L'argent permet de construire le droit de propriété qui contient la possibilité de l'accès à toutes les choses désirables sans limite.

Le fait que les franciscains construisent leur stratégie contre la domination du Pape en refusant de se rapporter aux catégories du droit les détermine cependant à entrer dans le champ du discours. Ainsi, Agamben met en évidence un paradoxe. D'un côté, les franciscains surévaluent le droit car leur position négative contre le droit est conçue à partir des argumentations juridiques : leur formulation selon laquelle il faut penser « le droit de ne pas avoir le droit » est en ce sens un exemple. D'un autre côté, ils sous-évaluent le droit, car les franciscains croient en l'existence d'une façon de vivre se situant hors du droit et que l'on ne peut jamais mettre en question à la lumière des catégories juridiques. Ces positions s'appuient toutes deux sur la revendication selon laquelle la pauvreté se situe toujours dans une opposition au droit³⁴⁸.

Pour expliquer ce paradoxe, il faut revenir à l'objectif que l'on a déjà mentionné, à savoir qu'il s'agit de « contrebalancer »³⁴⁹ la surpuissance de la légalité dans le rapport bipolaire qu'elle entretient avec la légalité et la légitimité, et ce sans tomber dans l'absolutisation divine de l'autorité supérieure et divine, comme le faisait Schmitt. Pour ce faire, Agamben met l'accent sur le concept de « forme-de-vie » à la lumière duquel il est possible de comprendre notre capacité à construire la justice dans le rapport inséparable entre la forme et la vie.

Si, dans la théorie du témoignage, Agamben s'est concentré sur l'analyse de la déprise des formes déterminées de pouvoir tout en insistant sur l'importance de ce qu'il appelait le « reste », il réfléchit maintenant à la forme que peut revêtir le désir du vivant.

³⁴⁸ « On sait que le droit romain a tiré la notion de persona du théâtre, où elle désignait le masque de l'acteur tragique ou comique. En séparant le sujet de son corps, les juristes transformèrent le masque de l'acteur en quelque chose qui est peut-être le concept fondamental du droit : la "personnalité juridique", la capacité d'accomplir des actes juridiquement valides. Avoir ou ne pas avoir une persona (*personam habere* ou non *habere*) ne coïncide pas du tout avec l'*homo*, avec l'être vivant comme tel », Giorgio Agamben, « Préface : Au-delà du droit et de la personne », in Simone Weil, *La personne et le sacré*, Paris, Payot & Rivages, 2017, p. 13.

³⁴⁹ Giorgio Agamben, *Le mystère du mal*, op. cit., p. 30.

4-7. La forme-de-vie : une nouvelle théorie de la justice

Ainsi, l'originalité d'Agamben consiste à introduire une idée de forme-de-vie dans laquelle la forme, en se situant en-deçà du langage, *ne peut jamais être séparée de la vie*. Cette forme ne se définit ni comme le pouvoir consisté, ni bien sûr comme le pouvoir consistant, mais comme un fond indispensable qui soutient la vie en dehors du monde symbolique humain et divin. La « forme-de-vie » doit être comprise, chez Agamben, comme étant l'effet d'un permanent mouvement du vivant qui s'auto-affecte ou qui agit sur lui-même. C'est la vie qui se rapporte à elle-même, et c'est ce mouvement qui rend possible un rapport inséparable entre la forme et la vie. C'est pourquoi, Agamben écrit l'expression « forme-de-vie » dans un seul mot.

Il faut noter ici que nous devons déplacer notre réflexion du lieu intermédiaire des fantasmes vers un niveau plus primitif, car il nous semble qu'Agamben ne cherche plus à saisir l'aire intermédiaire entre la forme et la vie. En revanche, il cherche à comprendre, et cela surtout à partir de son travail sur le mouvement religieux franciscain, que nous venons d'examiner, la continuité et plus encore la contiguïté entre la forme et la vie. Nous observons donc un changement radical du centre d'intérêt de notre auteur : il ne s'agit plus de critiquer la fusion pathologique entre la vie et la forme, mais au contraire de discuter positivement de cette fusion entre la vie et la forme, de l'inséparabilité entre le dedans et le dehors ou la dépendance indispensable entre la vie et son environnement.

C'est ainsi qu'il faut penser *l'usage du soi et l'usage en commun du monde, deux usages qui s'articulent lorsque l'on est dans notre rapport aux choses nécessaires pour vivre – respirer, bouger, habiter, se nourrir, boire, se reposer, etc. dans une relation inséparable entre le soi et son milieu*. Après avoir fait du refus de la possession des choses un principe central de leur pensée, les franciscains s'attèlent à construire et réfléchir à leur propre forme de vie dans la communauté tout en s'inscrivant dans une fusion absolue entre la vie et la forme, entre la vie et son environnement. C'est cette pratique ininterrompue de la forme-de-vie qui rend possible l'interaction entre la règle et la vie ayant pour finalité régulatrice la réalisation du bonheur dans la vie communautaire soucieuse de la position des vivants vulnérables.

Dans l'ensemble du parcours du projet d'*Homo Sacer*, Agamben attirait notre attention sur la genèse du sens de l'économie-politique du vivant³⁵⁰. En effet, ses recherches ne visent pas à abolir la Biopolitique en elle-même, elles nous donnent l'occasion de réinterroger notre conception de la « vie biologique » :

Ce qui est décisif, c'est la manière dont *on entend le sens* de cette transformation [la politique qui est devenue biopolitique]. En effet, ce qui dans les débats actuels sur la bioéthique et la biopolitique reste non interrogé et mériterait d'être questionné en priorité, c'est le concept biologique même de vie³⁵¹.

Grâce à ses études archéologiques sur les pratiques de pouvoir dans la culture occidentale, Agamben a montré que le concept biopolitique de « vie biologique » (vie nue) est un concept théologie-économico-politique. Pour sortir de la biopolitique dont la logique consiste en ceci qu'elle produit la vie nue aliénée et séparée de sa forme, nous devons insister sur l'idée qu'il faut tout d'abord « contrebalancer »³⁵² a) la puissance de l'institution juridico-économique qui monopolise la légitimité de la loi en s'appuyant sur l'effacement de l'aire intermédiaire des fantasmes opéré dans l'économie capitaliste avec b) l'autre pôle de la non-institution (le désœuvrement) en tant que source de la justice.

Mais cela ne suffit pas : il faut maintenant retrouver une nouvelle interaction entre la vie et la forme. Ainsi, l'important est de limiter l'excès pathologique de l'institution qui détruit le besoin collectif de mener une « vie heureuse »³⁵³. Selon Agamben, c'est la construction de la forme-de-vie qui peut destituer toutes les conditions sociales de la biopolitique, car une forme-de-vie s'instaure en donnant un nouveau sens aux destins biologique et social d'une communauté d'individus *ouverte* à l'imprévu de la contingence dans la confiance au monde³⁵⁴.

Ce lieu de la contingence en rapport avec lequel se construit une forme-de-vie s'appelle le paysage. C'est dans ce lieu que l'usage du soi et celui du monde coïncident :

³⁵⁰ « La question pour Agamben n'est pas d'user autrement, de concevoir d'autres formes d'usage, mais de modifier radicalement la source du pouvoir économique lui-même, sa signification », Marc Maesschalck, *La cause du sujet*, Bruxelles/Bern/Berlin/Frankfurt am Main/New York/Oxford/Wien, Peter Lang, coll. « Critique sociale et pensée juridique », vol. 1, 2014, p. 229.

³⁵¹ Giorgio Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit., p. 290 ; nous soulignons.

³⁵² Giorgio Agamben, *Le mystère du mal*, op. cit., p. 30.

³⁵³ « La vie heureuse se présente ici comme une vie qui ne possède pas sa forme comme une partie ou comme une qualité, mais qui *est* cette forme, est intégralement passée en elle », Giorgio Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit., p. 303 ; souligné par l'auteur.

³⁵⁴ « [...] la forme-de-vie, la vie proprement humaine est celle qui, en rendant inopérantes les œuvres et les fonctions spécifiques du vivant, les fait pour ainsi dire tourner à vide et, de cette manière, les ouvre en possibilité », *ibid.*, p. 377.

le paysage est la forme éminente de l'usage. En lui, usage de soi et usage du monde coïncident sans reste. La justice, comme état du monde en tant qu'inappropriable, est ici l'expérience décisive. Le paysage est la demeure dans l'inappropriable comme forme-de-vie, comme justice³⁵⁵.

Si le *paysage* en tant que lieu de l'usage commun n'est à personne, c'est ce paysage, cet environnement, ce milieu, qui doit être le lieu éthique de la justice. En fait, le paysage n'est ni aux animaux ni aux hommes, « il représente un *stade ultérieur* par rapport au milieu animal et au monde humain »³⁵⁶. La « forme » de la forme-de-vie ne relève plus de la forme langagière ou juridique *extérieure* à la vie. Il s'agit avant tout d'une forme qui tient, protège, soutient la vie traversée par ses besoins dans l'horizon du monde. Sans cette forme constitutive de la vie, la vie n'est pas vivable.

Il est important de préciser qu'à ce stade de sa démarche, Agamben renouvelle le sens aristotélicien de la politique. Si à la lumière du paradigme grec on peut parler d'une transformation politique de la *zoé* en *bios*, l'ultime comportement agambenien consiste à comprendre la politique en tant que manière de vivre la *zoé*, ce à partir de quoi nous pouvons mobiliser le concept de forme-de-vie : « ce qui est politique, c'est plutôt seulement une certaine manière de vivre la *zoé*, c'est la forme de vie comme telle qui est politique »³⁵⁷.

Nous avons un doute par rapport à cette thèse d'Agamben. Certes, la forme-de-vie est une vie nécessaire et une vie conditionnée pour que le soi puisse avoir accès à l'espace potentiel (le lieu des fantasmes), mais cela ne signifie pas que la forme-de-vie soit directement politique ni que chaque individu puisse entrer dans une négociation pour construire une vie commune socialisée. Il nous semble qu'Agamben avance peut-être un peu vite, alors que ce qui nous semble intéressant à analyser, c'est plutôt l'étude d'un *processus* de subjectivation dans lequel chaque être vivant se transforme dans la direction d'un cheminement spécifique pour atteindre son individualité et sa singularité dans son lien collectif avec les autres.

Or, malgré notre désaccord, sa proposition attire notre attention dans la mesure où elle souligne que si ce premier rapport entre la vie et sa forme n'est pas établi, il existe effectivement un risque que la biopolitique déforme la vie afin d'accomplir les intérêts qui sont les siens. C'est l'étude du rapport particulier le plus basique de la vie et de la

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 141.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 140 ; nous soulignons.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 304.

forme qui peut nous mettre sur la voie de la compréhension du processus de subjectivation qui n'est pas pathologique ni inféodé à la logique propre à la biopolitique.

Sur ce point, nous valorisons l'analyse agambenienne du concept de forme-de-vie dans la philosophie politique. Le but d'Agamben n'est pas d'idéaliser la Nature, ni de déterminer positivement la Vérité du vivant. Il accorde une attention particulière aux lieux-paysages qui contiennent la vie dans la mesure où elle est notre premier *autrui* avec lequel il faut maintenir une relation inséparable et vivifiante : « Le sujet de l'usage doit *prendre soin de lui* en tant qu'il est en rapport d'usage avec des choses ou des personnes : il doit donc se mettre en rapport avec soi-même en tant qu'il est en rapport d'usage avec un autre »³⁵⁸.

Le fait de prendre soin de soi et celui de prendre soin de l'autre se rencontrent dans l'usage commun des corps et du monde. En analysant la coïncidence entre l'expérience de l'usage du soi et celle de l'usage du monde dans la première modalité de l'expérience humaine se situant en deçà du rapport sujet-objet, Agamben cherche une nouvelle théorie de la justice pour restituer le lieu de la singularité. Cette théorie agambenienne de la justice consiste en ceci qu'il analyse l'usage du soi et celui du monde du fait qu'ils se rencontrent dans le paysage rendant possible l'expérience d'une forme-de-vie dans une relation inséparable entre la vie et son paysage.

C'est dans ce rapport inséparable entre la vie et la forme en tant que paysage qu'Agamben trouve une manière décisive du soin de la pathologie du sujet biopolitique. Si la biopolitique produit une fausse connexion entre la vie et son paysage tout en agissant sur la vie selon son profit de l'efficacité de la gestion, il nous faut maintenant retrouver un lien inséparable qui rende possible la continuité et la contiguïté entre la vie et le paysage afin de construire une nouvelle forme-de-vie.

Ce rapport entre la vie et le paysage nous oriente vers l'étude d'un nouveau lieu, non plus un lieu intermédiaire des fantasmes, mais, selon une expression que nous aimerions proposer ici, un *lieu de la croyance* où le soi peut établir un rapport de confiance avec le paysage. C'est cette capacité propre à la croyance qui est la condition de notre capacité à fantasmer.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 67 ; nous soulignons.

Une question s'impose : comment pouvons-nous aménager le rapport entre le soi et le paysage d'une manière juste à partir d'une restitution du lieu de la croyance ? Nous pensons que c'est le concept franciscain de « usage pauvre », l'*usus pauper*, qui nous offre à nouveau une clé de réflexion. Ce qui est important, ce n'est pas tant l'usage, mais ce deuxième terme de *pauper*, en français pauvre dans le sens de « faible ». Dans la philosophie d'Agamben, comme nous l'avons vu, il existe la « puissance destituante », mais il existe également cette « puissance faible ». Celle-ci s'oppose à la manière dont Jean XXII défendait l'idée de propriété comme « puissance forte ».

L'*usus pauper* est une puissance qui rend possible l'aménagement des milieux de la vie sans couper le contact avec l'existence réelle et concrète de l'être vivant. Il s'agit d'une puissance qui ne vise pas à dominer les autres, ni à créer une distinction entre la supériorité et l'infériorité, mais qui rend possible de créer des frontières entre des singuliers dans un espace réel pour que leurs milieux communs nous conduisent au bonheur. C'est ce sens de « puissance faible » que nous pouvons remarquer dans l'idée de « messianique faible » chez Walter Benjamin :

Ce petit homme est l'habitant de la vie déformée, il disparaîtra avec la venue du Messie dont un grand rabbin a dit qu'il ne changerait pas le monde de force mais remettrait seulement les choses un tout petit peu en place³⁵⁹.

Agamben commente Benjamin de la façon suivante :

Un rabbin, un vrai cabaliste, dit un jour : Afin d'instaurer le règne de la paix, il n'est nullement besoin de tout détruire et de donner naissance à un monde totalement nouveau ; il suffit de déplacer *à peine* cette tasse ou cet arbrisseau ou cette pierre, en faisant de même pour toute chose. Mais cette *à peine* est si difficile à réaliser et il est si difficile de trouver sa mesure qu'en ce qui concerne ce monde les hommes en sont incapable, c'est pourquoi l'avènement du Messie est nécessaire³⁶⁰.

Ainsi, nous pouvons dire que la vraie puissance qui peut changer le monde existe dans quelque chose de *sensible et fragile*. Notre intérêt n'est pas de comprendre l'idée de « Messie », mais de mettre en évidence la capacité *humaine* de déplacer ou d'aménager le monde réel. Le problème central est ainsi de retrouver le rapport à un geste que nous avons perdu dans notre vie pratique. Contrairement à ce qu'en dit Agamben, nous n'avons pas besoin d'attendre l'avènement du Messie pour resituer la capacité de

³⁵⁹ Walter Benjamin, « *Franz Kafka. Pour le dixième anniversaire de sa mort* », in *Œuvre II*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000, p. 445.

³⁶⁰ Giorgio Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, op. cit, p. 56.

« mettre des choses à leur place », car c'est *nous* qui la chercherons, l'apprendrons et la créons.

Conclusion de la première partie

Dans la première partie de notre thèse, nous avons parcouru trois grandes étapes. La première a été pour nous l'occasion de discuter l'hypothèse directrice de notre démarche (chapitre 1). En partant du problème de la confusion entre ce qu'Agamben appelle *zoé* et *bios*, nous avons proposé l'hypothèse selon laquelle c'est à partir de l'opération sur le lieu intermédiaire des fantasmes que cette confusion a été possible. Le danger principal de cette indistinction se manifeste dans la pathologie de la subjectivation propre à la biopolitique. Il nous a ainsi fallu mettre en évidence le risque de l'enfermement des rapports humains dans la relation originaire de la toute-puissance et de l'impuissance totale propre au pouvoir de la souveraineté.

Les deux chapitres suivants ont été consacrés à la critique de la monopolisation et de l'effacement du lieu intermédiaire des fantasmes. Après avoir suivi la méthode qui rend possible la mise en évidence des blocages inhérents à la biopolitique (chapitre 1), nous avons avancé plus précisément vers l'étude du lieu spécifique des fantasmes propres à la biopolitique : tel fut le cas, premièrement, du lieu du théologico-politique (chapitre 2) et, ensuite, de celui du théologico-économique (chapitre 3). Nous avons ainsi montré les racines théologiques des modes de gestion économique de la population pour, sur cette base, construire la critique de la biopolitique.

La sortie de la répétition de la relation originaire entre le souverain et la vie nue a été thématifiée dans la dernière étape (chapitre 4). Nous y avons abordé plusieurs manières rendant possible d'aller au-delà du cadre biopolitique examiné dans les trois premiers chapitres. Or, ce faisant, il faut mettre l'accent sur un grand tournant dans la philosophie d'Agamben. Si nous avons commencé à accorder de l'importance à l'analyse de l'écart entre la vie et la forme (entre le fait et le droit, entre l'être et l'action) en tant que lieu intermédiaire des fantasmes, notre démarche est progressivement entrée dans un autre raisonnement selon lequel ce qui importe est de construire une forme-de-vie, une vie qui n'est pas séparable de sa forme. C'est seulement en portant son attention sur cette forme-de-vie qui se situe dans la continuité entre la vie et son paysage que l'on peut envisager le soin de la pathologie du sujet biopolitique dans son rapport avec la justice.

Le premier mouvement consiste à saisir l'espace *entre* le dedans et le dehors que l'on pourrait nommer le troisième lieu intermédiaire des fantasmes en tant qu'espace potentiel de la vie éthico-politique. La démarche d'Agamben n'est ni strictement éthico-politique ni purement psychologique car son intérêt est d'analyser la condition de possibilité de l'opération de jonction ou de séparation entre l'individu et le social, entre l'émotion et l'institutionnalisation, entre le fait et le droit.

Troisième lieu : lieu intermédiaire des fantasmes

↑
« **Forme-de-vie** » : lieu de la croyance

Notre intérêt actuel est de comprendre, plus en détail, comment on peut construire réellement cette forme-de-vie à partir de notre attention sur le lien inséparable entre la vie et son paysage dans le processus de la subjectivation. Il nous semble qu'Agamben ne répond pas suffisamment à cette question.

Si jusqu'à présent, nous avons analysé les points forts de la philosophie de Giorgio Agamben, il importe maintenant de discuter les limites qui lui sont constitutives. Ainsi, il nous semble important de faire remarquer que la philosophie d'Agamben ne thématise pas les conditions et le statut de l'opération par laquelle il devient possible de créer ce qu'il appelle le « lieu des fantasmes ». En effet, il est de première importance d'éclairer les modes de déploiement de cette opération car, selon nous, c'est par ce biais que l'émergence du lieu des fantasmes est possible.

Certes, Agamben a essayé de mettre évidence le lieu des fantasmes, mais il nous semble que ce lieu reste suspendu à une approche mentaliste : à défaut de penser l'opération ainsi que les dispositifs à l'intérieur desquels on devient sujet dans le rapport avec le lieu des fantasmes, Agamben mentalise ce qui, pourtant, n'est que l'*effet d'une capacité à construire*. Or ce là, selon nous, le nœud du problème. Comment construire les dispositifs dans lesquels il devient possible de réfléchir sur l'opération par laquelle on devient sujet dans le rapport avec le lieu des fantasmes ? Il n'est pas suffisant, comme le fait Agamben, de « dire » que les règles constitutives de la forme-de-vie se constituent dans une interaction inséparable entre la vie et le paysage : le simple fait de l'avoir affirmé est selon nous la preuve qu'Agamben présuppose une « spontanéité » ou une « auto-activation » de ces règles. Il importe de se demander comment « *faire réellement* », et donc ne pas supposer comme se produisant de soi-même, la forme-de-vie dont Agamben parle.

Afin d'illustrer plus clairement notre critique, prenons comme exemple la théorie agambenienne du témoignage que nous avons travaillée dans la dernière section de la première partie. Le problème de cette théorisation agambenienne consiste dans le présupposé suivant lequel on est toujours déjà capable de « dire » la vérité de la vie nue. La preuve la plus patente de cette supposition est qu'Agamben s'appuie sur le *génie* des témoins, par exemple Primo Levi qui, lui, arrivait à écrire ses témoignages malgré les nombreuses difficultés d'inscrire ses expériences de « vie nue » dans des mots. Or cette supposition doit être problématisée.

D'une part, Agamben ne voit pas suffisamment que ce « dire », si génial soit-il, de la vie nue n'est possible que dans certaines conditions qui doivent être respectées pour qu'une subjectivité émerge dans son rapport au lieu des fantasmes. D'autre part, Agamben ne problématise pas le fait que c'est uniquement parce qu'on sait mobiliser une certaine « écoute » que ce « dire » de la vérité de la vie nue est possible. Or ce qui est fondamental, c'est, selon nous, que ni la capacité de l'écoute de l'autre, ni la capacité de dire l'expérience de la vie nue, ne sont mobilisables que dans un dispositif que nous nommons l'« espace de l'espace » où la subjectivation de la vie nue devient possible.

Si on peut dire que, chez Agamben, le « lieu des fantasmes » demeure un espace *idéal* dans la mesure où il présuppose l'auto-activation des règles de subjectivation déposées dans l'esprit humain, nous nous proposons quant à nous de parler d'une « espace réel » à construire dans lequel on peut réfléchir sur l'opération par laquelle la subjectivation devient possible.

Dans la deuxième partie, c'est cette difficulté que nous essayons surmonter dans le cadre de la psychiatrie et de la psychanalyse.

PARTIE II

Anthropologie psychiatrique et pratiques du soin

Introduction à la deuxième partie

La deuxième partie de notre thèse entend prolonger et interroger les réflexions développées dans la première partie. Il est important de souligner que nous nous situons à présent dans le domaine des études psychiatrique et psychanalytique. Notre hypothèse actuelle est qu'en nous orientant vers le domaine du savoir psychiatrique, nous espérons, d'une part, poursuivre la critique de la biopolitique tout en élucidant les *présupposés anthropologiques* sous-tendant le savoir propre aux sciences médicales et psychiatriques. D'autre part, nous espérons aussi avancer vers une analyse des processus de subjectivation dans un *dispositif à créer*, dont la problématisation demeurerait suspendue aux présupposés anthropologiques susmentionnés.

Dans cette deuxième partie, notre problème consistera à savoir *sous quelles conditions on peut penser le soin de la forme de vie pathologique*. Pour le dire autrement, notre question sera de savoir comment on peut créer réellement une méthode et un dispositif par et dans lequel le soin de la singularité est possible. Certes, Agamben a répondu partiellement à ces questions à partir de ses théories du témoignage et de l'usage. Pourtant il nous semble que ses réponses s'avèrent insuffisantes car il reste encore à déterminer les conditions qui doivent être réunies pour qu'un survivant puisse déposer son témoignage. D'un point de vue agambenien, l'analyse de cette difficulté suppose un éclairage de la condition de possibilité nécessaire pour établir un rapport inséparable entre la vie et la forme dans la réalité. Notre objectif sera ainsi de suivre la voie ouverte par Agamben tout en nous concentrant sur un ensemble de concepts centraux de la pratique clinique qu'il nous reste encore à préciser et définir, afin de surmonter l'insuffisance agambenienne de la référence à la pratique réelle de créer un lieu ouvert des fantasmes.

Ainsi, cette démarche nous conduira vers un niveau d'analyse distinct et pourtant lié à la réflexion purement philosophique : sur ce niveau, nous nous proposons plus précisément de réfléchir à la spécificité des pratiques thérapeutiques du soin de ce que nous appellerons la « singularité » tout en gardant à l'esprit aux acquis de notre travail en termes de critique de la biopolitique et concernant sa présence problématique dans le domaine de la psychiatrie et de la psychanalyse. Lorsque l'on prête attention à la manière dont se déploie la pratique thérapeutique, il est important de faire observer que le savoir

psychiatrique s'étaye sur notre définition anthropologique de l'être humain et plus précisément sur le mode de connaissance de la frontière entre le normal et le pathologique. Or, le manque de questionnement du *mode de connaissance* des troubles mentaux peut s'accompagner du danger de tomber dans la conviction suivant laquelle c'est seulement l'empirie qui constituerait la référence dans la pratique du soin. L'un des avatars de cette réduction à l'empirisme est une certaine manière de pratiquer la sociologie que nous pourrions appeler « sociologisme »³⁶¹ et qui consiste à dire que toute connaissance des troubles mentaux n'est qu'un effet des pratiques sociales. Il nous faut ainsi éviter deux points extrêmes. D'une part, il convient d'éviter la position de *surplomb* de la connaissance psychiatrique établissant des normes universelles et nécessaires qu'il faut simplement appliquer à un champ pratique du soin. D'autre part, il s'agit d'éviter le relativisme absolu qui pourrait résulter du refus d'adopter cette position de *surplomb* de la connaissance psychiatrique.

C'est en ce sens qu'il faut à nouveau revenir sur l'analyse de l'aire intermédiaire des fantasmes afin de mieux comprendre la folie et réfléchir sur les pratiques du soin d'une manière éthique. Comment peut-on comprendre l'émergence de la frontière entre le normal et le pathologie en faisant attention sur le mouvement des fantasmes dynamiques et pulsionnels ? Comment peut-on faire émerger réellement une frontière entre le soi et l'autre dans les pratiques du soin ? Sous quelles conditions il est possible de créer l'espace de l'espace ? C'est la pratique de la création d'un dispositif où le lieu ouvert des fantasmes peut émerger qui devient notre objet de réflexion centrale.

³⁶¹ Ce problème des normes inhérentes à la socialisation des troubles mentaux n'est pas nouveau. En effet, Schotte a émis une observation importante concernant le fonctionnement de l'institution La Borde dans laquelle Jean Oury a travaillé sa vie durant : « Oury a trouvé qu'il était urgent de réintroduire un peu de psychiatrie dans tout le sociologisme qui envahissait l'institution, et l'une des façons de le faire a été introduire du Szondi dont déjà Tosquelles, à Saint-Alban, avait dit : "il faut introduire du Szondi dans une clinique, même indépendamment de la connaissance du fonctionnement du test, parce que c'est comme cela qu'on apprend la véritable psychiatrie vivante vécue par les infirmiers, avec ce "matériel humain" psychiatriquement pertinent, en quelque sorte, qui se trouve dans le test et qui invite à se réinterroger à la fois sur ce qui fait l'essence de toutes ces formes nucléaires de pathologie et sur le rapport intégral à avoir avec elles" », Jacques Schotte, *Vers l'anthropopsychiatrie. Un Parcours*, Paris, Hermann, 2008, p. 300. Tosquelles a adapté la psychiatrie pulsionnelle de Szondi dans son rapport possible avec le développement de la langue poétique pour formuler le soin de la psychopathologie de la vie quotidienne de tous les hommes. Voir François Tosquelles, *Fonction poétique et psychothérapie. Une lecture de « In memoriam » de Gabriel Ferrater*, traduit du catalan par Antoine Viader, Toulouse, Érès, 2003, pp. 96-97. Concernant l'adaptation de la psychiatrie pulsionnelle de Szondi chez Oury, voir, Jean Oury, *Le collectif. Le séminaire de Sainte-Anne*, Nîmes, Champ social éditions, 2005, p.16 ; Jean Oury, *Onze heures du soir à La Borde. Essais sur la psychothérapie institutionnelle*, Paris, Galilée, 1980, pp. 331-337 ; Jean Oury, *Préalable à toute clinique des psychoses. Dialogue avec Patrick Faugeras*, Toulouse, Érès, coll. « Des Travaux et des Jours », pp. 20-22.

Pour construire le cheminement anthropo-psychiatrique en prenant en compte la critique du modèle des sciences médicales fonctionnant dans un étroit rapport avec la biopolitique, il importe de saisir la spécificité de trois domaines distincts mais qui s'articulent les uns avec les autres : l'histoire épistémologique de la psychiatrie, le système de l'anthropologie psychiatrique dans le rapport avec le processus de subjectivation qui lui est propre et enfin la pratique thérapeutique du soin.

Formulons le plan de cette deuxième partie tout en étant attentive à ces trois domaines distincts:

1. Premièrement, nous allons examiner la répétition biopolitique dans les sciences médicales et psychiatriques dans la culture occidentale tout en nous appuyant sur les acquis théoriques de la critique agambenienne du théologico-politique et de ce qu'il appelle l'action théologico-économique. De fait, au niveau de l'histoire épistémologique du savoir médico-psychiatrique, nous observerons un problème politique concernant le processus de subjectivation désubjectivante que nous avons étudié dans la première partie de cette thèse. Afin de comprendre ce problème, nous analyserons le constat selon lequel, dans la modernité, la folie devient, pour la première fois, l'élément constitutif dans la conception que l'on s'est faite de l'homme.
2. Dans le deuxième chapitre, nous aurons pour tâche l'étude d'un processus de subjectivation se situant au-delà de la matrice du savoir lié au mode d'action biopolitique. Pour rendre visible ce processus, nous allons nous pencher plus spécifiquement sur la manière dont Jacques Schotte, à la lumière et en dialogue avec la psychiatrie szondiienne, avance sur son chemin de l'anthropopsychiatrie. Ce qui est précieux et très important à éclairer, est, selon nous, le fait que la psychiatrie szondiienne n'est pas *entièrement* sortie de la répétition biopolitique. D'une part, elle s'enfonce loin dans le champ de la biopolitique. Pourtant, elle se renouvellera grâce aux analyses faites par Schotte. C'est Schotte qui, à travers ses critiques, a essayé de conceptualiser la sortie de la psychiatrie szondiienne de la biopolitique tout en mettant en évidence la véritable invention de Szondi en se penchant sur le concept de pulsion. Ainsi, en analysant le système pulsionnel de Szondi, nous allons être attentive au développement de sa pensée à partir du concept de « circuits » pour, ce faisant, penser la sortie du système naturel sécularisé inféodé à la logique biopolitique.

C'est à partir de cette base que nous approfondirons notre réflexion sur la pratique du soin tout en faisant une articulation avec la manière agambenienne de thématiser la sortie de la biopolitique à partir du concept de forme-de-vie. Nous allons ainsi en revenir à la question visant le statut des pratiques thérapeutiques.

3. Comment peut-on analyser la *pratique du soin* en faisant valoir les acquis de notre analyse sur le concept de forme-de-vie, une vie inséparable de sa forme ? Comment comprendre, plus précisément, le mode d'engagement dans la pratique du soin après avoir saisi l'importance du rapport primordial entre la vie et son paysage dans le processus de subjectivation ? Pour ouvrir ce champ de discussion concernant le soin, nous nous appuierons notamment, dans le sillage de Donald Winnicott, sur la psychanalyse de Didier Anzieu et plus particulièrement sur son concept de « Moi-peau ». Cette analyse, nous le verrons dans le dernier chapitre, nous permettra également de surmonter l'insuffisance agambenienne de la référence à la pratique réelle de la création de l'espace de l'espace. Comment peut-on créer effectivement le lieu d'accueil dans lequel chaque malade peut créer son propre lieu des fantasmes dans un processus d'introspection psychique ?

Dans cette deuxième partie, nous espérons trouver une possible articulation entre la politique et la clinique afin de sortir de la répétition biopolitique moderne et, ce faisant, créer une nouvelle manière de pratiquer le soin qui favorise la construction collective d'un lieu d'accueil de la singularité. Notre intention n'est pas d'apprendre la justice aux sujets considérés malades car, à l'inverse, il importe, selon nous, de nous demander ce que nous pouvons apprendre à partir des expériences de la vulnérabilité extrême, définissant la vie nue et la folie, pour penser le lieu de la singularité dans son lien avec une nouvelle forme de justice.

Cette deuxième partie cherche une réponse à l'insuffisance de la philosophie d'Agamben. Son limite consiste, comme nous venons de le voir dans la conclusion de la première partie, en l'insuffisance qui frappe la réflexion sur le lieu réel permettant de créer le lieu des fantasmes. Ce lieu réel du lieu des fantasmes doit permettre de construire des pratiques d'écoute, d'accueil, d'attention spécifique aux souffrances qui s'inscrivent réellement dans une temporalité et dans une certaine pratique relationnelle permettant de

faire avancer le processus du soin. C'est dans le sens de l'analyse de cet espace de l'espace que nous aimerions avancer.

Chapitre I

Critique de l'épistémologie médico-psychiatrique

Dans ce premier chapitre, il s'agira d'analyser l'histoire épistémologique du savoir médico-psychiatrique dans le rapport qu'il entretient avec la répétition biopolitique déjà abordée dans la première partie de notre thèse. Nous allons accorder une attention particulière à certains moments historiques clés afin de comprendre la spécificité de ce que nous appellerons une « tension épistémologique » se situant au sein de ce savoir médical occidental. L'enjeu central d'une telle analyse est de déceler les blocages d'ordre biopolitique dans le domaine médico-psychiatrique propre à la culture occidentale mais aussi de saisir, à un niveau proprement épistémologique, une issue à la logique régissant le pouvoir biopolitique.

1-1. L'ordre naturel

Notre hypothèse consiste à affirmer que la classification des « espèces morbides » (« *species morbosae* ») à laquelle Thomas Sydenha³⁶² et Carl von Linné ont puissamment contribué et qui domine la nosotaxinomie moderne de la médecine est le fruit de la théologie économique qui, selon Agamben, est l'une des racines les plus puissantes de la forme du gouvernement définissant l'économie politique que nous avons étudiée dans la première partie.

Afin de comprendre le lien entre la médecine et l'économie politique, il convient de mettre en lumière l'idée d'*ordre naturel*. Nous avons vu que les physiocrates comprennent l'économie selon l'ordre naturel voulu par Dieu. L'ordre naturel est l'ordre providentiel voulu par Dieu pour assurer l'harmonie qui rend possible le bonheur des hommes, à savoir le Salut. Cet ordre prescrit réellement ce qui est ainsi que, d'un point

³⁶² Sydenham, un médecin anglais du XVII^e siècle, transforme la conception hippocratique de la maladie selon laquelle toute maladie se retrouve dans l'individu et plus précisément dans son « tempérament ». Selon Sydenham, en revanche, chaque maladie se caractérise par une évolution qui lui est propre et typique. La mise en évidence de cette évolution permet de construire de nouveaux critères universels pour définir les maladies.

de vue moral, ce qui doit être. L'intervention de l'État dans l'économie ne se fait que pour surveiller le marché et, ainsi, garantir que les pratiques économiques respectent l'ordre naturel. Cette idée d'ordre naturel est la loi physique réelle que François Quesney observe dans la nature et plus précisément dans l'ordre naturel de la santé. Quesney était avant tout le médecin du Roi Louis XV. Sa théorie du gouvernement économico-politique découle de l'idée du soin et de la gestion de la richesse du Roi.

Il convient de préciser qu'au début du XVIII^e siècle, le terme *oikonomia* est utilisé dans l'étude de l'économie animale. Avant de publier le *Tableau économique* en 1758, Quesnay a écrit en 1736 un livre intitulé *l'Essai physique sur l'économie animale*³⁶³. Ce fondateur de la première école de l'économie moderne, précisons-le, a fait une formation en chirurgie. Selon cet ouvrage publié en 1736, l'étude de l'économie animale vise à comprendre l'ensemble de l'ordre naturel et ses mécanismes fonctionnels dans la mesure où ils sont universels. C'est ainsi qu'il nous faut revenir à une observation centrale d'Agamben qui fait remarquer que « l'ordre n'est pas un schéma imposé de l'extérieur ; il est l'être même de Dieu, qui fonde le gouvernement du monde, et en même temps, un réseau étroit de relations immanentes qui, en liant les créatures entre elles, les rendent gouvernables »³⁶⁴. L'idée d'ordre naturel conserve celle, théologique, d'une machine bipolaire à gouverner les vivants, qui a été conçue selon la logique trinitaire de la division entre l'*être* divin et l'*action* divine.

Deux idées doivent être soulignées. D'un côté, le problème de la maladie consiste, selon cette perspective de la théologie économique, en une *dévi*ation de l'ordre naturel que Dieu a créé. Comme le dit Quesney :

l'ordre, le mécanisme, l'ensemble des fonctions et des mouvements qui conservent la vie des animaux, dont l'exercice parfait, universel, mené avec confiance, entrain et facilité constitue l'état le plus florissant de la santé, et où le trouble le plus léger est par lui-même une maladie³⁶⁵.

La définition de la maladie dépend de la façon dont l'on conçoit l'ordre universel dans lequel s'inscrit la vie. C'est cette positivité de la santé en tant que norme parfaite qui devient le critère pour évaluer la déviation de l'ordre de la santé.

³⁶³ François Quesnay, « Essai physique sur l'économie animale », in *Œuvres économiques complètes et autres textes*, I, Paris, Ined, 2005, pp. 5-60.

³⁶⁴ Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II*, 2, op. cit., p. 417.

³⁶⁵ François Quesnay, « Essai physique sur l'économie animale », cité par Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II*, 2, op. cit., p. 414.

D'un autre côté, il est important de noter que, la tâche de la médecine est comprise comme un déchiffrement de l'ordre naturel que Dieu a créé. Il s'agit plus précisément de clarifier les nombreuses *espèces morbides* du fait qu'elles sont profondément inscrites dans l'ordre divin. Dans ce cas, la maladie n'est pas conçue uniquement sur le mode d'une déviation de la santé en tant qu'ordre naturel dans la mesure où chaque maladie a sa place dans l'ordre naturel. Par conséquent, les maladies se rapportent entre elles.

Nous pouvons résumer les deux tâches de la médecine de la façon suivante : 1) évaluer les maladies en tant que déviation de l'ordre naturel ; 2) analyser les maladies dans la mesure où elles sont inscrites dans l'ordre naturel. Comment peut-on comprendre ces deux tâches contradictoires de la médecine ? Pour répondre à cette question, il faut revenir à la duplicité de l'*ordo* dont Thomas D'Aquin a parlé. Agamben souligne que Thomas D'Aquin a mis en évidence deux ordres inscrits dans le paradigme trinitaire du gouvernement : *ordo ad unum principium* (ou *ordo ad finem*) et *ordo ad invicem*³⁶⁶. Le premier est l'ordre qui met en rapport les créatures avec le Créateur, à savoir Dieu. Le deuxième est celui qui définit le rapport entre les créatures.

Selon cette thèse qui pose l'existence de deux ordres s'articulant l'un avec l'autre, nous pouvons soutenir que, premièrement, toutes les espèces morbides se rapportent à l'ordre du Créateur du fait qu'elles sont tout autant de déviations. Toutefois, il faut souligner, deuxièmement, que toutes les maladies s'ordonnent entre elles. Dans ce deuxième cas, elles font partie du domaine du gouvernement divin.

Ainsi, la « vraie » vocation de la médecine moderne consiste en ceci qu'elle se doit de pouvoir comprendre l'ordre providentiel que le Créateur a établi pour assurer son propre gouvernement. Il faut classer tous les maladies en tant qu'*ordo ad invicem*. C'est de ce point de vue que Sydenham s'est proposé de construire son tableau nosographique à partir d'une description précise des espèces morbides encadrées par un ordre botanique : « Le progrès de la médecine consiste depuis en la séparation des espèces morbides, les unes des autres, et la précision de ces divisions successives »³⁶⁷. Linné a repris cette méthode de la classification botanique. Ce médecin et botaniste d'origine suédoise a publié, en 1753, son *Species plantarum* dans lequel il classe 80000 plantes. Sa manière de décrire et de classer les espèces botaniques a influencé de façon décisive

³⁶⁶ Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo Sacer II*, 2, op. cit., p. 141.

³⁶⁷ Jean-Louis Feys, *L'anthropopsychiatrie de Jacques Schotte*, Paris, Hermann, 2009, p. 33.

la médecine moderne. Au XVIII^e siècle, la nosologie et la nosographie se développent en faisant leur le principe structurant du naturalisme moderne. Ainsi, si l'on se penche sur l'histoire de la médecine, force est de reconnaître que l'une des orientations centrales du développement des façons de connaître la maladie consistait dans la classification des espèces morbides. Nous pouvons donner l'exemple de François Boissier de Sauvage de la Croix, médecin et botaniste, proche ami de Linné, qui effectue un travail de type nosologique dans son livre *Nosologia Methodica sistens Morborum Classes* publié en 1768. Dans sa classification de 2400 maladies, il introduit également les maladies psychiatriques. Mais, ce rôle si important de la méthode classificatrice conditionnant la construction du savoir de la médecine ne peut pas être compris si l'on ne se réfère pas à un autre mode de connaissance de la maladie, à savoir l'anatomopathologie ou la neuro-anatomie. En effet, l'anatomie permet de mieux distinguer les maladies. C'est grâce à l'anatomie qu'un catalogue de maladies a pu être conçu et de fait a atteint un très haut niveau de perfection³⁶⁸.

Il est maintenant possible de comprendre comment la thèse d'un ordre naturel a acquis le statut d'une réalité objective et indépendante, comme s'il était question d'une loi physique. Ce parcours historique nous permet de saisir la construction de l'attitude positiviste dont la conviction est qu'il existe une réalité qu'il faut décrire dans son objectivité.

Notre problème est que cette façon de connaître la maladie, si on se situe dans une perspective strictement positiviste, cache le fait qu'elle s'enracine dans le domaine de la théologie. Plus précisément, le savoir qui vise à classer les espèces morbides selon l'ordre naturel dérive de l'idée du gouvernement divin. Agamben souligne que, même si on ne croit plus que cet ordre naturel découle de la volonté du Dieu, l'idée selon laquelle il existe un ordre naturel indépendant entretient toujours un lien profond avec le paradigme économico-providentiel : « *Dieu a fait le monde comme s'il était sans Dieu et le gouverne comme s'il se gouvernait tout seul* »³⁶⁹.

³⁶⁸ Aujourd'hui, cette manière de classer les troubles mentaux est le système DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*). Ce manuel trouve ses racines dans cette histoire du développement du rapport que l'on peut établir entre la nosotaxinomie et la neuro-anatomie. Par exemple, Steeves Demazeux voit également que l'on retrouve l'une des principales origines du DSM chez Linné. Voir Steeves Demazeux, *Qu'est-ce que le DSM ? Genèse et transformations de la bible américaine de la psychiatrie*, Paris, Ithaque, 2013.

³⁶⁹ Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire*, op. cit., p. 422 ; souligné par l'auteur.

Cette remarque surprenante d'Agamben veut dire que le fondateur de la taxinomie scientifique moderne se situe dans le sillage de la tradition de l'économie providentielle. Afin de mieux exprimer cette idée, Agamben cite la définition de l'« économie de la nature » que l'on retrouve dans le livre *Specimen academicum de oeconomia naturae* publié en 1749 à Uppsala par Linné :

Par « économie de la nature », nous entendons la disposition [*dispositio*] très savante des êtres naturels, établie par le Créateur souverain, selon laquelle ils tendent à des fins communes et remplissent des fonctions réciproques. Toutes les choses contenues dans les limites de cet univers célèbrent à voix haute la sagesse du créateur. Tout ce qui tombe sous nos sens, tout ce qui se présente à notre esprit et mérite d'être observé concourt, par sa disposition, à manifester la gloire de Dieu, c'est-à-dire à produire la fin que Dieu a voulue comme but de toutes ses œuvres³⁷⁰.

L'*Oeconomia naturae* (l'économie de la nature) signifie donc que Dieu a disposé sa création selon la finalité de sa providence : Dieu sait gouverner et conduire le monde vers la fin qui lui est propre sans pour autant y intervenir en tant qu'être. Linné tente de construire le système taxinomique de la nature à partir de l'observation de la disposition de la nature par le créateur. De ce fait, la vocation de l'homme savant est d'observer l'ordre de l'économie divine.

Le lien entre la théologie économique et la taxinomie linnéenne est maintenant évident. En 1748, dans son livre *Curiositas naturalis*, Linné imagine une science-fiction selon laquelle un habitant de la lune vient par hasard sur la terre. Au début de son séjour, précise Linné, l'habitant de la lune est étonné lorsqu'il regarde tous les événements de la planète qu'il perçoit comme chaotiques. Or, peu à peu, à travers une « observation précise », il commence à déchiffrer le monde et reconnaît l'existence de l'ordre universel des lois générales programmé par la main d'un Dieu. C'est encore en ayant recours à une science-fiction que Linné réfléchit sur la « *politia nature* » dans son ouvrage *Dissertation academica de politia naturae* publié en 1760. Un habitant de la lune, qui est, dit Linné, complètement étranger et ignorant, voit de nombreuses guerres sur la terre. Or, ces phénomènes terribles et incompréhensibles apparaissent peu à peu, sous les yeux de l'habitant de la lune, comme faisant partie de l'ordre divin caché qui rend possible le gouvernement des créatures. La politique, tout comme le système de la nature, est l'œuvre parfaite de Dieu. Il faut donc observer que *la conception linnéenne de la biologie et de la vie est intimement articulée avec une conception théologico-politique et*

³⁷⁰ Carolus Linnæus, « De œconomia naturæ », in *Amœnitaes academicæ*, 2, Uppsala, Kiesewetter, 1751, pp. 1-2, cité par Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo Sacer II*, 2, op. cit., p. 411.

théologico-économique du monde. En ce sens, la remarque d'Agamben nous paraît très pertinente :

Ce concept [*i.e.* le concept biologique de la vie] – qui se présente aujourd'hui sous la défroque d'une notion scientifique – est, en réalité, un concept politique sécularisé. D'où le pouvoir et l'usage croissant de pseudo-concepts scientifiques à des fins de contrôle politique : le même prélèvement de la vie nue que le pouvoir souverain pouvait opérer, dans certaines circonstances, sur les formes de vie est à présent massivement et quotidiennement effectué par les représentations pseudo-scientifiques du corps, de la maladie et de la santé et par la « médicalisation » de sphères toujours plus grandes de la vie et de l'imagination individuelle. La vie biologique, forme sécularisée de la vie nue, qui a en commun avec celle-ci indicibilité et impénétrabilité, constitue ainsi les formes de vie réelles littéralement en formes de *survie*, en restant en elles impensée comme une obscure menace qui peut s'actualiser d'un coup dans la violence, l'aliénation, la maladie, l'accident. Elle est le souverain invisible qui nous regarde derrière les masques hébétés des puissants qui, qu'ils s'en rendent compte ou non, nous gouvernent en son nom³⁷¹.

Ainsi, Agamben problématise la médecine en tant qu'elle se fonde sur la science de la nature qui à son tour s'enracine dans la théologie économique. La pensée de Linné avait été profondément liée, tout comme celle de Quesney, à une conception théologique de l'économie. Selon l'imaginaire chrétien du gouvernement divin, la vocation du médecin est d'observer l'ordre naturel dans lequel le rapport entre le souverain divin et ses créatures est déterminé par la programmation divine du Salut. La tâche du médecin consiste ainsi à déchiffrer la logique cachée de la disposition divine du monde. Par conséquent, le paradigme théologique de l'économie et de la nature réside dans la psychiatrie contemporaine fondée sur la nosologie moderne. Toutes les analyses de la maladie qui s'inscrivent dans cette tradition naturaliste sont critiquables dans la mesure où elles entretiennent un lien caché avec la tradition théologique chrétienne. C'est dans le sillage de cette tradition que nous avons également discuté du développement du mode biopolitique de gouverner les hommes et les choses à notre époque contemporaine.

En procédant à cette analyse agambenienne de Linné et de Quesney, nous pouvons reconnaître qu'il existe une *répétition* de la biopolitique et de son arrière-plan théologico-économique dans les savoirs psychiatriques contemporains. Ainsi, nous considérons qu'il est utile de revenir à la modernité pour mieux détecter la spécificité des éléments épistémologiques qui lui sont propres et à la lumière desquels nous pourrions *travailler* afin de *dépasser* la répétition du paradigme théologie politique et économique dans le savoir de la psychiatrie. A ce stade de notre démarche, nous avons voulu mettre en évidence la répétition de la biopolitique dans le savoir de la psychiatrie. Il s'agit

³⁷¹ Giorgio Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit., pp. 290-291 ; souligné par l'auteur.

désormais de réfléchir, à partir du champ de la modernité, à la manière de sortir de cette répétition dans laquelle s'est enlisé le savoir psychiatrique.

1-2. Le tournant de 1800

Pour avancer dans notre démarche, rappelons l'un des moments clés du changement du paradigme juridico-politique propre à la modernité telle qu'elle est analysée par Agamben. Comme nous l'avons dit dans la première partie de cette thèse, l'analyse que fait Agamben de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 nous permet d'identifier le moment de la naissance de la biopolitique moderne au niveau du dispositif juridico-politique. La vie nue s'inscrit pour la première fois dans le système juridico-politique, puisque c'est la naissance elle-même qui est devenue porteuse du droit au sein de l'État-nation. Cette incorporation du rapport de la vie nue et de la souveraineté dans le « sujet du droit » peut avoir des effets pathologiques et destructeurs. Nous avons insisté sur ce point : si on efface le clivage entre le souverain et la vie nue afin de réaliser le grand Sujet dans sa perfection souveraine, l'élimination de la vie nue s'accompagne alors de la guerre des races et de la guerre civile qui ont pour objectif l'anéantissement de tous les ennemis perçus comme étant « la partie négative » d'une population et d'une cité.

Ce problème inhérent à l'incorporation de la vie nue dans le sujet du droit peut être saisi à un autre niveau dans lequel nous évoquerons le statut du *sujet de la folie*. Pour discuter de ce point important de notre recherche, il nous semble essentiel de mentionner le *tournant des années 1800* qui représente la naissance de la psychiatrie moderne³⁷². Comme le font remarquer Gladys Swain et Marcel Gauchet, après la Révolution française, l'individu apparaît pour la première fois comme un porteur du droit qui exige l'égalité de tous devant la loi³⁷³. Or, parallèlement à cet événement majeur, la psychiatrie moderne découvre pour la première fois le sujet de la folie et développe une nouvelle pensée ainsi qu'une pratique clinique : il s'agit de ce que l'on a coutume d'appeler la

³⁷² Pour rappel, nous prenons garde à l'histoire de la terminologie que nous employons. La « psychiatrie » est un terme introduit par Johann Reil en 1808. Ainsi, Pinel ne s'appelait pas encore psychiatre, mais « aliéniste ». Voir Werner Janzarik, *Themen und Tendenzen der deutschsprachigen Psychiatrie*, Berlin/Heidelberg/New York, Springer, 1974.

³⁷³ Marchel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèques des Sciences Humaines », 1980, p. 390.

clinique de l'aliénation mentale en tant que *pratique*³⁷⁴. Le trouble mental est désormais *constitutif de l'être humain* : « La déraison dans l'homme : voilà ce au travers de quoi, à l'aube de ce siècle, la représentation de notre rapport intime à nous-même a basculé. *L'homme lu à la lumière de la folie* »³⁷⁵. L'inclusion de la folie à l'intérieur même de l'humanité de l'homme est un véritable tournant dans l'histoire de la psychiatrie³⁷⁶.

Dans la première édition du *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie* publié en 1801, livre publié dans une deuxième édition en 1809, Pinel a décrit son observation clinique de plusieurs aliénés souffrant de manies. Il observe que les troubles de la manie se manifestent périodiquement : il s'agit de 52 cas irréguliers et de 6 cas réguliers. Une personne devient maniaque seulement durant trois mois. La manie, observe Pinel, s'arrête vers le milieu de l'été. Une autre personne analysée par Pinel souffrait d'une manie seulement quinze jours par an. Le reste du temps, elle exerçait sa raison dans le calme³⁷⁷. Cette observation a été une véritable révolution à l'époque de Pinel car la folie est désormais analysée à partir de la découverte de la subjectivité de la folie. En effet, comme l'observe Pinel, le fou ne disparaît pas totalement dans sa folie. De ce fait, il sait maintenir une distance vis-à-vis de sa folie. Dans la première édition de son traité médico-philosophique, Pinel appelle l'une des cinq catégories de l'aliénation³⁷⁸ « la manie sans délire »³⁷⁹. Il s'agit d'une forme d'aliénation mentale qui ne s'accompagne d'aucun désordre de l'entendement, de la perception, du jugement ou de la mémoire. Mais Pinel observe qu'il existe une perversion et une impulsion dans les affections qui peuvent engendrer un acte violent ou une fureur. Cette conception de la manie sans délire rend possible sa nouvelle conception de la folie. Pinel observe que non seulement la folie est limitée dans le temps mais que, de surcroît, le sujet fou peut également conserver sa capacité rationnelle, y compris au moment de la manifestation de la folie. Le fou n'est plus envahi par sa folie, il ne perd jamais totalement la raison.

³⁷⁴ Gladys Swain, *Dialogue avec l'insensé. À la recherche d'une autre histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 111.

³⁷⁵ Marchel Gauchet et Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain*, op. cit., p. 11 ; souligné par l'auteur.

³⁷⁶ Marcel Gauchet, « Personne, individu, sujet, personnalité » in Marcel Gauchet et Jean-Claude Quentel (éds), *Histoire du sujet et théorie de la personne*, Rennes, Presses Université de Rennes, 2009, p. 19.

³⁷⁷ Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Paris, Ricard, Caille et Ravier, an IX (1801), pp. 12-13.

³⁷⁸ Les autres catégories de l'aliénation mentale abordées dans ce Traité de 1801 sont la mélancolie (ou délire exclusif), la manie articulée au délire, la démence (ou l'abolition de la pensée) et l'idiotisme (ou l'oblitération des facultés intellectuelles et affectives).

³⁷⁹ Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, op. cit., p. 149.

Ainsi, le clivage entre le normal et le pathologique n'est jamais effacé par l'un des deux pôles de ce clivage.

Mais, il faut noter que non seulement cette idée de folie partielle a rendu possible une nouvelle conception de la folie mais aussi, en même temps, un traitement thérapeutique particulier. Si le fou n'était qu'un étranger se situant complètement en dehors de la raison en effaçant tout lien avec l'homme, la pratique la thérapie n'aurait été absolument pas possible. Toutefois, comme le pensait Pinel, si l'aliéné garde toujours sa raison, il devient possible de s'y appuyer pour entrer dans le rapport thérapeutique qui s'établit entre le patient et le médecin. Le « traitement moral » de Pinel n'implique donc pas une moralisation punitive, ni un processus de production d'un corps disciplinaire et docile. Pinel définit ce traitement comme étant :

[un] *art* de consoler les aliénés, de leur parler avec bienveillance, de leur donner quelquefois des réponses évasives pour ne point les aigrir par des refus, de leur imprimer d'autres fois une crainte salutaire, et de triompher sans aucun acte de violence de leur obstination inflexible³⁸⁰.

Il s'agit donc d'un art de construire le contact et la communication avec les aliénés tout en s'appuyant sur leur capacité intellectuelle, sur leurs affects et leurs passions afin de créer une confiance en tant que base du traitement thérapeutique.

L'idée de folie partielle et son traitement moral se développent grâce à Jean-Étienne Esquirol, l'un des héritiers les plus fidèles de Pinel. Chez Esquirol, la conception de la folie se radicalise. Deux remarques doivent être faites en ce sens.

Premièrement, la folie devient, chez Esquirol, une pièce *constitutive* de sa conception de l'homme. En se situant dans le sillage de Pinel, Esquirol accorde une grande importance à l'analyse du rapport entre la folie et le statut des passions. En 1805, il a défendu sa thèse doctorale à Paris sous le titre *Des passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de la maladie mentale* dans laquelle il analyse diverses passions en tant que sources des aliénations mentales. Il écrit :

Mille besoins ont donné naissance à des désirs nouveaux ; et les passions que ceux-ci engendrent sont la source la plus féconde des désordres physiques et moraux qui affligent l'homme. [...] En poursuivant l'étude des passions, nous les verrons en rapport constant avec l'aliénation³⁸¹.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 47 ; nous soulignons.

³⁸¹ Jean-Étienne Esquirol, *Des passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de la maladie mentale*, Thèse présentée et soutenue à l'Ecole de Médecine de Paris, 1805, pp. 14-15.

Les aliénations mentales sont ainsi perçues dans un « rapport constant » avec les passions. Les premières ne sont pas purement *extérieures* aux deuxièmes.

C'est ainsi qu'il convient de souligner la deuxième remarque suivant laquelle les aliénations se transforment lorsque les passions changent. Celles-ci doivent être étudiées, selon Esquirol, dans le rapport qu'elles entretiennent non seulement avec les objets, mais aussi avec les pratiques sociales et politiques, climatiques ou plus généralement environnementales. L'amour, l'espoir, la jalousie, la colère, la vengeance, la peur, l'envie de cumuler de la richesse, la terreur vécue lors d'événements politiques troublants, toutes ces passions réapparaissent dans un rapport intime avec les aliénations mentales.

1-3. Le concept de « monomanie » et sa disparition

Dans ce mouvement de pensée dans lequel on constate que la folie devient constitutive du rapport que l'homme entretient avec lui-même, c'est plus précisément le concept de « monomanie » qui est l'avatar principal de la folie. Chez Esquirol, le concept de monomanie se fonde sur l'idée qu'il existe un lien fondamental entre la folie et les passions, idée qu'Esquirol a forgée à partir d'une analyse approfondie du concept de « folie partielle » chez Pinel. Lorsqu'une passion est excessive, l'homme devient monomaniac. La monomanie est ainsi une maladie de la conviction qui devient plus forte que le jugement. Un monomaniac peut savoir que son médecin a raison, mais cela ne suffit pas à le convaincre de la validité d'un argument³⁸². En ce sens, la monomanie est une folie raisonnante, ce qui veut dire que chez un monomaniac la folie coexiste avec la raison³⁸³.

Notons que la monomanie homicide consiste dans l'excès et dans la fixation sur une passion meurtrière. Dans certains cas, le sujet monomaniac homicide est convaincu par des idées entièrement délirantes. Mais, dans d'autres cas, comme le

³⁸² « Convaincus que ce qu'ils sentent est vrai, que ce qu'ils veulent est juste et raisonnable, on ne peut les convaincre d'erreur ; leur conviction est quelquefois plus forte que leur jugement. "Vous avez raison, me disait un aliéné ; mais vous ne pouvez me convaincre" », Jean-Étienne Esquirol, *Note sur la monomanie-homicide*, Paris, Baillière, 1827, p. 4. Cette note est un extrait de l'ouvrage de Johan-Christoph Hoffbauer, *Médecine légale relative aux aliénés et aux sourds-muets, ou Les lois appliquées aux désordres de l'intelligence*, traduit de l'allemand par A.-M. Chambeyron, Paris, Baillière, 1827. La note d'Esquirol figure dans les pages 309-343.

³⁸³ Jean-Étienne Esquirol, *Des maladies mentales considérées sous le rapport médical, hygiénique, et médico-légal*, Paris, Baillière, 1838, tome II, p. 2.

déclare Esquirol, on constate que « le monomaniac homicide ne présente aucune altération appréciable de l'intelligence ou des affections. Il est entraîné par un instinct aveugle, par une *idée* ; par *quelque chose d'indéfinissable*, qui le pousse à tuer »³⁸⁴. Chez ce type de monomaniac, la conscience perçoit que l'acte commis est horrible, mais l'impulsion et la conviction qui le poussent à passer à l'acte sont plus fortes que le jugement. Ainsi, Esquirol tente de distinguer *graduellement* la monomanie homicide de la criminalité « normale » tout en gardant l'idée de folie partielle ainsi que l'hypothèse de l'existence du lien entre la folie et la passion³⁸⁵.

Cette distinction qu'Esquirol propose fait que le concept de monomanie entre dans le champ d'expertises médico-légales³⁸⁶. Or, c'est précisément à l'occasion de cette entrée du concept de monomanie dans le cadre juridique susmentionné que l'hypothèse du caractère *constitutif* de la folie dans le rapport que l'homme entretient avec lui-même disparaît rapidement du champ du savoir psychiatrique³⁸⁷. Lorsque le concept de monomanie a été utilisé pour expliquer un crime, les juristes critiquent l'ambiguïté de cette explication. Si la monomanie homicide entretient un rapport constitutif avec les passions humaines, on ne peut pas clairement ériger une frontière entre un fou et un criminel³⁸⁸. La monomanie est un *degré* excessif d'une passion humaine, raison pour laquelle la frontière entre elles deux est ambiguë. Cette ambiguïté ne peut s'éclairer que lors d'une étude au cas par cas³⁸⁹. Aux yeux des juristes, la manière dont l'on peut faire

³⁸⁴ Jean-Étienne Esquirol, *Note sur la monomanie-homicide*, op. cit., p. 6 ; souligné par l'auteur.

³⁸⁵ « Est-ce que la folie, comme les autres maladies, n'a pas de degrés différents ? Est-ce qu'il n'y a pas des fous qui sont calmes, très) innocents, et des fous très impétueux et très dangereux ? N'y a-t-il pas des aliénés qui cèdent, au moins pour quelques instants, aux raisonnements, aux efforts de l'amitié et à une autorité imposante, et d'autres qui sont inébranlables dans leur conviction et inaccessibles à tout moyen de persuasion ? N'y a-t-il pas des monomaniacs qui luttent pendant plusieurs années contre le désir de se tuer, et d'autres qui se tuent dès qu'ils en ont conçu la pensée ? », *ibid.*, p. 48.

³⁸⁶ Il s'agit de la loi du 30 juin 1838, dite « Loi des aliénés ». Esquirol a joué un rôle important pour créer cette nouvelle loi en critiquant les anciennes lois : « La nécessité de [...] retirer ces malades des prisons, d'assurer à tous un asile convenable pour faciliter leur guérison, de garantir la conservation de leur fortune a provoqué enfin le projet de loi présenté aux Chambres, discuté en 1837 et soumis à une nouvelle discussion en 1838. Les lois anciennes n'ont pas eu pour but que le maintien de l'ordre public et la conservation de la fortune des aliénés, les lois anciennes ne s'étaient occupées que des aliénés furieux, ou qui sont dans un état habituel de démence de d'imbécillité ; la loi nouvelle doit s'étendre aux aliénés dont le délire n'est ni général ni habituel, elle doit venir en aide à l'aliéné pour qu'il recouvre sa raison », Jean-Étienne Esquirol, *Examen du projet de loi sur les aliénés*, Paris, Baillière, 1838, p. 10.

³⁸⁷ Jean-Louis Feys, *L'anthropopsychiatrie de Jacques Schotte*, op. cit., p. 91.

³⁸⁸ « Pinel avec sa manie sans délire et Esquirol avec sa monomanie soutenaient une continuité entre la folie et les passions – ce qui jetait des zones d'ombres sur la définition de la folie et donc également sur celles de la culpabilité et de la responsabilité », Jean-Louis Feys, *Quel système pour quelle psychiatrie ?*, Paris, PUF, coll. « Souffrance et théorie », 2014, p. 338.

³⁸⁹ « Par “approche dimensionnelle”, il faut comprendre que les auteurs introduisent des échelles de sévérité au sein des troubles. On ne pense donc plus seulement parler de “trouble ou pas trouble” mais on introduit des degrés au sein des troubles qui vont de “sévère” à “léger” », *ibid.*, p. 268.

la distinction entre un criminel et un monomaniac à la lumière du concept de monomanie homicide ne s'avère pas limpide du tout. Ils estiment qu'il est encore plus complexe de différencier ces deux catégories dans le cadre de la responsabilité juridique car le monomaniac parle de son crime en faisant preuve d'une conscience claire³⁹⁰.

Durant les années 1850, plusieurs disciples d'Esquirol rejoignent la critique du concept de monomanie. Tel est le cas de Jean Pierre Falret qui problématise le concept de son maître dans un texte publié en 1854 qu'il a intitulé *Non-existence de la monomanie*. Selon Falret, il existe dès le début un problème dans la nosographie d'Esquirol. En effet, il soutient que l'on ne peut pas discuter du statut des maladies mentales dans le cadre d'une doctrine influencée par la philosophie des Lumières. La psychiatrie doit, selon Falret, observer et regrouper les espèces morbides à la lumière d'une logique propre à l'ordre naturel. En effet, comme le précise Falret, « on ne saurait être fou à moitié ou aux trois quarts »³⁹¹. En refusant la « doctrine générale » de Pinel et d'Esquirol, Falret affirme que « le médecin spécialiste doit s'attacher à l'étude des états psychiques complexes qui existent dans la nature »³⁹². En respectant les principes des études anatomo-pathologiques neuropathologiques, la tâche de la psychiatrie consiste, avant tout, à étudier la pluralité des espèces morbides qui existent dans la nature. Toutefois, il convient de préciser que Falret n'identifie pas son travail au métier du naturaliste. Il s'agit d'un humaniste et la preuve de cela est que Falret demeure convaincu du fait que les aliénés sont uniquement des hommes. Ainsi, il fait usage de la notion de « maladie mentale » plutôt que de celle d'aliénation mentale. Il nous faut préciser que c'est plutôt sa manière de chercher les causes des maladies dans l'ordre naturel qui se rapproche du travail des naturalistes. Selon nous, la conviction de Falret selon laquelle il existe des systèmes naturels dans lesquels il faut chercher les causes des maladies est le signe d'une régression vers l'économie de la nature telle qu'on la relève dans la démarche de Linné.

Cette position naturaliste dissimulée derrière un masque humaniste anticipe la conception selon laquelle la maladie mentale s'explique à la lumière du concept

³⁹⁰ C'est précisément à partir de l'analyse d'un meurtre commis par un monomaniac que Foucault, dans *Les anormaux*, discute de la difficulté qu'un tel cas avait entraînée dans le système juridique tel qu'il était conçu dans la première moitié du XIX^e siècle : voir Michel Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, op.cit., pp. 107 sq. Pour une analyse de ce cas dans l'ensemble du cours de Foucault, cf. Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007, pp. 240.

³⁹¹ Jean-Louis Feys, *L'anthropopsychiatrie de Jacques Schotte*, op. cit., p. 91.

³⁹² Jean Pierre Falret, *Des Maladies mentales et des asiles d'aliénés : leçons cliniques et considérations générales*, Paris, Baillière, 1864, p. X.

d'*hérédité*. Bénédicte Morel est le représentant de cette conception. De fait, le problème de la responsabilité, abordé dans les expertises médico-légales, qu'il n'était pas possible de résoudre à partir de la notion de monomanie dans les années 1830 et 1840, est retravaillé et résolu à partir de l'idée d'*hérédité*. De ce nouveau point de vue, c'est à la lumière d'une analyse des désordres héréditaires que les maladies mentales doivent être comprises, afin que l'on puisse distinguer entre un criminel et un sujet dont l'on estime qu'il s'agit d'un malade mental ayant commis un crime causé par la folie. Morel affirme : « L'observation des faits d'*hérédité* morbide m'a amené à conclure qu'à ces degrés divers correspondent des classes distinctes dont les individus sont les représentants naturels de certains phénomènes pathologiques transmis héréditairement »³⁹³. La découverte de l'*hérédité* rompt définitivement avec la conception selon laquelle la folie est constitutive du rapport que l'être humain entretient avec lui-même.

Ainsi, l'exigence des juristes d'ériger une frontière claire entre celui « qui est fou » et celui « qui ne l'est pas » conduit à l'abandon de la conception de la folie développée par les aliénistes. Avec l'introduction du concept d'*hérédité*, les anciennes formes de monomanie sont considérées comme relevant d'une nosographie dénuée de fondement scientifique. Nous pouvons donc observer un « basculement »³⁹⁴ de la psychiatrie morale de Pinel et de la folie « graduelle » réfléchi par Esquirol vers une psychiatrie organique et génétique, basculement qui renforce dans les années 1860 l'alliance entre la psychiatrie et la justice³⁹⁵. La conciliation entre la psychiatrie et la justice peut être saisie dans le discours de la psychiatrie organiciste qui propose des expertises neuroscientifiques des troubles du cerveau. Ce type d'expertise s'avère compatible avec l'exigence de la justice de distinguer clairement entre « malade mental » et « non-malade mental », entre « irresponsable » et « responsable ». La seule question qui intéresse les juristes consiste à savoir si le patient a totalement perdu ses capacités de jugement. Si oui, il est irresponsable juridiquement. Si tel n'est pas le cas, il est responsable³⁹⁶.

³⁹³ Bénédicte Augustin Morel, *Traité des maladies mentales*, seconde édition, Paris, V. Masson, 1860, p. III.

³⁹⁴ Laurence Guignard, *Juger la folie. La folie criminelle devant les Assises au XIX^e siècle*, Paris, PUF, 2010, p. 249, cité par Jean-Louis Feys, *Quel système pour quelle psychiatrie ?*, op. cit., p. 338.

³⁹⁵ Laurence Guignard, *Juger la folie. La folie criminelle devant les Assises au XIX^e siècle*, op. cit., p. 337.

³⁹⁶ Jean-Louis Feys, *Quel système pour quelle psychiatrie ?*, op. cit., p. 341.

Contrairement à Michel Foucault qui critiquait Pinel et Esquirol en soutenant l'idée suivant laquelle il y avait eu exclusion des fous en dehors de la cité mise en pratique par les premiers médecins aliénistes³⁹⁷, nous avons soutenu la lecture de Swain et Gauchet qui remarquent, au contraire, l'inclusion de la folie dans l'humanité, fait que l'on peut reconnaître au tournant des années 1800. Or, une fois que la psychiatrie efface sa propre découverte consistant à dire que la folie est constitutive de l'être humain et, en même temps, rejoint les besoins des juristes, la remarque de Foucault nous semble tout à fait juste : la tâche de la psychiatrie devient alors une prescription claire cherchant à distinguer la folie de la non-folie. Voyons ce que dit Foucault :

[...] dans le domaine de la maladie mentale, la seule véritable question qui soit posée, c'est la question en forme de oui/non ; c'est-à-dire que le camp différentiel à l'intérieur duquel s'exerce le diagnostic de la folie n'est pas constitué par l'éventail des espèces nosographiques, il est simplement constitué par la scission entre ce qui est folie et ce qui est non-folie : c'est dans ce domaine binaire, c'est dans ce champ proprement duel que s'exerce le diagnostic de la folie. Je dirai par conséquent que l'activité psychiatrique ne requiert pas, sauf justification de second ordre et, en quelque sorte, superfétatoire, le diagnostic différentiel³⁹⁸.

Ainsi, à partir du moment où l'on exige d'instituer une frontière nette entre le normal et le pathologique tout en prenant pour appui l'ordre naturel de l'hérédité, la psychiatrie devient un dispositif qui produit une scission entre le « fou » et le « non fou » tout en se mettant au service de pratiques sociales et plus précisément juridiques. Dans ce contexte, les « psychiatres tendent à devenir des “flic-iâtres” »³⁹⁹.

Pour faire avancer l'analyse sur le savoir psychiatrique, nous croyons que celui-ci doit être abordé à la lumière de certains questionnements propres à l'anthropologie et à la philosophie. En nous inscrivant dans cette ligne de pensée, nous poursuivons notre analyse afin de saisir comment le savoir psychiatrique a avancé mais aussi répété les difficultés épistémologiques que nous avons repérées, mais cette fois au tournant des années 1900.

³⁹⁷ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, coll. « Tel », 1972, pp. 576-632.

³⁹⁸ Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Paris, Seuil/Gallimard, coll. « Hautes Études », 2003, p. 268.

³⁹⁹ Jean-Louis Feys, *Quel système pour quelle psychiatrie ?*, op. cit., p. 340.

1-4. Le moment 1900 : la révolution pathoanalytique de Freud

« Le moment 1900 »⁴⁰⁰ est une expression utilisée par Marcel Gauchet afin de souligner l'importance d'un changement radical survenu dans la manière d'analyser la structure du sujet. Nous avons vu que vers 1800, il existait une tension entre l'hypothèse selon laquelle la folie est constitutive de l'être humain et une juridiction de la frontière entre la folie et la non-folie. Autour de l'année 1900, l'incorporation de l'altérité (la folie) à l'intérieur de la subjectivité prend fin de manière décisive avec le concept d'*inconscient* chez Sigmund Freud. Gauchet fait remarquer que Freud a découvert l'existence d'un clivage fondamental au sein du sujet à partir de ses expériences cliniques menées sur les névrosés. En fait, Freud distingue les névroses des psychoses à partir de la présence ou de l'absence de ce clivage psychique. Disons-le très simplement : le névrosé est clivé, alors que le psychotique ne l'est pas. Le névrosé est conscient de la force des pulsions face auxquelles il se trouve impuissant. Dans le cas du psychotique, en revanche, cette pulsion immaîtrisable envahit massivement son psychisme : c'est pourquoi cette domination massive de la pulsion est banalisée, le psychotique ne pouvant plus avoir conscience du clivage que le névrosé percevait. Pour supporter cet état, la division n'est plus celle entre le soi et le non-soi à l'intérieur du sujet, mais entre le soi et le monde extérieur : le psychotique tente de projeter son agressivité sur le monde extérieur, d'où les délires et les hallucinations qui caractérisent ce type de sujet. Ainsi, le psychotique se retrouve face à l'échec de la construction de la frontière introjectée entre le soi et les autres. Les expériences cliniques de Freud nous révèlent cette vérité concernant le sujet : « Je suis sujet de par cette relation de soustraction à moi-même et de conflit avec moi-même. Ce qui structure le sujet psychique, c'est sa division. Le sujet psychique n'existe que comme divisé, la division constituant le rapport avec soi qui fait qu'il y a sujet »⁴⁰¹.

Nous suivons ainsi quelques lignes structurantes de ce mouvement freudien que nous allons approfondir dans le prochain chapitre sur Szondi avec Schotte. L'intérêt de ce parcours est de saisir les éléments épistémologiques clés qui nous aideront à comprendre la sortie de la répétition biopolitique dans le savoir psychiatrique, répétition

⁴⁰⁰ Marcel Gauchet, « Personne, individu, sujet, personnalité », in Marcel Gauchet et Jean-Claude Quentel (éds), *Histoire du sujet et théorie de la personne*, op. cit., p. 20.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 21.

que nous avons pu reconnaître en nous penchant plus spécifiquement sur les approches positivistes du savoir psychiatrique.

Sigmund Freud achève le mouvement d'intériorisation de la division entre le soi et le non-soi sans tomber dans le piège de la juridiction de la folie. Ainsi, Freud s'est montré révolutionnaire au sens où il a renouvelé la conception même de l'homme en évitant de prendre pour repère central l'universalité de certains principes nécessaires et identiques à soi-même, mais à partir de son engagement dans la pratique du soin.

Afin de mieux comprendre le sens de la révolution freudienne, il faut avant tout observer que Freud tente de trouver un rapport à *l'écoute de la parole, du rêve, du balbutiement et du silence des malheureux eux-mêmes* plutôt que d'établir l'ordre d'un tableau des espèces de maladies, comme cela se passe chez son maître neurologue Charcot. Son observation ne vise plus à déchiffrer l'ordre naturel. *Si l'on adopte le point de vue de la psychanalyse freudienne, il nous faut souligner l'importance d'une écoute vivante s'employant à comprendre l'histoire des malades singuliers dans le cadre d'une rencontre réelle.* La nouveauté de Freud consiste en ceci que sa théorie met en valeur une attention sensible à tout ce qui n'a pas encore trouvé une forme symbolique – le rêve, le lapsus, le silence, etc. Cette attention accompagne l'activité consistant à donner un nouveau sens proche du désir non encore reconnu, qui rend possible de surmonter certains symptômes dont les sujets souffrent. Selon Schotte, cet aspect de la psychanalyse freudienne s'avère central car nous pouvons y reconnaître sa séparation de la neurologie et le souci d'entrer dans un contact direct avec les malades. Cette prise de distance de la neurologie est en même temps la marque d'une rupture de toutes les traditions dans lesquelles l'idée d'ordre naturel s'avérait structurante. Schotte affirme que :

l'esprit dont Freud avait ainsi décidé de se départir n'était autre que celui de la médecine moderne arrivée à son apogée chez ses contemporains cités : une médecine fondée au XVII^e siècle par Thomas Sydenham, qui lui avait donné pour tâche de décrire désormais les maladies comme des « espèces morbides » (*species morbosae*) envisagées sur le modèle des espèces de plantes, qu'avaient alors commencé de distinguer les botanistes, en marche sur une piste qui aboutirait à Linné⁴⁰².

Freud quitte le paradigme de la science moderne dont le représentant le plus éminent est Linné. Le fondateur de la psychanalyse ne s'engage pas, comme c'était le cas chez Linné, dans une recherche consistant à classer les espèces morbides.

⁴⁰² Jacques Schotte, *Vers l'anthropopsychiatrie*, op. cit., p. 190.

Mais en quoi consiste plus précisément le renouveau apporté par Freud et comment peut-il nous conduire vers la sortie de la médecine moderne ? Schotte appelle cette nouveauté la « révolution pathoanalytique ». Il s'agit bien là d'une révolution car la folie, dans ce cas, n'est pas thématisée comme se situant en dehors de la normalité. La pathoanalyse, dans le sillage de laquelle s'inscrit la pensée de Schotte lui-même, ne s'emploie pas à décrire, de même que dans la psychiatrie classique, la pathologie à la lumière de ce que l'on pourrait appeler « la normalité ». A l'inverse, la pathoanalyse est une analyse de la structure cachée de la normalité à la lumière de l'étude de la pathologie. Le normal est thématisé *à partir du pathologique* : c'est pourquoi on ne peut pas dissocier ces deux catégories structurantes et dire qu'elles se trouvent dans un rapport d'extériorité. Le normal n'est plus appréhendé comme relevant d'un ordre naturel. En fait, dans la psychiatrie traditionnelle dont le savoir est bâti sur les hypothèses de la médecine moderne, la pathologie se situe à l'extérieur de la normalité. Par contre, pour la psychanalyse freudienne, le pathologique est constitutif du normal et, partant, il ne lui est pas extérieur. La maladie est le « révélateur » des formes invisibles que l'on qualifie de « saines ». Ainsi, la pathoanalyse est une tentative de rendre visible la structure cachée de la normalité à partir de la mise en lumière des diverses dysharmonies de l'être humain.

Afin de mieux comprendre ce rapport entre le normal et le pathologique, Schotte aime revenir à une image à laquelle Freud a souvent eu recours. Schotte appelle cette image le *principe du cristal* : si on jette par terre un verre de cristal, il se fracture d'une manière très précise. Si le cristal ne se casse pas, on ne voit pas les lignes brisées. De même que dans le cas de ce cristal qui, une fois brisé, nous révèle l'ordre sous-jacent de sa structure, les malades mentaux nous révèlent pour leur part la structure « saine » de l'être humain⁴⁰³. Ainsi, il faut insister sur l'idée que « devenir-malade » ne signifie pas un manque ou une déviation de la normalité. Le « devenir-malade » entretient un rapport dialectique avec le processus consistant à « devenir-sain ». Quand on devient malade, c'est l'ensemble de la structure « saine » qui se transforme. Les fissures ou les fractures rendent possible la création d'une nouvelle « harmonie » du psychisme humain. C'est pourquoi l'image d'harmonie ne doit pas nous induire en erreur et nous faire comprendre qu'il existerait un état de santé naturel *a priori*. Schotte déclare que « le normal n'est jamais qu'un équilibre, qu'une harmonie plus ou moins *relative et instable* entre

⁴⁰³ Jacques Schotte, « Fantômes originaires, nosographie psychiatrique et positions personnelles », in *Szondi avec Freud*, Bruxelles, De Beck-Wesmael, 1990, p. 148.

différentes possibilités de pathologie, jamais quelque chose qui puisse se qualifier comme *extérieur* à l'ensemble de ces possibilités »⁴⁰⁴. Le « normal » n'existe donc pas comme une entité à jamais stable et identique à elle-même dans tous les cieux universaux de la santé mentale. Il s'agit plutôt d'un équilibre fragile que l'on doit comprendre dans le rapport avec les maladies.

Dans le texte *La perte de la réalité dans la névrose et la psychose*, Freud définit la normalité comme un équilibre relatif entre la névrose et la psychose⁴⁰⁵. Le névrotique reconnaît la réalité et il tente de s'adapter à cette réalité. Par contre, le psychotique tente de changer le monde et de transformer la réalité à sa façon. Le sujet normal est tout à la fois névrotique et psychotique, il se situe donc entre l'adaptation de la réalité par le refoulement du désir délirant et la transformation de la réalité par la méconnaissance de la réalité. Autrement dit, le sujet normal se situe entre la super-stabilité et la super-créativité.

Ce rapport entre le normal et le pathologique est, selon Freud, propre à tous les êtres humains. En effet, tous les êtres humains présentent le risque de devenir malades. Dans *Totem et Tabou*, Freud établit une comparaison entre les formes créatives et celles pathologiques :

Les névroses, d'une part, présentent des concordances frappantes et profondes avec les grandes productions sociales de l'art, de la religion et de la philosophie ; d'autre part, elles apparaissent comme des distorsions de celles-ci. On pourrait se risquer à dire qu'une hystérie est une image distordue d'une création artistique, une névrose de compulsion celle d'une religion, un délire paranoïaque celle d'un système philosophique⁴⁰⁶.

L'hystérie, de ce point de vue, est une tentative de création d'une œuvre d'art. La religion se définit toujours par le risque de tomber dans une névrose obsessionnelle. La totalisation systémique de la paranoïa est une création ratée d'un système philosophique. La création et la maladie sont deux faces différentes, mais toutes deux sont des *possibilités* propres à l'être humain. Toutefois, il convient de souligner que Freud ne fait jamais d'éloge en faveur de la folie, comme si celle-ci se définissait par un état de bien-être. Il ne nie jamais la souffrance des malades mentaux⁴⁰⁷. En même temps, l'esprit de

⁴⁰⁴ Jacques Schotte, « Pour une nosographie psychanalyse renouvelée », in *Szondi avec Freud, op. cit.*, p. 118 ; nous soulignons.

⁴⁰⁵ Sigmund Freud, « La part de la réalité dans la névrose et la psychose », in *Névrose, psychose, perversion*, traduit de l'allemand sous la direction de Jean Laplanche, Paris, PUF, 2010, pp. 299-303.

⁴⁰⁶ Sigmund Freud, *Totem et tabou, op. cit.*, p. 183.

⁴⁰⁷ Cf. David Cooper, *Psychiatrie et antipsychiatrie*, traduit de l'anglais par Michel Braudeau, Paris, Seuil, coll. « Le champ freudien », 1970 ; Chantal Bosseur, *Clefs pour l'anti-psychiatrie*, Paris, Seghers, 1976.

la psychanalyse s'oppose clairement à la conception selon laquelle il existerait une normalité apriorique qu'il suffit d'observer pour classer ensuite les troubles dans des « espèces morbides ».

Ainsi, selon le principe central de la pathoanalyse, chaque maladie a une forme propre qui entretient des rapports spécifiques avec d'autres types de maladies. De ce fait, une pathologie n'est jamais isolée des autres modalités pathologiques. Ce changement dans la façon de connaître la pathologie transforme radicalement non seulement la nosologie, mais aussi la nosographie se définissant par l'étude et la classification des maladies. Freud pense que les diverses formes de « fissures » s'articulent les unes aux autres. Il dit que « *la névrose est pour ainsi dire le négatif de la perversion* »⁴⁰⁸. Une pathologie entretient des liens structuraux avec d'autres pathologies. Selon cette perspective, la psychanalyse freudienne fournit à la psychiatrie une alternative échappant au regard classificateur de la psychiatrie moderne linnéenne. Nous sommes ainsi sur la piste de la sortie de la répétition biopolitique dans le savoir psychiatrique.

Or, l'analyse de l'articulation entre les diverses formes de pathologies n'a pas été approfondie par Freud. La raison de ce manque d'analyse est le refus de rassembler ces formes de pathologie dans un seul système. Selon Schotte, Freud craignait de réduire sa démarche à une science psychologique ou psychiatrique qui se fondrait sur une pure description des maladies⁴⁰⁹.

Dans le prochain chapitre, nous allons approfondir l'analyse de cette hypothèse selon laquelle le pathologique est constitutif du normal ou, autrement dit, la folie est constitutive de l'être humain. Si une telle analyse nous semble importante, c'est parce qu'elle nous aide à comprendre, comme nous l'avons vu en analysant Pinel, Esquirol et enfin Freud, la sortie de la répétition biopolitique dans le domaine du savoir psychiatrique.

⁴⁰⁸ Sigmund Freud, « Trois essais sur la théorie sexuelle » (1905), in *Œuvres complètes VI : 1901-1905*, Paris, PUF, 2006, p. 99 ; souligné par l'auteur.

⁴⁰⁹ « Freud n'a pas posé la question du système global de tous les formes de brisures. La raison tient à la forme particulière de la pensée de Freud. Il avait horreur des sciences psychologiques et psychiatriques qui ne savent rien faire d'autre, comme il le disait, que de décrire et classer. Szondi au contraire était un maniaque des classifications », Jacques Schotte, « De l'analyse du destin à la Pathoanalyse », in Bernard Robinson, *Psychologie clinique. De l'initiation à la théorie*, Bruxelles, De Boeck, 2003, p. 131. Il s'agit d'un extrait de la transcription intégrale de la présentation prononcée par Jacques Schotte à l'occasion du colloque international commémoratif du centième anniversaire de la naissance de Léopold Szondi, le jeudi 15 avril 1993 à Budapest.

Chapitre II

L'anthropopsychiatrie de Jacques Schotte dans le dialogue avec Léopold Szondi

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, qu'il est possible de reconnaître, dans l'histoire épistémologique de la psychiatrie, un effort partagé de penser la folie sans l'exclure en dehors de la définition de l'être humain. A l'inverse, à partir de Pinel et d'Esquirol, mais plus fondamentalement de Freud, dont la pensée sur l'homme a définitivement influencé les sciences humaines, il faut noter que la folie est l'expression la plus humaine de l'homme, raison pour laquelle nous pourrions dire qu'elle est constitutive de l'homme⁴¹⁰. Pourtant il est important de souligner que cette manière de percevoir le rapport à la non-identité à soi de l'être humain ne s'est pas imposée d'un seul coup dans l'histoire de la psychiatrie. Il s'agit au contraire d'un mouvement lent qui a connu des moments d'illumination philosophique, mais aussi des égarements et points de blocage épistémologique.

Dans ce chapitre, nous souhaitons atteindre deux objectifs. Premièrement, il est important de mettre en valeur une figure interstitielle dans l'histoire de la psychiatrie, à savoir celle de Léopold Szondi. Si l'on se penche sur ses écrits, nous apprenons que la façon dont est constitué le savoir psychiatrique ne s'est pas détachée brusquement et d'un seul coup de la logique régissant ce que nous avons appelé avec Agamben la biopolitique. Szondi est *tout à la fois à l'intérieur et à l'extérieur* du champ d'action de la biopolitique. C'est pourquoi l'étude de son cas est extrêmement importante afin de comprendre la manière dont on peut thématiser le rapport au processus de sortie de la biopolitique. Nous avancerons dans cette démarche en nous appuyant notamment sur le travail de Jacques Schotte.

Mais s'il est important de s'engager dans ce cheminement, c'est aussi pour une seconde raison. En nous inscrivant dans le sillage de la pathoanalyse freudienne que nous analyserons en faisant valoir le travail de Jacques Schotte, notre intérêt est également de

⁴¹⁰ Pour comprendre l'anthropologie clinique dans un lien étroit avec les sciences humaines, voir Jean Gagnepain, *Leçons d'introduction à la théorie de la médiation. Anthro-Logiques 5 (1994)*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1994.

saisir la singularité d'un *processus de subjectivation* se situant au-delà du domaine propre à la connaissance psychiatrique enracinée dans le modèle moderne consistant à concevoir l'ordre de la nature. Pour ce faire, notre analyse de la confrontation de Schotte avec la psychiatrie szondienne s'avérera utile.

2-1. Szondi avec Schotte

Léopold Szondi s'intéresse à l'articulation de diverses formes de pathologies à la lumière d'un système de pulsion, chose que Freud ne s'est jamais proposé de réaliser car il a toujours nourri un sentiment de méfiance à l'égard de toute tentative de totaliser dans un univers clos le savoir de la psychiatrie. Jacques Schotte appelle Szondi « *à la fois le plus méconnu des grands parmi les successeurs de Freud, et le plus grand des méconnus* »⁴¹¹. Schotte s'intéresse à Szondi avant tout en tant que clinicien de génie et, en même temps, dans la mesure où il est l'une des personnes les plus importantes du XX^e siècle ayant essayé de fonder la psychiatrie à la lumière de la psychanalyse. Aux yeux de Schotte, la psychiatrie pulsionnelle de Szondi peut être comprise comme relevant d'une très fine réévaluation de la psychanalyse freudienne. Schotte la considère comme une véritable alternative à la psychiatrie fondée sur la tradition moderne et plus précisément le système de la nature. C'est en analysant la formation de la psychiatrie dans son rapport étroit avec la pensée philosophique, notamment celle d'Henri Maldiney et de Ludwig Binswanger, que Schotte reconnaît l'existence d'une *autre psychiatrie* dans le principe central régissant la doctrine szondienne⁴¹².

Ainsi, Schotte essaie de faire sortir Szondi de l'ombre, car ce créateur de la méthode que l'on a coutume d'appeler l'Analyse du Destin (*Schicksalsanalyse*) a été pratiquement oublié. Mais il faut souligner que l'une des causes de cet oubli dans les milieux scientifiques est la manière dont Szondi a lui-même fait la présentation de son

⁴¹¹ Jacques Schotte, *Vers l'anthropopsychiatrie*, op. cit., p. 143 ; souligné par l'auteur.

⁴¹² Lorsque Schotte a commencé ses études de médecine à Gand en 1945, il a découvert la philosophie grâce à Henry Maldiney dont Schotte est demeuré un ami proche jusqu'à la fin de sa vie. En 1952, l'intérêt de la psychiatrie phénoménologique ramena Schotte à Kreuzinglen-Münsterlingen pour y étudier avec Ludwig Binswanger. Binswanger a été le premier maître de Schotte jusque vers 1960. Feys décrit que la dernière période de l'œuvre de Binswanger (le moment de revenir à Husserl dans son livre intitulé *Mélancolie et Manie*) a fait éloigner Schotte. Aux yeux de Schotte, Binswanger ne cherchait plus toute l'historicité vécue des malades, comme il le tentait dans son *Daseinanalyse*, mais il commençait à chercher la nature de pathologies à partir de la phénoménologie transcendantale de Husserl. Voir Jean-Louis Feys, *L'anthropopsychiatrie de Jacques Schotte*, op. cit., pp. 190-195.

œuvre. Szondi a inventé et bâti un système de pulsions. Il est surtout connu pour le *Szondi-test* ayant permis le diagnostic des états de maladies. En fait, Szondi voyait son système pulsionnel comme un instrument de test. Il a voulu avant tout devenir le *contemporain de Linné*, l'inventeur d'une nouvelle classification des espèces morbides à partir du regroupement des pulsions morbides. Schotte souligne l'idée suivante :

On peut certes faire du test un usage de ce type, et c'est sans doute là son usage le plus courant. Szondi a d'ailleurs donné lui-même l'exemple le plus développé, [...] sa variante personnelle, appelée « pulsionnelle », de cette psychiatrie (*Triebpsychiatrie*), et il a même été [...] jusqu'à évoquer à propos de ce type de travail la mémoire de Linné (un Linné « des pulsions », selon une expression de Schiller)⁴¹³.

Schotte attire notre attention sur le fait que Szondi n'est pas tout à fait conscient des conditions de possibilité et de validité de son test. Dès lors, son système de pulsions court le risque de devenir l'*instrument d'un instrument*⁴¹⁴. Le test de Szondi qui n'est autre chose qu'un « instrument », instrumentalise l'homme en tant qu'*objet* d'étude. Les malades ne sont plus importants à titre d'êtres singuliers, ils sont réduits au statut d'une maladie objectale. Ainsi, Szondi ne sait pas ce qu'il fait, et son regard aveuglé réduit sa pensée psychiatrique à un simple instrument, raison qui nous conduit à penser qu'il répète la tradition « scientifique » des systèmes de la nature.

C'est ce point aveugle que Schotte essaie de rendre visible afin de mettre en valeur le véritable fondement de la psychiatrie szondienne. Schotte devient un interlocuteur et un accompagnateur privilégié de Szondi pour nommer le « non-voir » de la psychiatrie pulsionnelle et la fonder autrement qu'en s'adossant à la tradition biopolitique dans laquelle s'inscrit le travail de Linné. Afin d'accomplir son rôle d'accompagnateur et pour nommer le point aveugle du système pulsionnel, Schotte n'a de cesse de questionner le fondement de la structure de l'analyse du destin jusqu'en 1986, date de la mort de son maître, et s'efforce ainsi de développer la psychiatrie szondienne avec Szondi et sans Szondi. Schotte choisit de s'engager dans la *réflexion* de cette autre psychiatrie szondienne. Son pari a été que les efforts szondiens n'ont pas été vains et qu'il est possible de créer une psychiatrie pulsionnelle à la lumière de la psychanalyse.

⁴¹³ Jacques Schotte, *Vers l'anthropopsychiatrie*, op. cit., p. 195.

⁴¹⁴ Georges Canguilhem adresse l'une des critiques pertinentes à la science psychologique à partir d'une observation de l'instrumentalisation de l'homme : « L'homme a été étudié d'abord comme instrument de l'instrument scientifique avant de l'être comme instrument de tout instrument », Georges Canguilhem, « Qu'est-ce que la psychologie ? », in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 2002, p. 378.

Ainsi, Schotte pose la première question à son maître pour mieux comprendre la singularité de la psychiatrie pulsionnelle : « d'où étaient donc venus concrètement à Szondi, et sous cette forme *structurale*-là [...] les divers éléments promus comme *facteurs* et *vecteurs* du système pulsionnel appelés à fonctionner comme schéma fondateur au centre de son test ? »⁴¹⁵. La réponse de Szondi a été décevante aux yeux de Schotte : comme un scientifique qui se situe dans la tradition de la médecine moderne, il s'agit pour Szondi de construire l'ordre d'une transmission *familiale-héréditaire*. Cela signifie que selon Szondi, c'est l'étude des gènes dans l'arbre généalogique des familles qui permet de grouper les pulsions des sujets malades. L'hérédité, nous l'avons vu, a joué un rôle décisif dans la pensée des psychiatres et des cliniciens classiques dont faisaient partie, par exemple, Kraepelin, Bleuler et Kretschmer. Szondi ne pouvait pas voir son système autrement que dans la perspective de la médecine qui avait pour tâche essentielle le groupement des espèces morbides. C'est ainsi qu'il renoue avec la tradition de la médecine moderne et réitère la logique propre à la biopolitique.

Or, Schotte se propose de dévoiler le déterminisme biologique de son maître, car la référence à l'hérédité occulte le véritable apport de la *Schicksalanalyse* dans le champ d'études de la psychiatrie⁴¹⁶. Selon Schotte, l'hérédité est certainement un élément important, mais elle est un pseudo-fil rouge, elle ne peut pas véritablement contribuer à nommer l'originalité de la psychiatrie pulsionnelle. De ce fait, Schotte adresse ses objections à Szondi : « Ne serait-ce pas, au contraire, bien plutôt ce système lui-même qui en se produisant sous la forme articulée de catégories psychiatriques visait plus loin que les traditionnelles classes ? »⁴¹⁷ En fait, ce n'est pas que l'hérédité fonde le système. A l'inverse, il faut considérer ce système dans la mesure où il rend possible la vie pulsionnelle que l'on ne peut jamais réduire à la déterminabilité biologique. Il nous faut ainsi souligner le fait que les vecteurs de Szondi fonctionnent selon la logique des « catégories », ils ne sont donc pas un simple instrument que l'on applique à la pratique

⁴¹⁵ Jacques Schotte, *Vers l'anthropopsychiatrie*, op. cit., p. 196 ; souligné par l'auteur.

⁴¹⁶ Cf. Il faut nuancer sa position à propos de la biologie. Schotte s'intéressait à la *bio-logie* (la logique du vivant), ce n'est donc pas qu'il a été brutalement contre la biologie. Il a été contre le déterminisme qui appuie son discours sur une certaine biologie naturaliste. Par exemple, Schotte a été influencé par des travaux de Viktor von Weizsäcker. Voir Viktor von Weizsäcker, *Pathosophie*, traduit de l'allemand par Joris de Bisschop, Michèle Gennart, Marx Ledoux, Bob Maebe, Christophe Mugnier et Anne-Marie Norgue, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 2011.

⁴¹⁷ Jacques Schotte, *Vers l'anthropopsychiatrie*, op. cit., p. 201.

psychiatrique sans changer la manière même de concevoir le rapport entre le normal et le pathologique.

Schotte appelle ce moment clé le *tournant* szondien, il met ainsi en relief « le passage des classes aux catégories »⁴¹⁸. La *κατηγορία* signifie ici le cadre conceptuel qui permet de définir les critères de voir le monde. L'important n'est pas tant de dire qu'il *faut* voir le monde de cette manière-là. Il s'agit, si l'on se concentre sur ce tournant szondien, de donner un cadre conceptuel pour saisir certaines choses invisibles et que l'on ne peut pas voir dans leurs apparences sensibles. Le système szondien ne fonctionne pas selon la logique d'un classement de la réalité que l'on pourrait diviser entre le sensible et l'objectif. Le système est une structure catégorielle qui rend visible un aspect invisible de la vie pulsionnelle. Dès lors, le système szondien des pulsions n'a pas pour tâche de localiser une personne dans une place du système, ni de comprendre le système complet de l'humanité. Henri Maldiney attirait l'attention sur ce point : « Le système pulsionnel de L. Szondi est un danger pour les demi-habiles qui y chercheraient le chiffre de leur âme ou de celle des autres à travers une grille de mots croisés »⁴¹⁹.

Ainsi, le véritable apport de Szondi en psychiatrie réside, selon Schotte, dans la création d'un cadre conceptuel qui permet de voir les divers *choix* de la vie pulsionnelle que l'on ne peut pas saisir dans la réalité sensible. Le problème de la *Schicksalsanalyse* consiste en la recherche du « *langage des choix* »⁴²⁰ qui, dans leur enchevêtrement, construisent l'existence humaine. Une forme de pathologie relève d'un choix pulsionnel pour résoudre des problèmes se situant à l'intérieur de la vie pulsionnelle. La perturbation des pulsions n'est plus perçue comme extérieure. Comme nous l'avons vu, Freud a déjà eu l'intuition que le rapport aux maladies relève d'une créativité de nouvelles normes visant à établir un nouvel état de santé. Szondi suit cette voie anthropologique, il voit le rapport destinal des pulsions dans le choix de partenaires et d'amis, celui du métier et même dans le choix d'une manière de se suicider. C'est le choix qui pousse les pulsions qui tracent nos destins. Pour avoir un métier, par exemple, il n'est pas suffisant d'avoir un talent professionnel. D'un point de vue szondien, nous pourrions dire que

⁴¹⁸ Jacques Schotte, « Notice pour introduire le problème structural de la *Schicksalsanalyse* », in *Szondi avec Freud*, op. cit., p. 30.

⁴¹⁹ Henri Maldiney, « Pulsion et présence », in *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Million, 2007, p. 107.

⁴²⁰ Jacques Schotte, « Notice pour introduire le problème structural de la *Schicksalsanalyse* », in *Szondi avec Freud*, op. cit, p. 56 ; souligné par l'auteur.

l'engagement dans un métier suppose l'articulation équilibrée entre une forme de profession et les besoins pulsionnels de chaque personne. Selon Szondi, pour devenir boucher, il faut avoir une tendance au « sadisme » un peu plus accentuée que d'ordinaire. Chez un acteur, le besoin de se montrer doit être fortement présent. Le poète, quant à lui, se définit par une tendance psychotique dans la mesure où sa création va au-delà de l'usage ordinaire du langage⁴²¹. Ainsi, Szondi renouvelle la pathoanalyse freudienne tout en la radicalisant à partir de l'usage du concept de *choix* des pulsions.

Toutefois, le concept de choix pulsionnel apparaît souvent, sous la plume de Szondi, dans un étroit rapport avec celui d'hérédité. En fait, Szondi pense qu'il existe deux choix qui se trouvent à la base du destin de l'existence humaine : le premier consiste en un *choix contraint* déterminé par l'hérédité ; le second est un *choix libre* dont le porteur est le Moi qui sait agir sur le destin et, ce faisant, décide la direction du destin.

L'homme répète à son insu les mêmes choix d'une manière compulsive tout en réitérant la même structure de l'inconscient individuel, familial et collectif. C'est seulement quand le Moi devient conscient de cette répétition qu'il est possible d'agir sur elle et de transformer la structure de l'inconscient. Cependant, le simple fait d'être conscient d'un besoin pulsionnel ne suffit pas pour réaliser la transformation de la structure de l'inconscient. Il est également nécessaire d'accomplir les besoins dans diverses pratiques. Ainsi, le destin humain se construit dans une lutte permanente entre le choix contraignant et le choix libre, entre le choix héréditaire et le choix du Moi. Szondi était animé par une forte conviction : si la pulsion tente de revenir à un état antérieur pour conserver la même structure de l'inconscient, cela ne peut s'expliquer qu'à partir du mode de fonctionnement des gènes⁴²².

Or, afin de justifier son hypothèse sur l'hérédité, Szondi se réfère à Freud qui écrivait, dans *Au-delà du principe de plaisir*, que l'un des objectifs de l'action des pulsions consiste dans le rétablissement d'un état antérieur. C'est plus précisément la pulsion de mort qui vise sans cesse à rétablir l'état inanimé (la mort), tandis que la pulsion de vie contribue à la création de nouveaux états de l'être vivant⁴²³. Il s'agissait, pour

⁴²¹ Léopold Szondi, *Introduction à l'analyse du destin. Tome I Psychologie générale du destin*, traduit par Claude van Reeth, Louvain-Paris, Editions Nauwelaerts, 1972, pp. 148-149.

⁴²² Léopold Szondi, *Liberté et contrainte dans le destin des individus*, traduit par Claude Van Reeth, Clamecy, Desclée de brouwer, 1975, p. 80.

⁴²³ Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, op. cit., p. 111.

Freud, d'expliquer le statut de deux groupes de pulsions : la pulsion de mort et la pulsion de vie à partir d'une réflexion sur la complexité des phénomènes humains. Il est vrai que de la sorte, Freud se réfère également aux travaux des biologistes. Pourtant, on remarquera qu'il ne réduit jamais ses réflexions sur la pulsion de mort à l'idée d'hérédité. C'est pourquoi le déterminisme héréditaire que l'on peut constater chez Szondi n'est pas nécessairement tributaire de la pensée de Freud. Par ailleurs, Freud adresse lui-même certaines objections à Szondi dans une lettre datant du 18 juin 1937 : « Je ne suis pas à même de juger jusqu'à quel point vous avez pu prouver par vos recherches votre propre thèse biologique et génétique. Le sujet m'est trop étranger »⁴²⁴.

Freud savait que l'homme peut participer à la construction de son propre destin unique dans la mesure où il lui est possible de prendre conscience de ses possibilités et, ce faisant, choisir librement la direction prise par son destin tout en luttant contre la compulsion de répétition qui demeure dans l'inconscient. Il n'est en aucun cas nécessaire que les choix contraignants dus à la compulsion de répétition soient compris comme relevant de l'ordre d'une transmission héréditaire.

Afin d'éviter de retomber dans le cadre de la pensée moderne et plus précisément dans la systématisation naturaliste des maladies, Schotte tente de pousser jusqu'au bout le passage des classes aux catégories, passage déjà à l'œuvre dans les travaux de Szondi. Pour ce faire, Schotte se penche sur le concept de *choix* de la vie pulsionnelle tout en essayant de le distinguer de la transmission familiale-héréditaire. Ainsi, Schotte renonce au cinquième vecteur que l'on peut voir dans le schéma pulsionnel de Szondi, car ce cinquième vecteur a consisté à réfléchir, justement, à la lumière du concept d'hérédité. Or à partir du moment où le cinquième vecteur héréditaire ne joue plus un rôle constitutif, le système szondien s'écarte de tous les jugements qui étaient encore inféodés au discours purement biologiste. C'est ainsi que le système des choix pulsionnels acquiert une dimension proprement existentielle. C'est aussi le moment où Schotte accorde autant d'importance au concept de destin.

Comme nous l'avons vu, Szondi a commencé son analyse de la constitution des gènes en étant animé par l'idée de totaliser dans un discours unifiant la réalité dans laquelle se déploient les pulsions de l'être humain. Mais, une fois que le concept de *destin*

⁴²⁴ Une lettre de Freud à Szondi datant du 18 juin 1937, citée par Léopold Szondi, *Liberté et contrainte dans le destin des individus*, op. cit., p. 74.

a acquis une importance croissante dans son champ de recherche, le rapport à la constitution biologique n'est plus un passage obligé pour penser le destin humain. A l'inverse, la constitution biologique est simplement devenue l'un des aspects faisant partie du destin humain. A partir de ce moment, l'analyse du destin ne va plus de pair avec celle de la constitution biologique.

Dans cette lutte contre le naturalisme définissant le concept d'hérédité, la *Schicksanalyse* met à l'écart la dimension génétique du domaine de la psychiatrie. Par exemple, la débilité mentale n'est plus introduite dans le registre des perturbations de l'existence humaine. Ainsi, le système des pulsions se transforme en un schéma des possibles choix de la vie pulsionnelle qui concerne tous les hommes. Tous les individus éprouvent des besoins et sont confrontés à des tendances pulsionnelles, mais les malades y sont plus confrontés que les autres et attachés à certains besoins et tendances. Comme l'affirme François Tosquelles, l' « *homme sain est celui qui a le plus de possibilités de maladies mais qui n'est pas tombé dans une seule* »⁴²⁵. L'homme établit toujours un équilibre délicat, jamais parfaitement acquis, entre différents choix pulsionnels. La vie pulsionnelle est donc dans une lutte permanente entre la servitude et la possibilité du libre choix.

2-2. La pulsion et le Moi

Afin de mieux comprendre le renouvellement du fondement de l'Analyse du Destin à partir du concept de *choix* de destin, il est nécessaire de saisir ce qu'est la pulsion pour Szondi. La pulsion se dit *Trieb* en allemand, ce qui la distingue du terme *Instinkt* qui a une connotation biologique. Szondi demeure fidèle à la distinction freudienne entre le besoin biologique et le désir psychique. Le mot *Trieb* signifie une *poussée* au sens d'énergie corporelle, motrice, génitale, mais il désigne aussi la force culturelle de la sublimation. La pulsion n'a aucune qualité spécifique, elle se définit comme l'*exigence du travail* à la frontière entre l'excitation biologique et la vie de l'âme. Dans son texte *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), Freud tente de définir la pulsion sous la forme suivante :

⁴²⁵ Cette parole de Tosquelles est citée par Jacques Schotte, *Vers l'anthropopsychiatrie*, op. cit., p. 304 ; souligné par l'auteur.

S'agissant d'une « pulsion », nous ne pouvons tout d'abord entendre rien d'autre que la représentance psychique d'une source de stimulus intrasomatique à l'écoulement continu, à la différence du « stimulus » qui est insaturé par des excitations isolées et venant de l'extérieur. Pulsion est donc un des concepts de délimitation entre l'animique et le corporel. L'hypothèse la plus simple, et qui s'impose d'emblée, sur la nature des pulsions serait qu'elles ne possèdent en elles-mêmes aucune qualité, mais qu'elles entrent seulement en ligne de compte comme mesure de l'exigence de travail pour la vie de l'âme. Ce qui différencie les pulsions les unes des autres et qui les dote de propriétés spécifiques, c'est leur relation avec leurs sources somatiques et leurs buts. La source de la pulsion est un processus excitateur dans un organe, et le but immédiat de la pulsion réside dans la suppression de ce stimulus d'organe⁴²⁶.

Dix ans plus tard, dans son texte *Pulsions et destins des pulsions*, Freud revient sur son hypothèse de 1905 et donne une définition définitive au concept de pulsion en tant que médiateur : la pulsion est « un concept frontière entre le psychique et le somatique »⁴²⁷. Il s'agit d'une frontière entre l'intérieur et l'extérieur. La pulsion se présente comme étant la force de l'émergence de la frontière elle-même qui rend à son tour possible la distinction entre l'intérieur (psyché) et l'extérieur (soma). Pour comprendre le statut de la frontière, il faut donc analyser le travail propre à la vie d'esprit en tant que vie unifiée de la psyché et du soma à partir de certains corrélats qui interdisent, limitent, autorisent ou font bouger cette force de la croissance qu'est la pulsion. C'est pourquoi il nous faut toujours analyser la pulsion en rapport avec un opérateur de travail propre à la vie de l'esprit.

C'est en ce sens que l'on doit comprendre la raison pour laquelle, au fondement de la psychiatrique pulsionnelle de Szondi, on trouve un concept corrélatif au concept de pulsion. Il s'agit du concept de « Moi ». Le concept de pulsion chez Szondi est élaboré à partir d'une réflexion sur le concept de Moi qui se présente en tant qu'*opérateur de la pulsion*. Nous pouvons dire que *la recherche sur la pulsion comme étant absolument impersonnelle et la recherche sur le Moi comme étant absolument personnelle coïncident chez Szondi*⁴²⁸. C'est seulement à partir d'une analyse sur l'activité du Moi que l'on peut saisir la pulsion au sens szondien. Aux questions : « Qui agit sur des troubles ? » « Qui travaille sur la frontière ? », la réponse est : « le Moi ».

⁴²⁶ Sigmund Freud, « Trois essais sur la théorie sexuelle » (1905), in *Œuvres complètes VI : 1901-1905*, op. cit., pp. 101-102.

⁴²⁷ Sigmund Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, Paris, Payot & Rivages, 2012, p. 66.

⁴²⁸ C'est Henri Maldiney qui insiste très justement sur ce point. Il trouve l'origine du concept de pulsion dans deux livres de l'idéalisme allemand : *L'assise fondamentale de la doctrine de la science* de Fichte et *Les lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller. Voir Henri Maldiney, « Pulsion et présence », in *Penser l'homme et la folie*, op. cit., pp. 107-108.

Ainsi, le concept szondien de « Moi » a une place importante dans le système des pulsions comprises comme autonomes et relevant d'une dynamique détachée de tout déterminisme naturaliste, car c'est par le Moi qu'il est possible de rapporter à tous les autres vecteurs, *i.e.* les besoins et les tendances, afin de les orienter vers la liberté. En ce sens, le « moi » est défini chez Szondi comme « *le pontifex oppositorum* » :

le Moi est donc le répartisseur de puissance, l'organisateur et l'administrateur de coexistence complémentaire et de coopération totalisante des pôles opposés de l'âme consciente et inconsciente. [...] Le Moi n'est ni objet ni sujet ; il est le pont entre objet et sujet. [...] Le concept du Moi comme *pontifex oppositorum* doit donc être posé comme une instance transcendante, intégrante et participante. [...] Ce qui relie le corps à l'âme, la veille au rêve, l'en deçà à l'au-delà, ceci est ton Moi, qui est *toujours en route*⁴²⁹.

Le Moi est donc « *toujours en route* », toujours en mouvement entre la *transcendance*, l'*intégration* et la *participation*. Il est un *médiateur* capable d'agir sur la frontière entre la psyché et le soma. Il est, ainsi, le porteur de la pulsion.

Szondi essaie de mettre en relief trois capacités du Moi qui rendent possible l'activité du Moi. Tout d'abord, mentionnons la *transcendance* qui est la capacité à passer d'une zone à l'autre de l'action du Moi. C'est grâce à la rencontre avec l'extériorité du Moi qu'il est possible de pousser l'énergie vers l'extérieur et d'installer le Moi dans l'espace d'un mouvement. C'est-à-dire que la transcendance est une fonction importante du *Moi-pontifex*, car elle possède une caractéristique de liberté à partir de laquelle le choix autonome s'avère possible. Or, si le Moi se perd dans une zone d'étrangeté, cette dispersion risque de le conduire vers un régime de dépendance à chaque situation donnée. Dans ce cas, le Moi ne peut avoir aucune unité autonome, d'où le danger d'être absorbé dans des expériences morcelées. Ainsi, l'*intégration* des parties dans une forme est nécessaire. L'intégration relève d'une capacité à articuler tous les morceaux d'une expérience et leur intégration dans une forme. Il s'agit là d'une force nécessaire à la construction d'une unité indépendante définissant l'action du Moi. Enfin, la *participation* signifie l'adaptation au monde en prenant pour point de repère une partie des autres pour pouvoir figurer le soi. C'est la capacité à articuler le soi et les autres sans dénier la réalité et, en même temps, sans s'oublier soi-même. Ces trois mouvements ininterrompus sont le contenu de l'activité du Moi qui, dans leur articulation, rend possible l'émergence du rôle qu'occupe le Moi-médiateur.

⁴²⁹ Léopold Szondi, *Liberté et contrainte dans le destin des individus*, *op.cit.*, pp. 103-105.

Toutefois, il faut remarquer que ces trois activités du Moi rendent possible le *mouvement* des pulsions. Comme nous venons de le voir, cette activité du Moi n'est réalisable que grâce à sa caractéristique de passager. C'est le Moi qui fait bouger les tendances pulsionnelles afin de ne pas être fixé dans un seul clivage du Moi. Les clivages du Moi peuvent être observés à la lumière de la doctrine fonctionnelle du Moi. Szondi en parle à partir d'une analyse de quatre tendances du Moi⁴³⁰.

On notera, tout d'abord, l'existence de deux tendances opposées. La première tendance, la plus primitive, est la *projection*. Il s'agit de la tendance à être Un, à être identique et fusionnel avec l'autre. Cette dépendance à l'autre met en évidence l'impuissance du Moi qui a besoin d'être soutenu par l'autre. Le sujet projectif cherche une unité, comme celle qui caractérise le rapport enfant-parents.

La deuxième tendance, contraire à la projection, consiste en un mouvement d'*inflation*. Il s'agit de la tendance à être Tout. Si la projection est une tendance à être seul, l'inflation est pour sa part la tendance à être deux en même temps, femme et homme, enfant et adulte, diable et ange. L'homme de l'inflation n'a plus besoin de personne, car il est déjà tout. Ainsi, deux tendances constituent le désir de participer au monde. L'attitude projective émerge du refus de penser à partir de soi-même. C'est pourquoi, pour la décrire, il est adéquat d'utiliser l'expression « on pense ». Cette attitude se définit également par la tentative de s'assimiler à l'autre et de s'adapter au monde. Par contre, l'attitude de l'inflation participe à la perfection du Moi qui pense par soi et pour soi. Le Moi se figure comme étant autonome et indépendant. C'est l'état de *Selbsterhaltung* (obtention de soi-même) qui définit cette seconde attitude. Mais, soulignons ce point, si cette indépendance tend à être absolue, elle peut également dégénérer en une tendance pathologique marquée par le refus d'ouverture aux autres.

Pourtant il convient de noter deux autres tendances qui occupent le rôle de médiateur entre la projection et l'inflation. La troisième tendance du Moi est l'*introjection*. Il s'agit de la tendance à tout avoir, à incorporer les autres en soi-même. On ne vise pas à être tout, mais à *avoir* tout, et ce par le biais de l'attitude égocentrique de l'introjection. Le sujet de l'introjection est donc fasciné par tous les détails qu'il souhaite incorporer. Tout devient important en tant qu'objet à posséder. La tendance qui s'oppose à l'introjection s'appelle la *négation*. Il s'agit d'une tendance à ne rien avoir.

⁴³⁰ Léopold Szondi, *Liberté et contrainte dans le destin des individus*, op. cit., pp. 110-112.

Nous sommes en présence de l'attitude à nier, à dévaloriser, à inhiber, mais aussi à limiter. Ce comportement relève d'un effort de créer, car il faut *faire le vide* avant de créer quelque chose. Or, lorsque cette attitude négative augmente exagérément, le sujet risque de tomber dans la destruction de soi par la catatonie ou le suicide.

Le Moi est donc clivé en quatre « stations » – projection, introjection, négation, inflation – que les pulsions, dans la mesure où elles sont passagères, doivent sans cesse traverser⁴³¹.

Introjection (+) Inflation (+)
Négation (-) Projection (-)

Szondi qualifie ce mouvement entre les quatre stations de « circuit du Moi ». La spécificité de ce circuit ne peut être saisie que lorsque l'on analyse la pathologie du Moi, celle-ci devant être comprise comme étant l'arrêt du mouvement du Moi sur une seule/ou plusieurs stations. Szondi hérite de cette manière d'appréhender la pathologie de la pathoanalyse freudienne selon laquelle il n'est possible de saisir la structure de la normalité qu'à partir de la mise en relief de la pathologie. Ainsi, *La* meilleure station dans laquelle le Moi peut se reposer définitivement n'existe pas, c'est le Moi qui doit demeurer libre afin de pouvoir choisir librement laquelle des stations est la plus adéquate pour affronter les excitations internes et externes. Szondi écrit :

*Le destin-liberté ou destin-choix est l'état où le moi-pontifex assume lui-même la direction de ses énergies et fonctions et où il est à même de partager la liberté entre le ça, le moi et le surmoi, de telle façon que s'établisse un équilibre harmonieux entre l'état de contrainte de l'obscur végétatif et l'état de liberté du psychique. Désormais règne la liberté relative, créée par le moi qui surmonte toutes les oppositions*⁴³².

L'activité du Moi est ainsi la source elle-même de l'être humain en tant que créateur de son destin car c'est seulement le Moi qui peut comprendre ses besoins pulsionnels et, ce faisant, assumer une direction des pulsions perçue comme juste. Ainsi, la liberté se définit comme étant le propre du Moi en tant que passager et médiateur entre les différents types de pulsions.

⁴³¹ Lorsqu'un mouvement se fige dans une forme, on peut penser plusieurs possibilités du clivage du Moi: le clivage diagonal : -+, +- ; le clivage horizontal : ++, -- ; le clivage vertical : ±0, 0± ; clivage total : ±±, 00 ; l'uni-tendance : 0+, -0, +0, 0- ; la tri-tendance ; ±+, -±, ±±, ±-. « 0 » signifie l'absence de tendance. Lorsque la tendance est forte, on utilise le sigle « ! ».

⁴³² Léopold Szondi, *Introduction à l'analyse du destin*, op. cit., p. 66 ; souligné par l'auteur.

2-3. Le système des pulsions

Considérons actuellement en détail le système szondien des pulsions. En 1944, dans la *Schicksalsanalyse*, Szondi présente huit besoins pulsionnels des manifestations pathologiques fondamentales : la dépression, la manie, l'hermaphrodite, le sadisme, l'épilepsie, l'hystérie, la catatonie et la paranoïde :

- 1) Le besoin pulsionnel de dépression (d) : besoin de chercher, de coller.
- 2) Le besoin pulsionnel de manie (m) : besoin de s'accrocher, de se séparer.
- 3) Le besoin pulsionnel d'hermaphrodite (h) : besoin de l'éros, de la tendresse.
- 4) Le besoin pulsionnel de sadisme (s) : besoin du thanatos, de l'agressivité.
- 5) Le besoin pulsionnel d'épilepsie (e) : besoin éthique, du meurtre.
- 6) Le besoin pulsionnel d'hystérie (hy) : besoin moral, de l'inceste.
- 7) Le besoin pulsionnel de catatonie [en allemand *katatonie*]
(k) : besoin égosystole, d'objectivation du sujet, d'*avoir*
- 8) Le besoin pulsionnel paranoïde (p) : besoin egosistole, de subjectivation du sujet, d'*être*.

Ces huit besoins pulsionnels peuvent se catégoriser par quatre vecteurs : le vecteur du contact « C », le vecteur sexuel « S », le vecteur paroxysmal « P » et le vecteur du moi (le vecteur de la schizophrénie) « Sch ». La pathologie spécifique de la pulsion de Contact est appelée par Schotte « *thymopathique* »⁴³³ (le terme « *thymo* » veut dire humeur) et psychopathique. Ces troubles thymopsychopathiques ont acquis, sous la plume de Schotte, de véritables points de repère *paradigmes* pour construire la nosographie renouvelée du système pulsionnel de Szondi. En prenant pour point de référence paradigmatique la pulsion de contact, nous pouvons mentionner une liste de pathologies spécifiques attribuée en fonction du vecteur concerné.

I. Le vecteur C : « d », « m » : Thymopsychopathie

II. Le vecteur S : « h », « s » : Perversion

⁴³³ Jacques Schotte, « Les perturbations de l'humeur comme troubles de base de l'existence », in *Szondi avec Freud*, op. cit., p. 180.

III. Le vecteur P : « e », « hy » : Névrose

IV. Le vecteur Sch : « k », « p » : Psychose

Si l'on considère, dans l'histoire de la psychiatrie, la manière dont on a réfléchi au mouvement des pulsions, il nous faudra noter que la découverte szondienne la plus importante a été la place accordée au vecteur de Contact. Dans le système szondien, le concept de Contact est né grâce à une longue discussion entre Szondi et Imre Hermann, un psychanalyste hongrois. Schotte souligne que cette découverte a été l'un des moments les plus créatifs de Szondi⁴³⁴.

Hermann a pensé qu'il était nécessaire d'élargir la dimension freudienne de la pulsion car elle demeurerait encore trop déterminée par la logique propre à la dynamique sexuelle. La réduction freudienne de la pulsion à une région purement sexuelle empêche la compréhension de la spécificité d'une dimension se situant avant l'érotisation sexuée des pulsions. L'effort consistant à élargir l'usage du concept de pulsion (Hermann) rejoint l'effort psychopathologique consistant à créer un système psychiatrique fondé sur le vecteur de Contact (Szondi)⁴³⁵. La pulsion de Contact fonctionne et s'enracine dans le monde le plus archaïque de l'individualisation de l'existence humaine.

Le premier dynamisme pulsionnel du contact repose sur la logique de quatre mouvements propres à la pulsion, à savoir *prendre – retenir – chercher – lâcher*. Il existe quatre possibilités se situant dans deux directions opposées : *s'approcher* et *se distancer*⁴³⁶. Szondi formule ces quatre besoins pulsionnels en prenant pour repère le Vecteur C et en mettant en relief le couple *sédentarité-nomadisme* qui définit quatre tendances ou positions : d+ (chercher), d- (retenir, coller), m+ (prendre, s'accrocher), m- (lâcher, se séparer). Le signe « d » signifie la *dépression* et le signe « m » la *manie*.

Le trouble maniaco-dépressif est donc réfléchi à la lumière de l'antinomie de deux facteurs, à savoir *sympathie* (+) et *antipathie* (-), ce qui s'avère très important pour la construction du système des pulsions car Szondi élargit cette logique duelle à l'ensemble du système. Chacun de ces quatre vecteurs se définit par quatre positions qui occupent

⁴³⁴ Jacques Schotte, *Vers l'anthropopsychiatrie*, op. cit., pp. 317-318.

⁴³⁵ « Hermann, comme on sait, avait déjà eu l'idée qu'il fallait étendre le système des pulsions de Freud, et notamment dans le sens d'une dynamique plus primitive que la dynamique érotico-sexuelle de Freud », Jacques Schotte, « De l'analyse du destin à la Pathoanalyse », in Bernard Robinson, *Psychologie clinique. De l'initiation à la théorie*, op. cit., p. 135.

⁴³⁶ Jacques Schotte, *Vers l'anthropopsychiatrie*, op. cit., p. 317.

des places symétriques. Cette logique permet de construire dix-sept tendances pulsionnelles représentées dans le schéma suivant⁴³⁷ :

Les 4 vecteurs	Les 8 besoins	Signes	Les 16 tendances
C Vecteur du contact	Chercher S'accrocher	d+ d- m+ m-	Chercher un plaisir Retenir, attendre le retour du plaisir Réactiver la source du plaisir Lâcher la source du plaisir
S Vecteur sexuel	Eros, Tendresse Thanatos, Agressivité	h+ h- s+ s-	Tendresse personnelle Tendresse collective, humanisée Agressivité, activité Dévouement collectif, civilisation
P Vecteur paroxysmal	Éthique, le meurtre Moral, l'inceste	e+ e- hy+ hy-	Bien, la justice collective Mal, des affections brutales Exhibitionnisme, se montrer Pudeur collective
Sch Vecteur du moi	Avoir Être	k+ k- p+ p-	Introjection du moi Négation du moi Inflation du moi Projection du moi

2-4. Les circuits des pulsions

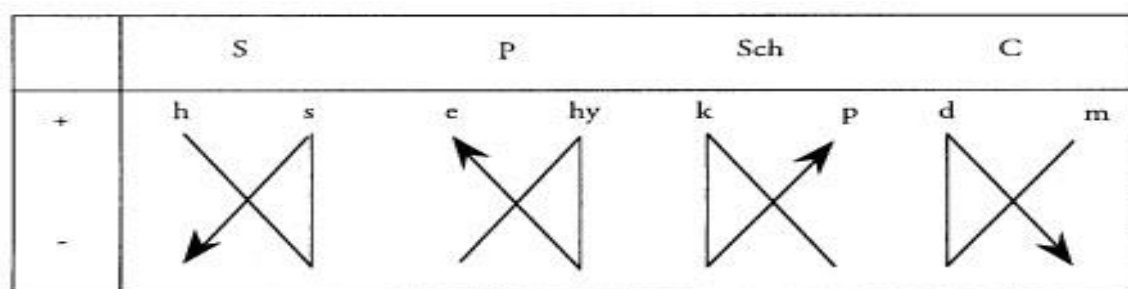
Ainsi, le système des pulsions est construit sur le fondement d'une logique fort cohérente. Toutefois, Schotte prend soin de souligner le danger que présente la fixation sur un tableau. Szondi aime beaucoup la classification et cette tentative de totalisation le définit en propre même s'il se situe fondamentalement dans le sillage de la pathoanalyse de Freud. Or Schotte a pour objectif central le renouvellement de la pensée psychiatrique sans tomber dans la tradition que revendique Linné. C'est pourquoi le projet d'atteindre une cohérence parfaite implique de se montrer attentif à la possibilité de l'échec en tant que générateur de nouvelles normes de santé. Ainsi, il faut renoncer à l'idée de la toute-

⁴³⁷ Philippe Lekeuche et Jean Mélon, *Dialectique des Pulsions*, Bruxelles, De Boeck, 1900, p. 10.

puissance et accorder une place à la réflexion sur les *conditions de possibilité du ratage* du système.

Pour que la perfection du tableau accorde une place au ratage et se maintienne ouvert, et que le système entre dans un dynamisme, Schotte considère qu'il faut souligner l'importance du « circuit du Moi » tel que l'a pensé Szondi. Rappelons que pour définir la pulsion dans son rapport avec l'activité du Moi, Szondi décrit quatre stations – projection, inflation, introjection et négation – entre lesquelles le Moi bouge sans fin.

En 1975, Schotte essaie d'élargir ce concept de « circuit » afin de rendre dynamique l'ensemble du système des pulsions⁴³⁸. En effet, ce n'est pas seulement le vecteur du Moi qui fonctionne selon la logique d'un mouvement spécifique, ce sont tous les vecteurs qui fonctionnent, eux aussi, dans des circuits qui ont leur spécificité. Ainsi, pour que le rapport à l'échec puisse être considéré comme le point générateur de la perfection du système, il convient de réfléchir au mouvement de tous les vecteurs. Pour ce faire, il importe de penser la dialectique interne à chaque vecteur qui fonctionne grâce à des facteurs médiateurs du travail. Ces quatre facteurs de la médiation (d, s, hy, k) travaillent dans le rapport avec quatre autres facteurs (m, h, e, p) qui se définissent comme étant les facteurs de l'amour. Ainsi, Schotte modifie et élargit le principe du circuit pour remettre tous les vecteurs dans un mouvement dynamique propre à la vie pulsionnelle: « Le circuit C va de (m+), à travers (d-), puis (d+) à (m-) ; le circuit S de (h+) à (h-), à travers (s-) et (s+) ; le circuit P de (e-), à travers (hy+) et (hy-), à (e+) ; le circuit Sch va de (p-) à travers (k+) et (k-), à (p+) »⁴³⁹.



⁴³⁸ Jacques Schotte, *Recherches nouvelles sur les fondements de l'analyse du destin*, Louvain, Centre de Psychologie Clinique, 1975-1976, pp. 93-96.

⁴³⁹ Jacques Schotte, « De l'analyse du destin à la Pathoanalyse », in Bernard Robinson, *Psychologie clinique. De l'initiation à la théorie*, op. cit., p. 141.

La dialectique entre les facteurs de l'amour et les facteurs du travail se situe sur deux niveaux. D'une part, elle fonctionne en tant que dialectique interne à chaque vecteur. Mais, d'autre part, les quatre vecteurs (C, S, P, Sch) sont liés entre eux en suivant le principe du schéma de la complexité qui, en croissant de C à Sch, est médiatisée par S et P. Ces circuits pulsionnels peuvent être repris dans des séries et des groupes pulsionnels⁴⁴⁰ :

Vecteurs	C	S	P	Sch
C	m+	d-	d+	m-
S	h+	s-	s+	h-
P	e-	hy+	hy-	e+
Sch	p-	k+	k-	p+

Chaque ligne horizontale met en évidence une série de complexité croissante définissant le mouvement des pulsions existentielles. La pulsion du Contact est la dimension la plus basique de la pulsion du Moi. Chaque ligne verticale présente un groupe ou un niveau de rapports possibles entre d'autres facteurs pulsionnels de la structure. Le premier niveau (m+, h+, e-, p-) met en relief la position sensuelle de l'homme qui caractérise sa relation au monde.

L'accès au dernier niveau (m-, h-, e+, p+) se fait par le passage de deux niveaux intermédiaires (S : d-, s-, hy+, k+ ; P : d+, s+, hy-, k-). Ce passage est corrélatif à l'entrée dans le processus d'autonomisation du sujet. Il s'agit d'une dynamique existentialiste. Le sujet s'affranchit du besoin des autres et, ce faisant, tend à être totalement libre. Une fois que le Moi a parcouru tous les niveaux, l'important est que le Moi puisse traverser puis se maintenir dans une dynamique de mouvement et bouger librement sans être fixé à une seule position. C'est ainsi que la construction du destin est possible.

Ce parcours nous permet de comprendre non seulement la dynamique des pulsions, mais aussi l'articulation entre les facteurs. Le système szondien met en évidence l'existence d'un véritable système de combinaisons entre des pathologies à partir du schéma des circuits. Cette approche offre à la clinique psychiatrique les tableaux qui nous font voir les articulations des différentes pathologies. Pourtant, le but de cette

⁴⁴⁰ Philippe Lekeuche et Jean Mélon, *Dialectique des Pulsions*, op. cit., p. 20.

nouvelle nosographie n'est pas de déchiffrer l'ordre naturel comme le faisait Linné, il s'agit au contraire de saisir les différents *choix* pulsionnels.

Un patient diagnostiqué comme psychotique peut souffrir de manifestations toxicomaniaques. Un autre patient souffrant d'un trouble dépressif se manifeste dans le registre de la perversion. Les tableaux des circuits pulsionnels sont cliniquement utilisables afin de mieux comprendre l'intrication de différents troubles. La position pulsionnelle la plus primitive, mais qui est en même temps la plus complexe à soigner, est celle qui caractérise les schizophrènes : il s'agit, là, d'une combinaison entre le trouble d'humeur et le trouble psychotique que l'on peut reconnaître dans la position « m- ». Le signe « m- » désigne le moment le plus régressif du mode d'existence de l'être humain que l'on appelle la *psychopatisation des psychoses*⁴⁴¹. Lorsque l'homme se trouve dans la position « m- », la plus forte perturbation du rythme vital se manifeste dans la crise de l'activité du Moi. L'homme, dans ce cas, est particulièrement impuissant et fragile, ce qui nécessite une grande attention et un soin pratiqué sous la forme de l'articulation entre la clinique des mouvements vitaux et la clinique des psychoses.

On notera qu'à partir du vecteur de Contact, il est possible de construire une nouvelle manière de concevoir le trouble de l'humeur. En effet, le trouble maniaco-dépressif est un trouble d'humeur *simple*⁴⁴². Mais il est possible de complexifier ce trouble dans la combinaison qu'il entretient avec d'autres troubles, par exemple celui névrotique, celui pervers et celui psychotique. Dans le système catégoriel de Szondi, un trouble comme la mélancolie peut réapparaître aussi dans d'autres vecteurs. On peut retrouver aussi la caractéristique de la mélancolie dans les troubles du sadomasochisme ou dans d'autres troubles. La mélancolie ou la suicidalité n'est plus une dépression qui se situe dans le registre primordial de l'humeur car elle se caractérise par la possibilité de la combinaison entre les troubles dépressifs et ceux des affects paroxysmaux.

⁴⁴¹ Le problème de la perturbation de la base de l'existence par les psychoses est abordé par l'œuvre d'Alphonse De Waelhens. Voir Alphonse De Waelhens, *La Psychose. Essai d'interprétation analytique et existentielle*, Louvain, Nauwelaerts, 1971.

⁴⁴² Jacques Schotte, « Les perturbations de l'humeur comme troubles de base de l'existence », in *Szondi avec Freud, op. cit.*, p.178.

2-5. Les quatre circuits

Afin d'avancer dans notre démarche, décrivons brièvement chaque circuit afin de mieux comprendre chaque position de la vie pulsionnelle.

a) Le circuit du contact

Comme nous venons de le voir, c'est à partir du vecteur de contact que Szondi a créé son système des pulsions. C'est, en même temps, le premier modèle permettant de bâtir le système qui explique le commencement de la vie pulsionnelle de tout être vivant. Le terme « contact » est tiré, nous l'avons mentionné, de la pensée d'Imre Hermann qui a tenté d'élargir le concept freudien de pulsion sexuelle. La vie de l'homme ne commence pas par la pulsion sexuelle dans son rapport à l'objet à investir, mais avant tout par le « contact » : le toucher, l'action de s'accrocher et de s'agripper à la mère. Imre Hermann parle de « l'instinct d'agrippement » qui est le premier geste d'accrochement du petit enfant au corps de sa mère afin de se tenir et d'éviter la peur de la séparation⁴⁴³. Les enfants, à l'image de tous les petits mammifères, ont besoin de maîtriser la pulsion d'agrippement pour s'auto-conserver. L'originalité de Szondi consiste dans la façon dont il a réfléchi au processus consistant à « devenir humain » à partir de la dimension primordiale de la sensation. Le petit homme doit avant tout *s'attacher, se tenir, se maintenir*. En faisant cette observation essentielle, Szondi souligne le danger que représente la perte dans un « océan » informe.

Ainsi, la première tâche de l'homme, mais c'est également le cas des mammifères, consiste à donner une forme à la vie à partir de la construction d'un mouvement général de la vie fondé sur les rythmes vitaux et ses cycles. Pour que le premier contact au monde soit le plus réussi possible, les rythmes vitaux (scandés par la veille et le sommeil, la nutrition et l'abstinence, le moment de l'activité et celui du repos) doivent fonctionner selon un mode suffisamment équilibré et harmonieux. À ce stade auroral, le sein de la mère n'est pas encore objectal, car ce n'est pas le sein lui-même qui a de l'importance mais, insistons sur ce point, l'*activité* de téter dans la mesure où elle exprime la dynamique entre la faim et la satisfaction, entre l'excitation et l'apaisement. C'est cet *entre* qui crée le rythme et le premier mouvement de *va-et-vient* : il s'agit d'un

⁴⁴³ Imre Hermann, *L'Instinct filial*, traduit du hongrois par Georges Kassai, Paris, Denoël, 1973, p. 85.

mouvement entre la présence et l'absence, entre le jour et la nuit, entre l'activité et le repos. L'*entre* n'est pas encore un espace proprement dit mais un pré-espace qui désigne l'origine d'un lieu pour que le simple fait d'être soit possible⁴⁴⁴.

Ce pré-espace s'appelle la *Stimmung*. L'homme est toujours déjà dans la *Stimmung*, dans certaines tonalités de la vie. Autrement, il est dans une atmosphère, une ambiance, un paysage qui constituent le véritable premier *lieu* de la vie. La tonalité peut rendre ce lieu vif, chaleureux, froid, clair, sombre, vide, plein, lourd, léger... Lorsque l'homme est dans une mauvaise atmosphère, il peut sentir que « ça ne va pas », même s'il on ne sait pas encore nommer exactement l'objet qui le dérange.

Ce mouvement de *va-et-vient*, revenons sur cette idée, doit être en équilibre. C'est la tonalité qui est *la base de l'existence*. Dans ce premier niveau de la vie, l'homme n'est pas encore un sujet proprement dit dans la mesure où il forme un ensemble indivisé avec l'entourage. Le vivant vit au monde et c'est grâce à cette vie que le monde devient lui-même vivant. La vie et le vivant se lient sans division dans un rapport de coprésence. En touchant, on est en même temps touché. L'activité et la passivité se lient sans distinction, elles peuvent s'inverser l'une dans l'autre.

Lorsque les besoins du contact ne sont pas satisfaits, les perturbations de la tonalité deviennent manifestes dans différentes pathologies. Le soin du vecteur C repose sur une clinique attentive au mouvement inscrit à la base de l'existence humaine. Il s'agit de la thymo-psychopathie. Ce terme se compose de l'humeur et de la psychopathie. La psychopathie ne signifie pas ici directement un trouble de la personnalité antisociale que l'on peut reconnaître aujourd'hui dans le manuel DSM. Il s'agit d'une perturbation de l'humeur au niveau *pathique*, ce qui indique l'existence d'une pathologie du sentir au sens où elle se rapporte à la première dimension existentielle du toucher. Les deux grandes catégories de la pathologie du contact sont la dépression (d) et la manie (m).

Afin de comprendre le sujet déprimé, il faut souligner qu'il se trouve dans l'impossibilité de s'insérer dans un mouvement rythmé, de créer un mouvement de *va-et-vient*. Ainsi le sommeil ne vient-il pas dans la nuit et l'élan de vie ne permet pas de se réveiller le matin. Il éprouve une grande difficulté à se mettre en route. Il ne sent plus le

⁴⁴⁴ Bin Kimura, *L'Entre. Une approche phrénologique de la schizophrénie*, Grenoble, Jérôme Million, coll. « Krisis », 2002.

plaisir de bouger et perd le goût de vivre. Le mouvement de la vie s'arrête, c'est pourquoi le sujet dépressif tombe dans l'inertie, dans une stabilisation immobile.

Le maniaque éprouve également une difficulté à construire un mouvement cyclique. Mais, dans le cas de la manie, le problème consiste plutôt dans l'assujettissement à une excitation forte causée par l'instabilité et la confusion entre la perte de la tenue. C'est pourquoi le maniaque agit soit en se détachant totalement de la source du plaisir, soit en activant l'excitation et en s'assujettissant à sa propre pulsion trop excessive.

Le plus courant des troubles maniaques est la toxicomanie $m+$ (!!!). Le toxicomane a besoin avant tout d'apaisement afin de calmer sa tension psychique. Mais, paradoxalement, il tente de s'exciter en s'auto-intoxiquant avec toutes sortes de produits (alcool, drogues, médicaments, travail...). Cela s'explique par le fait que l'angoisse de la séparation de la mère ou de son substitut envahit l'appareil psychique, d'où le fait que le toxicomane ne supporte pas le moment de l'absence qu'il tente de combler avec l'excitation. Une confusion règne ainsi entre la vie et la mort et l'on ne peut plus s'appuyer sur la distinction entre la présence et l'absence de la mère. Le toxicomane a toujours besoin de quelque chose, il veut tout et tout de suite.

Penchons-nous sur les quatre positions pulsionnelles du circuit du contact :

- **$m+$** : Prendre le contact. Besoin de s'attacher à son entourage et à son atmosphère. Besoin d'être occupé et d'être aimé. Intense besoin d'être en sécurité. Désir d'être fusionnel avec la mère.
- **$d-$** : Retenir le contact. Besoin de stabilisation, d'être immobile. Désir de collectionner. Refus de chercher le contact à cause de la fidélité à un certain milieu. Lorsque la position $d-$ devient forte, la dépression chronique d'inertie augmente.
- **$d+$** : Chercher le contact. Besoin de changement et de mobilisation. Désir de nouveauté, quête perpétuelle de curiosité. La position $d+$ (!) consiste en une circulation sans repos.
- **$m-$** : Couper le contact. Besoin d'être solitaire et isolé. Désir de liberté. Ne pas se tenir dans une atmosphère. Lorsque cette tendance est forte $m-$ (!), un manque de tenue conduit le sujet de l'abandon et le sujet à être dispersé.

b) Le circuit sexuel

Dans le vecteur de contact, le sein de la mère n'est pas encore conçu en tant qu'objet proprement dit, il est considéré comme un régulateur qui crée le mouvement rythmique de va-et-vient entre l'excitation et l'apaisement, entre la frustration et la satisfaction. C'est à partir du circuit sexuel que l'homme commence à construire son rapport à l'objet.

Pourquoi qualifie-t-on ce stade de *sexuel* ? Parce que c'est à partir de ce moment que le sujet commence à investir ses énergies dans l'objet, et ce non seulement dans le registre du plaisir et de la satisfaction des besoins, mais aussi au niveau du *jouir* proprement dit, c'est-à-dire à un niveau où le rapport à l'objet se construit soit pour le dominer (sadisme), soit pour lui obéir (masochisme). Il est très important d'avoir accès à l'utilisation de l'objet car c'est ainsi que l'on peut expérimenter notre propre agressivité en tant que source de l'activité. Le vecteur sexuel rend visible le conflit psychique des pulsions entre Eros et Thanatos, entre l'érotisation de l'objet et la destruction de l'objet.

Mais ce rapport à l'objet ne veut pas encore dire que l'on soit au niveau de la distinction entre le sujet se situant *devant* un objet quelconque car, soulignons ce point, le sujet qui nous intéresse ici est celui qui se figure lui-même en tant qu'objet. Il s'agit d'un rapport spéculatif qui fonctionne selon la logique du *miroir*. C'est le stade du miroir par excellence dont Jacques Lacan a parlé⁴⁴⁵. Le stade du miroir rend possible la constitution de la représentation du corps-forme à travers l'identification à une image. Ce processus d'identification imaginaire permet de sortir de l'état archaïque du corps morcelé. Dans la dimension du contact, le sujet use de son corps en tant que *peau* qui réagit, avec toutes les sensations qui sont les siennes, surgies dans l'environnement dans lequel il s'inscrit. À ce stade, il n'existe pas encore de représentation du corps dans son unité.

⁴⁴⁵ « Le stade du miroir est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation – et qui pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité, – et à l'armure enfin assumée d'une identité aliénante, qui va marquer de sa structure rigide tout son développement mental. Ainsi la rupture du cercle de L'*Innewelt* à l'*Umwelt* engendre-t-elle la quadrature inépuisable des recollements du moi. Ce corps morcelé, dont j'ai fait aussi recevoir le terme dans notre système de références théoriques, se montre régulièrement dans les rêves, quand la motion de l'analyse touche à un certain niveau de désintégration agressive de l'individu », Jacques Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », in *Écrit I*, Paris, Seuil, 1999, p. 96.

Dans la deuxième dimension sexuelle, le corps se *perçoit* en tant qu'unité objectale. Ainsi, cet objet acquiert le statut d'une image spéculative vers laquelle on est attiré et par laquelle on est séduit. C'est cette image qui rend possible la construction dialectique entre les parties du corps et l'ensemble du corps. Mais, le rapport au corps demeure spéculatif : il est possible de le *voir*, mais impossible de l'*avoir*.

Cette caractéristique de la perception peut s'accompagner d'une forme d'aliénation imaginaire. De fait, c'est le moment où pourraient se manifester le « délire à deux », le « complexe fraternel » ou le « couple psychologique », et ce lorsque les pathologies du circuit sexuel prennent une forme paranoïaque p- (!) ou, autrement dit, lorsqu'elles se situent dans la *position perverse-paranoïaque*. La spécificité de l'agressivité de ce délire consiste dans le meurtre du double : il est question d'une destruction de l'image du sujet à cause de la menace que représente sa propre place dans le monde.

Les *délires à deux* sont, dit Lacan, parmi les formes les plus anciennement reconnues des psychoses. Les observations montrent qu'ils se produisent électivement entre proches parents, père et fils, mère et fille, frères ou sœurs. Disons que leur mécanisme relève dans certains cas de la suggestion contingente exercée par un sujet délirant actif sur un sujet débile passif⁴⁴⁶.

Dans la tension imaginaire propre à la séduction, l'homme est capté par l'objet et plus précisément par l'image. Le fait qu'il soit fasciné par l'objet le conduit à se sentir inférieur à l'objet. Ce rapport de pouvoir entre la supériorité et l'infériorité pourrait nourrir le désir pervers-paranoïaque car celui-ci s'appuie sur la hiérarchie à partir de laquelle on peut distinguer qui est fort de qui est faible.

L'agressivité est constitutive de la subjectivation dans le circuit sexuel car dès que l'on commence à percevoir l'objet, s'impose en même temps le constat que l'on a déjà perdu l'objet idéal (la mère). L'objet perdu ne peut être saisi que du moment où la perception s'est déjà établie. Dans le circuit sexuel, il existe ainsi une *rage* contre l'impuissance que l'on éprouve face à l'objet perdu. De surcroît, cette rage va de pair avec le malaise né de l'impuissance à s'approprier soi-même, à se posséder.

⁴⁴⁶ Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Suivi de *Premiers écrits sur la paranoïa*, Paris, Seuil, 1975, p. 395 ; souligné par l'auteur.

La perversion est une pathologie dans le vecteur sexuel. Deux pathologies doivent y être distinguées : l'hermaphrodite (h) et le sadisme (s). Notons qu'il existe quatre positions possibles en termes de vie pulsionnelle dans le circuit sexuel.

- **h+** : Besoin d'être aimé. Demande de tendresse inconditionnelle, unique, privilégiée. Besoin de grandes attentions. La position de h+(!) consiste dans un trouble narcissiste dans lequel on a toujours besoin d'être aimé par les autres.
- **s-** : Besoin de se sacrifier, et de se donner. Idéalisation de l'objet aimé. Refus d'agresser l'objet. Esprit civilisateur. Lorsque cette position devient forte s- (!), le sujet tombe dans le masochisme.
- **s+** : Besoin d'agression et de domination. Tentative de posséder l'objet et de l'orienter. Identification de la virilité. Esprit réaliste. Désir de destruction de l'objet. La position s+ (!) est le sadisme qui est animé par un désir impérieux de conquérir et de détruire l'objet.
- **h-** : Besoin d'amour collectif. Besoin de tendresse humanitaire. Esprit culturel. Le sujet de la position h- (!!) se retrouve dans l'impossibilité de s'engager dans une relation amoureuse. Il est insensible au jeu de la séduction ou bien il fuit l'engagement supposé par le jeu de la séduction.

c) Le circuit paroxysmal

Le circuit paroxysmal concerne le mode d'existence humaine dans l'intersubjectivité. C'est à partir de ce troisième niveau que commence à se dessiner le registre du collectif et du social. Nous venons de voir que dans le circuit sexuel, il est encore impossible de concevoir l'altérité de l'autre qui se détache de soi-même car cet autre et le soi se situent dans un rapport de miroir. C'est à partir de ce troisième niveau de la vie pulsionnelle que l'homme s'insère dans un monde collectif. Mais, cette rencontre avec l'autrui inconnu ne se passe jamais spontanément, sans angoisse et sans effort. Dès que l'on conçoit l'autre en tant qu'être extérieur, il faut pouvoir saisir si cet autre n'est pas dangereux, s'il ne menace pas la vie. Il faut avant tout se défendre contre les dangers extérieurs.

C'est pourquoi le vecteur paroxysmal s'appelle également « la pulsion des affects » et « la pulsion de surprise » (*Überraschungstreib*). Si Szondi accorde autant d'importance à l'affect de « surprise », c'est dans la mesure où il pense que le premier but de la pulsion paroxysmale consiste à surprendre l'autre pour le paralyser. Quand un animal aboie contre un autre animal, ou lorsqu'un homme crie fort, c'est avant tout pour s'assurer contre une menace tout en cherchant à surprendre les autres et les faire s'immobiliser. Il s'agit là d'un mécanisme de protection qui rend l'ennemi inoffensif.

Les deux grandes catégories de la pathologie du vecteur paroxysmal sont l'épilepsie (e) et l'hystérie (hy) qui se manifestent dans des crises émotionnelles et dans des névroses. L'épileptique s'évanouit et semble mort au moment de sa crise. Le but de la crise consiste à *se paralyser soi-même* afin d'éviter de tuer l'ennemi. La tendance brutale qui le domine au point de le faire exploser risque de le conduire vers le meurtre afin de décharger les affections de la rage, de la colère, de la peur surgie à cause des dangers extérieurs. L'hystérie est par contre une crise théâtrale. L'hystérique se met en scène et tente de se montrer afin que les autres comprennent combien sa valeur est grande. Selon Szondi, l'épileptique se trouve donc dans le registre de l'*éthique* de la loi, il établit une limite dans une relation positive avec les autres – rapport qui se définit par l'ouverture, la bonté, la pitié, la tolérance – mais il peut également courir le risque de commettre un meurtre lorsque cette relation intersubjective est en échec. L'hystérie est quant à elle une pathologie de l'inceste qui se situe dans le registre du *moral* établissant un lien avec les semblables. Le sujet hystérique tente de se valoriser à partir des affections incestueuses.

Le facteur épileptique de l'éthique fonctionne donc comme un interdit fondamental : « Tu ne tueras point ! ». Il se lie étroitement au facteur hystérique de l'inceste. Lorsque l'enfant s'insère dans un collectif, quand il commence à concevoir le problème de l'altérité de l'autre, il doit quitter le monde de l'unité fusionnelle caractérisant le rapport qu'il entretient avec sa mère ou son substitut. C'est la position du tiers extérieur que représente le père ou son substitut qui empêche l'enfant de retourner dans un monde non encore divisé où l'enfant forme une unité avec la mère. Lorsque l'intervention du tiers est en échec à cause de son absence ou de son excès, la loi ne fonctionne pas de manière équilibrée dans le psychisme, ce qui rend difficile la construction par l'enfant de sa propre identité distincte de l'identité des autres. C'est à travers un processus d'identification au tiers (à la loi) que l'enfant construit son identité

dans le collectif car c'est la loi qui délimite sa dimension d'altérité et qui, ce faisant, exige la prise en compte de la finitude du sujet.

Ainsi, le circuit paroxysmal montre comment chaque position pulsionnelle se rapporte à la loi. Lorsque le sujet e- rencontre pour la première fois la loi qui l'interpelle, il se sent fortement menacé, car il s'agit de la première rencontre avec l'altérité pure. Il se nourrit de la colère, de la rage, de la peur contre l'extériorité. Il se révolte. Dans un deuxième moment, le sujet hy+ tente de se faire aimer par la loi. Il ne reste plus dans la position d'être exclu de la loi, mais il interpelle lui-même l'autorité pour qu'elle lui donne la reconnaissance exigée. Dans un troisième moment, le sujet hy- s'exclut lui-même dans la mesure où il perçoit la force d'un désir incestueux en lui-même. Il souhaite partir et fuir son désir. La transgression dirige son action. Il se sent coupable tout en cherchant un coupable à l'extérieur. Enfin et dans un quatrième moment, le sujet e+ s'identifie à l'autorité, à la loi. C'est pourquoi il est pleinement inclus dans la loi. Il accepte sa culpabilité tout en acceptant l'ordre de la loi.

Il faut également noter que si le caractère du tiers qui représente la loi s'avère problématique ou pathologique – tyrannique, lui-même incestueux, sans cohérence, injuste etc. –, l'enfant éprouve une difficulté à établir un rapport au circuit paroxysmal de façon suffisamment harmonieuse, ce qui peut mener à des perturbations pulsionnelles. Si la représentation de la loi est déformée, absente ou tyrannique, la tâche de la clinique des névrosés consiste à la transformer afin que le sujet puisse rétablir le circuit paroxysmal.

Résumons brièvement les quatre positions du circuit paroxysmal.

- **e-** : Etre exclu de la loi. Etre interpellé par la loi. Menace d'être tué ou de tuer. La rage, la colère, la peur sont ici des affects dominants. Tendance à l'explosion des sentiments brutaux. Confusion entre le soi et les autres. C'est la position la plus violente et la plus meurtrière. Forclusion de la culpabilité.
- **hy+** : S'inclure dans la loi. Interpeller la loi. Besoin de se faire valoir, d'être apprécié favorablement, d'être passionné. Chercher un coupable à l'extérieur. Désir de se montrer. Tentative de prendre la place du père ou de la mère. Besoin d'exprimer son désir incestueux. La haute position hy+ (!) met en relief la position d'un sujet exhibitionniste.

- **hy-** : S'exclure de la loi. Tendance à partir, à fuir et à se cacher. Timidité, pudeur, angoisse à cause de la culpabilité. Tendance à se censurer, mais en même temps à fuir et à vivre dans un monde irréel et imaginaire. Cette position est celle du névrotique par excellence.
- **e+** : Etre inclus dans la loi. Désir de paix. Censuré de l'intérieur. Tolérance, pitié, bienveillance, compréhension accordée aux autres. La place du soi et des autres est bien établie. C'est la position la plus éthique. Lorsque cette position est trop forte e+ (!!!), le sujet peut également tomber dans l'obsession d'établir un « ordre parfait ».

d) Le circuit du Moi

Si le vecteur du contact a été le premier paradigme de tous les autres vecteurs, le circuit du Moi est la condition même de l'Analyse du Destin. C'est grâce à l'activité du Moi que l'homme peut choisir son destin par lui-même et le transformer malgré les blocages rencontrés (Nous y reviendrons plus tard). La formule connue de Freud « *Wo es war soll ich werden* » montre exactement le but de l'Analyse du Destin : c'est seulement le Moi qui prend la position du Ça (le choix-contrainte) tout en modifiant le destin pour se libérer. La position du « Moi » ou du « Je » s'avère essentielle dans l'ensemble du système de Szondi, car « la première personne est celle qui donne le caractère de personne stricte aux autres et qui fait tourner tout l'ensemble du système »⁴⁴⁷. Si l'on ne peut pas dire « Je », il est impossible de choisir librement notre propre destin existentiel. C'est pourquoi la condition nécessaire de la pratique psychanalytique est ce « je » qui parle. Si l'analysant ne peut prendre la parole, il est impossible de faire l'analyse. Lorsqu'il est complexe de parler devant l'analyste à cause de l'existence de rapports de pouvoir, il est envisageable de passer par une médiation – l'écriture, le peinture, un groupe de parole, etc. –

Cependant, ce Je-qui-parle n'est pas acquis dès le début de l'existence humaine et sous une forme complète. Il est impératif de traverser tous les processus de l'identification au Moi. Comme nous venons de le voir, il existe quatre stations du circuit

⁴⁴⁷ Jacques Schotte, « Pour une nosographie psychiatrique renouvelée », in *Szondi avec Freud, op. cit.*, p. 129.

du Moi – la projection, l'introjection, la négation, l'inflation. Voyons en détail chaque position du circuit du Moi.

La première position du Moi, la plus archaïque, se trouve dans la position « p- ». À ce stade, le sujet se sent impuissant et cherche à être fusionnel avec la figure de la toute-puissance. Le désir d'être tout-puissant est projeté sur des figures de l'autorité extérieure. On peut songer à la première relation entre le bébé et la mère ou son substitut. Il est important de vivre suffisamment dans la fusion : jusqu'à un certain point, le bébé et son environnement doivent entretenir un rapport de fusion pour que le bébé obtienne une base fiable et solide de son être grâce à l'introjection de la figure d'une mère fiable. Il s'agit d'une recherche de l'omnipotence du Moi en tant que base du narcissisme primaire. La spécificité du mécanisme de cette position primaire consiste dans la *projection* : projection du désir d'être tout-puissant à l'extérieur, dans des figures perçues comme relevant d'un statut d'autorité.

Lorsque cette tendance n'est pas suffisamment accomplie dans la première période de l'enfance, la nécessité de chercher un état d'omnipotence pourrait mener vers des états pathologiques. On peut à ce titre évoquer la position pulsionnelle d'Adolf Eichmann lorsque le psychiatre Istvan Shlomo Kulcsár l'a soumis au Szondi-Teste en janvier-février 1961 à Jérusalem. Ce prototype de fonctionnaire nazi s'est engagé de toutes ses forces au service de la « solution finale » : il a été le responsable du « transport » des détenus dans les camps de concentration de janvier 1942 à mai 1945. Dans son cas, les positions pulsionnelles les plus fortes ont été : e-(!) hy+ k+(!) p-(!). Ce résultat nous montre bien qu'il avait une forte tendance meurtrière e-(!) qui pouvait se réaliser sans que le sujet ressente de culpabilité tout en « obéissant à l'ordre » du Führer avec qui il tendait à être Un. D'ailleurs, à la fin de la guerre, bien que son chef, Heinrich Himmler, ait ordonné la fin de la « solution finale », Eichmann n'y a pas obéi et a continué à envoyer plus de 800.000 détenus dans des chambres à gaz. Ainsi, on ne peut pas dire qu'il ait été un simple fonctionnaire qui obéissait simplement à l'ordre de son supérieur. La vérité est que le régime fasciste lui a permis de réaliser sa tendance meurtrière sous la forme de la projection de sa toute-puissance dans la figure du Führer⁴⁴⁸.

⁴⁴⁸ Alberto A. Peralta, Richard L. Kramer, Martine Stassart, « Le T.A.T. de Adolf Eichmann », in *Szondiana. Journal of fate analysis and contributions to depth psychology*, vol. 33, n° 1, Zürich, December 2013, pp. 8-45.

La deuxième position consiste dans l'introjection « k+ ». *L'intro-jection* veut dire « jeter dedans ». Le sujet quitte la posture d'impuissance à partir de l'évaluation de sa capacité à posséder. Il tente d'avoir des objets afin de conserver la réalité fantasmatique dominée par le principe de plaisir, réalité dans laquelle il peut rester tout-puissant grâce aux objets possédés. Il faut noter que dans la série des circuits pulsionnels, c'est également le moment du croisement avec le vecteur sexuel qui concerne le rapport à l'objet. On constate ainsi la position du Moi la plus perverse et de l'opportunisme qui nourrit le plaisir du paradoxe. A ce niveau, le sujet dit tantôt « oui » tantôt « non » : il n'y a pas encore de règle établie, l'ignorance du principe de contradiction marque la position du Moi-pervers. L'important, dans ce cas, est simplement de profiter des objets afin de renforcer l'illusion de la toute-puissance. Lekeuche et Mélon analysent cette position du Moi-pervers en utilisant l'expression « mère phallique »⁴⁴⁹. Le pervers ne reconnaît pas que la mère est dépourvue de pénis. Il refuse de sortir du monde duel structuré par une perception qui l'empêche de saisir la différence symbolique entre le soi et autrui. Son but est de s'érotiser dans son rapport avec l'objet pour obtenir une certaine puissance. On constate ainsi un processus de pré-identification à la masculinité et à la féminité : la femme-pervers, tout comme l'homme-pervers, refuse la castration, mais plus concrètement elle n'accepte pas de ne pas avoir de pénis en guise de *symbole* de l'agressivité et la virilité⁴⁵⁰. La distinction symbolique des sexes, entre la femme et l'homme, n'est pas encore acquise. Dans ce mécanisme du déni, le vouloir est plus fort que la réalité. Il déforme égocentriquement la réalité selon le principe de son plaisir.

C'est à partir de la troisième dimension k- que le Moi entre dans le principe de la réalité à partir de l'identification au tiers en tant que loi. Cette position du Moi fonctionne dans un étroit rapport avec le vecteur paroxysmal. L'innervation de la loi insère dans le sujet le principe de contradiction : la femme n'est pas l'homme, l'homme n'est pas la femme. L'adulte ne doit pas prendre la place de l'enfant, et vice versa. Or ce rapport à la loi doit être compris non seulement au niveau de la conscience, mais surtout à celui de l'inconscient. La loi occupe une fonction régulatrice qui permet de créer une place pour chaque personne.

⁴⁴⁹ Philippe Lekeuche et Jean Mélon, *Dialectique des Pulsions*, op. cit., p. 144.

⁴⁵⁰ Sigmund Freud, « Sur la sexualité féminine » (1931), in *La vie sexuelle*, traduit de l'allemand par Denise Berger, Jean Laplanche et collaborateurs, Paris, PUF, 2014, pp. 139-155.

Le mécanisme de la troisième position du Moi consiste dans la *négation*. Il s'agit de la capacité à se limiter purement au Moi. Le but est d'évaluer la capacité à *ne pas avoir* d'objets : il s'agit du *contre-investissement* dans l'objet afin de créer une frontière-limite entre le soi et les autres. Mais lorsque cette position de la négation devient forte k- (!!!), le sujet s'interdit fortement de posséder des objets et il court le risque de tomber dans le dénuement du soi et dans l'évidement de lui-même.

La quatrième position du Moi p+ consiste dans l'*inflation*. Cette tendance peut être décrite par le fait de devenir pleinement soi-même. C'est à partir de cette position que le Moi peut prendre indépendamment sa propre parole en disant « Je ». Il est la cause du monde, l'origine du *sens*. Si le sujet de la position p- cherche toujours l'autorité qui peut lui donner le sens, le sujet p+ produit le sens par lui-même. Aucune réalité n'est évidente pour lui, car la réalité est construite à partir des hommes. Il adopte la position du créateur. C'est grâce à la position de la négation k- qu'il est possible de comprendre l'acte de la création, puisque pour créer quelque chose à nouveau, il faut tout d'abord détruire l'ordre actuel. Le détracteur et le créateur fonctionnent donc ensemble. C'est le Moi *Pontifex oppositorum* qui peut faire la médiation entre les oppositions. Cependant, lorsque la position p+ s'accroît trop fortement, le sujet peut tomber dans la mégalomanie et dans la schizophrénie paranoïde. Il s'agit alors de réaliser le rêve de la toute-puissance. C'est ainsi que l'on constate l'inflation du moi au sens où il est dévoré par la volonté d'être partout.

Résumons les quatre positions du circuit du Moi.

- **p-** : Etre Un. Désir d'être fusionnel avec la figure de la toute-puissance. Le mécanisme de projection de son fantasme de la toute-puissance à l'extérieur. Tendance à être impuissant, à être dans la masse. Tendance à se torturer soi-même, à se persécuter. Besoin d'accuser. Refus de réfléchir par soi-même. Les pathologies, dans ce cas, sont la paranoïa, le fait d'être normopathe, la tendance à commettre des crimes politiques.
- **k+** : Tout avoir. Désir d'avoir tous les objets. Désir de puissance. Mécanisme d'introjection pour avoir accès à la réalité déformée selon le principe du plaisir. Tendance à être égocentrique, profiteur et opportuniste. Ici, les pathologies sont la perversion et le fétichisme.

- **k-** : N'avoir rien du tout. Besoin de limitation. Besoin de destruction. Besoin de réflexion. Constat du mécanisme de la négation qui fonctionne de manière à insérer le sujet dans le principe de la réalité. Tendance au renoncement au désir de la toute-puissance. Dans ce cas les pathologies sont la catatonie, la névrose obsessionnelle et le vagabondage.
- **p+** : Etre Tout. Autosuffisance. Désir d'être autonome et indépendant. Désir d'être tout-puissant. Folie de la grandeur. Tendance à se glorifier. Les pathologies sont ici la schizophrénie paranoïde et la mégalomanie.

2-6. Les fantasmes originaires

Schotte et ses collègues s'intéressent aux fantasmes originaires dans l'œuvre de Freud afin de radicaliser la sortie de la pensée de Szondi du domaine de la biologie moderne. Le concept de fantasme originaire se définit en effet comme une catégorie qui donne la possibilité de donner une forme aux expériences humaines. Il s'agit de mettre en valeur une structure grâce à laquelle on peut comprendre nos expériences, non au niveau cognitif, mais à celui existentiel. Schotte écrit :

que sont donc ces fantasmes originaires ? Dans un passage de l'œuvre de Freud, il est dit que les fantasmes originaires sont l'équivalent chez l'homme des *instincts animaux*. [...] Freud dit que les instincts, ce que l'on appelle les instincts chez les animaux, n'existent pas chez l'homme. Il n'y a pas chez l'homme cette orientation naturelle de l'instinct animal. Mais bizarrement, il ne dit pas que ce sont les pulsions qui remplacent les instincts ; il dit que l'équivalent des instincts, ce sont les fantasmes originaires, c'est-à-dire des structures des principes de mise en forme de la vie pulsionnelle. Ces mises en forme sont successives, intriquées, toujours provisoires et hypothétiques⁴⁵¹.

Cette citation nous montre que ce ne sont pas les gènes qui déterminent la vie pulsionnelle, mais les fantasmes. S'il n'existe pas de fantasmes originaires, il est impossible d'orienter la vie pulsionnelle. Ce sont les fantasmes aussi bien individuels que collectifs qui mettent en forme les pulsions pour leur donner une direction, un sens d'attachement, mais qui font également qu'il existe des blocages et des conflits. De ce fait, comme le disait Freud, l'homme se définit par sa capacité à fantasmer plutôt que par le fait d'avoir des instincts.

⁴⁵¹ Jacques Schotte, « Fantasmes originaires, nosographie psychiatrique et positions personnelles », in *Szondi avec Freud, op. cit.*, p. 154 ; souligné par l'auteur.

C'est en ce point que l'on peut souligner le sens dynamique et pulsionnel du concept de fantasme que Schotte met en évidence. Souvenons-nous de la distinction entre la *psychologie médiévale fisciste* et la *psychologie dynamique et pulsionnelle* que nous avons faite lors de l'effort de définir, dans le premier chapitre de la première partie, le concept de fantasme à partir du texte du jeune Agamben. Ce dernier ne voyait pas tout à fait la nature pulsionnelle des fantasmes car sa référence principale restait la psychologie médiévale. Nous pensons que la psychanalyse freudienne reprise par Szondi et Schotte remonte, par contre, dans la tradition de la psychologie dynamique et pulsionnelle. En effet, le concept de fantasme se définit chez Schotte d'une manière dynamique et pulsionnelle. Cette affirmation doit être entendue dans un double sens ; *le fantasme est toujours déjà pulsionnel et, inversement, la pulsion est toujours déjà fantasmée*.

Cependant, il faut se demander s'il existe des fantasmes dits fondamentaux pour l'existence humaine. Selon l'observation de Schotte, Freud parle de quatre fantasmes originaires : le fantasme de la séduction, le fantasme de la scène primitive, le fantasme de la castration et celui du retour au sein maternel⁴⁵². Chaque fantasme est « originaire » non au sens où il est *a priori*, mais en ceci que ces quatre fantasmes sont tout autant des tentatives de répondre aux questions concernant notre origine qui ne trouvent jamais de réponse définitive. Les enfants se posent des questions : « Comment je suis né ? », « d'où je viens ? », « d'où vient la différence entre les garçons et les filles ? »... C'est pour répondre à ce type de questionnement que l'on se rapporte aux fantasmes originaires.

Le fantasme de la séduction doit être compris en tant que réponse à l'énigme de la sexualité. Ce fantasme crée une chaîne avec le fantasme de la scène primitive qui est une réponse à la question concernant la construction des générations qu'il faut différencier à partir de l'acte sexuel des parents. Le fantasme de la castration est une réponse à la question de la différence des sexes. Le fantasme du retour au sein maternel ou du retour à l'étape d'« avant la naissance » est une tentative de réponse à la question « où j'étais avant la naissance ? ».

C'est donc en rapport avec ces questions que se construisent les fantasmes originaires qui soutiennent notre vie. La vie humaine se caractérise fondamentalement par une foncière indéterminabilité. L'homme est, dès lors, un être dont le fondement n'est pas descriptible de manière exhaustive et définitive. Pourtant, l'homme ne peut pas vivre

⁴⁵² *Ibid.*, p. 157.

sans aucune assurance à l'égard de son fondement. C'est pourquoi ce sont les fantasmes qui peuvent soutenir l'homme dans le rapport qu'il entretient avec ses traumatismes originaires.

Le *trauma* se définit ici comme ce qui excède les possibilités de symboliser quelque chose d'inquiétant et d'angoissant. Afin de mieux comprendre en quoi consiste la particularité de cette négativité excessive, référons-nous au « réel » lacanien. Le réel est un concept qui désigne l'un des trois ordres de la réalité psychique inconsciente : réel-symbolique-imaginaire. L'*imaginaire* est considéré comme une image illusoire instaurée dans la vie psychique dont la dimension est créée par le narcissisme du moi. Le *symbolique* se définit comme un ordre fondamental nécessaire à la formation du sujet dans la mesure où l'individu accepte l'ordre du langage afin de s'inscrire dans la société⁴⁵³. Le *Réel* se présente comme une dimension de la vie psychique se situant au-delà de toutes les représentations imaginaires et symboliques.

Dans le séminaire intitulé *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan définit de manière claire le concept de réel. Il déclare que la dimension du réel est « ce qui revient toujours à la même place »⁴⁵⁴. Le réel est ainsi un noyau insaisissable de la répétition. De fait, le réel traumatique est un trou installé dans la vie psychique à cause du heurt avec une expérience menaçante qui échappait au cadre des représentations au moment même du choc. La répétition compulsive du traumatisme peut être comprise comme l'échec infini de la tentative de maîtriser cette expérience menaçante et de combler ce trou noir par des multiples représentations.

On peut poser les questions sur nos origines avec conscience ou sans conscience, mais ce qui est visé, c'est un éclairage du fondement de nos désirs de vivre. Ce sont les fantasmes originaires qui permettent de soutenir ce désir. Autrement dit, le désir ne surgit jamais seulement sur le plan des pulsions, mais aussi dans son rapport avec les fantasmes. Pourtant, les fantasmes ne sont jamais l'objet du désir, mais des diverses scènes du drame où se joue la construction du rapport à la non-identité à soi du sujet⁴⁵⁵.

⁴⁵³ Afin de mieux comprendre le rapport entre l'imaginaire et le symbolique, voir Jacques Lacan, « Le symbolique, l'imaginaire et le réel », in *Des Noms-Du-Père*, Paris, Seuil, 2005.

⁴⁵⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 59.

⁴⁵⁵ Cf. Jean Laplanche et Jean-Bernard Pontalis, *Fantasme originaire, Fantasmes des origines, Origines du Fantasme*, Paris, Hachette, 1985, pp. 96-97.

Essayons de mieux comprendre les rapports entre les destins pulsionnels, les fantasmes originaux et les traumatismes originaux à partir de la comparaison entre le schéma szondien des pulsions et celui réfléchi par Freud.

Dans le texte *Pulsions et destins des pulsions*, Freud décrit quatre destins pulsionnels : le renversement dans son contraire, le retournement contre sa propre personne, le refoulement, la sublimation⁴⁵⁶. Ces quatre destins pulsionnels peuvent s'articuler avec quatre fantasmes originaux, quatre traumatismes originaux, leurs angoisses⁴⁵⁷.

Vecteurs	C	S	P	Sch
Destin pulsionnel	Renversement dans son contraire	Retournement contre soi-même	Refoulement	Sublimation
Fantasme originaire	Régression Retour au sein de la mère	Séduction	Scène primitive	Castration
Traumatisme originaire	Dépendance absolue	Intrusion	Différence entre les générations	Différences entre les sexes
Angoisse	Abandon	Perte d'objet	Culpabilité	Dépersonnalisation

Examinons-les plus précisément. Le premier destin de la pulsion se trouve dans la première dimension de l'existence humaine, le vecteur du contact. Le renversement dans son contraire fonctionne de deux manières différentes. Soit la direction d'une pulsion se renverse de l'activité dans la passivité, soit c'est le contraire qui advient, la passivité devenant ainsi activité. Freud donne l'exemple des couples d'opposés formés par le voyeurisme et l'exhibitionnisme. Mais aussi c'est le renversement de l'amour en haine. Aimer ou haïr, est décidé à chaque moment actuel dans une situation concrète et dépend totalement de l'autre, de s'il accomplit correctement ses besoins.

Le fantasme originaire du contact est le fantasme du retour au sein maternel. Dans ce cas, il faut créer les conditions pour que la pulsion puisse pousser vers la vie et ne pas régresser vers le monde-d'avant-la-naissance. Pour le nourrisson, la survie doit être assurée à partir de l'acquisition des rythmes vitaux. L'enfant ne peut pas survivre s'il est

⁴⁵⁶ Sigmund Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, op. cit., pp. 67-69.

⁴⁵⁷ Philippe Lekeuche et Jean Mélon, *Dialectique des Pulsions*, op. cit., p. 27.

abandonné par ceux qui s'occupent de lui. L'abandon a donc un sens catastrophique pour l'existence humaine : il se traduit par la divergence entre la survie et la mort.

Le deuxième destin pulsionnel consiste dans le retournement contre sa propre personne, mouvement qui a lieu dans un rapport de miroir, comme c'est le cas du vecteur sexuel. Dans le rapport de la séduction, on ne sait pas *qui* a commencé le jeu, même si on peut attribuer différents rôles à celui qui est actif et à l'autre qui est passif. On est séduit par l'autre tout en le séduisant. Freud remarque que dans le cas du sadomasochisme, c'est le masochiste qui cherche un autre qui le domine. Afin que le masochisme jouisse, sa propre agressivité doit se retourner contre elle-même. Dans ce mécanisme de retournement de l'agressivité contre elle-même, le masochiste a besoin de se coupler avec un autre sujet sadique qu'il perçoit comme étant l'objet qui le capte. Même si le masochiste a toujours besoin d'un contrat entre lui et cet autre, ce contrat purement formel ne fonctionne jamais dans l'ordre de la loi en tant qu'instance tierce qui rend possible la restitution du rapport du sujet/objet. Giorgio Agamben remarque justement ce point : « *Le sadomasochisme montre donc la vérité de l'usage, qui ne connaît ni sujet, ni objet, ni agent, ni patient* »⁴⁵⁸. Il s'agit d'une relation préobjectale et présubjectale dans laquelle ce qui est cherché, c'est le pur usage du corps.

Dans ce deuxième niveau du destin pulsionnel, le fantasme de la séduction est celui qui domine. L'homme est fasciné et capté par l'objet. Cette activité s'accompagne inévitablement du traumatisme de l'intrusion ou de la domination. L'homme a peur d'être totalement dominé par l'objet, c'est pourquoi il tente de l'obtenir agressivement. En même temps, il ne peut pas sortir de ce rapport de domination car il a peur de perdre l'objet. Cependant, comme nous l'avons vu plus haut, l'objet idéal est déjà perdu dès que l'homme acquiert la capacité à percevoir, c'est-à-dire à se distinguer en tant que sujet se situant devant un objet. C'est pourquoi le rapport avec tout objet est dès le départ marqué par la perte de l'objet idéal.

Les deux premiers destins pulsionnels montrent l'*ambivalence* des pulsions dans la mesure où celles-ci se définissent par l'absence du rapport du sujet/objet. C'est à partir de la troisième dimension existentielle (vecteur P) que l'on ne peut plus remplacer facilement l'objet car l'ordre de la loi impose au sujet de prendre une position de sujet

⁴⁵⁸ Giorgio Agamben, *L'usage des corps*, op. cit., p. 68.

dans le rapport avec d'autres sujets. Puisque l'autre n'est pas un simple objet, le sujet se doit de pouvoir entrer dans un rapport intersubjectif.

Autrement dit, l'homme quitte le monde de la perception, pour entrer dans le monde du *langage*. Afin de thématiser l'accès à ce troisième niveau existentiel, il est nécessaire de comprendre le refoulement (*Verdrängung*). Le refoulement est une action de défense qui vise à repousser certains désirs dans l'inconscient afin que ces derniers ne reviennent plus à la surface de la conscience. Il s'agit d'un mécanisme de résistance qui empêche l'extériorisation du désir. Ce refoulement s'avère nécessaire afin d'établir la capacité de limitation de soi à partir de l'aménagement de la place du désir.

L'enfant découvre que sa naissance ne peut pas avoir eu lieu sans le rapport sexuel des parents (la scène primitive) et sans le désir de ceux-ci. Pour naître et pouvoir désirer la vie, il faut avant tout être désiré. Le désir de l'homme se construit à partir du désir de l'autre. On peut ainsi observer une dialectique entre *désirer* et *être désiré*. Or, ces deux pôles – le désir de l'enfant et le désir des parents – ne doivent pas se trouver sur le niveau d'une même génération. La place de chaque existence doit être disposée selon une *temporalité* qui lui est propre. Pour l'hétérogénéité des statuts entre l'enfant et l'adulte, l'enfant doit nécessairement être exclu de la scène de la sexualité de ses parents, bien qu'elle ait été la condition même de sa naissance.

Cette exclusion basée sur la loi est en soi traumatisante et contradictoire. Il faut pouvoir *désirer* tout en maintenant un rapport au désir des parents ou, autrement dit, il s'agit de construire une dialectique entre *désirer* et *être désiré* mais, en même temps, il ne faut pas désirer les parents car cela est interdit et doit être refoulé afin de créer une place du soi dans le collectif. Construire sa propre place à partir d'un rapport à la *limite* donnée par la loi est l'une des conditions de la liberté d'être soi-même dans le collectif.

La dernière dimension existentielle est celle de la liberté qui appartient fondamentalement au Moi. C'est le Moi qui peut bouger dans tous les registres de l'existence humaine en tant qu'il est médiateur et passager. C'est seulement l'activité du Moi qui rend possible la sublimation des besoins pulsionnels selon différentes formes prises par l'activité humaine – l'art, la profession, l'amitié, le partenaire, la religion etc.

Selon Freud, « la pulsion est dite sublimée dans la mesure où elle est dérivée vers un nouveau but non sexuel et où elle vise des objets socialement valorisés »⁴⁵⁹.

C'est à ce moment que l'on affronte le fantasme de la castration. Le principe de la contradiction nous apprend la distinction entre la femme et l'homme. Mais cela n'est pas suffisant pour répondre à la question : comment peut-on établir un sens pour saisir la différence ? *Dans quel sens* la différence est-elle établie ? On entre dans un monde du jugement de valeur. Cela veut dire, plus précisément, que l'on entre non seulement dans l'ordre du langage, mais aussi dans celui du sens. Il faut s'adapter, s'intégrer, mais il faut aussi créer des sens pour avoir accès à la liberté du Moi. Dans ce traumatisme originaire, il existe toujours un risque de dépersonnalisation. Il s'agit de la perte du sens de soi-même. En se dissociant de soi-même, on ne sait plus se retrouver dans la chaîne du sens. Le schizophrène souffre à cause de la dispersion du soi : il a le sentiment d'être partout, mais en même temps, il ne se trouve nulle part. Il comprend qu'il existe une distinction entre la femme et l'homme, mais le fait est qu'il ne parvient pas à accéder au registre du sens, il ne sait pas s'il est femme ou homme, raison pour laquelle il a l'impression d'être les deux en même temps. Il n'est pas suffisant de savoir qu'il existe une différence car encore faut-il nommer cette différence, il est aussi nécessaire de pouvoir la penser et la renouveler par l'activité d'interprétation effectuée par le Moi.

2-7. Les quatre registres de l'existence humaine

Schotte tente d'interpréter le schéma pulsionnel afin de faire avancer l'analyse de l'anthropologisation de la psychiatrie. Schotte montre que ce sont quatre registres du circuit qui représentent les registres fondamentaux de l'*existence humaine* : l'*esthétique*, la *pratique* (technique, civilisation), l'*éthique* (éthico-moral) et l'*historique* (dialogique)⁴⁶⁰.

Ces quatre dimensions de l'existence se caractérisent par leur propre complexité et difficulté dans le mouvement d'acquisition de chaque moment de la vie pulsionnelle. Chaque registre permet de mieux comprendre, à la lumière de la relation entre l'objet et

⁴⁵⁹ Jean Laplanche et Jean-Bernard Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1976, p. 465.

⁴⁶⁰ Jacques Schotte, « Pour une nosographie psychanalytique renouvelée », in *Szondi avec Freud, op. cit.*, p. 128.

le sujet, le statut des positions psychiques et corporelles et de la catégorie linguistique du pronom, du mouvement des verbes et des temps qui leur sont propres.

Considérons le résumé dans le schéma suivant⁴⁶¹:

Vecteur	Champ existentiel	Modalité de relation sujet-objet	Position psychique et corporelle	Catégorie du pronom	Mouvement de verbes	Temporalité
C	Esthétique	<i>En deçà</i> du rapport sujet-objet Ni objet ni sujet	Fusionnelle Sensorielle	Impersonnel « Ça », « On », « Il y a »	Rythmes vitaux <i>Aller-venir</i>	Présent
S	Pratique	Le sujet coïncide avec l'objet, rapport duel	Spéculative Séductrice	La troisième personne « Il », « Elle »	Danse séductrice <i>Avancer-reculer</i>	Passé
P	Éthique	L'émergence du sujet, le rapport sujet-objet devient clair grâce à l'intervention du tiers	Transgressive Interdite/Désirée	La deuxième personne « Tu » (sujet interpellé par la loi)	Mise en scène <i>Entrer-sortir</i>	Futur
Sch	Historique	<i>Au-delà</i> du sujet-objet Le sujet avec le soi	Réflexive Représentative	La première personne « Je » (sujet qui parle)	Dialectique de l' <i>ipséité</i> et l' <i>altérité</i> <i>Ouvrir-fermer</i>	Futur antérieur

Modalité de la relation sujet-objet

Analysons de plus près la modalité de relation sujet-objet. Dans la pulsion du contact, ni l'objet ni le sujet n'existent encore. Dans la psychanalyse postfreudienne, le rapport à l'objet a été très régulièrement travaillé⁴⁶². Cette généralisation tend à supprimer la possibilité d'étudier d'autres modalités du déploiement de l'existence humaine qui n'ont rien à voir avec le rapport à l'objet. Par exemple, les paysages ou les œuvres d'art ne sont pas réductibles au statut d'objet. Il s'agit, dans ces cas, de la

⁴⁶¹ Cf. Philippe Lekeuche et Jean Mélon, *Dialectique des Pulsions*, op. cit., p. 22.

⁴⁶² Dans le livre, *Envie et gratitude*, Mélanie Klein a analysé l'introjection du bon objet interne, née grâce aux expériences de gratitude, qui se sert de la différenciation du bien et du mal, et qui sécurise le psychique. Voir, Mélanie Klein, *Envie et gratitude et autres essais*, traduit de l'anglais par Victoire Smironoff avec la collaboration de S. Aghion et de M. Derrida, Paris, Gallimard, 1968.

participation à une présence non-objectale, à une ambiance. Dans cette participation symbiotique, l'individu ne s'oppose pas à l'objet. Cela veut dire que, dans cet horizon artistique, l'identité de l'homme ne peut pas encore être analysée au niveau du rapport sujet-objet : ce rapport se situe *en deçà* du sujet et de l'objet. Il s'agit d'une pure participation au monde. C'est dans le corps même que toutes les sensations s'inscrivent. Schotte exprime cette idée en soulignant qu'il s'agit, dans cette dimension pré-subjective et préobjectale, de la capacité à *passer* ou à *marcher*. Quand on marche, notre corps n'a pas besoin de s'opposer au milieu dans lequel on marche. En effet, on marche tout en étant inséré et en faisant corps avec les paysages qui nous englobent.

La catégorie d'objet n'apparaît qu'à partir du deuxième niveau, *i.e.* dans le vecteur sexuel. L'objet se construit dès que la pulsion sexuelle commence à revendiquer l'amour de l'autre. La question visant le statut de l'objet concerne la capacité à *jeter*. Quand on jette quelque chose, entre l'acte de jeter et ce qui est jeté s'établit un rapport de dualité objectivante. Dans ce mouvement, face à cet *ob-jet* jeté, le sujet émerge selon la dynamique qui lui est propre. Toutefois, il faut préciser qu'il s'agit, à ce stade, du processus de naissance de la *structure duelle*, du rapport de miroir spéculatif. Ce qui caractérise cette dimension sexuelle, c'est la séduction. Dans la séduction, le corps de l'autre se transforme en un objet qui me séduit. Mais le « je » devient aussi le corps objectal qui séduit l'autre. Dans ce rapport duel, on ne peut pas dire qui a commencé à séduire. Le rôle du séducteur peut toujours se renverser. Cette structure du retournement est la structure de la *perversion* par excellence. La perversion est un trouble définissant le rapport à l'objet. Les pervers ne savent pas si c'est l'objet qui attire ou si ce sont eux qui attirent l'objet. Ils entrent dans un jeu de dualisation apparemment infinie.

Le registre du sujet concerne le troisième niveau du vecteur, le vecteur paroxysmal (on dit aussi le vecteur des affects). La condition de l'émergence du sujet consiste dans la soumission à la loi éthico-morale. Le sujet ne peut se figurer que par l'acceptation de la loi qui interdit l'inceste et le meurtre. La position du corps se transforme comme étant le corps interdit et en même temps le corps désiré. Cette structure paroxysmale fait partie de la structure du rapport entre le sujet et l'objet. Nous pouvons dire que la capacité à jeter, reconnaissable à partir de l'analyse du vecteur sexuel, est accomplie au niveau de ce vecteur paroxysmal.

Ces deux derniers niveaux, sur lesquels on peut situer les perversions (le vecteur S) et les névrosés (le vecteur P), sont les dimensions centrales de la psychanalyse freudienne. Comme le déclare Schotte : « Freud a toujours mis au centre des névroses et des perversions, névroses dont il disait qu'elles sont le négatif des perversions »⁴⁶³. Le drame du complexe d'Œdipe a été à la source de la réflexion de Freud. Son problème fondamental est l'articulation du rapport humain entre *deux* et entre *trois*. Les pervers se heurtent à l'échec lorsqu'ils tentent d'établir le rapport à deux, ou, autrement dit, ils sont totalement enfermés dans le rapport à deux d'une manière fusionnelle. Dans le rapport de séduction entretenu avec l'objet, ils ne marquent pas clairement la distinction entre eux et l'objet. Quant aux névrotiques, ils souffrent de l'impossibilité d'accepter le tiers dans leur existence. Pour le dire autrement, ils ne réussissent pas à entrer dans le rapport structuré par trois dimensions à cause du blocage dans l'acceptation de l'existence de la loi qui interdit l'inceste et le meurtre. Il est important de souligner la question de l'inceste. L'interdit de l'inceste nous permet de construire une place spécifique dans le collectif. Le problème fondamental du complexe d'Œdipe n'est pas le désir sexuel de l'enfant envers sa mère et la castration opérée par le père. Il faut plutôt mentionner le problème de l'acceptation de la distinction entre des générations à partir de l'exclusion de l'enfant de la sexualité des parents. L'enfant doit accepter que l'acte sexuel de ses parents existe sans l'enfant, malgré le fait que c'est bien lui qui est concerné dans cet acte sexuel.

Schotte remarque qu'il y a dans l'existence humaine des formes de structuration qui ne fonctionnent pas par l'articulation de deux ou de trois dimensions. En fait, selon Schotte, il existe une troisième modalité de déploiement du mouvement hautement important dans l'existence humaine : après *marcher* et *jeter*, il met également en valeur le fait de *sauter*⁴⁶⁴. L'activité de sauter se situe *au-delà* de la relation entre le sujet et l'objet. Cette capacité à sauter s'inscrit dans le quatrième vecteur : le vecteur du Moi (le vecteur Sch. « Sch » vient de la schizophrénie). Sauter veut dire ici *se jeter* soi-même : le sujet s'affronte lui-même. Autrement dit, il s'agit d'un mouvement entre *se séparer* et

⁴⁶³ Jacques Schotte, « Pour une nosographie psychiatrique renouvelée », in *Szondi avec Freud, op. cit.*, p. 123.

⁴⁶⁴ Les catégories : *marcher*, *jeter* et *sauter* ne sont pas de Szondi, mais du phénoménologue Deese. Schotte combine le système de Szondi avec les catégories triades de Deese : « La pensée de Deese permet à Schotte de réunir Szondi et la phénoménologie, d'éviter l'opposition génétique/structural puisque ce système des dimensions de la structure humaine permet aussi une lecture génétique. Deese va également *re-anthropologiser* son système et cela par la réintroduction, dans les dimensions szondiennes, du langage et de ses subtilités, les termes apparentés mais néanmoins différents. L'apport principal de Deese est sans doute d'ouvrir un système qui risquait de se définir comme clos et complet », Jean-Louis Feys, *L'anthropopsychiatrie de Jacques Schotte, op. cit.*, p. 414.

se retrouver : on se quitte soi-même pour se rejoindre à nouveau. Les schizophrènes n'arrivent pas à s'installer dans ce mouvement. Quand ils sautent, ils disparaissent, ils ne savent plus se retrouver eux-mêmes. Ainsi, le schizophrène voyage infiniment, il est un nomade délirant qui bouge sans avoir de repères.

Ce registre du moi concerne la possibilité de construire son histoire et d'entrer en dialogue. Les psychotiques se retrouvent face à l'échec de sauter dans l'histoire et de se retrouver à nouveau chez eux-mêmes. Si l'on se penche sur le problème du dialogue, il faudra mentionner que les psychotiques sont perturbés par le rapport entre être disponible à la parole d'autrui et être singulier comme personne face aux autres. Les psychotiques se perdent dans la parole des autres. Pour sauter, il faut, d'une certaine manière, se séparer, se briser pour « traverser la transcendance ». L'« ex » de l'existence ne signifie pas simplement l'extériorité mais, comme le dit Henry Maldiney, la transcendance. « *Ex* (hors) ne signifie pas, ici, l'extériorité mais la transcendance. Hors tout, la présence a d'ores et déjà transcendé tout l'étant. Vers où ? – vers le monde »⁴⁶⁵. La capacité à avoir une histoire et celle à dialoguer avec soi-même et les autres se situent dans le même registre, *i.e.* l'histoire de l'existence. Construire l'histoire relève de la capacité à s'installer *temporellement* et *verticalement* dans une dialectique entre le soi et les autres. Le dialogue relève quant à lui de la capacité à faire d'une manière *spéciale* et *horizontale* une articulation entre le soi et les autres.

Position psychique et corporelle

Nous pouvons observer quatre positions psychiques et corporelles. La pulsion du contact se caractérise par une position fusionnelle et sensorielle. Il s'agit du moment le plus tactique. Le bébé est dépendant de son entourage car il doit être protégé et soigné. Les milieux familial, sonore, thermique, olfactif constituent tous un contenant sécurisant pour que le bébé, en tant que contenu, s'individualise petit à petit. Si son environnement n'est pas suffisamment stimulant et en même temps apaisant, plusieurs troubles mentaux et psychosomatiques peuvent se manifester.

A partir de la pulsion sexuelle, l'homme acquiert surtout le désir scopique, le désir de regarder et d'être regardé. La capacité visuelle s'instaure et l'homme entre dans un

⁴⁶⁵ Henri Maldiney, « L'existant », in Pierre Férida et Jacques Schotte (éds), *Psychiatrie et existence. Décade de Cerisy – septembre 1989*, Grenoble, Jérôme Million, 1991, p. 31.

rapport de séduction avec l'objet qui a lieu fondamentalement dans le monde visuel et spéculatif.

C'est seulement à partir de la troisième dimension de l'existence humaine, à savoir la loi, qu'une séparation entre l'objet et le sujet est possible, l'homme inscrivant son désir dans le langage symbolique. Le monde de la communication n'est plus seulement tactique et visuel car il devient, avec l'émergence du langage, plus abstrait et universel. L'autre est conçu non pas comme étant son entourage, mais en tant qu'autrui séparé de soi-même. L'interdit de toucher et l'interdit de voir s'installent : « Tu ne dois pas toucher n'importe qui, n'importe comment. Tu ne dois pas être touché et être vu non plus ».

Enfin et quatrièmement, le sujet commence à se rapporter également à lui-même. Cela veut dire que la rencontre avec autrui est introjectée en soi et la distinction entre le soi-même et le soi-étranger rend possible un dialogue réflexif avec soi-même.

Catégorie du pronom

Ces quatre positions peuvent se retrouver au niveau de quatre catégories du pronom⁴⁶⁶. Dans la dimension esthétique de l'existence humaine, aucune personne n'existe encore. Il s'agit d'un monde fusionnel et symbiotique. Mais on peut dire qu'« il y a » quelque chose. On utilise ainsi le pronom indéfini : « ça » marche, « il » est possible, « on » (peu n'importe qui) croit, etc.

Dans un deuxième temps, le sujet de la troisième personne dont on parle s'établit. Ce sujet est en même temps l'objet de la parole, car c'est de lui que l'on parle. Les pervers s'intéressent uniquement aux autres, ils parlent toujours des autres. Ou bien, ils parlent d'eux-mêmes comme s'il s'agissait d'une troisième personne. Les autres les concernent énormément car il n'y a pas encore de distinction claire entre le soi et les autres et cette indistinction rend possible la réalisation des jouissances à travers l'objectivation des autres.

C'est au troisième moment éthico-moral de l'existence humaine que le sujet proprement dit émerge par l'interpellation de la loi. C'est le tiers qui interpelle le sujet

⁴⁶⁶ Schotte y est inspiré par le livre d'Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole*, Paris, Beauchesne, 2007.

en disant « Tu » ! Comme le dit Schotte : « Tu » est « celui à qui on s'adresse »⁴⁶⁷. Les névrosés refusent d'accepter l'intervention de cette extériorité. Ils entrent ainsi dans la scène primitive (la sexualité des parents) sans accepter l'exclusion fondamentale qui rend possible la différence entre les générations.

Enfin, le quatrième moment du vecteur du moi concerne l'émergence du « Je ». Ce « Je » doit toujours se confronter entre une tendance paranoïde et une autre schizoïde. La tendance paranoïde vise à être parfait, un Moi complet et autosuffisant. Par contre, la tendance schizoïde est de devenir un Moi nié car dépersonnalisé dans l'adaptation parfaite aux autres. C'est le « Je » qui doit à chaque fois devenir le médiateur entre deux tendances opposées.

Mouvements

Ces quatre registres peuvent également être présentés à partir de la catégorie de verbes qui présentent certains mouvements fondamentaux⁴⁶⁸. Si l'on considère le circuit du contact, on peut mentionner deux verbes : *aller* et *venir*. Il s'agit du mouvement de *va-et-vient* de tous les phénomènes à la base de l'existence. Le mouvement est constitué par quatre moments : faire venir (m+), venir (d-), aller (d+), faire aller (m-). Comme nous l'avons vu, ce premier mode d'existence humaine vise à établir un *rythme vital*. Le petit enfant doit acquérir son cycle vital grâce à la régularisation de l'équilibre entre l'excitation et l'apaisement, la veille et le sommeil, la présence et l'absence de la mère.

Le mouvement du circuit sexuel se présente dans le mouvement consistant à *avancer* et à *reculer*. Le vecteur sexuel concerne fondamentalement le rapport de séduction avec l'objet. Afin d'établir le mouvement d'une attraction, le sujet peut avancer vers l'objet ou faire avancer l'objet. Il peut également reculer ou faire reculer. Afin de mieux saisir ce mouvement, imaginons la danse d'un paon. Pour attirer une paonne, il avance vers elle et la fait avancer. On retrouve également ce mouvement de séduction dans les scènes de la danse flamenco : les couples se regardent fortement mutuellement. Ce sont avant tout les yeux qui jouent dans la tension de la séduction. Leur corps ne se

⁴⁶⁷ Jacques Schotte, « Pour une nosographie psychiatrique renouvelée », in *Szondi avec Freud, op. cit.*, p. 129.

⁴⁶⁸ Jacques Schotte, « Fantômes originaires, nosographie psychiatrique et positions personnelles », in *Szondi avec Freud, op. cit.*, p. 165.

collent pas, mais une personne avance et recule, fait avancer l'autre, mais le fait aussi reculer pour attirer son partenaire.

Le mouvement attribué au circuit paroxysmal se présente par le couplage des verbes *entrer* et *sortir*. C'est à partir de cette troisième dimension existentielle que l'homme entre dans l'intersubjectivité. Cette participation au collectif se caractérise comme étant l'entrée dans une scène théâtrale où les rôles sont distincts. L'enfant ne doit pas entrer dans la scène sexuelle de ses parents et l'adulte doit sortir de la scène où il jouait, auparavant, le rôle de l'enfant. On ne se déplace pas sans règle et sans cohérence d'une personne à l'autre. Chaque place doit être organisée et bien disposée afin de protéger le cadre où chacun entre en scène.

Le dernier mouvement du circuit du moi est représenté par les verbes *ouvrir* et *fermer*. Il s'agit de l'articulation entre l'action consistant à *ouvrir* vers des possibilités nouvelles et l'action de *fermer* dans un sens. C'est ainsi que se déploie une dialectique entre l'*altérité* et l'*ipséité*. Notons le contraste du mouvement que l'on peut observer chez le psychotique et le catatonique : le psychotique sent qu'il y a un autre que lui qui habite dans son intérieur et il ne parvient pas à se fermer suffisamment pour constituer un rapport apaisant avec lui-même. Il a le sentiment d'être envahi et persécuté par l'autre. La totale ouverture qui le caractérise peut être décrite en faisant usage de l'expression l'« inflation du moi ». Par contre, le catatonique a une réaction dans un sens tout à fait contraire : il se ferme totalement afin de se protéger d'une totale ouverture. Selon Szondi, la philosophie peut devenir des activités créatrices en ce sens-ci : chercher une cohérence du sens et une forme fermée afin de maîtriser l'ouverture aux autres. Schotte affirme qu'il s'agit là d'une dialectique très complexe mais aussi la plus fondamentale de l'existence humaine. C'est le moment de la *castration* par excellence qui est la condition de possibilité de la vie désirante de l'homme.

Temporalité

Il faut mentionner la temporalité propre à la pulsion du contact. Au moment de la toute petite enfance, on ne peut pas sentir encore pleinement le *volume* du corps, de l'espace et du temps, car le corps est là dans une pure présence à soi. Lorsqu'un petit enfant est angoissé à cause de l'absence de sa mère, c'est parce qu'il ne comprend pas encore que sa mère n'a pas disparu, mais qu'elle a seulement été déplacée. *Aller et venir*,

apparaître et disparaître sont des mouvements à apprendre dans ce premier moment de l'existence.

Dans ce processus d'apprentissages, il commence à comprendre la possibilité du déplacement horizontal, mais qui n'est pas encore vertical. C'est dans le deuxième moment que l'accès au passé permet justement de construire l'horizontalité dans la temporalité. Il est alors possible de parler d'un moment précis du passé en tant qu'objet de discussion.

C'est à partir du troisième moment que l'homme est capable d'avoir un projet futur. Il s'agit de la construction d'une voie différente de celle passée. Une colonne du futur émerge dans la conception du temps et l'homme est capable d'entrer dans la continuité du temps depuis le passé vers le futur ouvert.

Enfin, la pulsion du Moi peut travailler son futur antérieur. Il s'agit de participer à la construction d'une histoire tout en dialoguant avec soi-même. Le passé n'est pas fixé et déterminité, car le Moi peut ouvrir la possibilité d'un autre sens sous la forme du futur antérieur: il *aura été*. Souvenons-nous de la méthode de l'archéologie agambenienne que nous avons examinée dans la première partie. Il s'agissait de restituer le lieu potentiel de l'histoire pour rendre possible « ce *passé qui aura été* »⁴⁶⁹. Agamben tentait justement de rendre possible un travail sur le devenir qui existait dans le passé, mais qui a été effacé à cause de l'acte même d'effacement du lieu potentiel de l'histoire. En ce sens, nous pouvons interpréter et dire que le geste archéologique d'Agamben consistant à thématiser la sortie de la biopolitique se retrouve également au niveau de la psychiatrie de Szondi qui analyse la pulsion du Moi dans la mesure où il agit sur le passé sous la forme du futur antérieur.

2-8. L'ouverture au monde : le contact

Jusqu'à maintenant, nous avons analysé comment Schotte a développé la psychiatrie pulsionnelle de Szondi pour rendre possible une nouvelle pensée psychiatrique au-delà du modèle naturel de Linné. Il est temps de reposer nos questions : peut-on vraiment dire que la pensée schottienne a pu dépasser le modèle naturel ? En

⁴⁶⁹ Giorgio Agamben, *Sigutatura rerum. Sur la méthode*, op. cit., p. 123.

quoi consiste la condition de possibilité de la sortie du système supposé avoir un lien fondamental avec la perfection divine ?

Il nous semble que la pensée de Schotte essaie de rendre visible une *ouverture au monde* en tant qu'extériorité radicale du Moi. Et c'est justement cette ouverture au monde qui rend possible de mettre la pensée psychiatrique en mouvement et d'ouvrir le système pulsionnel.

L'on retrouve particulièrement cette idée d'une ouverture primordiale dans l'idée de pulsion de contact. Au début du processus de leur développement, tous les êtres humains sont encore absolument dépendants de l'environnement. C'est dans le paysage offert par la mère ou son substitut que le bébé arrive à construire petit-à-petit son individualité sans fusionner avec son environnement. Le Moi est encore extrêmement fragile et il n'est pas encore distinct de son environnement. Il faut expérimenter cette dépendance quasi-absolue. C'est seulement ensuite que le bébé peut intérioriser cet environnement sécurisant et fiable en tant que fond de l'être.

Cette fusion absolue qui définit le début de la vie est une expérience humaine qui demeure à jamais dans la structure du sujet. Cela signifie que l'homme est toujours déjà dans le paysage. Ici, dans ce paysage, il y a une ouverture au monde au sens radical du terme, ce non pas parce que le Moi est capable de s'ouvrir et se fermer après avoir établi la frontière entre le dedans et le dehors, mais parce que le noyau même de l'être est construit à partir de cette fusion entre le Moi et son environnement.

Souvenons-nous qu'Agamben a conceptualisé la forme-de-vie en tant qu'ultime remède à la pathologie du sujet propre à la biopolitique. Son idée a été de repenser la fusion absolue entre la forme (le paysage) et la vie pour qu'on ne lui impose pas une forme artificielle propre à l'action biopolitique. C'est ce lien de dépendance entre la vie et son paysage qui nous pousse à réfléchir sur la possibilité de soigner la pathologie du sujet biopolitique, et ce y compris au niveau de la pratique psychiatrique.

Nous remarquons qu'il existe deux directions de pensée qui se ressemblent : si le modèle naturel tente de légitimer son propre système par le recours à la perfection de la programmation divine du gouvernement (c'est ce que nous avons vu avec Agamben), Schott, dans le dialogue avec Szondi, tente pour sa part de mettre en évidence un système pulsionnel affranchi du tableau linnéen afin de rendre visible notre condition primordiale en tant qu'êtres humains à la lumière d'une analyse du contact avec le monde.

Toutefois, la différence entre Szondi-Schotte et Agamben consiste en la manière dont la structure de l'esprit est décrite à partir du concept de fantasme. Chez Agamben, le fantasme n'entretenait pas nécessairement un rapport avec le mouvement des pulsions, alors que chez Szondi-Schotte, le concept de fantasme est étroitement lié au mouvement des pulsions. C'est parce que les fantasmes sont toujours déjà *pulsionnels* que l'on peut affirmer, à partir de Szondi-Schotte, que par l'intervention thérapeutique, il est possible de transformer la direction des pulsions afin de soigner la destruction de la singularité.

Chapitre III

Pratiques du soin du Moi dans son rapport avec l'environnement

A présent, notre tâche consiste à analyser les modes de déploiement de la pratique du soin du Moi archaïque qui apparaît, d'un côté, en tant que forme-de-vie (*i.e.* la vie inséparable de la forme telle que nous l'avons vue à partir d'Agamben) et, de l'autre, en tant que Moi de la pulsion de contact, concept que nous avons thématiqué à partir de Szondi-Schotte. Si cette vie inséparable de son environnement est elle-même la base de l'existence humaine, il est essentiel de travailler sur les questions du soin en nous concentrant sur le rapport primordial entre le Moi et l'environnement.

Dans le quatrième chapitre de la première partie, nous avons examiné la manière dont Agamben a tenté de trouver une sortie de la subjectivation biopolitique à la lumière de sa théorie de la forme-de-vie. Agamben cherche ainsi à saisir la modalité la plus archaïque de la vie qui ne peut pas être détachée de son paysage. L'une des originalités de sa démarche consiste dans le fait qu'il se propose de traiter du statut de la justice à partir de cette fusion entre la vie et son paysage : « Le paysage est la demeure dans l'inappropriable comme forme-de-vie, comme justice »⁴⁷⁰.

Nous avons constaté que la philosophie d'Agamben subit un déplacement : à partir d'une analyse du lieu intermédiaire du fantasme, elle s'oriente vers une thématisation du paysage que nous nous sommes permis de nommer en faisant usage du concept de « lieu de la croyance » car c'est dans le rapport à ce lieu que le soi peut construire la *confiance* en son paysage. Pourtant, Agamben ne nous a pas montré comment le soi peut se former à partir du rapport qu'il entretient avec cette forme-de-vie. Ainsi, la question du processus de subjectivation est demeurée sans réponse chez Agamben.

C'est pourquoi, après avoir examiné la critique de la biopolitique dans le savoir psychiatrique, nous avons étudié la psychiatrie pulsionnelle de Szondi dans le dialogue avec l'anthropopsychiatrie de Schotte. La psychiatrie pulsionnelle permet de clarifier, à

⁴⁷⁰ Giorgio Agamben, *L'usage des corps*, *op. cit.*, p. 141.

partir de la théorie de la pulsion de contact, le processus de subjectivation en mettant l'accent sur l'agir du Moi dans le rapport primordial avec le paysage.

Or, Schotte, ne cherche à expliciter la manière dont on peut soigner concrètement et *dans la pratique* la pulsion de contact. Quelle pratique du soin adopter lorsque la pulsion du Moi sont défaillantes ? Afin d'aborder la pratique du soin et de mettre en relief une possible issue aux défaillances qui creusent le rapport entre le Moi et l'environnement, nous allons nous appuyer sur la manière dont Donald Winnicott et notamment Didier Anzieu ont réfléchi au cadre thérapeutique dans lequel se sont développées leurs théories. Cependant, il faut noter qu'il n'existe pas de recette thérapeutique. C'est pourquoi nous sommes attentifs à la façon dont ces auteurs ont *interprété* les *besoins* de patients tout en essayant de faire avancer leurs pratiques thérapeutiques.

Nous verrons, au fur et à mesure de la progression de notre analyse, que la croyance joue un rôle essentiel dans le rapport que le sujet entretient avec son corps situé dans un environnement dont il nous reste encore à définir les caractéristiques conceptuelles. Si dans la biopolitique, telle que l'entend Agamben en s'appuyant sur la généalogie foucaldienne de la naissance de la population, les sujets sont réduits leur vie à leur dimension naturelle et biologique qu'il faut gérer et si, en même temps, cette gestion se répète au niveau du savoir psychiatrique, nous nous proposons de thématiser, dans ce dernier chapitre consacré à la pratique du soin, un autre rapport au corps et à l'environnement qui ne relève plus de la logique biopolitique mais de la croyance en tant qu'expérience fondatrice de nouveaux processus de subjectivation.

3-1. La croyance

Afin de rendre possible le passage de la philosophie d'Agamben et de l'anthropopsychiatrie de Schotte à la question concernant la pratique du soin du Moi situé dans son environnement, il nous faut clarifier le concept de croyance. À la fin de la première partie, nous avons nommé le lieu de la croyance en usant du concept de forme-de-vie en tant que celle-ci désigne une dépendance presque absolue entre la vie et son paysage. Dans le parcours du développement humain, la capacité à croire se trouve à un niveau plus archaïque que celui où se situe la capacité à fantasmer. Cette hypothèse a été

confirmée par l'étude de la psychiatrie pulsionnelle de Szondi-Schotte sur laquelle nous nous sommes penchée dans le chapitre précédent.

Tentons maintenant de comprendre le concept de croyance afin de faire progresser notre analyse de la pratique du soin. Didier Anzieu parle de la croyance en tant que nécessité humaine :

La croyance est une nécessité humaine pour vivre. On ne peut pas vivre sans croire qu'on vit. On ne peut pas communiquer sans croire que les autres ont une conscience. On ne peut pas percevoir le monde extérieur sans croire à sa réalité. On n'est pas une personne si on ne croit pas à l'identité et à la continuité de soi. On ne se trouve pas en état de vigilance sans croire qu'on est éveillé. Et encore, si un romancier en train d'écrire ne croit pas assez à ce qu'il décrit, ceux qui le liront y croiront encore moins⁴⁷¹.

Si on ne croit pas en la vérité de ce qu'on dit, il nous est impossible de parler. La croyance est importante en ceci qu'elle soutient le fondement de la vie et empêche l'effondrement de l'être humain dans un état d'abandon.

Il n'est pas vain de faire un détour pour éclairer le sens général du concept de « croyance ». Le terme *croire*, en védique (*'sraddahā*) et en latin (*crēdo*), est utilisé de diverses manières. Pourtant, le sens commun de ces usages est la confiance. Selon Georges Dumézil, croire signifie avoir confiance en quelqu'un ou en quelque chose. Mais ce terme veut également dire croire à la réalité et à ce que l'on voit. Il signifie aussi croire en la parole énoncée par quelqu'un et en la promesse. Ces trois significations concernent le rapport à la reconnaissance en l'altérité ou à la reconnaissance du monde extérieur. Dumézil ajoute également une autre signification : il s'agit du contact, de l'échange ou du commerce. L'échange n'est possible que sur le fond de la confiance entre au moins deux individus supposés réguliers et fidèles⁴⁷². Dans son article intitulé « Une pratique sociale de la différence : croire », Michel de Certeau souligne que « le croire tient donc entre la reconnaissance d'une altérité et l'établissement d'un contact »⁴⁷³. Il s'agit d'une « maîtrise mutuelle du contact »⁴⁷⁴.

Dans le *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Émile Benveniste analyse le terme de croyance. Le *kred* (*crēdo*) signifie « confier une chose avec la certitude de la

⁴⁷¹ Didier Anzieu, « Machine à décroire : sur un trouble de la croyance dans les états limites », in *Psychanalyse des limites*, Paris, Dunod, 2007, p. 97.

⁴⁷² Georges Dumézil, *Idée romaines*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 47-59.

⁴⁷³ Michel de Certeau, « Une pratique sociale de la différence : croire », in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècles. Actes de la table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, Rome, École Française de Rome, N° 51, 1981, p. 363.

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

recupérer »⁴⁷⁵. Ainsi, « je te donne toute ma confiance avec la certitude de retrouver la chose confiée ». Selon Benveniste, la communication et l'échange qui ont lieu en rapport avec l'objet confié (ou la parole) relèvent du mouvement d'aller-retour qui rend possible la restitution des *lieux* et également du *temps*. La relation de celui qui offre avec celui qui reçoit se spatialise et se temporalise. Benveniste fait remarquer que ce mouvement d'échange a rendu possibles la créance et le crédit au sens économique de ces termes.

Pour que la croyance fonctionne, il faut qu'il existe nécessairement un rapport à l'autre (et donc également au monde extérieur) qui diffère de soi-même. Pourtant, la mutualité est une caractéristique centrale de ce rapport. De plus, comme le souligne justement Michel de Certeau, cet autre est un « *sujet supposé croire* » : « Des *sujets supposés croire* sont en effet la condition du croire, – non pas des objets croyables (qui constituent seulement l'objet de l'échange), mais une position de *sujet* (ou de quasi-sujet) qui soit « régulier » et ne trompe pas »⁴⁷⁶. L'autre est le sujet qui répond à la confiance et qui autorise la relation. Mais il faut souligner que ce sujet *est supposé croire* : il est sans doute l'élément *nécessaire* de la relation de confiance mais en tant qu'on le *suppose* croyant et, par conséquent, garant de la relation de confiance. Quand ce sujet ne répond pas suffisamment à la confiance et lorsqu'il n'a pas d'autorité pour établir un contact régulier et fiable, la croyance ne peut pas se réaliser dans la pratique. Le sujet supposé croire est à la fois l'*acteur* qui garantit le vouloir animant la relation de confiance et le *récepteur* qui attend et écoute l'autre en se soumettant totalement au désir de ce dernier. Il est un pouvoir d'accueil qui nous aime, qui nous reconnaît comme tels : « Je *m'appuie* sur cet amour venu de l'autre ». « Je me tiens grâce à cette confiance ».

Le sujet supposé croire rend donc possible une liaison. De Certeau achève son article en affirmant que « dès le commencement, une première parole n'est possible à l'enfant que parce qu'un répondant l'attend »⁴⁷⁷. C'est parce que l'autre me croit que moi, je peux croire en moi-même. C'est parce que l'autre le désire que j'existe. La confiance en soi ne s'établit jamais sans le passage par la confiance de l'autre. On peut interpréter cette relation comme rendant possible la création d'un *lieu commun* avec l'autre, mais aussi la création des *limites justes* entre le Moi et le non-Moi.

⁴⁷⁵ Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 171.

⁴⁷⁶ Michel de Certeau, « Une pratique sociale de la différence : croire », *op. cit.*, p. 375 ; souligné par l'auteur.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 383.

3-2. L'environnement selon Winnicott

Afin de comprendre le rapport au fondement de la capacité de croire, il importe de se poser la question *qui croit qui* pendant la première période de la vie. En prenant appui sur la théorie analytique de Donald Winnicott, nous pouvons affirmer que c'est la mère ou son substitut qui croit en son bébé : c'est là qu'il est possible de reconnaître le premier geste de l'acte de croire. Si nous faisons usage des concepts développés dans le chapitre précédent, nous dirions que le Moi de la pulsion de contact se trouve dans un rapport avec sa mère ou son substitut que l'on peut appeler le « Moi-auxiliaire »⁴⁷⁸ ayant pour rôle la protection du Moi et de son développement. Winnicott accorde une grande importance au rôle du Moi-auxiliaire, cet accompagnateur absolument nécessaire pour le développement du bébé : « Il est important de comprendre que “je suis” n'a pas de sens si on ne dit pas *d'abord je suis accompagné d'un autre être humain* qui n'est pas encore différencié de moi »⁴⁷⁹. , Ce n'est donc pas simplement la capacité à être seul et indépendant qui est importante, mais le fait d'*être seul en présence de quelqu'un d'autre*. C'est cette présence du Moi-auxiliaire qui a été suffisamment bonne et qui accompagne l'« être tout simplement »⁴⁸⁰ (*simple being*) qui constitue un repère central pour saisir la place du *self* qui se développera ensuite dans une personne à part entière.

Jusqu'au moment où l'on en vient à dire « je suis » ou, comme le dit Winnicott, « Je suis ici. Ce qui est au-dedans de moi est moi, ce qui est au dehors de moi n'est pas moi »⁴⁸¹, l'être humain doit traverser une expérience suffisamment bonne dans la relation fusionnelle avec le Moi-auxiliaire ou plus généralement avec son environnement. C'est le Moi-auxiliaire qui se doit d'être capable de *s'identifier* au bébé pour s'adapter à ses besoins et faciliter le processus de mûrissement du Moi. On constate ainsi la nécessité humaine de traverser une expérience d'identification, de soin et d'accompagnement dans une relation de dépendance absolue avec le Moi-auxiliaire. La maturation ne peut

⁴⁷⁸ C'est Moreno qui parle de Moi-auxiliaire (ou ego-auxiliaire) qui aide le Moi et avec qui l'enfant vit une première forme de co-action et de co-expérience qui lui permettra d'agir de façon de plus en plus indépendante : « Cette aide doit être fournie au nouveau-né par un substitut, un moi-auxiliaire [...] cette relation mère-enfant est basée sur le fait que c'est une relation à deux sens faisant entrer en jeu une coopération », Jacob Levy Moreno, *Psychothérapie de groupe et psychodrame. Introduction théorique et clinique à la socianalyse*, traduit de l'allemand par J. Rouanet-Dellenbach et A. Ancelin-Schützenberger, Paris, PUF, 1965, p. 102.

⁴⁷⁹ Donald W. Winnicott, « La mère ordinaire normalement dévouée », in *La mère suffisamment bonne*, traduit de l'anglais par Jeannine Kalmanovitch, Madeleine Michelin et Lynn Rosaz, Paris, Payot & Rivages, 2006, p. 66 ; souligné par l'auteur.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁸¹ Donald W. Winnicott, « L'interrelation », in *Jeu et réalité, op. cit.*, p. 235.

s'accomplir que grâce à l'existence d'un environnement favorable qui s'adapte suffisamment bien aux besoins vitaux, corporels et émotionnels du bébé.

Le sentiment fiable et solide d'« être tout simplement » est le fruit d'une expérience d'omnipotence, et cette expérience satisfaisante de la toute-puissance est favorable à la création d'un noyau solide de l'être. Selon Winnicott, cette expérience de la toute-puissance est la source de la créativité : « À ce stade primitif, l'environnement favorable permet au nourrisson *d'avoir une expérience vécue* de l'omnipotence. J'entends par là quelque chose qui est plus que le contrôle magique car, pour moi, ce terme englobe l'aspect créatif de l'expérience »⁴⁸².

Si l'environnement n'est pas fiable et que le nourrisson ne peut pas s'installer suffisamment bien dans l'expérience de la toute-puissance située en dehors de la peur ou de la menace, c'est le rapport entre la toute-puissance et l'impuissance qui risque de prendre le pas. Winnicott considère que c'est ce risque qui se trouve au centre des problèmes majeurs vécus par les psychotiques. Dans le cas où l'environnement n'est pas adapté aux besoins du bébé, c'est ce dernier qui s'efforcera de s'adapter à l'environnement pour survivre.

D'ailleurs, la vie de l'être humain, comme c'est le cas pour tous les mammifères, commence à partir de la vie intra-utérine⁴⁸³. La première forme-de-vie se trouve dans le corps de la mère qui enveloppe et protège le fœtus. Le corps maternel est comme un *sac* qui porte le fœtus. L'être humain ne peut pas développer sa vie sans passer par cette forme-de-sac de la mère dans la mesure où il est le premier milieu qui tient et sécurise le fœtus. La dépendance absolue au corps maternel s'avère essentielle : le petit doit se confier à la mère tout en ayant confiance qu'elle exerce bien sa responsabilité face à cette nouvelle vie.

⁴⁸² Donald W. Winnicott, « De la communication et de la non-communication », in *La capacité d'être seul*, traduit de l'anglais par Jeannine Kalmanovitch, Paris, Payot & Rivages, 2015, p. 72 ; souligné par l'auteur.

⁴⁸³ « La peau est le second organe des sens arrivé à maturité durant la vie intra-utérine, précédé par l'olfaction et suivi par le système vestibulaire, puis par l'ouïe et par la vision. Pour cette raison la peau apparaît comme le support biologique et métaphorique de la fonction contenant. Elle constitue psychiquement le gros œuvre ou la charpente, que complèteront au fur et à mesure de leur maturation les autres systèmes sensoriels », Bernard Gibello, « Apprentissages des enveloppes psychiques », René Kaës (éd.), *Les voies de la Psyché. Hommage à Didier Anzieu*, Paris, Dunod, 1994, p. 231.

Il existe donc au début de la vie une « vie commune »⁴⁸⁴ qui rend possible l'introjection de cette qualité de la vie en commun dans l'identité de l'enfant : c'est sur cette base que celui-ci peut se séparer du non-Moi sans être excessivement perturbé par l'angoisse de la séparation. Cela veut dire, selon Winnicott, que cette vie commune de la première phase du développement du bébé est la condition de la possibilité de la séparation entre le Moi et le non-Moi.

C'est en ces termes winnicottiens que nous nous permettons de repenser le rapport entre le pouvoir souverain et la vie nue, *i.e.* le rapport de la toute-puissance avec l'impuissance totale. Nous pouvons interpréter le rapport entre le souverain et la vie nue, que nous avons analysé dans la première partie de cette thèse, comme étant le résultat de l'*inversion* du rapport entre l'environnement et le nourrisson. Selon la théorie analytique de Winnicott, c'est le Moi-auxiliaire qui, pour jouer son rôle, doit s'adapter aux besoins du nourrisson. Mais on peut aisément imaginer le contraire et poser le problème du renversement de ce rapport. Dans ce cas problématique, c'est le Moi-auxiliaire qui a besoin du bébé pour satisfaire ses propres intérêts et besoins. En termes agambeniens, nous dirions que c'est le souverain qui sacrifie la vie nue pour mieux se fonder.

Or, comment peut-on soigner la défaillance qui creuse la base de l'être en commun, fait que l'on peut constater lorsque le rapport entre les besoins du nourrisson et le Moi auxiliaire est inversé ? Ce problème est d'autant plus difficile si l'on tient compte du fait que l'expérience de la première phase de la vie se situe en deçà de la socialisation. C'est la raison pour laquelle cette expérience n'est pas directement accessible par la mémoire et, par conséquent, impossible à mettre en langage verbal.

Pour réfléchir sur cette question, les travaux de Didier Anzieu sur le concept de Moi-peau attirent notre attention. Anzieu se montre attentif à l'expression corporelle en tant que cri non symbolisé de la souffrance surgie dans le rapport pathologique entre le Moi et son environnement.

⁴⁸⁴ Donald W. Winnicott, « La relation parent-nourrissons », in *La relation parent-nourrissons*, traduit de l'anglais par Jeannine Kalmanovich, Paris, Payot & Rivages, 2011, p. 125.

3-3. La notion de Moi-peau

C'est dans le but de comprendre le rapport premier entre l'être humain et son environnement à travers les expériences primordiales du corps, que Didier Anzieu invente la notion de « Moi-peau ». Dans le livre *Le Moi-peau*, Anzieu définit le Moi-peau de la manière suivante⁴⁸⁵ :

Par Moi-peau, je désigne une figuration dont le Moi de l'enfant se sert au cours des phases précoces de son développement pour se représenter lui-même comme Moi contenant les contenus psychiques, à partir de son expérience de la surface du corps. Cela correspond au moment où le Moi psychique se différencie du Moi corporel sur le plan opératif et reste confondu avec lui sur le plan figuratif⁴⁸⁶.

Les expériences de la surface du corps sont les premières expériences humaines. Lorsque l'on se propose de thématiser le rapport avec notre commencement, notre analyse remonte jusqu'aux expériences du contact vécu par la peau. Comme nous venons de le voir, la vie intra-utérine du fœtus commence également avec le contact du corps de la mère. Le vivant vit sur sa limite de lui-même. La topologie biologique entre l'intérieur et l'extérieur peut se comprendre à partir de cette topologie de la peau la plus superficielle, mais également la plus profonde dans la mesure où c'est la peau qui vit l'émergence de la frontière entre le Moi et le non-Moi⁴⁸⁷. Comme le déclare Paul Valéry « ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, c'est la peau »⁴⁸⁸. L'originalité de la psychanalyse d'Anzieu consiste à accorder une grande importance à l'expérience du corps en tant qu'organisateur du Moi, et cela du Moi-peau jusqu'au Moi-qui-pense.

Le Moi-peau est le Moi au cours des phases précoces de son développement et dont le statut peut être saisi si l'on pense à son expérience de surface, à savoir l'expérience de la sensation sonore, olfactive et tactile, mais aussi à l'expérience du

⁴⁸⁵ Dans la première édition de son livre *Moi-peau* (1985), Anzieu a défini la notion de « Moi-peau » en s'appuyant sur son article paru en 1974. Le Moi-peau est ainsi « Une figuration dont le Moi de l'enfant se sert au cours des phases précoces de son développement pour se représenter lui-même comme Moi à partir de son expérience de la surface du corps ». Depuis 1985, Anzieu a développé sa notion de Moi-peau à partir de sa découverte pratique avec ses patients. Voir Didier Anzieu, « Le Moi-peau », in *la Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°9, « Le dehors et le dedans », printemps 1974, pp. 195-208, cité par Évelyne Séchaud, « Préface à la 2^e édition : Le Moi-peau dix ans après », in Didier Anzieu, *Le Moi-Peau*, Paris, Dunod, 1985, p. 1.

⁴⁸⁶ Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, op. cit., p. 61.

⁴⁸⁷ Gilles Deleuze le dit bien : « L'intérieur et l'extérieur, le profond et le haut n'ont de valeur biologique que par cette surface topologique de contact. C'est donc même biologiquement qu'il faut comprendre que "le plus profond, c'est la peau" », Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 126.

⁴⁸⁸ Anzieu accorde de l'attention au texte de Valéry *Le Cimetière marin*. Voir Didier Anzieu, *Le corps de l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 142-162.

contact avec le milieu de vie. Les fonctionnements basiques et principaux de l'homme se définissent comme étant de l'ordre du *contenant* (le sac, la forme, l'étayage) du contenu psychique, ils concernent en ce sens la *limite* entre le dedans et le dehors et l'*échange* avec l'environnement⁴⁸⁹.

a) *La dérivation métaphorique et métonymique*

Le Moi-peau s'inscrit dans un mode particulier de la pensée psychanalytique. Ce n'est pas un concept abstrait, c'est une *métaphore* que l'on mobilise afin de mieux saisir l'organisation de certaines perturbations ainsi que pour mieux définir le sens des difficultés des malades dans la construction du transfert. Il rend également possible un nouveau mode de travail thérapeutique, plus adéquat face à la complexité des difficultés que le sujet malade traverse.

Il faut donc préciser que le Moi ne se superpose pas au soma, le soma et la psyché se trouvent dans un rapport d'unité. Le psychique et le corps s'étayent l'un l'autre, ils sont toujours déjà en contact. C'est pourquoi nous voulons plutôt insister sur l'ouverture d'un troisième champ transitionnel définissant la capacité à fantasmer se situant entre le somatique et le psychique. Pour cette ouverture, l'analyse des deux mouvements s'avère nécessaire : il faut tenter de nommer plus précisément les difficultés psychique et somatique, mais il est également important de laisser toujours ouverte la liberté de fantasmer.

C'est ce lieu du fantasme qu'il nous faut souligner afin de mettre en évidence la rencontre entre la pratique et la théorie. En fait, l'analyse des métaphores est toujours présente dans l'œuvre de Freud qui, pour thématiser ce qu'il entend par métapsychologie, met en lumière la capacité à fantasmer (*phantasieren*) : « Sans spéculer, ni théoriser – pour un peu j'aurais dit fantasmer – métapsychologiquement, on n'avance pas d'un pas »⁴⁹⁰. La métaphore est le fruit de la capacité à fantasmer, elle est le ressort de l'art et du jeu qui rendent possible la création d'un pont entre la pratique et la théorie.

⁴⁸⁹ Le contenu de l'échange est résumé, en 1994, à partir de huit fonctionnements du Moi-peau : la consistance (maintenance), la contenance, la constance, la signifiante, la concordance, l'individualisation, l'énergisation et la sexualisation. Voir Didier Anzieu, *Le Penser. Du Moi-peau au Moi-pensant*, Paris, Dunod, 1994, p. 15.

⁴⁹⁰ Sigmund Freud, « Analyse avec fin et analyse sans fin », in *Résultat, idées, problèmes*, tome II, Paris, PUF, 1998, cité par Évelyne Séchaud, « Préface à la 2^e édition : Le Moi-peau dix ans après », in Didier Anzieu, *Le Moi-Peau*, op. cit., p. 6.

Le niveau métapsychologique fonctionne comme un miroir réfléchissant qui rend possible l'émergence (fantasmer) d'un nouveau sens. Il s'agit donc d'une dimension créatrice de nouveaux sens qui stimule notre pensée et la rend vivante. C'est en ce sens qu'il nous faut dire que le Moi-peau produit une image psychique qui ouvre la possibilité de penser le sens du toucher, le sens du contact, le sens du mouvement vital dans le contact que le sujet entretient avec son milieu.

Mais, essayons d'analyser plus précisément cette conception métaphorique du Moi-peau. Anzieu affirme : « Avant d'être un concept, mon idée du Moi-peau est volontairement, une vaste métaphore – plus exactement elle me semble relever de cette oscillation métaphore-métonymique »⁴⁹¹. La notion de Moi-peau se caractérise par deux fonctions : *métaphorique* – la peau est *comme* le Moi –, mais aussi *métonymique* – la peau *est* le Moi. Ces deux caractéristiques donnent la possibilité d'unir le Moi et la peau sous la forme d'une *ellipse*, c'est-à-dire d'une figure qui englobe deux faces – le dedans et le dehors –. Cette double fonction métaphorique et métonymique crée deux lignes constitutives du Moi-peau. L'*identification* entre le Moi et la peau, jamais totalement achevée, fonctionne dans la ligne métaphorique. La ligne métonymique assure quant à elle la *cohérence* du sens entre le Moi et la peau.

Afin de mieux expliciter le sens de la double conception métaphoro-métonymique, Anzieu se tourne vers l'analyse du symbole chez Guy Rosolato qui explique l'interprétation de ce qu'il appelle « la signification inconsciente » à partir de la conception de la métaphore et de la métonymie⁴⁹². Cette conception analytique freudienne s'inscrit dans la filiation de la conception linguistique russe de Roman Jakobson qui théorise la métaphore et la métonymie comme étant a) le principe de la similarité et b) le principe de la contiguïté⁴⁹³. Cependant, la psychanalyse ne situe pas ses analyses uniquement dans le registre du symbole purement linguistique, mais aussi au niveau du symbole non-verbal de l'émotion et de la sensation.

Selon Rosolato, le symbole a deux faces qui coexistent : la métonymie et la métaphore. La métonymie a pour but de garantir la *cohérence* dans la chaîne signifiante. Elle est fondamentalement systémique et vise idéalement à contrôler toutes les formes de cohérence sans failles. Mais, pour ce faire, la métonymie doit délimiter son champ car

⁴⁹¹ Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, op. cit., p. 28.

⁴⁹² Guy Rosolato, *Éléments de l'interprétation*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 100-120.

⁴⁹³ Roman Jakobson & Morris Halle, *Fundamentals of Language*, La Haye, Mouvement, 1956.

le type de cohérence qui lui est propre ne fonctionne que dans les champs où elle est agissante et qui sont différents d'autres champs. Lorsque la fonction métonymique est excessive et devient rigide, l'on constate une tendance vers l'absolue cohérence, fait qui peut conduire au délire paranoïaque qui éprouve de la répugnance pour la simple possibilité de l'existence de failles.

Quant à la métaphore, au contraire, elle est la fonction qui rend possible la rencontre avec l'inconnu, cette rencontre ouvrant la possibilité d'un nouveau sens. Les mots peuvent acquérir de nouvelles significations grâce à l'association produite par l'imagination libre. Mais le but de la métaphore n'est pas de lier un signifiant appartenant à un système à un signifié inconnu. Elle entretient un rapport avec une place vide qui creuse le système des signifiants et qui peut être remplie par l'affect : « la métaphore met en jeu l'inconscient et de ce fait est l'occasion de la rupture du système de cohérence ; cette suspension dans le non-sens peut être remplie par l'affect »⁴⁹⁴.

Lorsque la métaphore fonctionne sans être articulée avec la métonymie, le délire schizophrénique s'installe dans un « sentiment océanique » où on ne sait plus s'appuyer sur un point fixe, une limite, un repère. Dès lors, le rôle de l'esprit critique diminue. Il faut donc envisager la métaphore et la métonymie dans leur articulation : « Une des grandes difficultés qui marquent la compréhension de la fonction symbolique est d'avoir à tenir compte des deux courants, la cohérence métonymique et l'expansion métaphorique du symbole »⁴⁹⁵.

b) Rappel épistémologique de la notion de Moi-peau

Afin de continuer à étudier la notion de « Moi-peau », tentons de suivre quelques données épistémologiques qui ont rendu possible la naissance de cette notion. D'un point de vue général, la psychanalyse d'Anzieu se situe dans la filiation de la pensée du soin du corps aussi bien individuel que groupal. A l'époque de Freud, c'est la sexualité qui a été refoulée. Mais, selon Anzieu, il faut souligner que, pendant le troisième quart du XX^e siècle, c'est le corps qui a été refoulé, méconnu, nié et méprisé, et ce indépendamment de la question de la sexualité⁴⁹⁶. On peut le comprendre ce fait en tenant compte de l'idée suivant laquelle la civilisation occidentale a longtemps ignoré la destruction de

⁴⁹⁴ Guy Rosolato, *Éléments de l'interprétation*, op. cit., p. 108.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, pp. 110-111.

⁴⁹⁶ Cf. Reimut Reiche, *Sexualité et lutte de classes*, Paris, Maspéro, 1974.

l'environnement et la perturbation des équilibres de la vie naturelle. La psychanalyse classique n'est pas une exception, car les études sur le contact corporel, tactique, sensuel, mais aussi sur la communication préverbale, n'ont pas été sa première préoccupation qui s'est plutôt tournée vers les questions du langage et des libres associations⁴⁹⁷.

Mais la vérité est plus nuancée. Dans *Le moi et le ça* (1923), le fondateur de la psychanalyse parle du Moi-corporel :

Le moi est avant tout un moi corporel, il n'est pas seulement un être de surface (*Oberflächenwesen*), mais il est lui-même la projection d'une surface⁴⁹⁸.

Et Freud ajoute une note à la traduction anglaise de 1927,

C'est-à-dire : le moi est finalement dérivé de sensations corporelles, principalement de celles qui ont leur source dans la surface du corps. Il peut ainsi être considéré comme une projection mentale de la surface du corps, et de plus, comme nous l'avons vu plus haut, il représente la surface de l'appareil mental⁴⁹⁹.

Selon Anzieu, Freud avait déjà pris en considération le moi corporel en tant que surface de contact, et ce dès 1895 et 1896. Freud utilise le terme « appareil psychique » pour saisir ce moi-surface qu'il analyse en mobilisant également l'expression « barrière de contact »⁵⁰⁰ (*Kontaktsschrank*). Il s'agit des frontières de *contact* entre le moi et son extérieur qui rendent possible le fait de se décharger et de se charger des grands besoins vitaux. Freud caractérise ce contact par huit types de fonctionnements : 1) des conteneurs d'énergie ; 2) des organes perméables ; 3) des détendeurs d'énergie ; 4) des répartiteurs d'énergie ; 5) toutefois, la résistance de la barrière de contact est limitée ; lorsqu'elle est brisée, on ressent la douleur ; 6) cela veut dire que la barrière détecte une certaine quantité d'énergie que Freud nomme les « pare-quantités » (*Quantitätsschirme*) ; 7) Freud la renomme « pare-excitation » dans son texte, paru en 1920, *Au-delà du principe du plaisir*. Non seulement la barrière de contact saisit et contrôle la quantité d'énergie, mais son

⁴⁹⁷ « Les ethnologues ont beaucoup décrit les cultures négro-africaines comme reposant sur le corps, le contact, l'attachement et comme refusant l'agressivité persécutive, laquelle est alors projetée sur les esprits et les sorciers. On pourrait décrire, à l'inverse, les civilisations occidentales industrialisées comme privilégiant, parmi les produits de l'inconscient, le sexe et la violence, et comme méconnaissant l'expression corporelle non verbale, les sensations tactiles, les "contacts" ; d'où le massacre des équilibres biologiques et des environnements naturels ; d'où le sentiment d'isolement des individus ; d'où les nouvelles formes de théâtre ou de méthode de groupes, mettant l'accent sur l'improvisation dramatique, la communication gestuelle, les contacts corporels, la nudité non érogène, la relaxation », Didier Anzieu, « Le peau : du plaisir à la pensée », in René Zozzo (éd.), *L'attachement* (1979), Paris, Delachaux et Niestlé, 1991, p. 141.

⁴⁹⁸ Sigmund Freud, *Le moi et le ça*, traduit de l'allemand par Jean Laplanche, Paris, Payot & Rivage, 2010, p. 66.

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

⁵⁰⁰ Sigmund Freud, *Lettres à Wilhelm Fliess, 1887-1904*, édition complète, Paris, PUF, 2006, p. 157, cité par Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, op. cit., p. 93.

fonctionnement concerne également la différenciation de la quantité et de la qualité ; 8) cette barrière de contact rend possible la séparation entre la quantité et la qualité, elle distingue également entre la mémoire et la perception. Elle fonctionne pour garder la mémoire de la sensation et créer une continuité de la mémoire qui enregistre des nouvelles perceptions. Ainsi, en tant que frontière de contact la pare-excitation sert à l'autoconservation du Moi. La barrière de contact fonctionne pour individualiser le Moi et le conserver.

Anzieu est également influencé par Paul Ferden et plus précisément par sa théorisation du sentiment du Moi situé sur « l'interface », dimension que l'on peut décrire en mettant en lumière le sentiment positif de frontière du Moi : « Paul Ferden est un penseur des limites. Il pense la limite non comme un obstacle, une barrière, mais comme la condition qui permet à l'appareil psychique d'établir des différenciations à l'intérieur de lui-même »⁵⁰¹. Ferden donne un sens positif au rapport que l'on entretient avec la limite car dans la thérapie des psychotiques, Ferden devait affronter leur faible capacité de refoulement. Ce manque de capacité de refoulement montre l'absence de frontière entre l'inconscient et le conscient. Si le traitement d'un névrotique vise à diminuer le refoulement pour mieux articuler entre l'inconscient et le conscient, comme tentait de le faire Freud, la thérapie d'un psychotique n'est possible que par le renforcement et la création du refoulement. Les psychotiques gaspillent trop d'énergie à cause du manque de limites, ils ont tendance à se noyer et s'évanouir dans une profondeur sans limites⁵⁰².

Pour prolonger ces réflexions sur la « pare-excitation » (Freud) et la « frontière du Moi » (Ferden) comme étant la pulsion la plus primordiale de l'autoconservation, Anzieu s'appuie sur la théorie de l'attachement. Dès les années vingt et trente, Imre Hermann découvre la *pulsion d'agrippement* qui a justement été la source de la conception szondiienne de la pulsion de contact, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Le petit homme a le même comportement que les petits mammifères. Le petit singe s'agrippe aux poils de sa mère pour s'assurer une sécurité physique et psychique. Dans le cas de l'être humain qui n'a pas de fourrure, c'est avec la surface du corps – peau et vêtement – que le petit enfant communique tactiquement. Le cramponnement aux mains, au corps, aux vêtements de la mère est la première activité la plus importante pour

⁵⁰¹ Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, op. cit., p. 111.

⁵⁰² *Ibid.*, pp. 110-118.

le développement de la pulsion d'agrippement qui a pour fonction l'autoconservation et la construction du sentiment de sécurité de son entourage. Cet échange corporel est le premier sens commun qui contribue plus tard au développement logique et sémiotique.

C'est à partir des années quarante et grâce aux travaux antérieurs de Mélanie Klein et d'Anna Freud, que les psychiatres d'enfants ou pédiatres – tels que John Bowlby, Donald Winnicott, René Spitz – ont commencé à accorder de l'importance à l'ensemble des soins corporels que l'enfant reçoit ainsi qu'à son environnement en général. Le petit enfant, tout comme les petits mammifères, cherche sa mère et quand sa mère n'est pas près de lui, crie pour l'appeler. De fait, le bon développement de l'enfant dépend non seulement du fait d'être nourri, mais également des communications tactique, olfactive, auditive avec son entourage et son milieu. C'est en 1958 que Bowlby présente son hypothèse qui soutient l'idée d'une pulsion d'attachement indépendante de la pulsion sexuelle⁵⁰³. Anzieu résume ce travail en six points⁵⁰⁴. 1) Premièrement, le soin corporel entre le bébé et la mère et le contact corporel entre le bébé et son milieu sont un facteur important pour le développement affectif, cognitif et logique de l'enfant. 2) La pulsion d'attachement est indépendante de la pulsion orale sexuelle. En fait, si on dépose un biberon sur du métal, on constate que le singe ne s'en approche jamais. En revanche, si on le dépose sur un chiffon ou une fourrure, on constate, à l'inverse, que le singe vient le prendre tout en restant calme. 3) On peut dire ensuite que la privation du contact entre la mère et le petit est conçue comme une catastrophe pour l'enfant. Un jeune chimpanzé qui avait perdu sa mère ne pouvait plus jamais s'accoupler, son traumatisme d'abandon étant irréversible. 4) Le quatrième point consiste dans l'observation selon laquelle le bébé singe qui a été privé de sa mère peut développer la pulsion d'attachement lorsqu'il se trouve suffisamment bien dans un contact groupal avec d'autres singes. 5) Cinquièmement, lorsque le petit a vécu suffisamment bien la pulsion d'agrippement, celle-ci devient une base d'attachement et, dès lors, il est possible que la séparation de l'adulte soit bien vécue. Une fois que l'enfant établit une confiance entre lui et son environnement, il peut se séparer de sa mère. Lorsque le petit singe a peur de la réalité, il revient dans les bras de la mère et s'accroche à ses poils. L'enfant fait ainsi des allers-retours entre sa mère et le monde extérieur, la séparation définitive pouvant venir soit de la part de la mère, soit de la part de l'enfant, soit enfin de la part de tous les deux lorsque

⁵⁰³ John Bowlby, « The nature of the child's tie to his mother », in *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 39, 1958, pp. 350-373.

⁵⁰⁴ Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, op. cit., p 49.

l'attachement a été suffisamment bon. 6) Enfin, ce moment de la séparation est en même temps celui du passage de la pulsion d'attachement à la pulsion sexuelle. Anzieu souligne le fait que chez les singes, mais aussi chez beaucoup de mammifères et de nombreux d'oiseaux, la mère n'est jamais un objet sexuel pour ses enfants. Le contact corporel d'attachement ne se caractérise pas par une dimension sexuelle.

Anzieu rappelle encore trois séries de développement des études sur la pulsion d'attachement. L'une concerne les travaux sur l'attachement groupal⁵⁰⁵, une autre, les travaux sur les tests projectifs⁵⁰⁶ et enfin la dernière consiste dans les études sur la dermatologie⁵⁰⁷. Mais, ce sont les études portant sur la dermatologie qui attirent surtout notre attention. Les travaux dermatologiques antérieurs ont directement contribué aux développements de la notion de « Moi-peau » chez Anzieu, car les maladies de la peau – eczéma, allergie collative à l'asthme – constituent les pathologies les plus visibles de la pulsion d'attachement⁵⁰⁸. La peau du malade est le miroir de l'âme et elle révèle la fragilité des enveloppes maternelle, familiale et environnementale. L'eczéma est le signe de la régression aux états infantiles de la dépendance. Il s'agit d'un appel muet à un Moi-auxiliaire que l'enfant souffrant cherche pour ne pas sombrer dans un état d'effondrement psychique. Si l'asthme et l'eczéma se couplent l'un avec l'autre, c'est parce que ces deux maladies concernent le même problème, mais se développent dans des directions opposées. Ces deux cas se rapportent à une recherche d'une limite entre le Moi et le non-Moi⁵⁰⁹. Le trouble de la respiration, notamment l'asthme, relève d'une recherche de la limite intérieure du soi-même. L'eczéma quant à lui relève d'une recherche d'une limite se situant à l'extérieur.

⁵⁰⁵ Anzieu s'inspire ici de la psychologie sociale de Pierre Maurice Turquet qui observait comment le Moi psychique fonctionne avec son voisin dans un groupe large. Voir Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, op. cit., p. 52.

⁵⁰⁶ Seymour Fischer & Sidney E. Cleveland, *Body Image and Personality*, New York, Van Nostrand, 1958.

⁵⁰⁷ Anzieu s'y réfère à l'étude psychodermatologique de Danièle Pomey-Rey. Voir Danièle Pomey-Rey, *La peau et ses états d'âme : Comprendre les maladies de la peau pour mieux les soigner*, Paris, Hachette, 1999.

⁵⁰⁸ La notion de « Moi-peau » continue à offrir un outil conceptuel important pour des cliniciens de l'eczéma et de l'asthme. Voir les études de Romy Pasteur et son équipe. Romy Pasteur, « Psychosomatique de l'eczéma du nourrisson », in *Le Journal des psychologues*, n° 28, 2011/4, p. 60-64 ; Romy Pasteur, « L'enveloppe familiale des enfants souffrant d'eczéma », in *Le Divan familial*, n° 25, 2010/2, p. 99-112.

⁵⁰⁹ Gisela Pankow parle, dans son livre *L'homme et sa psychose*, de l'asthme et l'eczéma d'Isabelle qui avait longtemps dormi dans le même lit que sa grand-mère du fait de la demande excessive de celle-ci. Nous pouvons y voir là une relation incestueuse qui a empêché Isabelle de construire son espace et son temps à cause de la perturbation du rapport de son corps avec celui de l'autre et la perturbation des générations. Ce malaise du Moi-peau se manifestait par le trouble de la respiration et celui de la peau. Voir Gisela Pankow, *L'homme et sa psychose*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 257.

c) *Le contexte social de la naissance du « Moi-peau »*

Essayons maintenant de comprendre le contexte social dans lequel Anzieu a vécu et développé ses recherches psychanalytiques sur le Moi-peau. Anzieu tourne spécifiquement son attention vers la *crise de la limite* de plus en plus observable au niveau de l'humanité tout entière à cause de la globalisation généralisée. A partir de la fin du XVIII^e siècle, l'idéologie du « progrès infini » a été de plus en plus forte, et il est depuis longtemps urgent d'abandonner cette idéologie. Pourtant, à notre époque contemporaine, nous nous trouvons encore face à l'urgence d'interroger notre capacité à mettre des limites. La liste de la crise des limites n'a pas de fin comme le montrent la consommation infinie, l'énorme écart entre les pays riches et les pays pauvres, le gigantesque projet scientifique et technique des grandes entreprises, l'envahissement de la vie intime par la publicité et par les médias, la pollution de l'air, de la terre et des eaux, l'usage aveugle des produits chimiques, le gaspillage de la nourriture et de l'énergie, la monstrueuse affirmation de la liberté et du désir absolu des individus. L'hyper-croissance de l'économie affaiblit l'éthique du jugement permettant de distinguer ce qui est juste de ce qui est injuste, mais aussi d'établir une limite et de construire un lien personnel et collectif suffisamment vivable⁵¹⁰. La pensée occidentale s'est trop consacrée à l'activité du « connaître », mais aujourd'hui, la domination de cette seule modalité de pensée n'est plus valable, comme le prouve l'exemple des conduites militaires.

Non seulement Anzieu est sensible à la situation de la crise des limites dans la société contemporaine, mais il a également remarqué dans son espace professionnel de la clinique le changement de la nature de la souffrance de ses patients. Nous savons bien que Freud et les deux premières générations de psychanalystes soignaient des patients névrotiques, obsessionnels, phobiques et hystériques. Mais, dans son cabinet, Anzieu reçoit de plus en plus de patients qui souffrent de pathologies narcissiques⁵¹¹ ou d'« états limites ». Ces pathologies se définissent, au niveau étymologique, comme renvoyant à un état-frontière entre la névrose et la psychose. Dans l'état limite, le patient souffre plus précisément du *manque de limites*. Il ne parvient pas à différencier les limites et, dès lors, fait une confusion entre la réalité et l'idéal, entre le corps et le psychique, entre ce qui est à Moi et ce qui est à l'autre, entre le plaisir et le déplaisir, entre le bien et le mal. Cette

⁵¹⁰ Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, op. cit., pp. 28-29.

⁵¹¹ Plus précisément par rapport aux pathologies narcissiques, voir Paul-Claude Racamier, *Les perversions narcissiques*, Paris, Payot & Rivages, 1992.

confusion le ramène à une dépression grave et à l'angoisse de la chute dans le vide, à l'angoisse de ne pas pouvoir s'approprier sa propre vie, au sentiment d'être en dehors et totalement étranger à son corps et à sa pensée. Les nouvelles maladies psychosomatiques de la civilisation contemporaine, comme l'allergie, le diabète, l'hypertension artérielle, le *burn out* sont les symptômes les plus répandus du manque de limites. Il n'est pas étonnant, selon Anzieu, que dans cette civilisation sans limites, chaque individu subisse l'abolition du sentiment des limites et, que par conséquent, l'on observe des traumatismes de la dépersonnalisation qui peuvent nourrir l'étiologie des psychoses.

Ainsi, une tâche urgente, psychologiquement et socialement, me semble-t-elle être celle de reconstruire des limites, de se redonner des frontières, de se reconnaître des territoires habitables et vivables – limites, frontières à la fois qui instituent des différences et qui permettent des échanges entre les régions (du psychisme, du savoir, de la société de l'humanité) ainsi délimités⁵¹².

C'est dans ce but qu'Anzieu développe la notion de « Moi-peau » en tant que Moi qui expérimente la limite entre l'interne et l'externe et qui sait ensuite la maîtriser par lui-même. Avant d'approfondir cet aspect de notre analyse, essayons de mieux comprendre les sujets atteints de la crise des limites.

De fait, Anzieu est un clinicien sensible aux questions pratiques inscrites dans une conjoncture sociale de son temps :

le problème n'est pas de répéter ce qu'a trouvé Freud face à la crise de l'ère victorienne, il est de trouver une réponse psychanalytique au malaise de l'homme moderne dans notre civilisation présente ; un travail de type psychanalytique a à se faire là où surgit l'inconscient, debout, assis ou allongé, individuellement, en groupe ou dans une famille, partout où un sujet peut laisser parler ses angoisses et ses fantasmes à quelqu'un supposé les entendre et apte à lui en rendre compte⁵¹³.

L'attitude clinique d'Anzieu est donc souple⁵¹⁴ : pour répondre aux besoins des malades et construire un cadre adéquat au cheminement thérapeutique, il est prêt à mobiliser plusieurs théories et différents dispositifs – Anzieu mobilise notamment le

⁵¹² Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, op. cit., p. 30.

⁵¹³ René Kaës, « Entretien avec Didier Anzieu », in René Kaës (éd.), *Les voies de la Psyché*, op. cit., p. 37.

⁵¹⁴ Pontalis témoigne ainsi de la démarche d'Anzieu : « J'apprécie qu'il [Didier Anzieu] sache être freudien sans être freudologue, qu'il ait consacré des années à s'approcher au plus près de Freud, entretenant l'homme et son œuvre, sans sacraliser le Fondateur », Jean-Bernard Pontalis, « Anzieu, puis Didier », in René Kaës (éd.), *Les voies de la Psyché*, op. cit., p. 55.

psychodrame⁵¹⁵, la thérapie groupale⁵¹⁶ et la thérapie corporelle⁵¹⁷. Pour construire la souplesse de l'accueil nécessaire à la thérapie, Anzieu insiste sur deux qualités nécessaires aux soignants. Premièrement, il s'agit de la capacité d'« écoute de l'autre comme ensemble indissocié psyché-soma »⁵¹⁸ et de la « capacité de ressentir dans son propre corps la souffrance autant physique que morale du patient »⁵¹⁹. De ce premier point de vue, Anzieu met en relief la capacité à ressentir corporellement et mentalement la souffrance de l'autre ainsi que la capacité à saisir finement les signes verbaux et non verbaux du patient. Deuxièmement, il s'agit de la capacité à mobiliser une série de savoirs suffisamment étendue et une gamme de « références théoriques suffisamment précises pour orienter sa perception des signes mi-corporels mi-verbaux qui lui sont adressés, pour guider leur compréhension et pour trouver l'assurance et l'aisance de leur formulation »⁵²⁰. L'apprentissage de ces deux qualités du soignant – la capacité affective à ressentir la souffrance de l'autre et la capacité intellectuelle à traduire le malaise du patient – exigent des soignants un travail de réflexion suffisamment poussé sur leur propre sensation corporelle, mais également un travail intellectuel tourné vers de multiples lectures afin de construire une théorie rigoureuse : c'est ainsi que l'articulation entre la pratique et la théorie peut effectivement venir en aide aux malades.

3-4. L'injonction paradoxale

Selon Anzieu, le sujet sans limite est ainsi un sujet du *double-bind*. Rappelons-nous ce problème présent dans l'analyse portant sur le sujet biopolitique décrit par Agamben. Nous avons vu, dans la première partie, que les sujets biopolitiques sont des sujets du manque de limites. Il s'agissait effectivement du sujet désubjectivé propre à la biopolitique ou du sujet de la vie nue analysé par Agamben. Le sujet contemporain se

⁵¹⁵ Cf. Didier Anzieu, *Le psychodrame analytique chez l'enfant et l'adolescent*, Paris, PUF, 1956.

⁵¹⁶ Cf. Didier Anzieu, *Le travail psychanalytique dans les groupes*, t. I, Paris, Dunod, coll. « Inconscient et culture », 1972 ; Didier Anzieu, *Le groupe et l'inconscient*, Paris, Dunod, coll. « Psychismes », 1975 ; Didier Anzieu, *La dynamique des groupes restreints*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007.

⁵¹⁷ Comme nous pouvons l'observer dans son travail sur le Moi-peau, Anzieu souligne l'importance du corps-qui-parle : « Ma thèse est rigoureusement psychanalytique, à savoir que tous les processus de pensée ont une origine corporelle. C'est donc la spécificité des expériences corporelles qui va se traduire par la spécificité des processus de pensée et par les angoisses et les inhibitions correspondantes », René Caës, « Entretien avec Didier Anzieu », *op. cit.*, p. 35.

⁵¹⁸ Didier Anzieu, « La démarche de l'analyse transitionnelle en psychanalyse individuelle », in René Kaës (éd.), *Crise, rupture et dépassement*, Paris, Dunod, 2004, p. 199.

⁵¹⁹ *Ibidem*.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 199.

situe dans la confusion entre le processus de subjectivation et celui de désubjectivation à cause de la confusion entre *zoé* et *bios*. Il faut remarquer non seulement le fait qu'il n'existe pas de limite entre ces deux processus, mais aussi que ce sujet s'inscrit dans une double contrainte « ni... ni » : si l'homme veut être sujet pour participer à la vie commune et politique, il doit être désubjectivé. Mais, s'il ne veut pas être sujet désubjectivé, il ne participe pas à la vie politique et donc il doit de toute façon subir la déliaison de l'être collectif. La confusion des processus de subjectivation et de désubjectivation s'avère paradoxale et, par conséquent, le sujet biopolitique est à proprement parler coincé dans le *double bind*⁵²¹.

C'est l'analyse de ce qu'Anzieu appelle l'*injonction paradoxale* qui nous aide à mieux comprendre la pathologie du sujet désubjectivité propre à la biopolitique. Les analyses psychanalytiques permettent de mieux comprendre la perversion de la pensée propre à la société contemporaine. Dans un texte publié en 1975, *Le transfert paradoxal*, Anzieu se consacre effectivement à l'étude du problème de l'expérience paradoxale de la double contrainte qu'il appelle l'« injonction paradoxale »⁵²².

Prenons un exemple : « Je vous ordonne d'être spontané »⁵²³. Il s'agit là d'une injonction paradoxale entre ordonner et être spontané : si l'on obéit, on n'est plus spontané ; mais si on est spontané, on n'obéit plus. Ce qu'il faut comprendre à partir de cette injonction paradoxale, c'est l'existence d'un rapport de forces entre l'inférieur et le supérieur. Ce paradoxe veut fondamentalement dire : « Obéis-moi sans te poser des questions ! ». L'injonction paradoxale induit une culpabilisation chez ceux qui doivent

⁵²¹ Cf. Voyons comment le sociologue clinique français Vincent de Gaulejac formule la fausse alternative qui surgit dans la lutte de places contemporaine, dans la société capitaliste-concurrentielle, imposée aux individus-travailleurs : « soit être excellent pour espérer être employable et avoir une existence sociale, soit être privé de toute forme de reconnaissance sociale et risquer de basculer dans le *no man's land* », Vincent de Gaulejac, Frédéric Blondel et Isabel Toboada-Lenoetti, *La lutte des places*, Paris, Desclée de Brouwer, 2014, p. 44. En effet, dans cette formule de « soit... soit », à savoir « ou... ou », se cache la double négation « ni... ni ». Les deux choix nous conduisent, en effet, de toute façon à la privation de l'existence au sens propre. L'alternative dont parle Gaulejac est en réalité une double entrave : soit être assujéti au pouvoir et fusionner avec l'objet que la société impose dans le marché, soit disparaître à cause de la privation de toutes les formes de reconnaissance. La fusion entre le sujet et l'objet en tant qu'idéal se réalise dans la logique de la survie : « je préfère fusionner à l'idéal que de disparaître ». La logique de la survie domine de plus en plus fortement notre manière de vivre au travail. Cette exigence de devenir l'idéal de la toute-puissance détruit un lieu commun dans lequel on peut réaliser des échanges au-delà de la logique de la concurrence et de la réaction de survie. Dans la société de la gestion, des personnalités « hors du commun » et « hors de limite » sont sans cesse produites, car les individus sont invités à être *toujours plus* productifs, efficaces, performants et plus flexibles au-delà des demandes et des attentes. La destruction du lieu commun déplace la transformation de ce lieu vers une région de pur pouvoir dépourvue de lois communes. Voir aussi, Vincent de Gaulejac, *Travail, les raisons de la colère*, Paris, Seuil, 2011, p. 289.

⁵²² Didier Anzieu, « Le transfert paradoxal », in *Psychanalyse des limites*, op. cit., p. 45.

⁵²³ *Ibid.*, p. 46.

subir l'injustice. Elle rend possible l'emprise sur la victime dans la perversité manipulatrice de l'agresseur : « Beaucoup de mères agissent ainsi avec leurs enfants, de professeurs avec leurs élèves, de patrons avec leurs employés, de colons avec les colonisés, d'indigènes avec les immigrés, de bourreaux avec leurs victimes »⁵²⁴. Il faut souligner que l'enjeu n'est pas tant de critiquer le paradoxe lui-même, que de faire attention à *l'usage négatif du paradoxe*, i.e. enfermer la victime dans une impasse et ensuite la manipuler.

a) *La logique et la stratégie de la domination perverse*

Afin de mieux comprendre cet usage négatif du paradoxe, voyons un autre exemple concernant le rapport mère-fils défini par la double contrainte qui peut nourrir l'étiologie de la schizophrénie. L'exemple est le suivant : une mère offre à son fils deux cravates, l'une bleue, l'autre verte. Le lendemain, le garçon met la cravate verte, alors sa mère le lui reproche : « Tu n'aimes pas la cravate bleue que je t'ai donnée ! ». L'enfant met la cravate bleue, le lendemain. Mais, cette fois-ci, sa mère lui fait le reproche de ne pas aimer la cravate verte : « Tu ne l'aimes pas en fait ! ». Enfin, le troisième jour, le garçon met les deux cravates en même temps pour accomplir les deux exigences de sa mère. Alors elle réagit : « Mon pauvre garçon, tu perds la tête ! ». Et elle dit finalement : « Mais tu vas finir par me rendre folle »⁵²⁵.

Le paradoxe a fondamentalement pour but d'aller dans les deux sens à la fois. Il nous apprend qu'il n'y a pas de bon sens déterminé. Cette indéterminabilité du paradoxe peut être utilisée pour manipuler les autres. De ce fait, le problème n'est pas de trouver un bon sens. On ne peut pas dire si c'est la cravate bleue ou la verte qui est le bon choix. Dans l'injonction paradoxale, les deux sens mènent vers la folie. L'ultime but est le suivant : on va être fous ensemble⁵²⁶ ! La folie prend ainsi la forme du « délire à deux »⁵²⁷. Dans ce cas, l'un sera un délirant actif et l'autre, le délirant passif, tous deux étant pris

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁵²⁶ Ici Deleuze rejoint Anzieu : « Il faut être deux pour être fou, on est toujours fou à deux, ils sont devenus fous tous les deux, le jour où ils ont “massacré le temps”, c'est-à-dire détruit la mesure, supprime les arrêts et les repos qui rapportent la qualité à quelque chose de fixe », Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 97.

⁵²⁷ Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Suivi de *Premiers écrits sur la paranoïa*, op. cit., p. 395.

dans un paradoxe sans issue. L'agresseur et la victime partagent la même structure de perversion délirante⁵²⁸.

Que doit-on retenir de cette anecdote ? 1) La *domination* : une personne (ou plusieurs personnes) en domine(nt) une autre. 2) La *répétition* : la personne dominante, tout comme l'autre dominée, répète le rapport paradoxal. Plusieurs scènes de l'injonction paradoxale se répètent à des niveaux différents. L'injonction paradoxale, à un premier niveau, consiste en la répétition simple de deux scènes (la cravate verte et la cravate bleue). L'injonction paradoxale est plus complexe à un second niveau, elle se rapporte à une scène encore plus absurde (porter les deux cravates en même temps). 3) La *culpabilisation*. La *menace punitive* : la personne dominante invente sans cesse la « faute » de l'autre dominé (« tu ne m'aimes pas », « tu ne me respectes pas »). La personne dominante peut aussi rappeler à l'autre une possible punition (« je ne t'aime plus si tu ne veux pas me satisfaire », « je ne te donne plus si tu es méchant »). 4) La *responsabilisation* : toutes les conduites paradoxales et les deux situations absurdes sont injustement attribuées à celui qui est dominé. 5) La *victimisation* : par conséquent, la personne dominante peut finir par dire que c'est elle qui est la victime (« Mais tu vas finir par me rendre folle »). La position entre la personne dominante et la personne dominée est ainsi inversée et c'est la personne dominée qui doit demander « pardon » à l'agresseur.

Un autre exemple d'injonction paradoxale est le cas clinique de Tamar, une patiente d'Anzieu. Entre sept et quinze ans, elle a été abusée sexuellement par le mari âgé de sa cousine chez qui Tamar habitait. La situation paradoxale dans laquelle elle se

⁵²⁸ Dans son livre *L'inceste et l'incestuel*, Paul-Claude Racamier nomme ce rapport délirant la relation d'« incestuel ». Si l'inceste est génital, l'incestuel ne l'est pas nécessairement, mais représente plutôt un registre qui porte dans le psychisme groupal l'inceste non-fantasmé. Le passage à l'acte au niveau génital n'est pas nécessairement réalisé, mais il est toujours déjà réalisé au niveau du registre psychique et groupal. L'inceste en acte est donc prêt à sa réalisation dans la mesure où le désir de l'inceste n'est pas encore refoulé, il demeure dans le « fantasme non-fantasme ». Il s'agit de l'échec de la création de la capacité humaine à fantasmer et celle à rêver en tant que dimension même de l'inconscient. Le rapport incestuel est le délire à deux par excellence, construit dans un groupe de génération en génération. Racamier est allé vers une analyse plus détaillée afin de comprendre la matrice de la pathologie dans cette relation fusionnelle à partir de la création du concept d'« Antœdipe ». Son choix théorique de ne pas directement passer à la question de la symbolique et à celle du « père », repose sur son parcours pratique avec ses patients psychotiques. Il a remarqué que chez les psychotiques, il n'y a pas de conflit œdipien, bien qu'il se situe tout à fait dans l'aire incestueuse. Racamier affirme fortement le lien entre la psychose et l'inceste « je n'ai pas encore aperçu de psychose d'où l'incestuel soit absent », Paul-Claude Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, Paris, Dunod, 2010, p. 135. *Le conflit œdipien n'est pas encore vécu chez les psychotiques, car la possibilité de ce conflit a été détruite dans la première relation du contact avec la mère et l'environnement.*

trouvait n'est pas sans rapport avec l'attitude de sa mère. Lorsque Tamar lui a demandé de l'aide, sa mère a répondu froidement en affirmant que c'était Tamar elle-même qui avait rendu possibles de telles affaires.

L'argument maternel consistait dans le fait qu'elle responsabilisait sa fille en l'accusant d'avoir suscité l'envie de l'homme. Mais c'est également l'agresseur sexuel qui induit une attitude paradoxale : lors de chacune de ses « visites nocturnes », il disait à Tamar que si elle ne le laissait pas faire, il allait la dénoncer auprès de ses parents en précisant que c'était elle qui l'avait poussé à agir. Dès lors, Tamar se retrouvait dans une impasse : soit elle subissait l'acte criminel de l'agresseur tout en abîmant son corps et sa vie psychique ; soit elle résistait, mais dans ce cas ses parents allaient le savoir, ce qui l'aurait mise dans une situation autrement compliquée.

C'est le moment où Anzieu parle de l'existence de la double contrainte que Tamar a subie qui attire notre attention⁵²⁹. C'est à partir de cette observation qu'il faut comprendre le fait que Tamar a commencé à développer, dans son rapport avec Anzieu, un transfert négatif. Pour Tamar, l'attachement ne pouvait être possible que dans la double contrainte. Plus elle souhaitait s'attacher à lui, plus elle voulait qu'Anzieu subisse la même expérience paradoxale. Anzieu devait ainsi s'infliger une même contradiction paradoxale pour qu'elle arrive à la surmonter *ensemble avec lui*. Le rapport à la croyance s'avère ici fondamental. D'une part, Tamar s'appuie sur le fait qu'Anzieu croit en ses capacités d'action. D'autre part, Anzieu se doit de pouvoir montrer la croyance que Tamar suppose en lui.

Quelle est l'interprétation d'Anzieu du mécanisme de l'injonction paradoxale ? De fait, l'expérience paradoxale renforce la pulsion de mort.

Placer quelqu'un dans une situation paradoxale et lui reprocher ensuite le caractère contradictoire de son discours ou de ses affects, alors que ceux-ci découlent de la situation, constitue une démarche inconsciente dont la technique consiste dans le perversissement par le but primaire des processus secondaires de la pensée et dont le but est d'assoir définitivement son emprise sur autrui par le moyen du renforcement économique, autrement dit, de l'accroissement quantitatif de la pulsion d'autodestruction chez celui-ci⁵³⁰.

L'alliance pathologique créée sur la base de la pulsion de mort a deux buts : premièrement, il est question de la surcharge de l'énergie pulsionnelle ; deuxièmement,

⁵²⁹ Didier Anzieu, « Le transfert paradoxal », in *Psychanalyse des limites*, op. cit., pp. 49-50.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 51.

la pulsion s'éloigne de plus en plus de l'affirmation de la vie à cause de la croissance de la pulsion d'autodestruction. Nous pouvons dire que la personne dominante utilise l'autre pour se débarrasser de sa pulsion d'autodestruction trop massive. Pour ce faire, il faut que le sujet dominant, sur la base du transfert paradoxal, fasse usage d'une certaine intelligence perversée⁵³¹.

b) La perturbation du jugement sur la sensualité

L'étude de l'injonction paradoxale nous apprend non seulement le mécanisme de la perturbation du jugement sur la pensée, mais également la perturbation du jugement porté sur la sensualité du sujet. L'expérience paradoxale peut mener vers la disqualification et la dénégation du vécu propre aux sentiments, aux affects et aux sensations.

Afin de discuter cet aspect de ses analyses, Anzieu prend l'exemple clinique d'Erronée⁵³². Pendant toute son enfance, sa tante la baignait dans de l'eau brûlante. Erronée se plaignait de la chaleur excessive de l'eau auprès de sa mère et sa tante, mais elles répondaient qu'elle mentait. Erronée criait à cause de son malaise. Alors sa tante l'accusait d'être une mauvaise fille. Elle a également essayé de demander de l'aide à son père, mais cet homme saadiste lui a interdit de prendre des bains : « tu ne veux pas prendre de bain chaud, alors n'en prends pas du tout ! ». Erronée se retrouvait dès lors face à un dilemme sans issue : soit elle supportait le bain brûlant, soit elle restait sale. Plusieurs fois, pendant la séance avec Anzieu, Erronée souffrait d'un état entre l'hallucination et la dépersonnalisation. Elle n'arrivait pas à concevoir la réalité en tant que réalité : sa perception et sa sensation étaient perturbées et erronées. Lorsqu'elle parlait du bain brûlant, son corps commençait à se sentir trop froid. Elle avait beaucoup de mal à exprimer ses pensées et ses affects, et elle restait hypersensible et fragile.

⁵³¹ Voyons les caractéristiques des sujets dominants de l'injonction paradoxale. Selon Anzieu, il s'agit 1) de sujets intelligents ayant souvent bien réussi sur les plans scolaire et professionnel, mais qui n'ont pas vécu d'expériences affectives riches ; dans ce cas, le Moi-corporel et le Moi-tête sont souvent détachés ; 2) ces sujets se caractérisent par une grande passivité et par une recherche infinie de stimulations de l'extérieur, et ce pour combler leur sentiment intérieur de vide ; 3) par une grande dépendance du regard des autres ; ces sujets doivent toujours « fusionner » avec la vie des autres ; 4) ils ont une vie amoureuse et sexuelle pauvre et frustrante ; 5) ces sujets souffrent du manque de lien avec les autres ; il faut également souligner le fort sentiment d'être différents des autres, cette différence étant ressentie comme injuste ; Anzieu observe ainsi qu'« ils peuvent occuper un rang hiérarchique assez élevé, où ils gagnent leur vie, non seulement au sens financier, mais où ils gagnent de vivre de la vie des autres et de s'en nourrir », *ibid.*, p. 53.

⁵³² *Ibid.*, pp. 59-60.

Anzieu a accepté le transfert paradoxal, ce qui a permis le progrès de la thérapie, mais, en utilisant, en même temps, le contre-transfert. Ainsi, il met à l'écart la perversion du surmoi tyrannique d'Erronée afin qu'elle puisse elle-même se révolter contre la domination. Le contre-transfert se déplace alors non contre Anzieu, mais contre le surmoi pervers. Ce déplacement a également rendu possible un rapport avec la pulsion de vie et le réinvestissement de la véritable perception, par Erronée, de son propre corps. C'est parce qu'Anzieu *reconnaît et croit* dans le désir inconscient d'Erronée qu'elle commence à nouveau à se réinvestir dans la vérité de son désir. Anzieu fait remarquer que si la mère d'Erronée avait cru en la sensation de la fille, elle n'aurait pas douté de sa perception, de son vécu corporel et de ses sensations. La souffrance aurait pu entrer dans un ordre logique et moral. Mais, puisque sa mère ne croyait pas en la perception de sa fille, Erronée ne savait plus si sa propre sensation était vraie. Erronée a ainsi été en proie à la déqualification de son corps et de sa vérité : « Ta sensation d'avoir trop chaud est fausse, c'est ce que tu dis, mais il n'est pas vrai que tu l'éprouves ; les parents savent mieux que les enfants ce que ceux-ci ressentent ; ni ton corps ni ta vérité ne t'appartiennent »⁵³³.

Le problème d'Erronée n'est pas seulement d'ordre moral, mais avant tout de l'ordre du vrai et du faux : c'est la croyance en sa perception, sa sensation, sa mémoire et son jugement au niveau le plus basique de l'existence qui était remise en cause. Une illusion négative s'est installée chez Erronée et sa pensée est complètement perturbée. Le cas clinique d'Erronée nous révèle que le simple fait de régresser vers un passé horrifant et d'en parler n'est pas suffisant pour pouvoir retrouver sa propre sensation et sa pensée⁵³⁴. L'important est de donner la *reconnaissance du désir inconscient* sur la base de la croyance en la vérité énoncée par l'autre.

3-5. La reconnaissance du désir inconscient

Comment analyser la reconnaissance du désir inconscient ? Il s'agit d'une reconnaissance des véritables besoins psychiques non-reconnus du *sujet de l'inconscient*

⁵³³ *Ibid.*, p 61.

⁵³⁴ Gilles Deleuze et Félix Guattari font également remarquer l'insuffisance de l'approche analytique de la régression pour la thérapie des schizophréniques tout en accordant de l'importance à la « reconnaissance du désir inconscient » pratiquée par Gisela Pankow et Bruno Bettelheim. Voir Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie I*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1972/1973, p. 157.

pour construire le désir de vivre sa *propre* vie tout en ayant une place dans le monde⁵³⁵. Il est essentiel de construire cette dimension du « propre » tout en s'inscrivant dans une réalité partagée avec les autres.

Winnicott a très bien expliqué que l'enfant ne peut construire son Moi séparé de l'autre, *i.e.* la dimension du « propre », qu'à partir de l'expérience d'être seul auprès de quelqu'un. Dans le texte « La capacité d'être seul », Winnicott explique cette expérience d'être seul auprès du Moi-auxiliaire fiable, qui s'avère nécessaire pour la construction du Moi :

Le fondement de la capacité d'être seul est l'expérience vécue d'être seul en présence de quelqu'un. De cette façon, un petit enfant, dont l'organisation du moi est faible, est capable d'être seul grâce à un soutien du moi fiable. [...] Graduellement, l'environnement qui sert de support au moi est introjecté et sert à l'édification de la personnalité de l'individu, si bien que se forme une capacité d'être vraiment seul⁵³⁶.

Ainsi, même si on est seul, on n'est pas totalement seul dans son inconscient, puisque l'on a déjà introjecté le Moi-auxiliaire fiable qui a gratuitement offert toute son attention pendant la première période de la vie. Cette alliance inconsciente demeure au fondement de la structure du Moi en tant que base de la vie dans son ensemble.

La formation du Moi et plus précisément le désir du sujet de l'inconscient ne peut se réaliser que lorsque le sujet crée une alliance vivable avec l'autre. René Kaës, l'élève de Didier Anzieu, commente très justement ce double statut du sujet – *i.e.* l'être commun d'une part et la construction du « propre » de l'inconscient de l'autre :

Les alliances inconscientes sont à l'œuvre dans le processus de formation de l'inconscient et de la subjectivité des sujets qui se sont alliés entre eux, dès l'origine, c'est-à-dire avant la venue au monde du sujet. Chacun d'entre nous vient au monde de la vie psychique, dans la trame des alliances qui ont été établies avant lui et dans laquelle sa place est d'avance marquée. [...] L'histoire de sa formation comme Je est à la fois celle de son assujettissement à cette place, et celle des écarts que le sujet aura à éprouver et à soutenir par rapport à cette place prescrite. [...] le sujet de ces alliances est sujet de l'inconscient que, corrélativement, son alliance avec l'inconscient de l'autre, ou de plus d'un autre le qualifie comme sujet de l'inconscient. Le sujet de l'inconscient se forme dans la division entre l'accomplissement de sa propre fin et son inscription dans les liens intersubjectifs. Le sujet de l'inconscient est un « intersujet » inéluctablement assujéti à un ensemble intersubjectif de sujets de l'inconscient⁵³⁷.

⁵³⁵ À propos du « sujet de l'inconscient », voir François Tosquelles, *L'enseignement de la folie*, Paris, Dunod, 2014, pp. 187-188.

⁵³⁶ Donald W. Winnicott, « La capacité d'être seul », in *La capacité d'être seul*, op. cit., p. 64.

⁵³⁷ René Kaës, *Un singulier pluriel. La psychanalyse à l'épreuve du groupe*, Paris, Dunod, coll. « Psychismes », 2007, p. 220.

Lorsque l'homme est enfermé dans une double entrave, sa dimension du « propre » est détruite. C'est pourquoi l'homme commence à vivre le désir meurtrier de l'autre à cause d'une alliance inconsciente pathologique.

Anzieu décrit le cas de Marie qui a souffert du délire à deux avec sa mère⁵³⁸. Marie a vécu avec une mère persécutée et angoissée. Elle a fait plusieurs tentatives de suicide. Elle souffre également de graves problèmes de peau. Elle la gratte fort, ce qui la rend folle. Ainsi, Marie souffre de l'impossibilité de trouver la limite entre le Moi et son extérieur. Anzieu souligne plus précisément que Marie souffre du désir d'auto-effacement. Elle se détruit pour donner de la place à sa mère avec laquelle elle a construit une peau commune, ce qui marque le rapport fusionnel avec sa mère. Il faut donc que Marie se sépare de la peau toxique de sa mère pour que sa propre peau pousse. Mais, Marie a peur de quitter sa mère idéalisée car, sans elle, elle a l'impression de devoir arracher toute sa peau : « je préfère survivre dans un rapport toxique que mourir. J'ai besoin d'une peau, même toxique, que de rester sans peau ». Pour que Marie surmonte sa peur tout en débloquent le jeu du *double bind*, elle doit découvrir la possibilité de déménager sa vie des alliances inconscientes afin de transformer le rapport au sujet de son inconscient : il ne s'agit plus alors de s'autodétruire, mais de vivre et reconstruire le lien intersubjectif qui affirme et garantit la validité de son propre désir. Voici ce qu'Anzieu lui explique : « cette sensation de peau qui s'efface ne correspond pas à votre désir. C'est l'accomplissement dans votre imagination d'un désir supposé de votre mère, une façon de lui faire plaisir en disparaissant, et en même temps de lui faire mal »⁵³⁹. Lorsqu'Anzieu lui a donné une totale disponibilité cadrée avec laquelle elle peut construire un rapport de confiance et tisser son attachement au monde, l'eczéma de Marie a disparu. Il convient de préciser que la disparition de l'eczéma n'a pas été possible tout de suite, mais, s'est produite progressivement car Marie a dû réaliser une transition de l'attachement envers sa mère à Anzieu qui a accepté de jouer le rôle du Moi-auxiliaire reconnaissant les besoins psychiques de Marie⁵⁴⁰. Anzieu croyait dans le désir inconscient de Marie et cette croyance offrait la possibilité d'un nouvel étayage pour que Marie commence à exister telle qu'elle était. Dès lors, la peau de Marie a commencé à

⁵³⁸ Didier Anzieu, « Les signifiants formels et le Moi-peau », in Didier Anzieu (éd.), *Les enveloppes psychiques*, Paris, Dunod, 2003, pp. 20-23.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁴⁰ « [...] les rôles représentés par les Moi-auxiliaire devraient correspondre exactement aux besoins et à l'attente du protagoniste », Jacob Levy Moreno, *Psychothérapie de groupe et psychodrame*, op. cit., p. 400.

pousser sur la base d'une nouvelle croyance attachée à la pulsion de vie et qui ne l'empêchait plus de penser librement tout en respectant la place des autres dans le monde.

En fait, le blocage de l'accès au désir inconscient découle de l'*interdit de penser* et de l'absolutisation de l'autre en tant qu'autorité idéalisée excessive (Père-idéalisé, Mère-idéalisée, Frères-Sœurs idéalisé-e-s, Ami idéalisé, Chef idéalisé, Professeur idéalisé, Dictateur idéalisé...). L'autorité idéalisée est un maître supposé *tout-puissant*. Il faut donc saisir le rapport à l'idéalisation pathologique afin de rendre possible la critique de l'autorité qui ne fonctionne qu'à partir de la domination.

Guy Roslato appelle ce phénomène « complexe de croyance »⁵⁴¹. L'usage culturel et social du complexe de croyance est varié, mais il se trouve souvent fixé de façon rigide dans la conviction en un système clos, fait rendu possible par l'identification aux idéaux. C'est ainsi qu'un rapport passionnel peut se transformer en un autre de domination sadomasochiste et paranoïaque. Dans l'introjection paradoxale produite sous une forme paranoïaque du délire à deux, l'homme est fondamentalement persécuté, mais il est en même temps potentiellement persécuteur de l'autre. Dans ce cas, il n'y a jamais de place pour deux, car l'un doit disparaître pour céder la place à l'autre : « ou bien toi, ou bien moi ». L'impression illusoire est que la seule manière de dépasser cet état paranoïaque est de prendre la place du persécuteur tout en trouvant un autre inférieur à soi-même. Ainsi, le persécuteur est fondamentalement persécuté : il oblige les autres à ne jamais le critiquer et le considérer comme étant un idéal absolu. Lorsque le complexe de croyance fonctionne à un niveau collectif, la focalisation de la passion folle sur un projet collectif s'accompagne de la construction d'un projet paranoïaque auquel des individus doivent obéir.

Mais, comme nous venons de le mentionner, il faut remarquer que le simple fait de reconnaître son désir inconscient n'était pas suffisant pour que Marie puisse localiser son image corporelle. Marie a pu surmonter ses désirs suicidaires tout en se détachant de la peau de sa mère qui l'emprisonnait, mais elle ne parvenait pas encore à avoir une chair vivifiante, elle souffrait d'anorexie. Il fallait qu'elle accomplisse avant tout son besoin primordial de vivre une peau commune dans le rapport sain avec le Moi-auxiliaire, ce qui peut devenir ensuite le bon contenant psychique lors de la séparation du thérapeute⁵⁴².

⁵⁴¹ Guy Rosolato, *Éléments de l'interprétation*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 252-253.

⁵⁴² Didier Anzieu, « Les signifiants formels et le Moi-peau », *op. cit.*, p. 35.

Le dédoublement entre le Moi et le Moi-idéal est nécessaire, à condition cependant que le clivage entre eux deux ne devienne excessif⁵⁴³. Le but de la cure est de vivre ce dédoublement comme quelque chose de sécurisant. C'est en ce sens qu'Anzieu affirme :

Ayant ainsi projeté sur le psychanalyste [Moi-idéal] son propre dédoublement [...] [on] peut, à partir de sa séance marathon, réunifier le psychanalyste non seulement comme objet total mais aussi comme Moi auxiliaire à sa totale disposition et lui garantissant sa sécurité narcissique⁵⁴⁴.

C'est grâce au dédoublement entre le Moi et le Moi-auxiliaire fiable que le Moi trouve une modalité vivable de la division entre le *dedans* et le *dehors* sans que cette division devienne et prenne la forme d'un clivage excessif et pathologique. Cela rend possible la construction d'un paysage souple et solide en tant que fond-support du narcissisme nécessaire à la vie du psychisme⁵⁴⁵.

3-6. Du Moi-peau à l'enveloppe psychique

Ainsi, il faut d'abord vivre l'environnement construit dans l'accompagnement d'un Moi-auxiliaire fiable en tant que contenant sécurisant du Moi pour que le malade puisse ensuite introjecter ce contenant comme étant son appui psychique grâce auquel le Moi peut s'auto-étayer. Ce contenant prend plus précisément le nom d'*enveloppe* chez Anzieu. Ce mot « enveloppe » a déjà été forgé en 1976 dans son article intitulé

⁵⁴³ Anzieu se réfère à Mélanie Klein lorsqu'il parle du clivage excessif. Selon Klein, le moi se caractérise, dès le début de la vie, par un état d'extrême fragilité : il vit l'angoisse d'être abandonné par la mère (le premier objet). Klein pense que la pulsion de mort est présente dès le début de la vie, le nourrisson étant tout à fait capable de sentir l'angoisse de l'abandon par sa mère en deçà du langage. C'est-à-dire qu'il est capable de *fantasmer* car il a déjà son intériorité minimale même si elle est encore flottante et se situe en deçà de la parole verbale. C'est justement pour se défendre contre l'anéantissement que le moi précoce effectue le *clivage* qui radicalise la distinction entre ce qui est bon et ce qui est mauvais. Ce clivage peut se développer plus tard, surtout chez les psychotiques. Il s'agit justement de la « position schizo-paranoïde » que tous les hommes ont connue au début de leur vie et que l'on peut revivre, y compris lorsque l'on est adulte. En opérant ce clivage, le moi précoce est capable d'opérer d'autres mécanismes : *projection*, *introjection*, *idéalisation*, *déni*. En fait, le moi dominé par la position schizo-paranoïde ne peut pas supporter l'absence du bon objet à cause de l'angoisse aiguë d'être abandonné et de tomber dans l'anéantissement. De ce fait, le manque du bon objet est vécu comme étant une menace. C'est-à-dire que le moi *projette* son angoisse et son agressivité contre la mort dans l'objet externe (la position paranoïde), il conçoit cet objet externe comme s'il le persécutait, comme si cet objet tentait de le tuer. À propos de la position schizo-paranoïde, voir Mélanie Klein, « Notes sur quelques mécanismes schizoïdes » (1946), in *Développements de la psychanalyse*, traduit de l'anglais par W. Baranger, Paris, PUF, 1980, pp. 274-300.

⁵⁴⁴ Didier Anzieu, « La démarche de l'analyse transitionnelle en psychanalyse individuelle », *op. cit.*, p. 220.

⁵⁴⁵ « Quand nous avons un patient dont la capacité de compréhension est détruite, spécifiquement par une psychose, nous imitons la méthode utilisée par la nature pendant les premières semaines de la vie de l'enfant et nous employons la *méthode du double* en faisant intervenir des Moi-auxiliaires expérimentés », Jacob Levy Moreno, *Psychothérapie de groupe et psychodrame*, *op. cit.*, p. 171 ; nous soulignons.

« L'enveloppe sonore du Moi »⁵⁴⁶. L'enveloppe sonore est composée des sons émis par le bébé et par son milieu. Ce bain sonore est pour le bébé une première structure venant du dedans et du dehors, mais celle-ci n'est possible que quand la mère ou son substitut fonctionnent comme un miroir, à savoir qu'elle garantit la qualité psychique de l'enfant. De fait, grâce au Moi-auxiliaire qui fonctionne comme un support-médiateur, la stimulation sonore n'est pas reçue brutalement. Le son *touche* le bébé sans l'agresser grâce à l'aide des adultes qui traduisent l'émotion comme s'ils étaient un miroir sonore-tactique. Lorsque les enveloppes sont déchirées, tordues, empoisonnées, rigides, trouées ou trop excitantes, le développement psychique de l'enfant est empêché et, pour se défendre contre la souffrance, la manifestation des pathologies peut avoir lieu aussi bien sur le plan psychique que sur celui somatique.

Le concept d'enveloppe s'avère utile afin d'analyser la constitution du contenant souple et consistant qui peut protéger et aider le développement du contenu psychique de l'homme : pour que le Moi se forme, il faut qu'il soit suffisamment « enveloppé » par le rythme, le son, l'odeur, la température, la lumière et l'ombre.

L'idée d'enveloppe est née, chez Anzieu, de la lecture qu'il a faite du livre de W. R. Bion *Aux sources de l'expérience*⁵⁴⁷, ouvrage dans lequel l'auteur propose une analyse du concept de contenant dans son rapport avec le contenu. Il y explique le processus primaire de la construction du contenant et du contenu à partir des éléments alpha et bêta.

Les élément-alpha comprennent des images visuelles, des schèmes auditifs, des schèmes olfactifs, et ils sont susceptibles d'être employés dans la pensée vigile inconsciente, les rêves, la barrière de contact, la mémoire. Dans la clinique, l'objet bizarre, qui est empreint des caractéristiques du surmoi, est la réalisation qui se rapproche le plus du concept d'élément-bêta. Mais le concept d'élément-bêta inclut les seules impressions des sens, l'impression des sens comme partie de la personnalité qui éprouve cette impression des sens, et l'impression des sens comme chose en soi à laquelle correspond l'impression des sens⁵⁴⁸.

Les éléments bêta sont la pure impression de la sensorialité, mais qui n'est pas assimilable à n'importe quelle représentation et image. Ils appartiennent seulement à l'extérieur en tant qu'« objet bizarre » qui se projette sur l'état d'âme en tant qu'écran

⁵⁴⁶ Didier Anzieu, « L'enveloppe sonore du Moi », in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 13 : « Narcisses », Paris, Gallimard, 1976, pp. 161-179.

⁵⁴⁷ W.R. Bion, *Aux sources de l'expérience*, traduit de l'anglais par François Robert, Paris, PUF, 1991.

⁵⁴⁸ W.R. Bion, *Aux sources de l'expérience*, op. cit., p. 43.

(l'écran-bêta) qui subit cette sensation brute⁵⁴⁹. On a trop d'informations à traiter et on reçoit des émotions brutes sans aucun cadre. Les éléments alpha sont par contre des impressions sensorielles mises en images, en rêves, en souvenirs. Les sensations sont assimilées aux fantasmes et elles sont structurées à travers des images. Bion considère que chez les psychotiques, il y a une impossibilité à « penser des pensées ». Ceux-ci ne parviennent pas à transformer l'expérience sensorielle en éléments-alpha⁵⁵⁰. L'envahissement et le débordement de l'émotion intense suscite chez eux le sentiment de la catastrophe. Leur discours unidimensionnel ne parvient pas au niveau de la traduction en pensées. Le passage de l'élément-bêta à l'élément-alpha est en échec, car l'élément-alpha n'est pas développé et il ne fonctionne pas comme étant le contenant de la sensorialité.

En 1970, dans son livre *L'attention et l'interprétation*, Bion prolonge l'analyse de la compréhension du contenant/contenu jusqu'aux questions du langage⁵⁵¹. Il s'intéresse à l'expérience du contenant comme expérience de l'*attention* qui rend à son tour possible l'expérience de l'interprétation. La fonction-alpha n'est possible qu'à partir de l'expérience de l'attention du Moi-auxiliaire portée sur l'attention du bébé, fait qui crée une limite assurant l'existence de ce dernier. C'est grâce au développement d'éléments-alpha que l'homme peut accéder à la vérité grâce aux cadres symboliques créés par l'attention du Moi-auxiliaire sur une manière d'être attentif. Cette vigilance du Moi-auxiliaire sur l'attention de l'enfant est toujours articulée avec l'interprétation, car c'est le double mouvement attention-interprétation qui peut contenir les affects brutaux et les excitations violentes dans un registre symbolique.

Revenons-en à Anzieu. Il faut souligner le fait que nous avons besoin de vivre la présence d'un Moi-auxiliaire qui nous accorde de l'attention pour que les éléments-bêta se transforment en éléments-alpha. C'est en ce sens qu'Anzieu fait le commentaire suivant en se rapportant à Bion :

Pour parler comme Bion (1967), je dirais qu'il y a d'abord des pensées et ensuite un « appareil à penser les pensées » : j'ajouterai à Bion que le passage des pensées au penser,

⁵⁴⁹ Didier Anzieu, « La fonction contenante de la peau, du moi et de la pensée : conteneur, contenant, contenir », in Didier Anzieu (éd.), *Les contenants de pensée*, Paris, Dunod, coll. « Inconscient et culture », 1993, p. 25.

⁵⁵⁰ « L'absence d'une capacité de penser s'explique donc par un double défaut : l'absence d'éléments-alpha et l'absence d'un appareil pour utiliser les éléments-alpha qui pourraient exister », W.R. Bion, *Aux sources de l'expérience*, op. cit., p. 104.

⁵⁵¹ W.R. Bion, *L'attention et l'interprétation*, traduit de l'anglais par Jeannine Kalmanovitch, Paris, Payot, 1974.

c'est-à-dire à la constitution du Moi, s'opère par un double étayage, sur la relation contenant-contenu que la mère exerce dans son rapport au tout-petit, comme cet auteur l'a bien vu, et sur la relation, qui me paraît décisive, de contenance par rapport aux excitations exogènes, relation dont sa propre peau – stimulée assurément en premier lieu par sa mère – apporte l'expérience à l'enfant⁵⁵².

Il y a donc tout d'abord des pensées et c'est seulement ensuite que l'on est capable de penser, à savoir se contenir, s'occuper de soi-même. Le Moi-auxiliaire est nécessaire pour l'être humain car il n'est pas né tout seul dans un processus d'auto-engendrement. Le Moi-auxiliaire est un accompagnateur du Moi qui sait traduire la vérité de la sensation et de l'émotion. Cette traduction ne doit pas l'amener à se fourvoyer, mais elle ne doit pas non plus être trop rigide. C'est-à-dire que la symbolisation, au sens de Rosolato, réalisée dans la double articulation de la métaphore et de la métonymie, doit fonctionner dans le rapport entre le Moi et le Moi-auxiliaire. Le désir ne peut se découvrir que lentement grâce à l'attention que porte le Moi-auxiliaire sur celle de l'enfant (le malade, l'étudiant...) jusqu'à leur séparation, moment où l'enfant peut déjà se contenir par lui-même dans la mesure où il sait jouer son propre Moi-auxiliaire pour favoriser les échanges entre le soi et ses enveloppes environnementales.

Il faut, selon nous, faire attention au fait que le rapport entre le Moi et le Moi-auxiliaire court toujours le risque de tomber dans un rapport de domination. Il faut que le Moi-auxiliaire soit attentif à la possibilité de la manipulation, de l'indifférence qui produit la répétition du sentiment précoce d'abandon chez le malade et de la fusion qui l'étouffe. Pour ce faire, celui qui joue le rôle du Moi-auxiliaire doit être capable de *contenir* (veiller aux besoins psychiques et les interpréter) le chaos et des émotions aiguës. Si un malade, par exemple un psychotique, ne peut pas construire la confiance avec son thérapeute, il est très possible qu'il se sente coupable de cet échec. Il faut donc que celui qui joue le rôle du Moi-auxiliaire soit suffisamment soigné lui-même et ait la capacité à opérer un auto-étayage solide.

3-7. L'analyse transitionnelle

Il nous faut à présent aborder les questions qui s'imposent au niveau méthodologique de la pratique du soin : comment peut-on soigner le défaut de l'enveloppe psychique ? Comment est-il possible d'apprendre un nouvel étayage

⁵⁵² Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, op. cit., p. 107.

psychique en tant que contenant souple et solide pour contenir le Moi ? Sous quelle modalité est-il possible de réaliser la transition d'un contenant pathologique à un autre contenant nouveau, plus rassurant et vivant ?

Afin de réfléchir à propos de ces questions et leur trouver une réponse, tentons tout d'abord de comprendre la spécificité de la thérapeutique appelée « analyse transitionnelle ». L'analyse transitionnelle est une expression inventée par René Kaës vers 1976. Il s'agit d'« une méthode d'investigation, de traitement et d'élaboration des effets psychiques des expériences de rupture et de discontinuité dans l'appareil psychique individuel et groupal »⁵⁵³. Anzieu a réélaboré à sa façon cette méthode d'investigation. Il juge nécessaire de la modifier afin de pouvoir soigner les nouvelles pathologies de la civilisation actuelle, *i.e.* les cas de l'état limite susmentionnés⁵⁵⁴.

L'analyse transitionnelle est donc une méthode inventée pour mettre en pratique la cure des personnes qui souffrent d'une absence ou d'une faiblesse de l'enveloppe-contenant à cause de crises familiales, socio-culturelles et socio-politiques. Cette méthode s'avère utile pour la cure de psychotiques⁵⁵⁵, des états-limites, mais aussi des souffrances des réfugiés, des immigrés, des exilés qui ont perdu le code familial de leur groupe d'appartenance et ne trouvent pas un cadre suffisamment protecteur, à savoir qui se démarquent par le sentiment d'une menace catastrophique du désétayage et du rejet causée par des ruptures familiales, sociales et politiques.

Pour un immigré, un exilé, un déculturé, perdre le code c'est s'exposer à la mort, tout comme être exclu du groupe d'appartenance. Il suit que l'énergie déliée, libre et en excès provoque l'angoisse de l'irruption pulsionnelle et l'incertitude quant à son usage. Précisons que c'est essentiellement de l'irruption des forces de déliaison qu'il s'agit et que la destruction subjective du code est vécue comme un *effet* de la pulsion de mort⁵⁵⁶.

⁵⁵³ René Kaës, « Introduction à l'analyse transitionnelle », in René Kaës (éd.), *Crise, rupture et dépassement*, *op. cit.*, p. 7.

⁵⁵⁴ « Une fois que j'en [l'expression analyse transitionnelle] eus pris connaissance, je passai par une période de résistance épistémologique et d'hésitation conceptuelle [...] Mais après plusieurs discussions avec René Kaës, [...] j'adoptai son expression. En effet, elle convenait tout à fait aux modifications techniques de la psychanalyse individuelle dont la cure de certains types de patients, à pathologie caractérielle ou narcissique prédominante, m'avait enseigné l'utilité ou la nécessité, modifications qu'avait confrontées la lecture de Balint, de Bion, de Kohut, de Winnicott et plus près de nous en France des textes de Bergeret », Didier Anzieu, « La démarche de l'analyse transitionnelle en psychanalyse individuelle », *op. cit.*, p. 187.

⁵⁵⁵ « La famille psychotique pourrait être caractérisée par l'absence ou par la suture des espaces d'étayages », René Kaës, « Introduction à l'analyse transitionnelle », *op. cit.*, p. 11.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 35 ; souligné par l'auteur.

De fait, « ce jeu de désétiage et de réétiage est impliqué dans toutes les situations de crise et de changement, c'est une dimension de la transitionnalité »⁵⁵⁷. Ainsi, l'on doit réfléchir à la construction de l'étiage en prenant en compte la crise au moment de la *transition* (au sens large du terme – culturelle, sociale, politique, celle de l'adolescent –) d'un contenant pathologique, déchirant pour créer un autre contenant nouveau⁵⁵⁸. C'est en ce sens que Kaës accorde de l'importance au problème de la confiance en l'environnement qui peut engendrer la perte de la capacité à jouer et la perte de la capacité à trouver le sens de l'action.

Kaës se réfère ici au cas de Mohamed dont le témoignage sur un épisode de sa vie est transcrit par Maurice Catani dans le livre intitulé *Journal de Mohamed. Un Algérien en France parmi huit cent mille autres*⁵⁵⁹. Mohamed est un émigrant algérien qui vit en France depuis vingt ans. Il y a difficilement trouvé un poste de travail, mais a fini par devenir grutier dans une entreprise. Il est marié à une femme qui est restée en Algérie avec ses enfants, et deviendra une militante active au F.L.N. Mohamed ne trouvait pas de place rassurante ni en France, ni dans son propre pays, l'Algérie, à cause de son acculturation engendrée par un séjour de plusieurs années en France et à cause de laquelle sa femme allait le terroriser dans la mesure où elle s'était adonnée à la violence dans des luttes militantes⁵⁶⁰. Comme le fait remarquer fort justement Kaës, « Mohamed existe, dans ce qu'il dit, essentiellement par son identification au désir de l'autre : celui du patron, du français, du médecin. Devenu lui-même étranger dans son propre pays »⁵⁶¹. Mohamed tenta d'effacer toutes les traces de son étrangeté pour s'adapter au code français, c'est-à-dire au code de l'autre. Il n'a jamais pris le temps de jouer, s'amuser et s'occuper de lui, car « il faut être sérieux, ne pas perdre son temps »⁵⁶² afin de « prendre place dans un *ensemble de semblables* »⁵⁶³. Cette identification au code de l'autre basée

⁵⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁵⁸ « [...] la transitionnalité est l'aménagement d'une expérience de rupture dans la continuité. Elle se définit aussi par l'incertitude quant au rétablissement de la continuité, de la confiance et de l'intégrité de Soi et de l'environnement », *ibid.*, p. 62 ; souligné par l'auteur.

⁵⁵⁹ Mohamed, *Journal de Mohamed. Un Algérien en France parmi huit cent mille autres*, propos recueillis par Maurice Catani, Paris, Stock, coll. « Témoigner/ Stock 2 », 1973.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁵⁶¹ René Kaës, « Introduction à l'analyse transitionnelle », *op. cit.*, p. 30.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 31.

⁵⁶³ *Ibidem* ; souligné par l'auteur.

sur le sentiment de la menace du rejet de son travail quasi-invivable l'a mené vers une grave maladie psychosomatique⁵⁶⁴.

C'est en témoignant à Catani, dans une atmosphère suffisamment bonne et sécurisée que Mohammed a *retrouvé et créé* son propre espace potentiel qui a rendu possible la création, par lui-même, d'un nouveau sens :

« l'environnement-Catani » est pour lui enfin un environnement fiable et « suffisamment bon », qui n'empiète pas et qui lui restitue sa parole, c'est là que Mohamed peut inventer un espace potentiel : l'hôpital, la langue-maladie, Catani lui-même constituent à ce moment-là, l'espace et le temps rendus à la créativité de Mohamed : à sa parole dans l'espace potentiel⁵⁶⁵.

L'écoute bienveillante et l'attention souple de Catani ont joué un rôle de médiation entre Mohamed et le monde extérieur, à savoir entre le *dedans* et le *dehors*. Mohammed ne savait plus se situer dans cet écart car il lui fallait s'identifier parfaitement à son monde extérieur pour ne pas être abandonné par la société française. Cette médiation a rendu possible le fait que Mohammed ait *retrouvé mais en même temps créé à nouveau* son espace potentiel que Kaës appelle l'« espace transitionnel » dans le sillage de Winnicott : « L'espace transitionnel est un espace de présence et d'absence (ni trop de l'un ni trop de l'autre, ni pas assez) de jeu dans un cadre, de contenu dans un conteneur, de tension paradoxale tolérable »⁵⁶⁶. Il s'agit de construire une continuité de l'action du sujet située à la frontière entre deux mondes, celui intérieur et celui extérieur, grâce à l'émergence d'un environnement fiable.

Dans le cas de Mohammed, on peut observer la possibilité d'être fou dans un environnement défavorable, même si on n'a pas été psychotique dans son pays d'origine⁵⁶⁷. Il nous semble important d'étudier, à la lumière de cette étude d'analyse transitionnelle, les souffrances des réfugiés et des immigrés afin de développer une politique qui assure un environnement suffisamment bon à partir de la prise en charge des personnes en transition socio-culturelle. Les services sociaux deviennent l'un des

⁵⁶⁴ « Je ne demande pas d'argent, il me faut la santé comme quand je suis entré en France et que j'ai monté je ne sais pas combien de maisons ! sans arrêt ! Les tours, qui est-ce qui les a montées, les tours ? Quatre ans sans arrêt ! Nuit et jour ! C'est moi qui les ai montées ! », Mohamed, *Journal de Mohamed*, op. cit., p. 147.

⁵⁶⁵ René Kaës, « Introduction à l'analyse transitionnelle », op. cit., p. 31.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 63 ; souligné par l'auteur.

⁵⁶⁷ Ce point est observé dans un contexte colonial par Franz Fanon. Voir Fanon, Franz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952 ; Fanon, Franz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 1966.

fonctionnements importants de la thérapie dans la mesure où ils peuvent favoriser la création d'un environnement fiable.

Le cas de Madame Oggi

Essayons d'examiner un autre cas thérapeutique qui met en valeur les éléments centraux de l'analyse transitionnelle. Il s'agit de la cure de Mme Oggi soignée auprès de Raymond Kaspi et dont le cheminement thérapeutique sur une durée de deux ans a été décrit par Kaspi dans un texte intitulé *L'histoire de la cure psychanalytique de Madame Oggi*⁵⁶⁸. Il s'agit plus précisément d'un cheminement qui n'a pris fin qu'au moment où elle a pu accepter le cadre classique de la cure (l'heure et un lieu fixes et réguliers)⁵⁶⁹. Anzieu a été le superviseur de Kaspi. Il l'a accueilli une fois par semaine pour que la cure entre Mme Oggi et Kaspi s'effectue efficacement. Notre intérêt est ainsi double : d'un côté, il s'agit de comprendre comment Kaspi a réussi à jouer le rôle de Moi-auxiliaire dans le rapport avec Mme Oggi afin qu'elle puisse apprendre à vivre dans une nouvelle enveloppe psychique. De l'autre côté, il s'agit de saisir comment Anzieu a joué le rôle de Moi-auxiliaire dans le rapport avec Kaspi. Mme Oggi a essayé de trouver son nouvel étayage psychique avec son thérapeute Kaspi. Kaspi s'est quant à lui appuyé sur l'attention et l'interprétation d'Anzieu lorsqu'il s'est retrouvé face au manque de maîtrise devant l'angoisse de sa patiente.

L'histoire a commencé lorsqu'un médecin a demandé de l'aide à Kaspi concernant une patiente, Mme Oggi. Elle restait immobile dans son lit depuis déjà huit jours et refusait de manger, boire et parler. Cette situation s'est déclenchée après le décès de sa grand-mère. Kaspi a rencontré Mme Oggi chez elle : il s'agissait d'une femme maigre de trente ans couchée sur le lit et demeurant totalement silencieuse et immobile. Kaspi a l'impression d'« avoir affaire à une morte »⁵⁷⁰. Mais, il remarque le temps d'un instant un petit mouvement de pied sous le drap. Kaspi pose sa main sur sa jambe, pour répondre à ce qu'il interprète comme étant une demande manifestée par le corps : « mon

⁵⁶⁸ Raymond Kaspi, « L'histoire de la cure psychanalytique de Madame Oggi », in René Kaës (éd.), *Crise, rupture et dépassement*, op. cit., pp. 149-185.

⁵⁶⁹ « Le but de l'analyse transitionnelle est d'amener le Moi du patient au degré de structuration nécessaire et suffisant pour pouvoir s'engager dans une situation psychanalytique plus classique (c'est le cas de Mme Oggi) », Didier Anzieu, « La démarche de l'analyse transitionnelle en psychanalyse individuelle », op. cit., p. 217.

⁵⁷⁰ Raymond Kaspi, « L'histoire de la cure psychanalytique de Madame Oggi », op. cit., p. 150.

corps parle à son corps »⁵⁷¹, car il comprend l'impossibilité pour cette jeune femme d'exprimer verbalement sa grande souffrance. Le Moi corporel ne se distinguait pas encore du Moi psychique. Un matin, il lui a dit qu'il était là pour comprendre avec elle ce qui avait provoqué cette profonde souffrance. Elle parla lentement de son sentiment de responsabilité vis-à-vis de la mort de sa grand-mère. Kaspi comprend qu'elle accepte d'entrer en traitement avec lui.

Après dix jours, elle arrive à bouger, elle peut même venir au cabinet de Kaspi. Durant cette première période du traitement, elle vient de manière irrégulière et Kaspi accepte cet inconvénient. Mme Oggi a vécu une expérience d'abandon à l'âge de deux ou trois ans lorsque sa mère avait quitté la maison. Elle était dans l'échec pour surmonter l'angoisse d'un rejet précoce. Ainsi, elle ne parvenait pas à trouver un nouvel environnement sécurisant, l'état psychique de l'orphelinat – avoir été abandonnée – s'était installé peu à peu et elle ressentait une grande « faim affective »⁵⁷² qui vidait son intérieur.

Après plusieurs entretiens, pendant lesquels Kaspi essaya de soigner le défaut de la base fondamentale de l'attachement, Mme Oggi régressa vers l'état de bébé – elle souhaitait tout faire comme un bébé, elle criait, elle pleurait, elle commençait à s'endormir, elle restait longtemps après l'entretien. Elle avait besoin d'être touchée et de toucher en faisant ainsi la confusion entre le besoin de contenant et le besoin sexuel. Kaspi accepta positivement cette régression tout en lui expliquant la confusion qui caractérisait sa situation. Elle regretta de ne plus être un bébé et ce regret se manifesta par l'*ambiguïté du sexe* : elle ne savait pas encore si elle était une fille ou bien un garçon : « Qui suis-je ? », se demande-t-elle⁵⁷³. On constate ainsi qu'en tant que bébé, elle avait besoin avant tout d'établir la pulsion de contact non-sexuée⁵⁷⁴. Kaspi l'a touché à un niveau symbolique (que l'on peut décrire en utilisant l'expression « comme si »⁵⁷⁵) ou il

⁵⁷¹ *Ibidem*.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 159.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 171.

⁵⁷⁴ « [...] le Moi psychique était chez Mme Oggi mal différencié du Moi corporel. Perdre sa mère avait été perdre son Moi naissant. Toucher la peau de l'autre et être touchée sur sa peau par l'autre restait pour elle une nécessité constante pour se sentir assurée de son être », Didier Anzieu, « La démarche de l'analyse transitionnelle en psychanalyse individuelle », *op. cit.*, p. 195.

⁵⁷⁵ « Le psychanalyste "transitionnel" a fait semblant, par un geste symbolique, de toucher le corps entier de sa patiente allongée, sa main restant à plusieurs centimètres au-dessus de ce corps et s'attardant successivement sur chaque partie hormis sur les zones sexuelles, de façon à envelopper l'ensemble de la surface de la peau et à fournir à l'intéressée une représentation pré-symbolique de son unité corporelle », Didier Anzieu, « La démarche de l'analyse transitionnelle en psychanalyse individuelle », *op. cit.*, p. 197 ; souligné par l'auteur.

prenait réellement la main de Mme Oggi, en touchant une partie de son corps après avoir entendu sa demande : « *Toucher votre corps c'est m'assurer que je n'ai pas détruit celui de ma mère lorsque nous nous sommes séparées* »⁵⁷⁶.

A cause de la séparation traumatisante de sa mère, non seulement elle ne pouvait pas avoir un rapport avec son premier objet (mère) non objectal, mais, de surcroît, elle ne pouvait pas *utiliser* l'objet pour exercer son agressivité destructive et accéder à la réalité. Comme elle le disait elle-même, elle croyait que c'était son existence qui détruisait la mère. L'analyste devait désormais supporter cette situation pour que sa patiente comprenne peu à peu que, malgré le sentiment qu'elle avait de sa présence en tant que destructive, l'autre (*i.e.* l'analyste) existait et continuait à exister dans le monde extérieur. L'autre extérieur ne disparaissait pas à cause de l'agressivité de la patiente.

Mais, Kaspi ne cacha pas son épuisement et ses difficultés lorsqu'il accepta la demande de sa patiente : les forts besoins d'attention, de contact tactique, les besoins d'une présence continue, comme s'il s'agissait d'un bébé, exigeaient une très grande disponibilité de la part de Kaspi qui devait interpréter ses comportements et poser des limites. L'absence de Kaspi était insupportable pour elle. Mme Oggi était justement en train de réaliser la transition de l'attachement précoce jadis en échec vers un nouvel attachement plus fiable avec Kaspi. Comme le dit justement Kaspi : « n'est-ce pas là le souhait de pouvoir "re-naître" ? »⁵⁷⁷. Cependant, il faut constater que pour établir une transition en vue de sa renaissance, il existe une béance, une expérience de *rupture* qui lui rappelle son expérience d'abandon et suscite une angoisse terrifiante. Le nouvel étayage de Kaspi n'était en effet pas encore installé en elle, son espace transitionnel devait être *trouvé-crée* à travers un *marathon* thérapeutique.

En fait, Kaspi a joué le rôle de médiateur entre *un ancien environnement douloureux* et *un nouvel environnement fiable* du psychisme de Mme Oggi afin de rendre possible la transition entre deux mondes. Mais plus Mme Oggi s'attachait à son thérapeute, plus il fallait remarquer que leur rapport duel pouvait prendre la forme de l'enfermement. Étant donné que Mme Oggi ne savait pas encore s'auto-étayer, il fallait que Kaspi joue le rôle d'enveloppe pour qu'elle puisse trouver un rapport entre le dedans (contenu psychique) et le nouvel environnement plus fiable et vivable. Kaspi se plaça

⁵⁷⁶ Raymond Kaspi, « L'histoire de la cure psychanalytique de Madame Oggi », *op. cit.*, p. 162 ; souligné par l'auteur.

⁵⁷⁷ *Ibidem*.

ainsi dans la peau de sa patiente et accepta que cette dernière habite dans sa peau à lui jusqu'au moment où elle pourrait l'introjecter et se l'approprier en tant que sa propre peau.

Cette proximité fusionnelle entre le psychanalyste et sa patiente contenait de toute évidence un risque pour l'analyste de vivre lui aussi douloureusement dans la peau souffrante de sa patiente et de se « noyer » dans cette souffrance. Ainsi, était nécessaire la présence d'un autre accompagnateur qui rende possible la construction de l'espace transitionnel entre les deux acteurs. C'est en raison de cette nécessité et ce risque que Kaspi a sollicité la supervision d'Anzieu. Non seulement Anzieu écoute régulièrement les problèmes théoriques et techniques énoncés par Kaspi mais, plus encore, c'est le rôle de médiateur du médiateur (cadre du cadre) que Didier Anzieu assume :

Ma démarche envers lui [Kaspi] au cours de ce travail de supervision a consisté essentiellement à instaurer entre nous une aire transitionnelle afin qu'à son tour, par emboîtement des espaces psychiques interindividuels, il crée une aire transitionnelle entre sa patiente et lui, qui permette à lui-même de trouver et de formuler les interprétations appropriées et à elle de les recevoir. Pour cela, je me suis efforcé d'être le conteneur de ses émois contre-transférentiel, de lui apporter des garanties théoriques dans son action, et de faire résonance à ses difficultés en lui parlant des problèmes que j'avais rencontrés avec des cas présentant des analogies avec le sien⁵⁷⁸.

En offrant un espace transitionnel à Kaspi, Anzieu l'aide à mieux aménager l'environnement adéquat et nécessaire pour effectuer la cure avec Mme Oggi. Selon Anzieu, lorsque le cadre classique de la cure (individuelle ou groupale) – consistant en la régularité de l'heure, du lieu, bref du dispositif analytique – est insupportable pour le patient, il faut trouver-crée un nouveau cadre conjointement avec les patients⁵⁷⁹. Le psychanalyste se limite à satisfaire tous les désirs (auto) détracteurs, il se doit de pouvoir chercher le besoin du Moi inhibé et silencieusement attendu en arrière-plan. La souplesse du cadre (par téléphone, séance longue et supplémentaire, etc.) doit fonctionner selon les besoins et la demande du patient encore incapable de supporter le cadre habituel. Le psychanalyste accepte également le dépôt d'objets, des matériels non-verbaux, car ce sont des signes corporels sur lesquels le patient projette son espoir de reconnaissance et de communication.

⁵⁷⁸ Didier Anzieu, « La démarche de l'analyse transitionnelle en psychanalyse individuelle », *op. cit.*, pp. 204-205.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 205.

Il est également important de comprendre symboliquement la fonction du dépôt en tant que dépôt de mauvais objets (le fonctionnement du « sein-toilette »)⁵⁸⁰. Il faut apprendre à *cracher* les mauvais objets où *il faut* pour qu'on ne les incorpore pas. Le lieu analytique est le lieu du dépôt « dans lequel le patient peut se débarrasser de ses parties mauvaises sans crainte de rétorsion »⁵⁸¹. Kaspi offre ce lieu de dépôt des objets-signes à sa patiente lorsqu'elle dépose une pierre chez son soignant⁵⁸². Quant à Anzieu, lorsque Kaspi ne sait pas comment interpréter et gérer le dépôt de ces objets (matériels et symboliques) en se sentant débordé, il assure également le lieu de dépôt pour Kaspi. En déposant des objets non symbolisés qui nous persécutent de l'intérieur, on transforme son propre étayage psychique grâce à l'écoute, à l'attention et aux soutiens fiables et solides.

Le rôle d'Anzieu consiste ainsi à ouvrir un lieu transitionnel entre Kaspi et sa patiente qu'Anzieu lui-même n'a jamais rencontrée. Cela s'avère nécessaire non pas tellement pour que les deux personnes fusionnent, au contraire, il s'agit plutôt de soutenir le dédoublement entre le Moi (Mme Oggi) et le Moi-auxiliaire (Kaspi) dans un rapport de miroir sans tomber dans l'angoisse et le délire à deux. Anzieu propose un commentaire de ce dédoublement⁵⁸³. En fait, à la première phase de sa cure Madame Oggi trouva, dans un état chaotique, son double persécuteur qui habitait en elle. Ensuite, elle l'a projeté sur son psychanalyste et elle ressentait de la peur, le risque de l'abandon ou encore de la colère envers lui. La projection de son double persécuteur sur Kaspi accompagné du fait qu'il acceptait le besoin de contact (peau à peau) en montrant une totale disponibilité, donna à Mme Oggi l'occasion de concevoir Kaspi comme un Moi-auxiliaire fiable, donc, le bon objet qu'elle pouvait introjecter pour construire et fonder la structure du Moi.

C'est dans cette expérience de contact avec un Moi-auxiliaire qu'elle put *prendre conscience d'elle-même*, expérience qui marqua la naissance de la *réflexivité* : « [cette] conscience devient l'enveloppe différenciée et contenant du Moi. Cette acquisition de la conscience de Soi va entraîner la prise de conscience, par l'intéressée, des clivages antérieurs de son Moi »⁵⁸⁴. Le dédoublement intérieur (la prise de conscience) rend

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 209.

⁵⁸¹ *Ibidem*.

⁵⁸² Raymond Kaspi, « L'histoire de la cure psychanalytique de Madame Oggi », *op. cit.*, pp. 184-185.

⁵⁸³ Didier Anzieu, « La démarche de l'analyse transitionnelle en psychanalyse individuelle », *op. cit.*, p. 219.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 220.

possible la structuration la plus basique du Moi et de sa continuité, ce qui permet après coup la séparation entre le Moi et le non-Moi afin que la construction de la dimension du « propre » en lien avec l'autre devienne solide et ait pour résultat l'émergence de la singularité.

Résumé

Durant tous les développements de l'être humain, il existe une base de la croyance construite à partir d'une expérience du rapport fusionnel de dépendance nécessaire entre le Moi et l'environnement. C'est à partir de ce rapport primordial que le Moi peut se séparer du non-Moi tout en entretenant un rapport avec sa communauté d'appartenance. Au fond de toute existence il y a donc la croyance.

C'est pourquoi le soin de la défaillance du rapport entre le Moi et l'environnement ne peut réussir qu'à partir du rétablissement du rapport de croyance entre le Moi et l'environnement à partir d'une nouvelle expérience vécue avec un Moi-auxiliaire fiable qui offre une disponibilité totale au malade jusqu'au moment où il peut être seul et autonome. Il faut donc tout d'abord élucider l'introjection paradoxale et la pathologie propre à l'alliance inconsciente. Mais, il faut ensuite comprendre la possibilité du déménagement de l'ancien environnement pathologique vers un nouvel environnement suffisamment bon.

Signalons le risque de tomber dans le piège de prendre sous sa responsabilité la structure psychique des malades tout en restant fixés dans leur intimité. A l'inverse, ce qui est fondamental, c'est de pouvoir conduire les malades vers un possible déménagement et un potentiel aménagement des environnements psychiques, matériels, socio-culturels. Ce rôle d'accompagnement est joué par le Moi-auxiliaire qui, en croyant en la vérité du désir inconscient, s'engage dans la pratique du soin nécessaire à l'émergence de la singularité des patients.

Conclusion de la deuxième partie

Dans cette deuxième partie, nous avons travaillé sur trois domaines distincts et pourtant articulés, tout en nous déplaçant de la philosophie politique d'Agamben vers la psychiatrie et la psychanalyse.

Nous considérons que cette deuxième partie a été une réponse à l'insuffisance de la philosophie d'Agamben qui consistait dans un manque de réflexion sur la dimension pratique des fantasmes en tant qu'ils entretiennent un rapport avec les pulsions. Agamben ne répond pas à la question de savoir comment il faut penser l'espace où l'on peut créer l'espace intérieur du soi-même. Pour que le lieu des fantasmes émerge dans notre intériorité, il faut nécessairement traverser un ensemble d'expériences pratiques dans un espace concret et réel. C'est que, de notre point de vue, on ne peut pas présupposer l'intériorité comme étant déjà réalisée. Dès lors, la question qui nous a guidé dans la deuxième partie a été de savoir quel type d'environnement rend possible l'émergence de l'intériorité du sujet. Pour aborder cette question, nous avons travaillé dans deux domaines distincts : l'anthropologie psychiatrique et les pratiques du soin psychanalytiques.

Premièrement, nous avons examiné la répétition biopolitique dans les sciences médicales et psychiatriques de la culture occidentale. Pour ce faire, nous avons analysé les différents modes d'être du savoir médico-psychiatrique, notamment l'ordre naturel de Linné, la naissance de la psychiatrie française chez Pinel et Esquirol, la pathoanalyse chez Freud et son influence sur la conception de l'« homme » dans les sciences humaines. Selon le système moderne de la nature, la tâche du médecin consiste à déchiffrer l'ordre naturel voulu par Dieu et programmé selon le gouvernement divin. C'est dans une lutte épistémologique, qui traverse l'œuvre de Pinel et d'Esquirol, que Freud renouvelle de manière irréversible la compréhension de la folie. L'accent n'est plus mis sur la clarification des troubles mentaux à la lumière de l'ordre naturel, il s'agit plutôt de comprendre l'homme à la lumière de la folie, celle-ci étant donc envisagée comme l'expression la plus haute de l'homme.

Dans le deuxième chapitre, nous avons analysé le mode d'être d'un savoir psychiatrique afin de comprendre la spécificité des processus de subjectivation détachés

de la répétition biopolitique. Afin d'accomplir cette tâche, nous avons choisi la psychiatrie pulsionnelle de Szondi dans son dialogue avec Jacques Schotte. Ce qui a attiré notre attention, c'est le fait que Szondi a été à cheval sur deux registres épistémologiques hétérogènes, *i.e.* la tradition naturaliste de l'ordre naturel, d'une part, et un autre pied dans la psychanalyse freudienne, de l'autre. Schott a renouvelé la pensée psychiatrique tout en problématisant la fixation szondienne sur l'idée d'hérédité. Selon Schott, le fondement ne réside pas dans l'hérédité, mais dans le choix pulsionnel d'un destin. En faisant valoir l'idée de choix pulsionnel, Schotte a rendu le système pulsionnel dynamique et l'a ainsi inscrit dans une nouvelle approche psychiatrique qu'en un mot, l'on pourrait nommer « circuit pulsionnel ». Dans ce chapitre, nous sommes revenus à l'analyse du mode archaïque de la vie inséparable du paysage qu'Agamben a thématiqué à partir du concept de « forme-de-vie ». Il s'agissait, chez Szondi-Schott, de saisir le Moi dans son rapport avec la pulsion de contact. Schott a accordé une grande importance à cette expérience du contact, car c'est cette dernière qui détermine l'homme comme ouverture au monde.

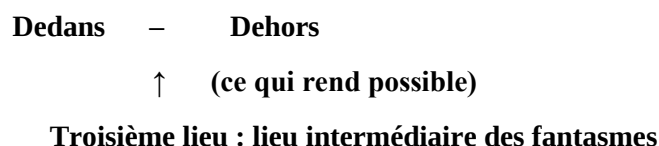
C'est dans le troisième et dernier chapitre de la deuxième partie que nous avons étudié la pratique du soin du moi dans son rapport primordial avec l'environnement. Agamben a accordé une grande importance à la forme-de-vie pour concevoir la vie autrement qu'à travers la subjectivation forcée sous le régime biopolitique. Dans le sillage de ce parcours agambenien, nous avons appris avec Schott qu'il faut nécessairement établir un rapport suffisamment bon entre le Moi encore fragile et son milieu de vie à partir de la constitution de rythmes vitaux. Pourtant, le fait que Szondi-Schotte accordent plus d'attention à la pulsion dans le rapport qu'elle entretient avec les fantasmes dynamiques, nous permet d'affirmer que leur démarche fait écho à la psychologie dynamique et pulsionnelle dépassant le cadre de la psychologie freudienne. C'est l'analyse de ce geste de dépassement que nous n'avons pas pu rencontrer chez Agamben.

En valorisant les observations de Szondi-Schotte concernant la première modalité d'être fusionnel avec l'environnement, nous avons posé une question pratique : comment peut-on soigner la défaillance du rapport primordial entre le Moi et son environnement ? Afin de répondre à cette question, nous avons analysé, en mettant en relief le concept d'espace transitionnel chez Donald Winnicott, les travaux de Didier Anzieu sur le Moi-peau. En examinant les cas cliniques de l'analyse transitionnelle, nous avons soutenu que

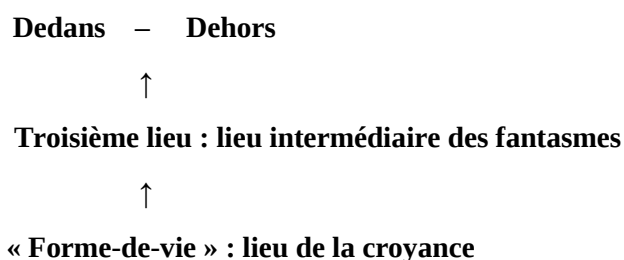
le dédoublement suffisamment bon entre le Moi et le Moi-auxiliaire fiable est une expérience thérapeutique importante permettant aux malades de déménager de l'ancien environnement pathologique vers le nouvel environnement. L'accent a été mis sur la possibilité de l'« écoute » de l'expression corporelle pour la symboliser à nouveau en langage, mais aussi sur le dépassement de l'introjection paradoxale afin de construire les alliances inconscientes positives nécessaires à la construction de la dimension du « propre » articulée aux autres, fait qui rend possible l'émergence de la singularité.

Essayons de résumer les trois mouvements fondamentaux des réflexions que nous avons suivies dans cette thèse. Nous avons déjà vu deux mouvements dans la conclusion de la première partie :

Mouvement 1

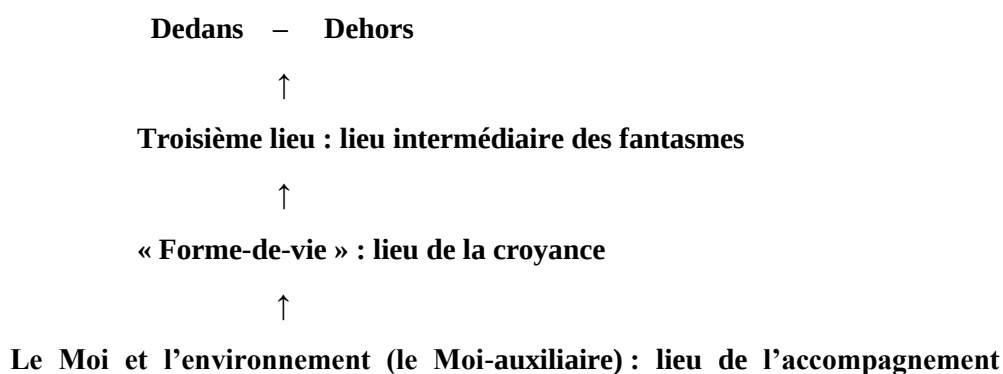


Mouvement 2



Ajoutons le troisième mouvement que nous avons analysé sous une perspective psychanalytique :

Mouvement 3



Ces trois mouvements nous ont permis de saisir la condition de possibilité du rapport primordial entre le Moi et l'environnement en tant que base de la vie. L'environnement influence de façon décisive le développement de l'identité du sujet. Mais il faut également noter que c'est toujours un autre en tant que Moi-auxiliaire qui aide et accompagne l'être humain pour progressivement construire le Moi capable de se séparer du non-Moi. Il faut considérer que tous les êtres humains sont immatures et vulnérables au début de la vie. C'est pourquoi la présence d'un accompagnateur mûr qui contribue à la construction du Moi s'avère nécessaire. Comme nous l'avons vu avec Didier Anzieu, lorsque cet accompagnateur ne joue pas son rôle formateur, on ne peut pas établir d'alliance inconsciente qui fonde solidement la vie.

Dans cette deuxième partie de la thèse, nous avons essayé d'établir un lien entre la politique et la clinique tout en tentant de surmonter ce que nous avons cru être les insuffisances de la pensée d'Agamben. Le lieu de la singularité ne peut se construire qu'à partir du rapport solide et fiable entre Moi et le Moi-auxiliaire et plus généralement l'environnement. Cela signifie que le souci de l'environnement est primordial non seulement pour comprendre la pratique clinique, mais également afin de traiter les questions d'ordre politique. L'être humain a besoin d'être accompagné par les autres, comme le disaient Winnicott et Anzieu, mais il est également important de vivre l'appui solide de l'environnement, *i.e.* de l'air, de l'eau, de la nourriture, pour que l'être soit tout simplement possible. C'est ainsi que prend sens la critique, comme le disait Agamben, de la privatisation politique et économique de ces conditions de l'être tout simplement.

CONCLUSION

Dans cette thèse, notre objectif était d'étudier les conditions d'émergence de la singularité en presumant que cette aptitude d'être unique en entretenant un lien avec l'agir collectif constitue l'une des expériences les plus importantes de l'existence humaine. Pour construire notre cheminement, nous nous sommes appuyée principalement sur trois auteurs notamment : Giorgio Agamben, Jacques Schotte et Didier Anzieu.

Cependant, notre manière d'aborder le problème de la singularité ne relevait pas d'un travail purement conceptuel qui, aurait eu pour objectif d'établir dans sa positivité ce en quoi réside la singularité. Au contraire, c'est à partir de la *privation* de la singularité, fait que nous avons observé en nous penchant sur le cas des sujets psychotiques dans la pratique clinique, que nous avons voulu entamer notre travail. Ainsi, il a été important tout d'abord de saisir les défaillances définissant le rapport à la possibilité même de l'émergence du lieu intermédiaire de la singularité, lieu où les dimensions du « propre » et du « commun » peuvent s'articuler l'une avec l'autre. Cette attention particulière que nous avons accordée aux pannes bloquant l'émergence de la singularité ne conduit pas à la conclusion que notre démarche serait de nature pessimiste. Au contraire il nous a semblé que pour pouvoir penser la singularité, il faut assumer pleinement qu'elle est *construite* dans un processus de subjectivation et, en conséquence, éviter de supposer qu'elle peut se déduire d'un ensemble de normes aprioriques.

L'originalité de notre thèse consiste en ceci qu'elle se situe au point de jonction entre le domaine de la philosophie politique et celui de l'étude clinico-épistémologique des défaillances de l'aire intermédiaire et. Nous avons insisté, d'un côté, sur l'importance d'une analyse sur la subjectivation politique tout en soutenant la position selon laquelle la psychologie individuelle est toujours déjà une psychologie sociale. De l'autre côté, nous avons souligné l'importance d'une étude épistémologique sur la manière de connaître la maladie sous-tendu par certains présupposés anthropologiques. Nous avons alors souligné l'idée d'après laquelle la manière dont on comprend la maladie transforme la manière de pratiquer le soin thérapeutique.

Ainsi, la première partie de cette thèse a été consacrée à l'étude de la critique de la biopolitique à partir d'une analyse de la série *Homo Sacer* de Giorgio Agamben. Tout d'abord, il s'agissait pour nous d'analyser la manière dont Agamben thématise le rapport à la subjectivation propre à la biopolitique dans sa série *Homo sacer*. Nous avons proposé d'examiner ce cheminement agambenien en problématisant la confusion entre *zoé* et *bios*, le simple fait de vivre et la vie politique dans notre société contemporaine, dite « biopolitique ». Pour comprendre la possibilité de cette confusion, nous avons introduit le concept de fantasme du jeune Agamben qui se définit comme étant le lieu intermédiaire dans lequel on peut exercer la capacité de nouer et de séparer l'intériorité et l'extériorité. C'est avec cet outil conceptuel que nous avons interprété la crise de la justice dans la biopolitique. Dans ce sens, nous avons parlé du problème de l'effacement du lieu intermédiaire des fantasmes par la répétition du rapport pathologique entre la vie nue et la souveraineté, phénomène dont l'étude théologico-politique et théologico-économique nous a permis de saisir les racines. Selon Agamben, la machine bipolaire du gouvernement occidental, *i.e.* légalité/légitimité, autorité/pouvoir, découle de l'écart entre l'être de Dieu et l'action de Dieu. C'est dire que la biopolitique a son origine dans l'idée chrétienne du gouvernement divin du monde. Avec la méthode archéologique, nous avons étudié la manière suivant laquelle Agamben déconstruit l'histoire de l'*oikonomia* et l'histoire de l'*office* afin de critiquer l'éternisation du pouvoir sur les vivants. Enfin, nous avons essayé de comprendre la sortie du rapport archaïque et pathologique entre la vie nue et la souveraineté à partir de l'analyse de la forme-de-vie chez Agamben. C'est vers la fin de ce parcours que nous avons remarqué un changement radical dans le mouvement de la pensée politique d'Agamben. Au début du projet d'*Homo Sacer*, comme nous l'avons déjà mentionné, l'important était d'analyser le lieu intermédiaire des fantasmes qui rendait possible la confusion entre la *zoé* et la *bios*, entre le dedans du droit et le dehors du droit, entre l'être et l'action. Par contre, à la fin du projet d'*Homo Sacer* – nous pensons notamment à deux livres intitulés *Très haute pauvreté* et *L'Usage des corps*, l'intérêt principal d'Agamben devient celui d'analyser la condition de possibilité de l'émergence du lieu intermédiaire des fantasmes. C'est ainsi qu'il est essentiel de mettre en évidence la vie en tant qu'elle est inséparable de sa forme ou le rapport entre le soi et son paysage qu'Agamben appelle « forme-de-vie ». Le soi n'est jamais séparé de son paysage, les deux pôles se trouvent dans un rapport qui est fondamentalement interactif. Nous avons désigné ce lieu du rapport entre le soi et le paysage comme étant le lieu de la croyance.

Nous avons également essayé de poser la question des limites de la philosophie d'Agamben. Nous avons constaté, dans le cadre de celle-ci, que le « lieu des fantasmes » demeure un espace *idéal* dans la mesure où il présuppose l'auto-activation des règles de subjectivation déposées dans l'esprit humain. Nous avons montré, dans la deuxième partie de la thèse, l'importance des pratiques concrètes du soin des patients. C'est seulement grâce à l'expérience du soin dans un espace *réel* qu'il est possible de penser la transformation de l'opération sur le rapport à la subjectivation.

La deuxième partie de cette thèse a été consacrée à l'étude épistémologique de la psychiatrie et à l'étude de la pratique du soin. Nous avons notamment analysé les travaux de Jacques Schotte et de Didier Anzieu. Pour réaliser le pont entre la philosophie politique d'Agamben et l'épistémologie de la psychiatrie, nous avons tenté de saisir la répétition du gouvernement biopolitique dans le champ des savoirs médico-psychiatriques. C'est chez Linné qu'on a trouvé les éléments d'une épistémologie s'ancrant dans le champ de la théologie-économique, car il définissait la tâche de la médecine comme relevant du déchiffrement de l'ordre naturel voulu par Dieu. En analysant le développement de l'idée médicale de l'hérédité dans le sillage de la pensée de Quesney et Linné, nous avons privilégié le dialogue entre Léopold Szondi et Jacques Schotte afin de rendre visible une véritable altérative à la psychiatrie héréditaire. Notre intérêt a été de mettre en valeur l'anthropologisation de la psychiatrie pulsionnelle de Szondi opérée par Schotte afin de renouveler sa réflexion sur le fondement du système des pulsions tout en revalorisant le concept de pulsion et le concept de Moi. Dans ce cadre schottien, nous avons particulièrement insisté sur la pulsion de contact qui, on l'a vu, inscrit l'être humain dans un rapport primordial et ouvert avec l'environnement. Avec Agamben, nous n'avons pas pu problématiser la forme-de-vie en tant qu'elle entretient un rapport fondamental avec le processus de subjectivation. C'est à la lumière de la nosographie anthropopsychiatrique de Szondi-Schotte que nous pouvons saisir une forme plus archaïque de la vie dans le rapport avec le processus de subjectivation. Enfin, nous avons abordé la pratique du soin du Moi dans son rapport avec l'environnement afin de traiter la défaillance de la forme-de-vie (Agamben) et celle de la pulsion de contact (Szondi-Schotte). Le concept de « Moi-peau », tel qu'il est analysé par Didier Anzieu, rend visible la souffrance manifestée sur la surface du corps en tant que manque de limitation. Les êtres humains ont besoin d'un Moi-auxiliaire qui, s'il joue

adéquatement son rôle, peut être introjecté comme enveloppe fiable du Moi réussissant à se différencier du non-Moi.

Pourtant, notre démarche a ses limites. Nous en retiendrons deux qui nous ont particulièrement préoccupée.

1. Il convient de revenir, premièrement, sur le statut de la loi chez Agamben. Bien entendu, nous avons pu voir à quel point ce statut a été problématisé par Agamben à partir d'une mise en question du rapport entre la vie nue et le pouvoir souverain. Cette problématisation tire ses sources de Foucault qui a systématiquement récusé toute approche juridique afin d'analyser les pratiques de pouvoir. Bien qu'Agamben endosse cette critique foucaldienne du droit, ce constat ne doit pas nous conduire à refuser, d'un point de vue *épistémologique*, tout recours à la loi. D'une part, au lieu d'insister une énième fois sur la critique agambenienne et foucaldienne du rapport entre la loi formelle supposant déjà donnée l'identité des sujets sur l'action desquels s'applique la force de la loi, il convient de faire une généalogie agambenienne du droit. De ce premier point de vue, la généalogie et l'ordre juridique ne sont pas incompatibles car il s'agirait de montrer les lieux d'ancrage de la loi dans le champ des pratiques de pouvoir. Mais il serait utile, d'autre part, de poser la question de ce que les sciences juridiques peuvent apprendre de la critique agambenienne du droit. De ce deuxième point de vue, la généalogie et l'ordre juridique peuvent également se compléter dans la mesure où l'analyse de la normativité de la loi peut prendre conscience des blocages d'ordre pratique qui la surdéterminent.
2. La deuxième limite que nous souhaitons souligner réside dans une certaine insuffisance de la théorie de la pulsion de contact chez Szondi-Schotte et la théorie du « Moi-peau » chez Anzieu. Nous l'avons vu : la relation précoce entre le bébé et l'environnement a été thématifiée, chez ces deux auteurs, comme étant un rapport fusionnel. Dans cette perspective, le problème de la limitation entre le bébé et son environnement ne peut se poser *qu'après coup* car la fusion est posée comme si elle était le point de départ de tout rapport définissant la naissance de l'être humain. Or nous pouvons soulever un problème à propos de cette démarche : ne peut-on pas dire qu'au contraire, la séparation entre l'être humain et son environnement a toujours déjà eu lieu et que, si fusion il y a, elle est

nécessairement d'une « nature » imaginaire ? Cette question doit nous conduire à poser à nouveaux frais le problème de la finitude de l'être humain. La finitude en tant que rapport aux limites constitutives de tout être humain doit ainsi être l'objet d'une analyse dans laquelle l'imagination vient surdéterminer le rapport entre l'être humain et son environnement.

Soulever le problème de la séparation entre l'être humain et son environnement nécessiterait un investissement théorique qui nous engagerait vers une nouvelle perspective de recherche. Dans ce nouveau cadre, notre intérêt serait guidé par l'analyse de nos expériences de toucher qui rendent possible le *contact* entre l'individualité la plus intime de l'être humain et le milieu dans lequel il vit. Ainsi, la peau devrait être problématisée comme étant le plus ancien organe de l'intelligence vivante. La peau en tant qu'organe de contact nous permettrait ainsi de relancer le problème de la finitude de toute être humain. Il est significatif de souligner que l'être humain a commencé à faire usage des signes linguistiques il y a deux cents mille ans⁵⁸⁵, alors même que il a perdu de la fourrure il y a environ 1,2 million d'ans⁵⁸⁶. Ceci signifie que pendant un million ans les êtres humains communiquaient avec l'aide de leurs gestes corporels en utilisant tout particulièrement la sensation tactile... Il faudrait donc mieux mettre en évidence le fait que la peau est le sujet qui *réfléchit* dans son rapport intime avec l'environnement.

Il nous semble indispensable à l'avenir de travailler cette dimension du contact sensationnel, particulièrement tactil, pour reposer le problème de la finitude de la singularité. Nous proposerions de nommer *philosophie du contact* cette théorie qui s'occupe du Moi-peau et de son attachement au milieu. Celle-ci nous semble offrir une voie praticable pour mieux problématiser le rapport fondamental de la forme-de-vie avec le processus de subjectivation inscrit dans un environnement. Elle permet d'éviter l'hypothèse fusionnelle qui oblitère en fait le postulat d'une identité primitive du soi et de son environnement qui constituerait le lieu originaire du fantasme pour envisager le rôle primordial d'une non identité tactile pour établir le jeu primitif du contact. Ce cadre et la manière de le construire est la nouvelle toile de fond de nos questions actuelles sur le problème du contact réfléchi à partir du statut de la peau pour trouver une réponse à

⁵⁸⁵ Cf. Wolfgang Enard, « Molecular evolution of FOXP2, a gene involved in speech and language », in *Nature*, vol. 418, London, NPG, 2002, pp. 869-872.

⁵⁸⁶ Cf. Alan R. Rogers, David Iltis et Stephen Wooding, « Genetic Variation at the MC1R Locus and the Time since Loss of Human Body Hair », in *Current Anthropology*, vol. 45, n°1, 2004, pp. 105-108.

ce que nous avons nommé l'approche idéale du « lieu des fantasmes » comme espace unifié.

ANNEXE : Rapport de stage

Avec l'accord de mon directeur de thèse, j'ai eu la chance d'effectuer un stage en institution thérapeutique comme je le souhaitais vivement en cohérence avec mon projet de recherche, vu l'importance que joue la confrontation avec la pratique clinique dans mon approche.

J'ai été accueillie dans la communauté thérapeutique du Wolvendael, du 20 avril 2015 au 31 juillet 2015. L'institution m'a permis de bénéficier de l'accompagnement d'Olivier Delaive (tuteur), de Régine Sengier, de Jean-Nöel Lavianne et de Philippe Léonard. Marc Maesschalck a assuré la coordination du stage.

J'ai rédigé un rapport à la demande de mon directeur de thèse et l'ai présenté le 14 mars 2016 à l'UCL et au Wolvendael.

En voici le contenu :

SOMMAIRE DU RAPPORT

Présentation de l'institution	292
Présentation des acteurs de l'institution	293
Dispositifs qui participent aux projets des résidents	296
Modalité du dispositif thérapeutique	296
Modalité du dispositif institutionnel	297
Objectifs et rôle	297
Journal (narration)	298
Relations qui importent pour la pratique d'apprentissage	309
Questions (problème – solution réfléchie)	312
Thème 1 : Question thérapeutique	312
Thème 2 : Question socio-politique	313
Rapport actuel avec les objectifs de départ	314

PRESENTATION DE L'INSTITUTION

Le Wolvendaël est une communauté thérapeutique pour accueillir des adultes (18 ans-55 ans), femme et homme, en prise avec des difficultés psychiatriques, particulièrement psychotiques. Il s'agit d'une maison résidentielle qui peut accueillir maximum dix-huit résidents. Sa localisation est hors de l'hôpital psychiatrique, la maison se situe dans la ville bruxelloise. Le temps du séjour se limite au maximum deux ans.

Le Wolvendaël est née en 1981 sous la forme d'un organisme ASBL à Bruxelles, et il s'est divisé en 1990 entre l'actuel Wolvendaël et la Traversière, une autre institution thérapeutique à Nivelles. Alain Roba était fondateur du Wolvendaël. Il a joué un rôle important pour mobiliser des mouvements de jeunesse et des personnes handicapées et pour reformer la politique communale d'Uccle et du Centre Public d'Action Sociale (CPAS). Le contexte historique et politique de la naissance du Wolvendaël s'explique par l'influence décisive de la « psychothérapie institutionnelle » qui est née dans l'air des années 1968 de l'antipsychiatrie en Europe. En Belgique, il y avait l'effort des docteurs Riga, Dujardi et Verrecke qui ont construit des multiples centres qui se permettaient d'expérimenter une alternative à l'hôpital psychiatrique.

Durant cette réforme psychiatrique, l'institut national d'assurances maladie-invalidité (INAMI) est né en 1963. Depuis la naissance du Wolvendaël, c'est l'INAMI qui bénéficie le droit du remboursement des soins de santé.

Les objectifs officiels du Wolvendaël sont le rétablissement, la rééducation psychosociale et la réinsertion sociale. Il s'agit d'une institution médiatrice entre l'hôpital psychiatrique et la société. Le Wolvendaël s'inscrit dans la Fédération des structures Psycho-Socio-Thérapeutiques, dans la Ligue Bruxelloise Francophone et dans la Plateforme de la concertation pour la santé mentale Bruxelles Capitale.

La structure politique de l'intérieure de la communauté consiste en l'action participative, collective et autorégulatrice qui rend possible une approche psychodynamique de la psychose. La stratégie thérapeutique consiste en l'augmentation de la qualité de la vie quotidienne par l'accompagnement collectif. Le cadre et les règles communautaires sont

protégés par la présence de vingt-quatre heures sur vingt-quatre d'une équipe professionnelle et pluridisciplinaire.

PRESENTATION DES ACTUEURS DE L'INSTITUTION

Résidents :

Les « résidents » s'appellent les personnes soignées. Il s'agit d'environ 15 femmes et hommes mixtes entre l'âge de 18 et 55 ans qui séjournent au Wolvendael. Ils sont les principaux acteurs de la communauté. Au Wolvendael, on appelle les personnes soignées « résidents » en référence au verbe latin *residēre* qui signifie « rester assis, séjourner ». Dans l'hôpital psychiatrique, on les appelle *patients*. Dans un autre centre psychiatrique, on les appelle *résidents*.

Chaque résident entretient sa propre chambre individuelle. Il dispose de deux clés pour sa chambre et pour la maison.

Il est obligatoire de participer aux réunions communautaires deux fois par semaine. Le lundi, les résidents discutent autour de l'organisation des tâches. Le vendredi, la réunion est réservée pour discuter tout ce qui concerne la communauté. Ce sont les résidents eux-mêmes qui organisent la réunion du vendredi avec un support écrit.

Chaque résident prend en charge deux fois par semaine le nettoyage, la préparation du repas et les courses de la nourriture avec un ou deux autres résidents. Chaque tâche est discutée et distribuée au moment de la réunion du lundi.

Chaque résident peut avoir son propre référent qui fait partie de l'équipe des soignants. Les résidents ont le droit d'avoir un rendez-vous une fois par semaine. Cet entretien ne vise pas l'interprétation ou l'analyse. Il s'agit d'un accompagnement et d'un soutien personnalisé. Il est fortement conseillé d'avoir un psychiatre à l'extérieur.

Responsable médical :

Il s'agit d'un psychiatre qui est responsable de tout le cadre médical. Il peut prescrire la médication. Il assiste aux entretiens importants avec des résidents et leur famille. Le

vouvoiement est pratiqué par le directeur médical. Le vouvoiement permet de rappeler le cadre de la communauté qui existe au-delà du rapport subjectif entre les résidents et les soignants. Cela crée un sentiment de la sécurité et protège les résidents.

Responsable administratif :

Cette fonction est occupée par une directrice administrative qui s'occupe du cadre administratif financier, institutionnel et politique extérieure. Elle est la porte-parole de l'institution au public. Pour la même raison que dans le cas de directeur médical, le vouvoiement est pratiqué par la directrice administrative.

Responsable coordinateur :

C'est la coordinatrice qui soutient surtout l'ordre intérieur de l'institution. Son travail consiste à gérer toutes les relations et l'emploi du temps des travailleurs. Elle fonctionne en tant que médiatrice qui gère des problèmes spécifiques et intersubjectifs des travailleurs tout en coordonnant l'ensemble de l'équipe.

Equipe de soignants :

L'équipe de soignants est composée par le directeur médical, le directeur administratif, le responsable secrétaire, les assistants sociaux, l'éducateur, l'infirmière, les psychologues, les psychanalystes, les éducateurs, les ergothérapeutes et les éducateurs de nuit. Il y a aussi un chat qui habite dans la maison. Il s'agit d'une équipe pluridisciplinaire.

Il est obligatoire d'assister à la réunion de l'équipe de chaque mercredi.

Les soignants ont une responsabilité du référent pour un ou deux résidents.

L'équipe accompagne la médication, les tâches (courses, repas et nettoyage), la préparation pour la sortie de l'institution et des processus de réinsertion sociale. L'équipe prend également en charge des ateliers, des sorties dans la ville (musée, théâtre, cinéma, centre sportif, restaurant etc.) et des voyages.

Candidats :

Les candidats s'appellent les personnes qui souhaitent entrer au Wolvendael. On accueille des hommes et des femmes entre l'âge de 18 et 55 ans. Pour pouvoir entrer dans la maison, il faut suivre des processus relativement longs. Après avoir pris un rendez-vous par téléphone, il y a trois entretiens qui s'ensuivent et, au final, il faut s'engager dans une journée d'essai.

Superviseur clinique :

L'équipe invite un superviseur spécialiste psychiatrique l'extérieur de la communauté. La supervision se passe une fois par mois pendant une heure pour créer une occasion de réfléchir sur des questions cliniques.

Superviseur institutionnel :

La supervision institutionnelle fonctionne dans le même cadre que la supervision clinique. Toutefois, le superviseur invité de l'extérieur n'est pas nécessairement spécialiste dans le domaine de la psychiatrie. Son rôle consiste à créer l'occasion d'ouvrir la réflexion de l'équipe au-delà des domaines psychiatriques.

Stagiaires :

La Wolvendael accueille régulièrement des stagiaires en psychologie et en assistance sociale faisant une Licence ou un Master. Toutefois, il y a aussi des exceptions, car les stagiaires peuvent être également des sociologues, philosophes et psychanalyste.

Les candidats pour faire un stage doivent faire un entretien et une journée d'essai.

Il est obligatoire à participer à la réunion de l'équipe du mercredi.

Le stagiaire doit être régulier et rester dans la communauté au minimum 3 mois.

Chaque stagiaire a le droit d'avoir un ou deux superviseur(s) avec qui il peut faire un entretien une fois par semaine pour assurer l'accompagnement et la spécialisation.

Personnes de l'extérieur :

Ce sont des personnes volontaires qui animent des activités.

DISPOSITIFS QUI PARTICIPENT AUX PROJETS DES RESIDENTS

Familles des résidents

Hôpitaux (psychiatriques etc.)

Centres thérapeutiques (Le Foyer de l'Equipe, La Traversière, La Pièce, Centre thérapeutique de jour du Wops, Centre thérapeutique de nuit du Wops etc.)

Habitations protégées (Messidors etc.)

Infirmiers à domicile

Administrateurs de bien

Centre public d'action sociale (CPAS)

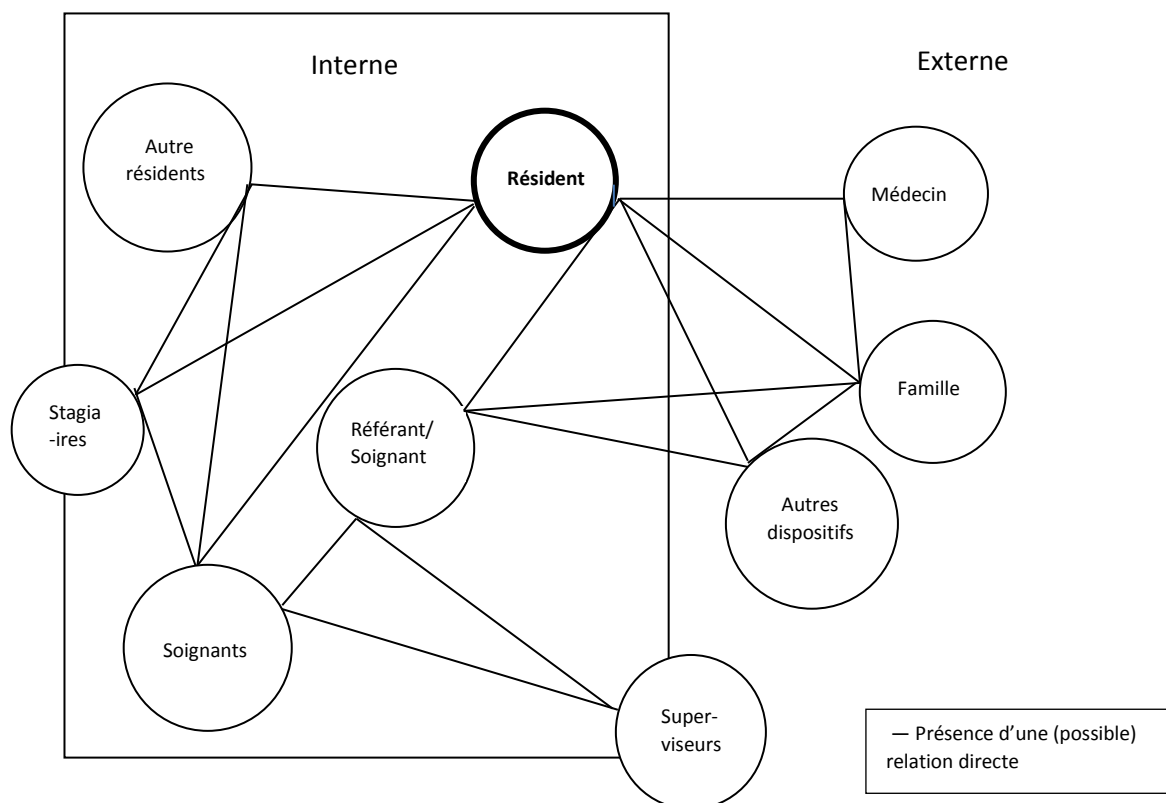
Aide médicale urgente (AMU)

Annexes psychiatriques

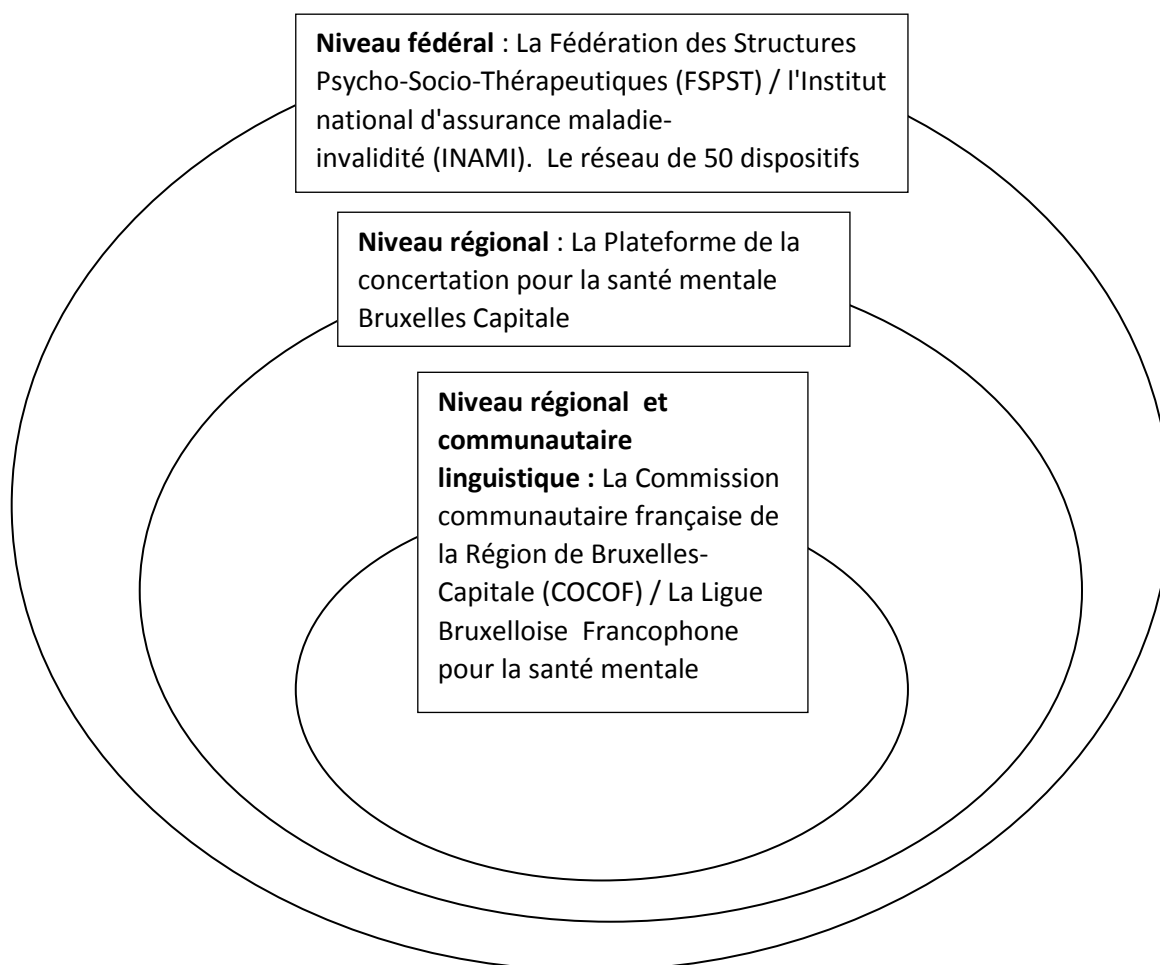
Pouponnière

Etc.

MODALITE DU DISPOSITIF THERAPEUTIQUE



MODALITE DU DISPOSTIF INSTITUTIONNEL



OBJECTIFS ET ROLE

Objectifs de départ :

Engagement dans la vie communautaire pour élaborer l'aspect pratique de recherche ; Apprentissage de la compréhension d'expériences psychotiques ; apprentissage des approches communautaire de la psychose ; apprentissage de la création d'outils en vue de valoriser l'innovation sociale pour construire une alternative à l'hospitalisation psychiatrique ainsi que pour améliorer la compréhension de l'action collective face à la vulnérabilité humaine.

Rôle joué :

Stagiaire :

La participation aux réunions communautaires ; la participation à la réunion d'équipe ; la participation à la supervision clinique ; l'animation des ateliers créatifs ; l'animation des ateliers d'écriture ; l'accompagnement à la sortie en dehors de la communauté ; l'accompagnement des tâches – les courses, la cuisine et le nettoyage ; assistance aux entretiens des candidatures ; l'accompagnement dans la vie quotidienne (le repas et l'écoute).

JOURNAL (NARRATION)

Après avoir eu un entretien avec un directeur médical et un éducateur, j'ai fait une journée d'essai en tant que candidate du stage. La maison est composée par 18 chambres individuelles, une cuisine, une salle du fumoir, une salle à manger, une salle TV, une salle PC, un Atelier créatif, un berlanda, une cave, un jardin, une salle de soignants, 3 bureaux de directeurs, un petit bureau pour organiser les entretiens avec les nouveaux candidats...

Je suis entrée dans une salle du fumeur pour saluer les résidents qui fumaient continuellement sans parler. L'espace était rempli de fumée. J'ai serré la main avec chaque résident en me présentant brièvement. J'ai demandé à un résident son nom, il m'a répondu avec un sourire forcé en disant « je suis schizophrène paranoïde. Le schizophrène paranoïde se suicide souvent. ». Le fait de ne se présenter en ne prononçant pas son nom m'a surpris. Plus tard, j'observais que pour certains résidents, le langage est perçu comme une pratique consistant à mettre des étiquettes. Quand on l'a demandé comme habitude « comment vas-tu ? », le résident AL a répondu « je ne sais pas dire, car je ne suis pas médecin ».

Au Wolvendael, on s'appelle avec le prénom. Il y a toutefois des exceptions. C'était le cas d'une résidente « Violaine ». Son prénom lui rappelait le « viol » et la « haine », alors qu'elle est victime du viol.

Pour moi, c'est le lieu où on prononçait et écoutait le plus souvent des prénoms des autres. Le directeur médical les prononçait chaque fois quand il s'adressait aux résidents, souvent au début ou à la fin d'une phrase. Petit à petit, j'ai commencé à m'habituer à pratiquer cette façon de parler, car j'ai été contente d'écouter mon prénom prononcé.

Je suis retournée à la communauté dans un mois pour commencer mon stage. Au début du stage, quelques résidents et également des soignants sont venus vers moi pour me demander d'où je viens. Lors d'un moment du déjeuner, les résidents magrébins m'ont dit que les Japonais sont respectueux tout comme eux. Et puis, ils continuaient de parler en arabe marocain. La deuxième langue de la maison était l'arabe marocain. Avec le résident ML, nous avons inventé une nouvelle manière de nous saluer consistant dans un mélange entre le belge, le marocain et l'asiatique. Quant au résident TH, il était curieux de connaître la philosophie. Il me demanda si la société japonaise donne une place même à une petite mouche en raison de l'idée animiste. Selon son propre aveu, la société belge ne donne jamais une place pour vivre à tous, c'est pourquoi il faut toujours se battre pour ne pas disparaître. Quant à la résidente SA, elle est venue dans une salle des travailleurs pour me demander si je suis une nouvelle résidente. Elle m'expliquait que j'avais l'air malade car je ne parlais pas couramment le français. Je lui ai parlé de mon identité étrangère. Depuis ce jour-là, elle revenait vers moi d'un air heureux chaque fois quand elle avait fait un rêve chinois.

En tant que stagiaire, j'accompagnais les tâches quotidiennes des résidents quand ils le souhaitent. Un jour, je suis allée avec le résident TH au supermarché. Il m'apparaît particulièrement sensible, car l'absence de son collègue lui imposait soudain à faire les courses tout seul. Il a violemment demandé de l'argent au résident, qui s'occupait de la caisse de la communauté et ils se sont presque disputés. Au supermarché, j'ai toute suite suspendu mon habitude pour respecter son rythme ritualisé. Il prenait très attentivement chaque produit alimentaire pour les mettre de manière très ordonnée dans un panier. Une caissière me semblait habituée d'attendre ce résident TH pour qu'il puisse remettre, en prenant son temps, des produits dans un sac. Il avait l'air satisfait et beaucoup plus calme dans le chemin du retour et il m'a remercié pour l'accompagnement.

Le nettoyage de l'espace communautaire est également une tâche importante, toutefois cela ne me semblait pas évident pour certains résidents, surtout pour ceux qui habitaient longtemps dans un hôpital psychiatrique. Par exemple, c'était le cas de la résidente CH qui s'engluait souvent avec des travailleurs. Elle rendait les choses sales plus que propres. En effet, elle avait une mauvaise vue et elle ne voyait pas bien le monde. Un jour, elle avait enfin acheté ses lunettes, mais elle les a détruites le lendemain et elle continuait à ne pas voir le monde jusqu'à la fin de son séjour dans la communauté.

J'ai également participé en tant que stagiaire aux réunions communautaires du vendredi. J'ai observé que l'équipe est attentive à la présence de tous les membres, car

l'absence aux réunions peut être considérée comme un symptôme de l'absence de la vie communautaire en soi. Assister psychiquement à côté des autres, ce simple geste était menaçant pour certains résidents. Le résident CR était trois fois absent. Ce méritait une sanction même si, selon lui, il était « coincé à la toilette ». C'était peut-être sa manière de dire que « ça lui fait chier ». L'objectif de la réunion ne consistait pas à bien parler mais, tout d'abord, d'apprendre d'être là avec les autres membres de la maison. Cela permettait de s'inscrire dans la réalité partagée avec l'autrui. J'observais donc qu'il y a là un fonctionnement d'une certaine politique, de la construction du commun.

En effet, la construction d'un groupe permettait de créer une dimension commune avec les personnes qui ont été mises en position d'exclusion et d'isolation dans leurs familles et dans des groupes sociaux particuliers. Plusieurs travailleurs m'ont parlé de la solitude comme étant le motif le plus fréquent du désir de vivre au Wolvendael. Lorsqu'on ne trouve pas un élément commun dans la structure psychique et sociale, il est difficile de construire un lien avec les autres. Rencontrer des individus qui ressemblent à soi-même pouvait devenir un grand apaisement. Les expériences monstrueuses de la psychose étaient d'une certaine manière partageable. La compréhension réciproque se trouvait même dans une dispute. Un après-midi, j'étais en train de faire un jeu de société avec deux résidents. La résidente PA a très vite entendu les voix de la dispute. Ses regards figés me demandaient d'aller la voir. Je suis allée la voir dans une autre salle qui était à côté. La résidente CH a commencé à crier fortement contre la résidente SA. Il s'agissait d'une figure de « princesse » contre une figure de « tête » du groupe. La résidente CH l'insultait avec des mots sexuels et humiliants. Comme elle était agitée, une soignante devait lui parler fermement. Quelques heures après, La résidente CH s'excusait devant la résidente SA. La résidente SA nous a dit : « Elle était dans une situation difficile. Ça peut arriver à moi aussi ».

Le contenu de la pratique d'accompagnement d'un stagiaire n'est pas vraiment défini. La plupart du temps, il s'agissait de soutenir les résidents spontanément par la présence et par l'écoute. Souvent, une rencontre se passait sans langage verbal. Avec le jeune résident KR, nous avons créé une confiance à partir du silence partagé. Un jour, il est venu pour s'asseoir juste à côté de moi, il avait le cœur qui battait vite. Je le laissais à côté de moi pendant environ 20 minutes sans rien parler. J'ai cru comprendre qu'il voulait vérifier si je suis quelqu'un qui ne le blessais pas et si lui, à son tour, ne me blessait pas. J'ai essayé de ne pas lui donner trop d'attention. En même temps, je me suis

efforcée de lui donner une *attention flottante* qui pouvait créer une ambiance d'acceptation de sa présence. J'avais déjà entendu une partie traumatique de sa vie de la part des soignants (il s'agissait d'un meurtre et d'un suicide dans sa famille). Le résident KR a toujours vécu dans des hôpitaux. Pour lui, ce n'était pas facile de créer une relation hors du cadre hospitalier. Après 20 minutes de silence, il m'a demandé mon prénom. Depuis ce jour-là, il m'a adressé plus facilement sa parole.

Une certaine forme thérapeutique de la présence compte également aux moments du repas. Un midi, j'ai mangé avec la résidente ND et la résidente PA. J'entendais la voix enrouée à cause du tabagisme grave de la résidente ND qui était en train de parler avec la résidente PA. Brusquement, leur discussion s'est arrêtée. La résidente ND s'est endormie en remplissant avec du pain sa bouche et en tenant un autre morceau du pain dans sa main droite. J'ai gentiment frappé son épaule. Elle s'est réveillée et a continué de manger et de nous parler sur un sujet complètement différent. Dans environs trois minutes, elle s'est encore une fois endormie. A nouveau, j'ai gentiment touché son épaule. Elle a recommencé à mâcher en gardant ses yeux fermés. Il me semblait que ses actes n'ont pas été bien articulés. Ce n'était pas simple de manger et, en même, de temps parler. Face à la difficulté d'articuler l'action de parler et l'action de manger, la résidente ND s'endormait. Nous trouvions beaucoup de résidents qui dormaient dans la maison.

J'ai aussi essayé de mobiliser l'attention flottante sans langage verbal lorsque j'ai assisté aux entretiens des candidats. Une candidate ne pouvait pas entrer à la maison à cause de sa peur. Elle se collait au mur et y restait presque paralysée. Comme elle était d'origine vietnamienne, une soignante m'a demandé de lui parler. Je suis allée la voir pour l'aider à entrer dans la maison. Une jeune fille asiatique et anorexique était là en train de trembler. J'ai assisté à l'entretien sans presque rien parler, mais je voulais que ma présence fonctionne comme un mur solide et chaleureux qui pouvait la protéger. Nous avons croisé nos regards plusieurs fois pendant l'entretien.

Lorsqu'un résident commence à s'habituer avec ma présence, il devient possible de faire un échange en utilisant le langage verbal. Il existe un échange langagier direct comme dans les communications qu'on fait considérées « normales » et un autre échange langagier indirect. Je parle ici d'un échange langagier indirect compris comme une manière consciente de communiquer en se rapportant à un « au-delà du langage » tout en utilisant le langage. Quand des résidents avaient des délires aigus, c'est leur usage du langage qui changeait. Il y avait aussi des résidents qui utilisaient plusieurs langues – anglais et français par exemple – dans une même phrase. Le morcellement du langage

était fréquent chez les schizophrènes. Le résident JP m'a dit que « tout le monde faisait semblant. J'ai dessiné mon cerveau, on peut nommer ça les cheveux. Je suis en train de faire un rapport. Une partie est déjà écrite... ». Ce n'était pas si facile de comprendre ce qu'il voulait me transmettre. Malgré tout, j'ai « parlé » avec lui pendant quelques minutes. Il y avait là une communication réussie dans la mesure où je me sentais d' « être ensemble avec » et d'avoir « échangé quelque chose d'important ».

Après les réunions communautaires, certains résidents restaient assis. Quand je restais assise tranquillement, je pouvais de temps en temps sentir un signe de leur désir de rester ensemble ou me parler. C'est ainsi que le résident IG m'a raconté son expérience. Selon son aveu, il a essayé de se suicider en se jetant dans un métro. Il a vécu un moment d'anéantissement entre la mort et la vie. Il m'a dit : « c'était même agréable ». Après les réunions, le résident ML a aussi de m'adresser sa parole. J'écoutais ainsi régulièrement la fatigue et la colère de la résidente ML qui était sans papiers. L'urgence médicale lui permet de rester en Belgique. Il négociait au CPAS pour obtenir le droit du bénéfice d'une certaine somme d'argent pour vivre.

Au Wolvendael, il y avait plusieurs résidents d'origine étrangère qui vivait en voyageant ou/et en restant dans la rue. Un jour, en s'installant dans un canapé, le résident IB d'origine turque miaulait en imitant le chat de la maison Ciboulette qui jouait un rôle très important de thérapeute. Le résident IB imitait souvent le chat au début de son arrivée à la maison. Petit à petit, notre regard se croisait. Soudainement, sa parole s'est déclenchée avec une voix hésitante : « Je suis parti, car mon chat est parti. C'était ma mère qui l'a mis dehors pendant mon absence. J'étais tellement en colère contre elle. Je suis parti pour chercher mon chat. J'ai marché beaucoup. J'ai continué de marcher pendant longtemps. Je suis resté dans la rue longtemps ». J'ai lu plus tard son dossier médical : le résident IB avait une expérience d'un sans-abri qui a duré quelques années. Durant cette expérience, il a touché gravement l'héroïne qui pouvait diminuer momentanément son angoisse aigue.

Pour certains résidents, la parole se déclenchait en utilisant la médiation. C'était le cas de résident IG. Un jour, le résident IG est venu dans un atelier créatif et a commencé à peindre de manière convaincante un tableau d'un peintre belge. Ensuite, il nous a raconté son rapport à ce tableau. En effet, il a vu pour la première fois ce tableau à l'aéroport national de Bruxelles, quand il est arrivé pour la première fois en Belgique à l'âge de 19 ans. Il est sicilien. Il était « bloqué » à l'aéroport sans nous dire pourquoi. Il ne savait pas où il peut aller et il y est resté pendant une semaine sans rien manger. Il

dormait en regardant ce tableau énorme pendant une semaine sans rien manger et puis il était hospitalisé. Je discutais sur ce cas avec le soignant OL, mon superviseur du stage, pour mieux comprendre le désir du résident de peindre ce tableau dans notre atelier 15 ans plus tard. Peindre ce tableau, c'est essayer de s'approprier sa propre expérience et son propre sentiment, de maîtriser l'angoisse qu'il a vécue à l'aéroport.

Pour moi, les deux ateliers auxquels j'ai participé étaient une occasion de faire un lien plus intime avec des résidents et des soignants. Les activités et les ateliers sont organisés avant tout pour créer des rencontres entre des résidents d'une part et entre des résidents et des soignants d'autre part. Ces activités avaient aussi pour rôle de créer et d'élargir les lieux d'existence où les résidents pouvaient s'approprier soi-même autrement dans le cadre des nouvelles actions. Toutefois, les soignants m'ont appris qu'il ne fallait pas désirer à la place de résidents. Par exemple, malgré le fait qu'un résident s'inscrivait presque toujours aux activités, il ne s'y présentait jamais. Cela veut dire qu'il ne répondait pas à l'appel de l'équipe à partir de son propre désir. Il répondait à partir du désir d'un autre. L'impératif « il faut » était fort présent dans leur pratique quotidienne. Or, pour les soignants, l'accent n'était pas mis sur l'apprentissage de la technique, mais sur l'apprentissage de mobiliser son propre désir vers une activité.

Le premier atelier créatif auquel j'ai participé était animé par deux soignants MP et OL, tous les deux artistes et thérapeutes. Ils créaient aussi quelque chose pour s'amuser et pour donner une ambiance de l'atelier pouvant aider les résidents. La soignante MP faisait un pot d'argile et le soignant OL fabriquait une chose qu'on ne savait pas nommer. Cette chose était faite de plusieurs éponges collées par des nombreux tissus nylons roses ou oranges. Les résidents rigolaient souvent et avaient l'air heureux en regardant le soignant OL qui donnait tellement de temps et d'énergie et surtout de l'amour pour cette chose énigmatique qu'on ne savait pas trop comment nommer.

J'ai compris que pour les soignants, il fallait tout d'abord *pouvoir jouer* afin d'ouvrir un espace du jeu pour les résidents. Il y avait des multiples matériaux dans l'atelier. L'ambiance était lumineuse, l'endroit rappelait un *chaos ordonné*. Peu importe si c'était une œuvre d'art ou non. Peu importe si ça faisait « beau ». Il y avait des résidents qui ne savaient pas jouer, car ils s'inquiétaient sans cesse à cause de la menace et de la persécution des regards des autres. L'important était de les laisser vivre une *indéterminabilité* protégée par les soignants, afin de créer une occasion de se libérer du désir des autres et de s'approprier leur propre désir.

Au début, je n'ai pas été habituée de jouer de cette manière-là. Je faisais avec beaucoup de timidité des assiettes « jolies » et des tableaux avec des fleurs. Un jour, en regardant la chose bizarre du soignant OL et un tableau dynamique du résident IG, j'ai soudain décidé de fabriquer un truc que je ne savais pas trop nommer. En effet, j'ai trouvé plusieurs polystyrènes expansés dans l'atelier. J'ai commencé à les colorer en rose, bleu, jaune, vert, rouge. Après les avoir colorés, je les ai détestés. Alors, pour les transformer, j'ai collé sur ce truc coloré des objets et tout ce que je trouvais dans l'atelier et dans la rue comme le fil de fer, des coquillages, des capsules, des ficelles, des perles de verre, des tissus, des photos coupées, des cailloux, des pièces de faïence, des pièces de poupée cassé... Je pouvais aussi accrocher, percer, envelopper, trouser... J'ai finalement assemblé ces polystyrènes expansés pour faire quelque chose comme un poteau de 150 cm. De plus en plus, des résidents sont venus autour de cet objet. Il y avait des résidents qui m'ont donné leur impression, leur conseil, leur doute, leur regard silencieux. Un jour, la résidente PA m'a demandé ce qu'est cet objet. Elle a regardé la photo du chat blanc collée sur l'objet et m'a demandé si c'est le chat du Wolvendael. La photo n'était pas le chat du Wolvendael, mais j'ai soudain « compris » que je faisais quelque chose entre un totem et un poteau. Le totem que je faisais était un essai de rassembler des pièces morcelées pour voir si « ça tient ». J'ai nommé cet objet « Totem et Poteau », un peu comme dans le cas de l'ouvrage de Freud « Totem et Tabou ».

Le deuxième atelier auquel j'ai participé était l'atelier d'écriture animé par une écrivaine qui venait de l'extérieur de la maison et la soignante RE. Comme la principale animatrice venait de l'extérieur, parfois les résidents faisaient des gâteaux pour cette invitée et des participants. Nous nous asseyons en cercle autour d'une table, soit dans un jardin, soit dans un salon. Cet atelier s'était également basé sur des multiples jeux, mais cette fois-ci on agissait collectivement. Nous avons fait plusieurs jeux d'écriture. Par exemple : chaque personne avait tout d'abord choisi une lettre de l'alphabète et écrit cette lettre sur un papier (ex. « A »). Ensuite, on donnait ce papier à la personne d'à côté de soi et on recevait, en même temps, un autre papier sur lequel une lettre était également écrite. Ainsi, il fallait imaginer un mot qui commençait avec la lettre écrite sur le papier (par exemple : si on reçoit la lettre « R », on écrit « Rire »). On faisait tourner des papiers et chaque fois on imaginait un mot en l'écrivant sur le papier. A un moment donné, on arrêtait à tourner des papiers et chaque personne avait une page sur laquelle plusieurs mots étaient écrits. Nous choisissons ensuite environ 5 mots qu'il fallait utiliser pour construire une petite histoire (ex. : avec la lettre « N », on avait les mots « Nuit »,

« Namur », « Nathalie », « Nager », « Non » avec lesquels il fallait écrire une brève histoire, par exemple la suivante : « Dans la nuit, une femme restait toute seule dans une piscine ouverte de Namur. C'était Nathalie qui nageait depuis longtemps. Soudain, elle est sortie de la piscine et a pris son téléphone. Sa voix claire a dit : « Maintenant, je te dis Non ! »). Après l'avoir écrite, chaque personne avait lu son histoire devant tous les participants et nous avons tous battu des mains à la fin de l'histoire. Ceux qui ne parlaient pas beaucoup écrivaient plus facilement. La résidente AD écrivait avec une grande imagination impressionnante l'histoire d'une fille qui s'est passée longtemps dans une grotte. Ce qui m'a fasciné, c'était le fait que ce jeu a rendu possible la création d'une expérience inattendue à partir d'une combinaison inédite entre notre propre imagination et l'imagination des autres. Il y avait là un échange spontané et surprenant. Et nous avons surtout rigolé beaucoup.

L'inattendu était produit encore plus fréquemment quand nous sortons dans la ville et lorsque nous voyageons. J'ai accompagné les résidents lorsque nous allions au cinéma et lors des visites des expositions au musée « Art en marge » et « Pianocktail ». Je les ai aussi accompagnés quand on allait au restaurant et pour faire un pique-nique dans un parc. Pendant le mois du juillet, on louait une maison pendant une semaine et on passait les vacances à la mer d'Ostende.

J'ai participé une journée entière à ce voyage. On nageait, on se baladait en vélo et on faisait une soirée dans un jardin. L'atmosphère était calme même s'il y avait certains événements difficiles (la crise de la résidente ND, l'angoisse déclenché de MU). Il s'agissait de véritables vacances pour les résidents, car c'était l'équipe des soignants qui faisait les courses et cuisinaient. C'est dire que les rôles habituellement occupés étaient renversés. A la fin du juin, la plupart des résidents commençaient à préparer joyeusement ce voyage – il s'agissait d'acheter un nouveau maillot de bain, préparer des médicaments etc. –. Pendant ces vacances, certaines exceptions étaient permises. Par exemple, le résident MO et la résidente AD donnaient un petit cadeau à chaque soignant. Le résident MO m'a raconté en pleurant qu'il n'a jamais donné un cadeau dans sa vie et il avait reçu un cadeau pour la première fois l'année dernière lors de la fête de Noël au Wolvenadel. En effet, sa mère était morte quand il est né et son père l'a abandonné, il a donc vécu partout avec une crise psychotique et dépressive. Il est sorti de son pays et il était sans papier en Belgique.

Le rôle du stagiaire fonctionne comme étant un intermédiaire entre deux groupes, celui de l'équipe des soignants et celui des résidents. Comme le stagiaire vient de l'extérieur de l'institution et dispose de moins d'autorité, les résidents peuvent lui adresser plus facilement la parole. Toutefois, il me semblait essentiel de me situer dans l'équipe des soignants. Comme je n'ai jamais travaillé dans le domaine de la psychiatrie, il fallait apprendre comment on peut accueillir les expériences des résidents sans trop être touchée, mais sans être trop indifférente non plus. L'équilibre entre les deux extrêmes étant important afin de créer une dimension du commun. J'ai eu aussi des moments difficiles où mon angoisse s'est déclenchée, lorsque j'ai écouté des histoires des résidents dans lesquelles je sentais une souffrance commune avec ma propre histoire personnelle. Quand les symptômes des deux personnes se croisent, il faut être particulièrement attentif, car cela peut jouer positivement mais aussi négativement dans le projet thérapeutique d'un résident. Ce qui m'a facilité de dépasser ce problème, c'était l'accueil de l'équipe des soignants qui ne jugeait pas mes difficultés et mes inquiétudes. Je pouvais parler à l'aise à mon superviseur du stage et aussi aux autres soignants sans trop attendre.

Au Wolvendael, tous les mercredis, à partir de la matinée jusqu'au début de l'après-midi, il était obligatoire de participer à la réunion d'équipe de tous les travailleurs. Comme ils travaillaient à des moments différents de la journée et de la semaine, c'était le moment important de se rassembler tous. La pratique du collectif était soutenue par cette participation à « l'espace du dire » où toutes les voix ont le même poids, quelque que soit le diplôme et la formation de l'intervenant. La réunion de l'équipe s'organise autour de trois axes : les résidents, les candidates et l'institution. On pouvait déposer des réflexions, des doutes, des questions et des désaccords pendant la réunion. Il y avait souvent des désaccords prononcés entre les travailleurs quand il fallait prendre une décision importante sur un résident ou sur un candidat. J'ai moi-même commencé à prendre ma parole déjà à la deuxième réunion de l'équipe. Pour que « l'espace du dire » reste vif, il était important de s'occuper de la circulation du désir et de la parole sans aucune exclusion. Il y avait là la reconnaissance de la personnalité de chaque travailleur par des autres travailleurs. La reconnaissance était mutuelle. La communication fluide et directe créait une atmosphère favorable pour construire le milieu du travail. L'important n'est pas d'être un génie, ni un sauveur ou un intellectuel expert. La pratique de la rencontre se passe dans la confiance, ce qui implique une modestie envers soi-même et

un certain rapport de reconnaissance aux autres. Ce qu'importe était de prendre une responsabilité de son action unique et désirée dans la communauté.

Pendant mon stage, des questions autour de la consommation des drogues étaient un des problèmes les plus discutés dans la réunion de l'équipe. En effet, le résident VI faisait un trafic des drogues à l'intérieur de la communauté. L'équipe a découvert son lien avec son frère et ses amis qui, à l'extérieur, avaient très probablement des liens avec les trafiquants des drogues. L'équipe a finalement exclu définitivement le résident VI, car la consommation de la drogue a commencé à affecter les autres résidents. On s'inquiétait surtout aux résidents victimes du viol ou de la maltraitance qui ne pouvaient pas facilement refuser la demande des autres.

Il me semblait chaque fois très difficile de décider une exclusion ou de réfléchir une sanction (par exemple, laver la camionnette de la communauté, nettoyer le jardin). L'exclusion et la sanction n'étaient pas une punition. Il s'agissait plutôt de mettre une limite et redonner un cadre par rapport aux passages à l'acte des résidents afin de les protéger et réordonner l'équilibre de la communauté. Quand un résident sent la nécessité de s'autolimiter et de se calmer, il souhaite par lui-même accepter une sanction pour retrouver un équilibre dans son état d'âme et sa place dans la communauté.

Au Wolvendael, il y avait très peu d'interdictions ou d'obligations écrites. Au moment de l'entrée, chaque nouveau résident écrivait sa signature sur le contrant sur lequel l'interdiction éthique de toutes formes de la violence et de la maltraitance envers le soi-même et les autres sont mentionnées. Les règles étaient bien présentes, mais il y avait toujours un espace pour interpréter chaque cas particulier. Les règles pouvaient se transformer et s'aménager. Le Wolvendael a sa philosophie contre la folie de la réglementation et sa propre politique de l'administration. Dès qu'il y avait un problème, l'équipe discutait longtemps cas par cas. Par exemple, au Wolvendael, c'était très fortement conseillé d'avoir un psychiatre à l'extérieur. A l'intérieur de la maison, l'équipe ne jouait pas le rôle du médecin et on ne forçait pas la prise de la médication. Lorsque les médicaments étaient nécessaires pour se calmer et faciliter la vie communautaire, on y recourait attentivement. Au moment de l'entrée, les nouveaux résidents mettaient ses médicaments dans la salle de l'équipe. Chaque résident avait son propre tiroir. Chaque jour, ils y venaient pour prendre ses médicaments par eux-mêmes. Cela a permis d'apprendre la responsabilité de la médication.

L'équipe des soignants était attentive à l'inattendu non pas seulement dans le cas des résidents, mais aussi dans le cas des soignants eux-mêmes. Les soignants doivent se

soigner avant même soigner les résidents. J'ai participé à la supervision clinique et j'ai apprécié la forme dynamique de la discussion grâce à laquelle tous les membres prenaient la parole sans exception. L'équipe invitait un superviseur (une psychanalyste) de l'extérieur de la communauté. Elle rendait possible la création d'une dimension du tiers entre les résidents et les soignants. La superviseuse nous écoutait, elle ne parlait presque pas, sa présence était importante pour qu'on puisse trouver notre nouvelle interprétation et notre désir. Cela a rendu possible de voir autrement des problèmes cliniques tout en débloquent une position figée.

Les rapports aux dispositifs extérieurs de la maison étaient importants pour éviter de se replier sur nous-mêmes. Comme les projets des résidents ne concernaient pas seulement la psychiatrie, il fallait également travailler avec d'autres types de dispositifs sociaux. On pouvait domicilier à la maison. L'adresse et la carte d'identité étaient importantes d'un point de vue symbolique. Il y avait des résidents qui faisaient très soigneusement des documents. Pour ceux qui sont venus des annexes psychiatriques, la vie dans une maison change complètement les habitudes. Le résident MSO s'enfermait au début de son séjour, comme s'il n'était plus habitué à vivre une grande liberté. L'équipe essayait de créer des liens avec d'autres dispositifs qui ont une philosophie commune avec le Wolveandael.

Le Wolveandael est un dispositif relativement petit, mais il s'inscrit dans des réseaux relativement grands dans la société belge. Pendant mon stage, j'ai participé avec certains soignants à la journée d'« hommage de Jean Oury », à la journée d'étude « Pratique communautaire en santé mentale » ainsi qu'à la « journée ouverte d'Antonin Artaud ». Nous avons aussi accueilli un responsable de la Ligue bruxelloise francophone pour la santé mentale. Il nous a présenté ses expériences de la construction d'un centre « Terres rouges » ; il s'agit de l'aide psychosociale aux enfants des rues au Bénin et à Cotonou.

Vers la fin du stage, j'ai commencé à m'habituer à prendre la parole sans me gêner, de découvrir une petite chose (mais à vrai dire, pas vraiment « petite ») dans les gestes des résidents et des soignants. C'était pour la première fois quand je me sentais tellement moi-même. En soignant les résidents, je me soignais. En fait, il s'agissait de faire ensemble un nouvel écosystème par lequel on ne tomberait plus malade. Cela ne concernait pas seulement les résidents, mais aussi les soignants.

RELATIONS QUI IMPORTENT POUR LA PRATIQUE D'APPRENTISSAGE

Avec les superviseurs

Mon stage n'aurais jamais été une réussite si je n'avais pas eu la chance d'avoir mes superviseurs. Le cadre lui-même a été reconstruit pendant mon stage. Finalement, c'était Olivier Delaive, sociologue, artiste et ergothérapeute qui m'a accompagné du début jusqu'à la fin. Comme je suis philosophe qui ne travaille pas en général dans un terrain pratique, on ne savait pas qui pouvait devenir mon superviseur. Au début, c'était Olivier avec le soignant Philippe Léonard, éducateur. Mais ensuite Philippe a été changé avec le soignant Jean-Noël Lavianne qui est psychanalyste. Mon superviseur a été aussi la soignante Régine Seigner, infirmière. Quand le cadre de la supervision ne marchait pas, tous les membres de l'équipe avaient discuté pendant une réunion de l'équipe pour l'aménager. J'ai eu beaucoup de chance d'être sérieusement et flexiblement cadré pour mon apprentissage.

Quand je le pense maintenant, j'ai beaucoup emprunté au regard d'Olivier Delaive pour réfléchir sur des situations et sur des phénomènes qui concernent le fonctionnement du collectif. Nous avons discuté au moins une heure par semaine. Il n'utilisait jamais des mots d'expert ni d'intellectuel académique. Il y avait une véritable invitation pour m'engager dans un apprentissage et pour m'exprimer dans un langage quotidien sans perdre la qualité de la réflexion. Le sujet des discussions était complètement libre. Il me cadrerait pour que je puisse faire la libre association sans perdre le fil de la parole désirée.

Mais ce n'était pas évident dès le début d'avoir une relation féconde avec mon superviseur. En effet, il me semblait inévitable de parler des impressions et des sentiments assez intimes et personnels pour travailler au Wolvendael. Ce n'était pas possible de ne pas sentir mes propres faiblesses envers les expériences douloureuses des résidents. Au début, j'avais peur d'être jugé par le « super » viseur. Le mot de « super » m'a donné une impression de quelque chose de divin. Il fallait ainsi aménager mon rapport à la supervision. Je l'avais transmis mon problème, et nous avons réfléchi de nouveau sur le sens de la supervision. Ensuite, j'ai réussi de produire un nouveau sens : il s'agissait de considérer mon « superviseur » comme étant le *médiateur* entre mon moi actuel et mon moi futur. Cela voulait dire qu'il n'était plus un juge, mais plutôt un lieu protégé où je pouvais travailler pour me transformer en me confrontant avec un problème.

Cette nouvelle signification ne me provoquait plus l'angoisse et cela facilitait de continuer mon stage au Wolvendael.

Avec la résidente PA

Ce n'était sans doute pas seulement moi qui étais touchée par la résidente PA. Je sentais son accueil agréable dès le moment de mon entrée au Wolvendael. C'était une personne qui portait une chaleur humaine. En fait, ce n'était pas si facile d'avoir un rapport assez régulier et assez profond avec des résidents, car je n'ai eu que trois mois et demi pour effectuer le stage. Je ne suis pas spécialiste dans le domaine « psy », et je n'ai jamais fait un entretien individuel avec un résident. Mais j'ai pu assez régulièrement écouter des expériences de la résidente PA. Un jour, elle avait eu une crise très forte, et elle est venue dans la salle des soignants. Elle portait un pyjama et elle ne pouvait plus distinguer la place des autres. Elle voulait s'attacher à quelque chose, elle a pris ma main sans peut-être me reconnaître. Nous sommes restés ainsi pendent presque une heure. J'ai senti que mon cœur battait très vite comme son cœur. J'avais peur de tomber, car son angoisse et sa tension étaient tellement fortes. J'ai résisté pour ne pas être trop affecté et, en même temps, pour être ensemble afin que son monde ne disparaisse pas. Après avoir vécu cette expérience, la résidente PA est venue chaque fois quand j'ai été à la maison. Elle m'a raconté librement ses histoires dans un jardin. Elle cherchait son attachement qui pouvait devenir la base de sa vie. Toutes ses tentatives me semblaient quasi-échouées, mais elle essayait de ressembler et saisir tous les éléments positifs dans ces expériences échouées. C'était une femme qui ne pouvait pas être en colère. Il y avait un blocage fort qui venait de la culpabilité imposée par sa famille. Quand elle parlait, j'ai évité d'intervenir, sauf dans le moment où elle ne savait pas nommer ses sentiments à cause de son blocage. Je l'ai nommé à sa place en demandant son avis (j'ai dit : « c'était difficile pour toi. Tu sentais une injustice envers toi, on peut dire comme ça ? »). Dès fois, elle l'acceptait ou elle me corrigeait. Cela nous permettait de créer le fil de la parole partagée.

Avec le résident CR

J'ai eu une certaine empathie avec le résident CR, mais je n'ai pas pu nouer la confiance avec lui. Il avait une véritable difficulté dans le groupe, j'ai eu l'impression qu'il y avait une brimade contre lui derrière l'équipe. Il était quelqu'un de très absent et muet. Il cherchait souvent d'aller à la prison. Il était d'origine africaine. Après la mort de sa mère, il était adapté dans une famille belge. Il me semblait qu'il n'avait pas construit une

frontière entre le monde et le soi-même qui puisse le protéger. L'aller-retour de la transgression et de la sanction lui permettait de sentir la limite qui lui donner un sentiment d'assurance. Dans son imagination, la prison était sans doute un des endroits le plus sécurisé pour se protéger contre son dangereux passage à l'acte. Mais il y avait une certaine tentative pour s'ouvrir et prendre autrement sa place dans le monde. Par exemple, il a perdu sa carte d'identité et il essayait de refaire sa nouvelle carte d'identité de manière très soignée. Comment pouvons-nous accueillir sa plainte en faisant attention à l'articulation entre la transgression et la sanction ? Je n'ai pas vraiment de réponse, mais ça me semblait important de travailler avec la dimension de la justice.

Avec la résidente VT

Beaucoup de résidents avaient des problèmes d'ordre de la sexualité. La résidente VT avait également des difficultés dans son rapport avec sa propre sexualité et avec la sexualité des autres. Sa mère étant coréenne et son père belge, la résidente VT avait une apparence asiatique. Elle était victime de la maltraitance dans sa famille. Elle ne s'adaptait pas bien au rythme hospitalier (surtout au niveau du sommeil) et comme elle n'a pas réussi de communiquer avec son médecin et ses infirmiers (selon sa propre plainte), elle se sentait encore une fois maltraitée. Elle ne trouvait sa place ni dans un hôpital, ni dans sa famille. Le Wolvendael lui offrait un cadre beaucoup plus libre où elle pouvait construire son propre rythme de sommeil. Or le problème consistait en cette liberté qui facilitait le fait d'avoir des relations sexuelles avec des hommes. Au Wolvendael, il est interdit d'entrer dans la chambre d'autres afin de protéger l'espace privé. Toutefois, l'équipe ne surveillait pas, en raison thérapeutique, strictement la mise en pratique de cette règle. C'était donc facile de la transgresser. Ainsi, le délire s'est déclenché autour de ses difficultés concernant la domination sexuelle encodée dans une imagination régressive et mélancolique. Elle s'est considérée comme un petit animal (lapin, chien) dans un monde « naturel » imaginé par elle. Et puis, elle était en colère contre des grands animaux dominants. Elle voulait ensuite transformer sa sexualité féminine. Il me semblait que l'image de femme était tellement passive qu'elle ne pouvait pas s'y soutenir. Tous les délires autour d'animaux me semblaient pointer vers son désir de se transformer et de sortir du rapport de la domination.

Comme elle avait une identité asiatique, dès le début je me sentais spontanément assez proche d'elle. Par contre, pour elle ce n'était sans doute facile d'avoir un bon transfert

avec moi car elle était battue par sa mère coréenne. Malgré sa forte méfiance envers moi, nous avons réussi de communiquer afin de construire une certaine confiance. Elle m'a adressé plusieurs fois sa plainte. Il me semblait qu'elle s'enfermait dans une relation dominante – dominée. Comme je n'avais pas suffisamment de la compétence et du temps, je ne pensais pas créer une autre scène avec elle, mais au moins, elle a pu un peu déposer ses énormes plaintes lourdes dans notre relation.

QUESTIONS (PROBLEME – SOLUTION REFLECHIE)

THEME 1 : Question thérapeutique

Comment pouvons-nous intervenir dans une complexité des difficultés rencontrées par les résidents ?

Le Wolvendael est une communauté thérapeutique qui accueille les personnes diagnostiquées « psychotiques ». Or, je n'ai pas pu vraiment comprendre ce qu'est la psychose. D'une part, c'était sans doute à cause d'un manque dans ma formation, mais d'autre part, c'était à cause de la complexité des difficultés rencontrées par les résidents. Par exemple, un résident était psychotique, mais en même temps alcoolique, toxicomane, victime du viol ou de la maltraitance, etc. Souvent, je ne comprenais pas s'il s'agissait de l'ordre médical ou de l'ordre juridique. Comme les objectifs officiels du Wolvendael consistent dans le *rétablissement* et la *réinsertion* sociale, il faut préciser que cette institution est l'endroit où des patients peuvent venir *après* avoir atteint un certain équilibre psychique, à savoir elle n'est pas un centre d'urgence. Mais, à mes yeux, la pratique montrait une autre chose. Au Wolvendael, il y a des résidents qui n'ont trouvé leur place sécurisée et désirée ni dans un hôpital et ni dans une famille. Il me paraît ainsi que Wolvendael est plutôt comme un exil pour la survie et non pas tant un milieu pour garantir la réinsertion sociale.

Comment pouvons-nous intervenir dans la complexité des difficultés des résidents ? Ma proposition est élémentaire et modeste. Il est important de soutenir dans la pratique thérapeutique la construction d'une base fondamentale pour tout être humain et non pas seulement pour les psychotiques. Il me semble important de faire augmenter le sentiment de la sécurité et, en même temps, de faire très doucement augmenter le sentiment de la

satisfaction, à savoir le goût de vivre. Si toutes les énergies sont utilisées pour éviter la mort et pour juste garantir la survie, le monde devient ennuyant. Pour augmenter le sentiment de la sécurité, il faut être attentif à la relation au monde et aux autres qui provoquent l'angoisse chez les résidents. Aménager et travailler cette relation d'angoisse pourraient devenir une base importante du travail thérapeutique.

THEME 2 : Question socio-politique

Quel rôle peut jouer le Wolvendael dans la société actuelle ?

Le Wolvendael est une communauté thérapeutique née dans l'air de l'antipsychiatrie. Si avant le rôle du Wolvendael était de mobiliser et d'activer la potentialité des patients contre la chronisation de la psychose produite dans l'établissement hospitalier à partir de nombreuses activités, je pense qu'aujourd'hui son rôle consiste plutôt à protéger le rythme des résidents et à accepter une invention d'une autre forme minoritaire de vie hors de la société de la concurrence et de la consommation. L'impératif de la productivité et de l'efficacité n'aide pas à soigner les psychotiques. Il y a des résidents qui ne peuvent pas penser son projet de vie réalisable, sauf en devenant un SDF ou en entrant dans une prison.

Quel est le rôle que Wolvendael peut jouer dans la société actuelle ? Je pense que le Wolvendael peut offrir une possibilité de changer notre valeur de vie. D'où vient l'impératif de devoir travailler dans une incessante concurrence ? D'où vient l'impératif d'être toujours actif ? Travailler n'est pas une question éthique. Nous pouvons envisager une autre forme de vie qui provoque moins la crise psychotique et qui, en même temps, permet d'avoir une place au monde de manière modeste. Ce n'est pas facile de se retirer des relations du pouvoir, de la compétence et de l'exigence d'avoir des titres. Or, quand nous rencontrons des nombreux troubles psychiques et somatiques produits par la société de la lutte pour la survie – la dépression, l'hyperactivité, le *burn-out* etc. –, choisir une voie minoritaire au-delà des relations du pouvoir est une possibilité de construire une nouvelle forme de vie du bonheur.

RAPPORT ACTUEL AVEC LES OBJECTIFS DE DEPART

Au début, mon but de stage était de comprendre mieux la *psychose* et le sens thérapeutique de la *communauté*. J'ai commencé mon stage avec mon bagage conceptuel et théorique. De plus en plus, je ne comprenais plus ce qu'est la psychose car, d'une part, chaque résident me semblait singulier. J'ai compris que les maladies ne sont pas comme la carte du monde dont la frontière est claire. Mais il faut dire que, d'une autre part, les problèmes des résidents étaient hautement complexes – le viol, l'inceste, la maltraitance, le meurtre, la suicide, l'accident, le sans papier, la drogue, l'alcool et la prostitution se mélangeaient souvent. Le Wolvendael fonctionnait, selon moi, comme une des dernières ailes d'accueil pour les personnes déchirées et détruites. Le mot « psychose » m'apparaissait être une boîte noire. Ce qui m'a particulièrement frappé, c'était que presque tous les résidents étaient traumatiques à cause des relations malmenées ou d'évènements choquants. Je pense que des nombreux problèmes de la victimisation se concentraient non seulement dans le domaine de la pratique médicale, mais aussi dans le domaine de la justice. Selon moi, on pouvait rencontrer à Wolvendael des plaintes concernant des transgressions d'ordre juridique et non seulement psychique, des transgressions devenues comme étant une base existentielle de la relationalité au monde et à l'autrui. Il me semblait que la question du pouvoir était chaque fois présente. En ce sens, la construction d'une nouvelle communauté hors de la relation du pouvoir me semble importante afin d'aménager et transformer des relations malmenées.

Un autre objectif de mon stage était de découvrir le sens de l'action collective face à la vulnérabilité humaine en dehors de l'établissement hospitalier. Avant faire mon stage, je me suis située dans une relation d'opposition au savoir psychiatrique. Mais aujourd'hui, je pense que c'est important d'apprendre l'efficacité de certains savoirs psychiatriques. C'est important d'étudier la spécificité des maladies afin de savoir comment on doit agir sur les actions spécifiques des résidents – la schizophrénie, la paranoïa, le PTSD, la mélancolie, etc., ils sont tous différents –, même si chaque personne est singulière et dans la pratique, on doit éviter la médicalisation de leur action. Quand un résident avait une crise, c'était inévitable de lui conseiller l'hospitalisation pendant environ trois semaines. La collaboration avec des hôpitaux permettait de soutenir les projets du résident. Le Wolvendael fonctionne surtout pour les résidents qui ont échoué de prendre sa place dans une famille, dans des hôpitaux et qui désirent créer autrement sa place. Pourtant l'accueil

au Wolvandael n'empêche pas d'avoir une collaboration avec les autres dispositifs sociaux sans les hiérarchiser.

Je pense qu'il y a une véritable valeur dans leur action collective face à la vulnérabilité humaine. Il existe des monstruosité qui peuvent détruire le mécanisme équilibré du psychisme et du cerveau. Certes, les résidents sont vulnérables, mais les travailleurs ne sont pas non plus parfaits et ils ont leur propre limite. Pour soigner des sujets en souffrance, une seule personne n'est pas suffisante pour affronter les difficultés. C'est la diversité des soignants qui rend possible la pratique de soigner les résidents en diminuant l'angoisse et la fatigue de l'équipe. Si un résident provoque une forte angoisse à un soignant, le soignant peut l'éviter et un autre soignant peut prendre plus de responsabilité. Le transfert et le contre-transfert sont aménageables dans le collectif et dans l'espace du dire. Chaque personne prend un rôle sans monopoliser toutes les autres places et sans abandonner la sienne. Cette manière de créer l'action collective dans une équipe peut offrir un exemple pour que les résidents puissent aussi créer leur groupe et pour que chaque résident prenne une place dans la communauté.

BIBLIOGRAPHIE

I. Critique de la biopolitique

1. Ouvrages de Giorgio Agamben

Homo Sacer :

On dispose enfin de l'intégrale en français : Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. L'intégrale. 1997-2015*, Paris, Seuil, 2016.

Nos travaux ont néanmoins dû suivre les méandres du chemin proposé progressivement par l'auteur, à savoir :

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1997.

Agamben, Giorgio, *État d'exception. Homo Sacer. II, 1*, traduit par Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2003.

Agamben, Giorgio, *Le Règne et la gloire. Homo Sacer. II, 2*, traduit par Joël Gayraud et Martin Rueff, Seuil, Paris, 2008.

Agamben, Giorgio, *Le Sacrement du langage. Archéologie du serment. Homo Sacer. II, 3*, traduit par Joël Gayraud, Paris, Vrin, 2009.

Agamben, Giorgio, *La Guerre civile. Pour une théorie politique de la stasis, Homo Sacer II, 4*, traduit par Joël Gayraud, Paris, Points, 2015

Agamben, Giorgio, *Opus Dei. Archéologie de l'office, Homo Sacer. II, 5*, traduit par Martin Rueff, Seuil, Paris, 2012.

Agamben, Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin, Homo sacer. III*, traduit, par Pierre Alfieri, Paris, Payot & Rivages, 1999.

Agamben, Giorgio, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie. Homo Sacer. IV*, traduit par Joël Gayraud, Payot & Rivages, Paris, 2011.

Agamben, Giorgio, *L'Usage des corps. Homo sacer, IV, 2*, traduit de l'italien par Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2015.

Autres ouvrages

Agamben, Giorgio, *La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, traduit par Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1990.

Agamben, Giorgio, *Stanze. Parole et fantasme dans la culture occidentale*, traduit par Yves Hersant, Paris, Payot & Rivages, 1994.

Agamben, Giorgio, *Bartleby, ou La création*, traduit par Carole Walter, Saulxures, Circé, 1995.

Agamben, Giorgio, *Moyens sans fins*, Paris, Payot & Rivages, 1995.

Agamben, Giorgio, *L'Homme sans contenu*, traduit par Carole Walter, Saulxures, Circé, 1996.

Agamben, Giorgio, *Le Langage et la mort*, traduit par Marilène Raiola, Paris, Christian Bourgois, 1997.

Agamben, Giorgio, *Idée de la prose*, traduit par Gérard Macé, Paris, Christian Bourgois, 1998.

Agamben, Giorgio, *Image et Mémoire*, traduit par Gilles A. Tiberghien, Hoebeke, 1998.

Agamben, Giorgio, « Une biopolitique mineur » (entretien), in *Vacarme*, n°10, janvier 2000.

Agamben, Giorgio, *Enfance et histoire*, traduit par Yves Hersant, Paris, Payot, 2000.

Agamben, Giorgio, *Le Temps qui reste : un commentaire de l'Épître aux Romains*, traduit par Judith Revel, Paris, Payot & Rivages, 2000.

Agamben, Giorgio, *La Fin du poème*, traduit par Carole Walter, Saulxures, Circé, 2002.

Agamben, Giorgio, *L'Ouvert : de l'homme et de l'animal*, traduit par Joël Gayraud, Paris, Payot & Rivages, 2002.

Agamben, Giorgio, avec Valeria Piazza, *L'Ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, traduit par Joël Gayraud et Charles Alunni, Payot & Rivages, Paris, 2003.

- Agamben, Giorgio, *Profanations*, traduit par Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2005.
- Agamben, Giorgio, *La Puissance de la pensée. Essais et conférences*, traduit par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2006.
- Agamben, Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, traduit par Martin Rueff, Payot & Rivages, Paris, 2007.
- Agamben, Giorgio, *L'Amitié*, traduit par Martin Rueff, Payot & Rivages, Paris, 2007.
- Agamben, Giorgio, *Signatura rerum : sur la méthode*, traduit par Joël Gayraud, Vrin, Paris, 2008.
- Agamben, Giorgio, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, traduit par Maxime Rovere, Rivages, 2008.
- Agamben, Giorgio, « K », in Justin Clemens, Nicholas Heron et Alex Murray (éds), *Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008.
- Agamben, Giorgio, *Démocratie, dans quel état ?*, avec Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Kristin Ross et Slavoj Žižek, Paris, La Fabrique, 2009.
- Agamben, Giorgio, *Nudités*, traduit par Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2009.
- Agamben, Giorgio, entretien avec Juliette Cerf, « Le philosophe Giorgio Agamben : “La pensée, c'est le courage du désespoir” », in *Télérama*, publié le 10 mars 2012.
- Agamben, Giorgio, *Qu'est-ce que le commandement ?*, traduit par Joël Gayraud, Paris, Payot & Rivages, 2013.
- Agamben, Giorgio, *Pilate et Jésus*, traduit par Joël Gayraud, Paris, Payot & Rivages, 2014.
- Agamben, Giorgio, « Art, désœuvrement, politique », in *Revue Failles*, n° 3 : *Existence Inexistence*, Paris, Nous, 2014.
- Agamben, Giorgio, « De l'Etat de droit à l'Etat de sécurité », in *Le Monde*, publié le 23 décembre 2015.
- Agamben, Giorgio, *L'Aventure*, traduit par Joël Gayraud, Paris, Payot & Rivages, 2016.

Agamben, Giorgio, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2016.

Agamben, Giorgio, « On Benjamin's Baudelaire », in Colby Dickison et Stéphane Symons (éds), *Walter Benjamin and Theology*, New York, Fordham University Press, 2016.

Agamben, Giorgio, *Polichinelle ou Divertissement pour les jeunes gens en quatre scènes*, traduit par Martin Rueff, Paris, Éditions Macula, 2017.

Agamben, Giorgio, entretien avec Patrick Boucheron, « L'archéologie et l'histoire. Dialogue avec Giorgio Agamben » in *Critique*, n° 836-837 : « Giorgio Agamben », t. LXXIII, Paris, Janvier-Février 2017.

Agamben, Giorgio, *Le mystère du mal. Benoît XVI et la fin des temps*, traduit de l'italien par Joël Gayaud, Montrouge, Bayard, 2017.

Agamben, Giorgio, « Préface : Au-delà du droit et de la personne », in Simone Weil, *La personne et le sacré*, Paris, Payot & Rivages, 2017.

2. Autres ouvrages consultés

Althusser, Louis, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995.

Arendt, Hannah, « Seule demeure la langue maternelle », entretien télévisé avec Günter Gaus, repris et traduit par Sylvie Courtine-Denamy dans *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois, 1987.

Arendt, Hannah, *Eichmann à Jérusalem*, traduit de l'anglais par Anne Guérin, Paris, Gallimard, 1966.

Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, traduit de l'anglais, sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972.

Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme 2 : L'impérialisme*, traduit de l'anglais par Martine Leiris, Paris, Fayard, 1982.

Arendt, Hannah, « Nous autres réfugiés », in *Pouvoirs*, n° 144, janvier 2013.

- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1950.
- Augustin, *La Cité de Dieu. Livres XIX-XXII. Triomphe de la cité céleste*, texte de la 4^e édition de B. Dombart et A. Kalb, Desclée De Brouwer, 1960.
- Balibar, Etienne, « L'Anti-Marx de Foucault », in Christian Laval, Luca Paltrinieri et Fehrat Taylan (éds), *Marx et Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015.
- Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale, I*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966
- Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, II*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale*. 2 volumes. Paris, Gallimard, 1966-74.
- Benveniste, Émile, « Singulier et pluriel », in Irène Fenoglio (éd.), *Autour d'Émile Benveniste*, Paris, Seuil, 2016.
- Benjamin, Walter, *Les Origines du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 1985.
- Benjamin, Walter, *Sens unique*, traduit de l'allemand par Jean Lacoste, Paris, Maurice Nadeau, 1978.
- Benjamin, Walter, « Critique de la violence », in *Œuvres I*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000.
- Benjamin, Walter, « Franz Kafka. Pour le dixième anniversaire de sa mort » in *Œuvre II*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000.
- Benjamin, Walter, « Le capitalisme comme religion », in Walter Benjamin, *Fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires*, traduit de l'allemand par Christophe Jouanlanne et Jean-François Poirier, Paris, PUF, 2000,
- Benjamin, Walter, « Sur le concept d'histoire », traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Rivages & Payot, 2013.
- Bichat, Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, Marabout, 1973.

- Caillois, Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2008.
- Chevallier, Philippe, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENE Éditions, 2011.
- Debord, Guy, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1992.
- De Certeau, Michel, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
- De Certeau, Michel, *La fable mystique. XVI^e – XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982.
- De Certeau, Michel, *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1994.
- De la Durantave, Leland, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford, Stanford University Press, 2009.
- Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1969.
- Deleuze, Gilles, *Critique et Clinique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1993.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Felix, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les Éditions de Minuit. coll. « Critique », 1980.
- Derrida, Jacques, « Préjugés : Devant la loi », in Jean-François Lyotard (éd.), *Faculté de juger*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.
- Derrida, Jacques, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994.
- Derrida, Jacques, *Séminaire : La bête et le souverain, vol. 1 (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2010.
- De Somet, François, *La marche des ombres. Réflexions sur les enjeux de la migration*, Bruxelles, Espace de libertés, coll. « Liberté j'écris ton nom », 2015.
- Desouter, Serge, *Rwanda, le procès du FPR : mise au point historique*, L'Harmattan, 2007.
- Dickinson, Colby, *Agamben and Theology*, London, T&T Clark International, 2011.
- Esposito, Robert, *Bíos: Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

- Esposito, Robert, *Communauté, immunité, biopolitique*, traduit par Bernard Chamayou, Les Prairies ordinaires, coll. « Penser/croiser », 2010.
- Esposito, Robert, *Third Person*, translated by Zakiya Hanafi, Cambridge/Malden, Polity Presse, 2012.
- Ferenczi, Sándor, « De la confusion de langue entre les adultes et l'enfant. Le langage de la tendresse et de la passion » in *Œuvres complètes*, t. IV : 1927-1933, Paris, Payot, 1982
- Fischbach, Franck, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.
- Foucault, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- Foucault, Michel, « Qu'est-ce que la critique ? », in *Bulletin de la société française de philosophie*, Paris, Armand Colin, 1990.
- Foucault, Michel, « La vie des hommes infâmes », in *Dits et écrits III, 1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1994
- Foucault, Michel, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.
- Foucault, Michel, *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Seuil/Gallimard, coll. « Hautes études », 1999.
- Foucault, Michel, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" », in *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.
- Foucault, Michel, « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001
- Foucault, Michel, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1987)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.
- Foucault, Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres I. Cours au Collège de France (1982-1983)* Paris, Gallimard, 2008.

- Foucault, Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres II : Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France (1983-1984)*, Paris, Gallimard, 2009.
- Foucault, Michel, *Le beau danger*, Paris, EHESS Editions, 2011.
- Foucault, Michel, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, Seuil, 2012.
- Foucault, Michel, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, Presse université de Louvain, 2012.
- Foucault, Michel, *L'Origine de l'herméneutique de soi*, Paris, Vrin, coll. « Philosophie du présent », 2013.
- Freud, Sigmund, *Totem et Tabou. Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*, traduit de l'allemand par Marielène Weber, Paris, Gallimard 1993.
- Freud, Sigmund, *Au-delà du principe de plaisir*, traduit de l'allemand par Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, Payot & Rivages, 2010.
- Genel, Katia, « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », in *Methodos 4*, 2004.
- Geulen, Ewa, *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag GmbH, 2005.
- Gianinazzi, Willy, *Naissance du mythe moderne. Georges Sorel et la crise de la pensée savante*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006.
- Girard, René, *La violence et le sacré*, Paris, Bernard Grassert, 1972.
- Hemmerle, Klaus, *Thèses pour une ontologie trinitaire*, traduit de l'allemand et présenté par Michel Dupuis, Paris, Ad Solem, 2014.
- Horkheimer, Max et Adorno, Theodor W., *La dialectique de la Raison*, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.
- Jacob, Robert, « La question romaine du sacer. Ambivalence du sacré ou construction symbolique de la sortie du droit », in *Revue historique*, n° 639 : « Religion et sacré », Paris, PUF, 2006.
- Jakobson, Roman, « Shifters, verbal, categories and the Russian verb », in *Selected Writings II*, La Haye, Mouton, 1971.

- Kafka, Franz, *Le Procès*, traduit par Axel Nesme, Paris, le Livre de Poche, 2001.
- Kervégan, Jean-François, *Que faire de Carl Schmitt ?*, Paris, Gallimard, 2011.
- Kervégan, Jean-François, « L'enjeu d'une "théologie politique" : Carl Schmitt », in *Revue de métaphysique et morale*, n°2 : « La Sécularisation », Paris, PUF, 1995.
- Kristeva, Julia, *Le génie féminin. Tome 1. Hanna Arendt*, Paris, Fayard, 1999.
- LaCapra, Dominique, « Approaching Limit Evens: Siting Agamben », in Matthew Calarco et Steven DeCaroli (éds), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford, Stanford University Press, 2007.
- Laclau, Ernesto, « Bare Life or Social Indeterminacy? », in Matthew Calarco et Steven DeCaroli (éds), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford, Stanford University Press, 2007.
- Larrère, Catherine, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, 1992.
- Levi, Primo, *Si c'est un homme*, traduit de l'italien par Martine Schruoffenger, Paris, Julliard, 1987.
- Levi, Primo, *La Trêve*, traduit de l'italien par Emmanuelle Genevois-Joly, Paris, Grasset, 1966.
- Levi, Primo, *Les Naufragés et les Rescapés*, traduit de l'italien par André Maugé, Gallimard, Paris, 1987
- Lévi-Strauss, Claude, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1973.
- Levinas, Emanuel, *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982.
- Löwy, Michael, « Le capitalisme comme religion : Walter Benjamin et Max Weber », in *Raisons politiques* 3, n°23, 2006.
- Maesschalck, Marc, « Esthétique et psycho-analyse. La réponse du jeune Fichte à Schiller concernant l'éducation », in *Revue Roumaine de Philosophie*, vol. 56, no.1, 2012.

- Maesschalck, Marc, « La communauté de croyance comme communauté d'engagement. Critique du schéma économico-théologique de Giorgio Agamben » in Benoît Kanabus et Julien Maréchal (éds), *Dire la croyance religieuse. Anthropologie et philosophie sociale*, vol. 3, Bruxelles/Bern/Berlin/New York/Oxford/Wien, P.I.E, Peter Lang, 2012.
- Maesschalck, Marc, *La cause du sujet*, Bruxelles/Bern/Berlin/Frankfurt am Main/New York/Oxford/Wien, Peter Lang, coll. « Critique sociale et pensée juridique », vol. 1, 2014.
- Maesschalck, Marc, « Ratio regnum veritatis et sapientiæ, Theologia autem pietatis et obedientiæ lecture du chapitre XII du TTP », in Landenne Quentin et Storme Tristan (éds), *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Philosophie politique : généalogies et actualités », 2014.
- Maesschalck, Marc, « La philosophie positive de l'histoire relue par Giorgio Agamben. Une réception postmoderne de Schelling », in Gérard Bensussant, Lore Hühn et Philippe Schwab (éds), *L'héritage de Schelling/ Das Erbe Schllings. Interprétations aux XIXème et XXème siècles/ Interpretationen im 19. und 20. Jahrhundert*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2015.
- Mbembe, Achille, « Nécropolitique », in *Raisons politiques*, n° 21, 2006.
- Mbembe, Achille, *Politiques de l'inimité*, Paris, La Découverte, 2016.
- Monod, Jean-Claude, *Penser l'ennemi, affronter l'exception : réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, Paris, La Découverte, 2006.
- Mannoni, Octave, « Je sais bien, mais quand même... » in *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Seuil, 1969.
- Mauss, Marcel, *Œuvre, tome I. Les Fonctions sociales du sacrée*, Paris, Les éditions de Minuit, 1968.
- Nancy, Jean-Luc, « L'être abandonné », in *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, coll. « La philosophie en effet », 1983.
- Nancy, Jean-Luc, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986.

- Nancy, Jean-Luc, *La Création du monde ou la Mondialisation*, Paris, Galilée, 2002.
- Nancy, Jean-Luc, *La Déclosion. Déconstruction du christianisme I*, Paris, Galilée, 2005.
- Marx, Karl, « Misère de la philosophie », in *Œuvres économique I*, traduit de l'allemand par Louis Évrard, Michel Jacob, Jean Malaquais, Claude Orsoni, Maximilien Rubel et Suzanne Voute, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1963.
- Marx, Karl, « Introduction générale à la critique de l'économie politique », in *Œuvres économiques I*, traduit de l'allemand par Louis Évrard, Michel Jacob, Jean Malaquais, Claude Orsoni, Maximilien Rubel et Suzanne Voute, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1963.
- Marx, Karl, *Le Capital livre IV. Théories sur la plus-value*, t. 1, texte français établi par Gilbert Badia, Jean-Pierre Briand, Georges Hadju-Villa, Félix Kreissler, Pierre Lefranc, Claude Mainfroy, Brigitte Pätzold, Claude Ravel, Jean Tailleur, Liliane Volery, Paris, Éditions sociales, coll. « Bibliothèque du marxisme », 1997.
- Mollaret, Pierre et Goulon, Maurice, « Le coma dépassé », in *Revenu neurologique*, n° 1, vol. 101, Paris, Masson, 1959.
- Kant, Emanuel, *Métaphysique des mœurs*, in *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », 1986.
- Kristeva, Julia, *Pouvoir de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Paris, Seuil, coll. « Tel Quel », 1981.
- Kristeva, Julia, *Le génie féminin I : Hannah Arendt*, Paris, Fayard, 1999.
- Merville, Hermann, *Battleby, le scribe*, traduit par Pierre Leyris, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1996.
- Negri, Antoine, « Il mostro polico: Nuda vita e potenza », in Ubaldo Fadini, Antonio Negri et Charles T. Wolfe (éds), *Il desiderio del mostro: Dal circo al laboratorio alla politica*, Rome, Mnifesotlibri, 2001.
- Negri, Antoine et Hardt, Michael, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, traduit de l'anglais par Nicolas Guilhot, Paris, La Découverte, 2004.
- Ogilvie, Bertrand, *L'homme jetable*, Paris, Amsterdam, 2012.

- Overbeck, Franz, *Kirchenlexicon Materialen: Christentum und Kultur*, in Barbara von Reibnitz (éd.), *Werke und Nachlass*, VI, 1, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1996.
- Paltrinieri, Luca, « Archéologie », in *Le Télémaque*, n° 48, Presses universitaires de Caen, 2015.
- Paltrinieri, Luca, « Pourquoi nos sociétés sont “démoniaques” ? Economie et sécularisation », in Jean-François Bert (éd.), *Michel Foucault et les religions*, Paris, Éditions le Manuscrit, 2015.
- Revel, Judith, « Lire Foucault à l’ombre de Heidegger », in *Critique*, n° 836-837 : « Giorgio Agamben », t. LXXIII, Paris, Janvier-Février 2017.
- Rohner, Karl, « Dieu Trinité fondement transcendant de l’Histoire du Salut », in *Mysterium Salutis 6. Dogmatique de l’Histoire du Salut*, Paris, Le Cerf, 1971.
- Roisin, Jacques, *De la survivance à la vie. Essai sur le traumatisme psychique et sa guérison*. Paris, PUF, 2010.
- Rueff, Martin, « La table de division », in *Critique*, n° 836-837 : « Giorgio Agamben », t. LXXIII, Paris, Janvier-Février 2017.
- Sauvêtre, Pierre, *Foucault*, Paris, Ellipses, 2017.
- Scheffczyk, Leo, « Histoire du dogme de la trinité », in *Mysterium Salutis 5. Dogmatique de l’Histoire du Salut*, Paris, Le Cerf, 1970.
- Schelling, F.W.J., *Les Conférences de Stuttgart*, in *Œuvres métaphysique*, traduit d’allemand par J.-F. Conrtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980.
- Schelling, F.W.J., *De la liberté et de sujets qui s’y attachent*, in *Œuvres métaphysiques*, traduit d’allemand par J.-F. Conrtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980.
- Schmitt, Carl, *Du politique. Légalité et légitimité et autres essais*, traduit de l’allemand, par J.-L. Pesteil, Puiseaux, Pardès, 1980.
- Schmitt, Carl, *Théologie politique*, traduit de l’allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988.
- Schmitt, Carl, *La visibilité de l’Église. Catholicisme romain et forme politique*, traduit de l’allemand par André Doremus, Paris, Le Cerf, 2011.

- Sehene, Benjamin et Couvreur-Schiffer, Liesel, *Le piège ethnique*, Paris, Éditions Dagorno, 1999.
- Shiva, Vandana, *Le terrorisme alimentaire : comment les multinationales affament le tiers-monde*, traduit de l'anglais par Marcel Blanc, Paris, Fayard, 2001.
- Snoek, Anke, « Agamben's Foucault: An overview », in *Foucault Studies*, n° 10, 2010.
- Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, Paris, éd. Marcel Rivière et Cie, 1972.
- Storme, Tristan, *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien ?*, Paris, Le Cerf, coll. Humanités, 2008.
- Svirsky, Marcelo et Bignall, Simone (éds), *Agamben and Colonialisme*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.
- Warrain, Francis, *La théodicée de la Kabbale*, Paris, Les éditions Véga, 1949.
- Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 2001.
- Weulersse, Georges, *La Physiocratie sous les Ministères de Turgot et de Necker (1774-1781)*, Paris, PUF, 1950.
- Winnicott, Donald. W., « Distorsion du moi en fonction du vrai du faux "self" », in *Processus de maturation chez l'enfant. Développement affectif et environnement*, traduit de l'anglais par Jeannie Kalmanovitch, Paris, Payot, 1970.
- Winnicott, Donald W., *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, traduit de l'anglais Claude Monod et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1971.
- Žižek, Slavoj, *Bienvenue dans le désert du réel*, traduit de l'anglais par François Théron, Paris, Flammarion Champs, 2008.

II. Anthropologie psychiatrique et pratiques du soin

Ouvrages consultés

- Anzieu, Didier, *Le psychodrame analytique chez l'enfant et l'adolescent*, Paris, PUF, 1956.

- Anzieu, Didier, *Le travail psychanalytique dans les groupes*, t. I, Paris, Dunod, coll. « Inconscient et culture », 1972.
- Anzieu, Didier, *Le groupe et l'inconscient*, Paris, Dunod, coll. « Psychismes », 1975.
- Anzieu, Didier, « L'enveloppe sonore du Moi », in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°13 : « Narcisses », Paris, Gallimard, 1976.
- Anzieu, Didier, *Le corps de l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1981.
- Anzieu, Didier, *Le Moi-peau*, Paris, Dunod, 1985.
- Anzieu, Didier, « Le peau : du plaisir à la pensée », in René Zozzo (éd.), *L'attachement*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1991.
- Anzieu, Didier, *Les contenantes de pensée*, Paris, Dunod, coll. « Inconscient et culture », 1993.
- Anzieu, Didier, *Francis Bacon, portrait de l'homme désespéré*, en collaboration avec Michèle Monjauze, Vevey, L'Aire-Archimbaud, 1993.
- Anzieu, Didier, *Samuel Beckett*, Paris, Mentha-Archimbaud, 1992.
- Anzieu, Didier, *Le Penser. Du Moi-peau au Moi-pensant*, Paris, Dunod, 1994.
- Anzieu, Didier, « Les signifiants formels et le Moi-peau », in Didier Anzieu (éd.), *Les enveloppes psychiques*, Paris, Dunod, 2003.
- Anzieu, Didier, « La démarche de l'analyse transitionnelle en psychanalyse individuelle », in René Kaës (éd.), *Crise, rupture et dépassement*, Paris, Dunod, 2004.
- Anzieu, Didier, *La dynamique des groupes restreints*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007.
- Anzieu, Didier, *Le travail de l'inconscient*, Paris, Dunod, 2009.
- Anzieu, Didier, « Le transfert paradoxal », in *Psychanalyse des limites*, Paris, Dunod, 2017.
- Anzieu, Didier, « Machine à décroire : sur un trouble de la croyance dans les états limites », in *Psychanalyse des limites*, Paris, Dunod, 2007.

- Bellahsen, Mathieu, *La santé mentale. Vers un bonheur sous contrôle*, Paris, La fabrique, 2014.
- Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- Bosseur, Chantal, *Clefs pour l'anti-psychiatrie*, Paris, Seghers, 1976.
- Bowlby, John, « The nature of the child's tie to his mother », in *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 39, 1958.
- Bion, W.R., *L'attention et l'interprétation*, traduit de l'anglais par Jeannie Kalmanovitch, Paris, Payot, 1974.
- Bion, W.R., *Aux sources de l'expérience*, traduit de l'anglais par François Robert, Paris, PUF, 1991.
- Canguilhem, Georges, « Qu'est-ce que la psychologie ? », in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 2002.
- Canguilhem, Georges, *Le Normal et le pathologie*, PUF/Quadrige, Paris, 2005.
- Coupechoux, Patrick, *Un monde de fous. Comment notre société maltraite ses malades mentaux*, Paris, Seuil, 2006.
- Cooper, David, *Psychiatrie et antipsychiatrie*, traduit de l'anglais par Michel Braudeau, Paris, Seuil, coll. « Le champ freudien », 1970.
- Dana, Guy, *Quelle politique pour la folie ? Le suspense de Freud*, Paris, Stock, 2010.
- Danon-Boileau, Laurent, *Le non-moi. Entre le stupeur et le symptôme*, Paris, Gallimard, 2017.
- De Coninck, François et l'équipe du Wolvendael, *Un lieu, un temps pour accueillir la folie. Une expérience de communauté thérapeutique*, Toulouse, Érès, 2008.
- De Gaulejac, Vincent *Travail, les raisons de la colère*, Paris, Seuil, 2011.
- De Gaulejac, Vincent, Blondel, Frédéric et Toboada-Lenoetti, Isabel, *La lutte des places*, Paris, Desclée de Brouwer, 2014.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie I*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1972/1973.

- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Politique et Psychanalyse*, Paris, Des Mots Perdus, 1977.
- Demazeux, Stevees, *Qu'est-ce que le DSM ? Genèse et transformations de la bible américaine de la psychiatrie*, Paris, Ithaque, 2013.
- De Waelhens, Alphonse, *La Psychose. Essai d'interprétation analytique et existentielle*, Louvain, Nauwelaerts, 1971.
- De Certeau, Michel, « Une pratique sociale de la différence : croire », in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècles. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, Rome, École Française de Rome, N° 51, 1981.
- Dumézil, Georges, *Idée romaines*, Paris, Gallimard, 1969.
- Ellenberger, Henri Frédéric, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, traduit de l'anglais par J. Feisthauer, Paris, Fayard, 2001.
- Enard, Wolfgang, « Molecular evolution of FOXP2, a gene involved in speech and language », in *Nature*, vol. 418, London, NPG, 2002.
- Esquirol, Jean-Étienne, *Des passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de la maladie mentale*, Thèse présentée et soutenue de l'Ecole de Médecine de Paris, 1805.
- Esquirol, Jean-Étienne, « Note sur la monomanie-homicide », in Johan-Christoph Hoffbauer, *Médecine légale relative aux aliénés et aux sourds-muets, ou Les lois appliqués aux désordres de l'intelligence*, traduit de l'allemand par A.-M. Chambeyron, Paris, Baillière, 1827.
- Esquirol, Jean-Étienne, *Des maladies mentales considérées sous le rapport médical, hygiénique, et médico-légal*, tome II Paris, Baillière, 1838.
- Esquirol, Jean-Etienne, *Examen du projet de loi sur les aliénés*, Paris, Baillière, 1838.
- Falret, Jean Pierre, *Des Maladies mentales et des asiles d'aliénés : leçons clinique et considérations générales*, Paris, Baillière, 1864.
- Fanon, Franz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
- Fanon, Franz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 1966.

- Fédida, Pierre et Schotte, Jacques, *Psychiatrie et existence*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007.
- Feys, Jean-Louis, *L'anthropopsychiatrie de Jacques Schotte*, Paris, Hermann, 2009.
- Feys, Jean-Louis, *Quel système pour quelle psychiatrie ?*, Paris, PUF, coll. « Souffrance et théorie », 2014.
- Fierens, Christian et Trono, Cosimo, *Jacques Schotte. Un questionnement psychanalytique*, Paris, Penta Éditions, 2010.
- Fischer, Seymour et Cleveland, Sidney E., *Body Image and Personality*, New York, Van Nostrand, 1958.
- Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1972.
- Foucault, Michel, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Paris, Seuil/Gallimard, coll. « Hautes Études », 2003.
- Freud, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, traduit par M. et Mme Charles Odier, Paris, PUF, 1971.
- Freud, Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, traduit par Anne Balseinte, Jean-Gilbert Delarbre et Daniel Hartmann, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1995.
- Freud, Sigmund, « Analyse avec fin et analyse sans fin », in *Résultat, idées, problèmes*, tome II, Paris, PUF, 1998.
- Freud, Sigmund, « Trois essais sur la théorie sexuelle » (1905), in *Œuvres complètes VI : 1901-1905*, Paris, PUF, 2006.
- Freud, Sigmund, « La partie de la réalité dans la névrose et la psychose », in *Névrose, psychose, perversion*, traduit de l'allemand sous la direction de Jean Laplanche, Paris, PUF, 2010.
- Freud, Sigmund, *Le moi et le ça*, traduit de l'allemand par Jean Laplanche, Paris, Payot & Rivage, 2010.
- Freud, Sigmund, *Pulsions et destins des pulsions*, Paris, Payot & Rivages, 2012.

- Freud, Sigmund, « Sur la sexualité féminine » (1931), in *La vie sexuelle*, traduit de l'allemand par Denise Berger, Jean Laplanche et collaborateurs, Paris, PUF, 2014.
- Gagnepain, Jean, *Leçons d'introduction à la théorie de la médiation. Anthro-Logiques* 5 (1994), Louvain-la-Neuve, Peeters, 1994.
- Gagnepain, Jean, *Du Vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines. Tome 3, Guérir l'homme. Former l'homme. Sauver l'homme*, Bruxelles, De Boeck Université, 1995.
- Gauchet, Marcel et Swain, Gladys, *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèques des Sciences Humaines », 1980.
- Gauchet, Marcel, « Personne, individu, sujet, personnalité » in Marcel Gauchet et Jean-Claude Quentel (éds), *Histoire du sujet et théorie de la personne*, Rennes, Presses Université de Rennes, 2009.
- Goddard, Jean-Christophe (éd.), *Pulsion*, Paris, Vrin, 2006.
- Goddard, Jean-Christophe, *Violence et Subjectivité*, Paris, Vrin, 2008.
- Gibello, Bernard, « Apprentissages des enveloppes psychiques », in René Kaës (éd.), *Les voies de la Psyché. Hommage à Didier Anzieu*, Paris, Dunod, 1994.
- Guignard, Laurence, *Juger la folie. La folie criminelle devant les Assises au XIX^e siècle*, Paris, PUF, 2010.
- Hermann, Imre, *L'Instinct filial*, traduit du hongrois par Georges Kassai, Paris, Denoël, 1973.
- Jakobson, Roman et Halle, Morris, *Fundamentals of Language*, La Haye, Muovement, 1956.
- Janzarik, Werner, *Themen und Tendenzen der deutschsprachigen Psychiatrie*, Berlin/Heidelberg/New York, Springer, 1974.
- Kaës, René, « Entretien avec Didier Anzieu », in René Kaës (éd.), *Les voies de la Psyché. Hommage à Didier Anzieu*, Paris, Dunod, 1994.
- Kaës, René, *Un singulier pluriel. La psychanalyse à l'épreuve du groupe*, Paris, Dunod, coll. « Psychismes », 2007.

- Kaspi, Raymond, « L'histoire de la cure psychanalytique de Madame Oggi », in René Kaës (éd.), *Crise, rupture et dépassement*, Paris, Dunod, 2004.
- Kernberg, Otto, *Les troubles limites de la personnalité*, traduit par l'américain par Daniel Marcelli, Toulouse, Privat, 1989.
- Kimura, Bin, *L'Entre. Une approche phrénologique de la schizophrénie*, Grenoble, Jérôme Million, coll. « Krisis », 2002.
- Klein, Melanie, *Envie et gratitude et autre essais*, traduit de l'anglais par Victoir Smironoff avec la collaboration de S. Aghion et de M. Derrida, Paris, Gallimard, 1968.
- Klein, Melanie, « Notes sur quelques mécanismes schizoïdes » (1946), in *Développements de la psychanalyse*, traduit de l'anglais par W. Baranger, Paris, PUF, 1980.
- Kristeva, Julia, *Le génie Féminin. Tome II. Melanie Klein*, Paris, Fayard, 2000.
- Kristeva, Julia, *Cet incroyable besoin de croire*, Paris, Bayard, 2007.
- Kronenberg, Beatrice, *Die Schicksalsanalyse und die Lebensgeschichte ihres Begründers Leopold Szondi*, Zürich Szondi-Verlag, 1998.
- Lacan, Jacques, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité. Suivi de Premiers écrits sur la paranoïa*, Paris, Seuil, 1975.
- Lacan, Jacques, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », in *Écrit I*, Paris, Seuil, 1999.
- Lacan, Jacques, *Le séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.
- Lacan, Jacques, « Le symbolique, l'imaginaire et le réel », in *Des Noms-Du-Père*, Paris, Seuil, 2005.
- Laplanche, Jean et Pontalis, Jean-Bernard, *Fantasme originaire, Fantômes des origines, Origines du Fantasme*, Paris, Hachette, 1985.
- Laplanche, Jean et Pontalis, Jean-Bernard, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1976.
- Legrand, Stéphane, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007.

- Lekeuche, Philippe et Mélon, Jean, *Dialectique des Pulsions*, Bruxelles, De Boeck, 1900.
- Linnaeus, Carolus, « De œconomia naturæ », in *Amœnitaes academicæ*, 2, Uppsala, Kiesewetter, 1751.
- Maldiney, Henri, « L'existant », in Pierre Fédida et Jacques Schotte (éds), *Psychiatrie et existence. Décade de Cerisy – septembre 1989*, Grenoble, Jérôme Million, 1991.
- Maldiney, Henri, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Million, 2007.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 2011.
- Mohamed, *Journal de Mohamed. Un Algérien en France parmi huit cent mille autres*, propos recueillis par Maurice Catani, Paris, Stock, coll. « Témoigner/ Stock 2 », 1973.
- Morel, Bénédict Auguste, *Traité des maladies mentales*, seconde édition, Paris, V. Masson, 1860.
- Moreno, Jacob Levy, *Psychothérapie de groupe et psychodrame. Introduction théorique et clinique à la socianalyse*, traduit de l'allemand par J. Rouanet-Dellenbach et A. Ancelin-Schützenberger, Paris, PUF, 1965.
- Ortigues, Edmond, *Le discours et le symbole*, Paris, Beauschesne, 2007.
- Oury, Jean, *Le collectif. Le séminaire de Sainte-Anne*, Nîmes, Champ social éditions, 2005
- Oury, Jean, *Onze heures du soir à La Borde. Essais sur la psychothérapie institutionnelle*, Paris, Galilée, 1980.
- Oury, Jean, *Préalable à toute clinique des psychoses. Dialogue avec Patrick Faugeras*, Toulouse, Érès, coll. « Des Travaux et des Jours », 2012.
- Pankow, Gisela, *L'homme et sa psychose*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.
- Pasteur, Romy, « L'enveloppe familiale des enfants souffrant d'eczéma », in *Le Divan familial*, n° 25, 2010/2.
- Peralta, Alberto A., Kramer, Richard L. et Stassart, Martine, « Le T.A.T. de Adolf Eichmann », in *Szondiana. Journal of fate analysis and contributions to depth psychology*, vol. 33, n° 1, Zürich, December 2013.

- Pinel, Philippe, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Paris, Ricard, Caille et Ravier, an IX (1801).
- Pomey-Rey, Danièle, *La peau et ses état d'âme : Comprendre les maladies de la peau pour mieux les soigner*, Paris, Hachette, 1999.
- Pontalis, Jean-Bernard, « Anzieu, puis Didier », in René Kaës (éd.), *Les voies de la Psyché, Hommage à Didier Anzieu*, Paris, Dunod, 1994.
- Quesnay, François, « Essai physique sur l'économie animale », in *Œuvres économiques complètes et autres textes*, I, Paris, Ined, 2005.
- Racamier, Paul-Claude, *Les perversions narcissiques*, Paris, Payot & Rivages, 1992.
- Racamier, Paul-Claude, *L'inceste et l'incestuel*, Paris, Dunod, 2010.
- Rahner, Karl, *Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du Salut*, Paris, Le Cerf, 1999.
- Reiche, Reimut, *Sexualité et lutte de classes*, Paris, Maspero, 1974.
- Rogers, Alan R., Itlis, David et Wooding, Stephen, « Genetic Variation at the MC1R Locus and the Time since Loss of Human Body Hair », in *Current Anthropology*, vol. 45, n°1, 2004.
- Rosolato, Guy, *Éléments de l'interprétation*, Paris, Gallimard, 1985.
- Séchaud, Évelyne, « Préface à la 2^e édition : Le Moi-peau dix ans après », in Didier Anzieu, *Le Moi-Peau*, Paris, Dunod, 1985.
- Schotte, Jacques, *Le normal et le pathologique*, Notes de cours de Questions approfondies rédigées par Alain Weyers, Louvain, Centre de Psychologie Clinique, 1976.
- Schotte, Jacques, *Szondi avec Freud*, Bruxelles, De Beck-Wesmael, 1990.
- Schotte, Jacques (éd.), *Le Contact*, Bruxelles, De Boeck, coll. « Bibliothèque de pathoanalyse », 1990.
- Schotte, Jacques, « De l'analyse du destin à la Pathoanalyse », in Bernard Robinson, *Psychologie clinique. De l'initiation à la théorie*, Bruxelles, De Boeck, 2003.
- Schotte, Jacques, *Vers l'anthropopsychiatrie. Un Parcours*, Paris, Hermann, 2008.

- Szondi, Léopold, *Introduction à l'analyse du destin. Tome I. Psychologie générale du destin*, traduit par Claude van Reeth, Louvain/Paris, Editions Nauwelaerts, 1972.
- Szondi, Léopold, *Liberté et contrainte dans le destin des individus*, traduit par Claude Van Reeth, Clamecy, Desclée De Brouwer, 1975.
- Szondi, Léopold, *Schicksalsanalyse. Wahl in Liebe, Freundschaft, Beruf, Krankheit und Tod. Erbbiologische und psychohygienische Probleme*, Basel, Benno Schwabe, 1944.
- Szondi, Léopold, *Schicksalsanalytische Therapie. Ein Lehrbuch der passiven und aktiven analytischen Psychotherapie*, Bern, Huber, 1963.
- Swain, Gladys, *Dialogue avec l'insensé. À la recherche d'une autre histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1994.
- Tosquelles, François, *Fonction poétique et psychothérapie. Une lecture de « In memoriam » de Gabriel Ferrater*, traduit du catalan par Antoine Viader, Toulouse, Érès, 2003.
- Tosquelles, François, *L'enseignement de la folie*, Paris, Dunod, 2014.
- Von Weizsäcker, Viktor, *Pathosophie*, traduit de l'allemand par Joris de Bisschop, Michèle Gennart, Marx Ledoux, Bob Maebe, Christophe Mugnier et Anne-Marie Norgeu, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 2011.
- Winnicott, Donald W., *La nature humaine*, traduit de l'anglais par Bruno Weil, Paris, Gallimard, 1990.
- Winnicott, Donald W., *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, traduit de l'anglais par Michel Gribinski et Jeannie Kalmanovitch, Paris, Gallimard, 2000.
- Winnicott, Donald W., *Agressivité, culpabilité et réparation*, Paris, Payot & Rivages, 2004.
- Winnicott, Donald W., « La mère ordinaire normalement dévouée », in *La mère suffisamment bonne*, traduit de l'anglais par Jeanine Kalmanovitch, Madaleine Michelin et Lynn Rosaz, Paris, Payot & Rivages, 2006.
- Winnicott, Donald W., « La relation parent-nourrissons », in *La relation parent-nourrissons*, traduit de l'anglais par Jeannine Kalmanovich, Paris, Payot & Rivages, 2011.

Winnicott, Donald W., « De la communication et de la non-communication », in *La capacité d'être seul*, traduit de l'anglais par Jeannine Kalmanovitch, Paris, Payot & Rivages, 2015.

Winnicott, Donald W., « La capacité d'être seul », in *La capacité d'être seul*, traduit de l'anglais par Jeannine Kalmanovitch, Paris, Payot & Rivages, 2015.

Winnicott, Donald W., *L'enfant et sa famille*, traduit de l'anglais par Annette Stonck-Robert, Paris, Payot & Rivages, 2017.