

KATIA GENEL

# LE BIPOUVOIR CHEZ FOUCAULT ET AGAMBEN



*penser  
le corps*  
**1.**

© «Methodos - savoirs et textes» 4/2004  
*per gentile concessione*

## PLAN

### **1. POUVOIR SOUVERAIN ET BIO-POUVOIR**

- 1.1. *Du pouvoir souverain au bio-pouvoir*
- 1.2. *Le pouvoir souverain comme bio-pouvoir*

### **2. BIO-POUVOIR ET MODERNITÉ POLITIQUE**

- 2.1. *Histoire et crise du pouvoir souverain*
- 2.2. *L'aporie de la démocratie*
- 2.3. *L'analyse du totalitarisme*
- 2.4. *Le camp comme matrice de l'espace politique*

### **3. BIO-POUVOIR ET BIO-POLITIQUE**

- 3.1. *La vie comme résistance au pouvoir*
- 3.2. *La vie comme fondement de la politique?*

## **CONCLUSION**

## RÉSUMÉ

*Foucault repère une transformation du pouvoir lorsque la vie entre dans ses préoccupations à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il appelle «bio-pouvoir» les techniques spécifiques du pouvoir s'exerçant sur les corps individuels et les populations, hétérogènes aux mécanismes juridico-politiques du pouvoir souverain. Agamben, dans Homo sacer, reprend l'hypothèse foucauldienne et la fait fonctionner précisément sur le terrain délaissé par Foucault, celui de la souveraineté. La souveraineté ne porte pas à ses yeux sur des sujets de droits, mais de manière cachée sur une «vie nue», exceptée par le pouvoir qui l'expose à sa violence et à sa décision souveraine. On peut alors interroger le déplacement de l'hypothèse foucauldienne opéré par Agamben et les rapports problématiques entre pouvoir souverain et bio-pouvoir, afin d'évaluer la pertinence et la fécondité de la notion de bio-pouvoir.*

## ABSTRACT

*According to Foucault, a transformation in the way of exerting power can be discerned from the 18<sup>th</sup> century onwards, as life becomes a topic of concern for power itself. «Biopower» is the term he uses to describe the new tactics of power when it focuses on life, that is to say individual bodies and populations; when such mechanisms differ from those that exert their influence in the legal and political sphere of sovereign power. In Homo sacer, Agamben takes up Foucault's analysis and brings it into play on the very terrain that the latter wanted to break with, namely the field of sovereignty. He argues that sovereign power is not linked to rightholders, but is covertly linked to a «bare life», which is life included in the political realm by a paradoxical exclusion, exposed to the violence and the decision of sovereign power. It is consequently interesting to examine how Agamben shifts the emphasis from Foucault's standpoint and the difficult relationship between sovereign power and biopowers, in order to assess the relevance and fruitfulness afforded by the notion of biopower.*

L'hypothèse d'un bio-pouvoir, c'est-à-dire d'un certain rapport entre le pouvoir et la vie, a été initialement formulée par Foucault dans *La volonté de savoir* et dans les cours contemporains donnés au Collège de France (Il faut défendre la société<sup>1</sup>). Foucault propose ainsi une nouvelle approche du pouvoir en identifiant un mode spécifique d'exercice du pouvoir lorsque la vie entre dans ses préoccupations. Il étudie les technologies de pouvoir qui, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, investissent spécifiquement la vie, c'est-à-dire les corps individuels, objets d'une «anatomo-politique». Il s'inscrit en cela dans la continuité de ses analyses sur les disciplines. Il souligne qu'à partir de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, la vie de l'espèce humaine devient l'enjeu des stratégies politiques, marquant le «seuil de modernité biologique d'une société». On voit apparaître des techniques de pouvoir, des mécanismes régulateurs ou assurantiels, qui encadrent la vie des corps-espèces et contrôlent les processus biologiques affectant les populations. C'est ce que Foucault nomme la «bio-politique» dans le dernier chapitre de la *Volonté de savoir*. De son côté, Agamben, conformément au sous-titre de son ouvrage *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*,<sup>2</sup> reprend, dans un tout autre sens, la pensée d'un rapport entre vie et pouvoir. Il analyse la structure origininaire du pouvoir souverain comme une relation spécifique à la vie, qu'il appelle «relation d'exception». La souveraineté ne porte pas selon lui sur des sujets de droits, mais de manière cachée sur une «vie nue» qu'elle prélève à partir des formes de vie auxquelles elle se rattache normalement. La vie se trouve exposée à la violence et à la puissance de mort du pouvoir souverain. Elle fait l'objet d'une décision souveraine qui la qualifie et en détermine la valeur. La vie, prise dans cette logique d'«exception», alimente le fonctionnement du pouvoir souverain, qui s'institue et se maintient en produisant le «corps biopolitique» sur lequel il s'exerce.

La reprise de l'hypothèse du bio-pouvoir proposée par Agamben déplace le sens de la notion et l'enjeu de la question telle qu'elle

était formulée par Foucault. Foucault inscrit le bio-pouvoir dans le cadre particulier de sa réflexion sur le pouvoir: il montre que le pouvoir se modifie lorsqu'il prend la vie comme objet. Cette transformation de la manière dont le pouvoir s'exerce et se donne à voir requiert une transformation de la manière dont il nous faut le penser. Pour Foucault, l'hypothèse d'un bio-pouvoir implique certes une redéfinition du pouvoir, mais surtout du mode de saisie du pouvoir, pour l'appréhender là où il ne se donne pas. Elle a donc un caractère polémique, puisqu'il s'agit dans le bio-pouvoir de mécanismes spécifiquement modernes de pouvoir, qui échappent à la théorie traditionnelle du pouvoir souverain. Si le bio-pouvoir se noue à diverses reprises et sous diverses modalités avec le «vieux pouvoir souverain», et s'il se rapporte aux larges processus de la souveraineté et du droit, il reste cependant hétérogène aux mécanismes juridiques qui caractérisent la souveraineté. Il fonctionne selon des technologies de pouvoir et doit être analysé dans le jeu concret de ses procédés les plus locaux. Dans sa reprise, Agamben fait sortir le bio-pouvoir de ce champ premier de problématisation. En effet, il réinvestit la question délaissée par Foucault, celle de la souveraineté. De surcroît, il n'entend pas penser des techniques de pouvoir spécifiques et historiquement déterminées, mais la structure même de la souveraineté depuis son origine, en la déchiffrant comme un rapport à la vie. Ainsi, Agamben déplace l'hypothèse du bio-pouvoir et procède à son extension à la nature même du pouvoir souverain. Est-il alors légitime ou pertinent de faire du bio-pouvoir la structure originare de la souveraineté, puisqu'il fait fonctionner le concept de bio-pouvoir à l'intérieur même du concept de souveraineté? Telle sera notre première question. Cependant, Agamben ne se borne pas à mettre en lumière la relation à la vie nue qui constitue la structure du pouvoir souverain. Il utilise la notion de bio-pouvoir ainsi redéfinie pour éclairer l'histoire de la souveraineté depuis son origine jusqu'à la modernité politique, qui est marquée par son entrée en crise. La politique actuelle et les énigmes du siècle, comme le nazisme, qui restent «dramatiquement actuelles», doivent être élucidées sur le terrain même – la biopolitique – où elles se sont formées. Le bio-pouvoir est donc sollicité par Agamben pour penser le tout de l'espace politique, fonctionnant alors selon la matrice qu'est le camp, paroxystiquement bio-pouvoir puisque décision radicale sur la vie nue. On peut alors s'interroger sur la pertinence et la fécondité de cet usage étendu de la notion pour penser la modernité politique. Enfin, le contenu nouveau donné à la notion de bio-pouvoir par ce déplacement et cette extension

appelle une transformation de ce que l'on entend par politique. Si l'on peut admettre avec Foucault que la vie est un enjeu privilégié du pouvoir, que «l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question»,<sup>3</sup> peut-on avec Agamben compléter la formule par son inversion selon laquelle «nous sommes des citoyens dans le corps naturel desquels est en jeu leur être politique même»?<sup>4</sup> Le contenu donné à la notion de bio-pouvoir commande la manière dont on peut penser la résistance au pouvoir et la possibilité d'une autre politique. Il s'agirait alors de penser la vie comme le fondement possible d'une résistance au pouvoir et comme le point d'ancrage d'une politique. L'analyse polémique des mécanismes de pouvoir est alors doublée d'un enracinement vitaliste de la politique, qu'il convient d'interroger.

On a donc affaire à deux appréhensions différentes du rapport entre le pouvoir et la vie, à deux contenus donnés à la notion de bio-pouvoir. La difficulté provient de l'indétermination des notions de vie et de pouvoir. Si la vie de l'être vivant, individuel et collectif, est l'enjeu des analyses de Foucault, le concept de vie nue d'Agamben est à la fois plus précis, puisqu'il implique une vie prise dans un rapport à la puissance et à la décision souveraine; et plus métaphysique, puisque la vie nue serait le fondement oublié de l'histoire de la politique. On étudiera le bio-pouvoir sous l'angle de l'élucidation qu'apporte sa reprise par Agamben, en interrogeant sa plasticité pour éclairer l'histoire et les transformations du pouvoir jusqu'à aujourd'hui, ainsi que la résistance possible au pouvoir. Le déplacement proposé par Agamben est alors concevable comme la mise à l'épreuve de la notion de bio-pouvoir.

## 1. POUVOIR SOUVERAIN ET BIO-POUVOIR

Les analyses proposées par Agamben dans *Homo sacer* constituent une reprise de l'hypothèse foucauldienne du bio-pouvoir, reprise qui est d'abord un déplacement de la question sur le terrain de la souveraineté. Afin de mesurer ce déplacement, il convient de rappeler les enjeux du bio-pouvoir chez Foucault. La formulation de l'hypothèse selon laquelle s'ouvre l'ère d'un bio-pouvoir est solidaire d'une redéfinition du pouvoir, qui n'est finalement pas menée à son terme dans cette voie, mais conduit Foucault à poser la question du sujet. L'analyse qui conduit à une telle redéfinition du pouvoir est menée selon deux plans solidaires, celui du mode d'exercice du pouvoir et celui de son mode de saisie, puisque ce qui nous empêche d'appréhender

der le pouvoir dans le jeu complexe de ses procédés est précisément qu'il se présente dans le code du droit et de la souveraineté: saisir la transformation du mode d'exercice du pouvoir, c'est le lire selon une nouvelle approche. En ce sens, l'hypothèse du bio-pouvoir implique une critique des modes traditionnels d'approche du pouvoir comme pouvoir souverain.

### *I. I. Du pouvoir souverain au bio-pouvoir*

L'ère du bio-pouvoir, où la vie est prise en compte par le pouvoir, succède au pouvoir de souveraineté, compose avec lui et le transforme. Foucault met au jour une lente et «très profonde transformation des mécanismes du pouvoir».<sup>5</sup> Le droit de vie et de mort du souverain est relativisé. Ce droit de mort asymétrique, s'exerçant comme droit de glaive, n'est plus la forme majeure du pouvoir mais une pièce parmi d'autres. Il s'ordonne à un pouvoir de gestion de la vie, à entendre non plus comme seule force de travail, assise indispensable du capitalisme, mais comme élément d'une bio-histoire dans laquelle on acquiert la possibilité scientifique de transformer la vie; en définitive, il s'agit de la vie pour elle-même, comme bien-être ou santé. Foucault lie cette hypothèse à ses travaux précédents sur la microphysique du pouvoir: dans *Surveiller et punir*, il montrait que le pouvoir disciplinaire tend à majorer la force utile des corps individuels. Il met au jour, dans un décalage chronologique, une technologie non disciplinaire du pouvoir, qui n'exclut pas la technologie disciplinaire, mais se superpose à elle, «l'emboîte et l'intègre», «va l'utiliser en s'implantant en elle».<sup>6</sup> Ces deux technologies fonctionnent à deux niveaux distincts: la discipline est individualisante, la biopolitique est massifiante. La biopolitique s'adresse à l'homme vivant: non plus au corps, mais «à la multiplicité des hommes comme masse globale affectée de processus d'ensemble qui sont propres à la vie».<sup>7</sup> Les différents processus sur lesquels elle intervient sont la naissance, la mort et les maladies considérées comme des facteurs de soustraction des forces, mais également la vieillesse, les accidents, tout ce qui requiert des mécanismes d'assistance et d'assurance, ou encore le rapport entre l'espèce et le milieu, par exemple le problème de la ville. En somme, l'objet de la biopolitique est la population, conçue comme problème scientifique et politique; la biopolitique porte donc sur des phénomènes collectifs ayant des effets politiques dans la durée et s'efforce de réguler ces phénomènes. Il s'agit d'«installer des mécanismes de sécurité autour de cet aléatoire inhérent à une population d'êtres vivants».<sup>8</sup>

Comment penser le lien, dans cette transformation, entre le pouvoir souverain et le bio-pouvoir? Il s'agit d'un changement dans le régime de pouvoir:

«Une des plus massives transformations du droit politique au XIX<sup>e</sup> siècle a consisté, je ne dis pas exactement à substituer mais à compléter, ce vieux droit de souveraineté – faire mourir ou laisser vivre – par un autre droit nouveau, qui ne va pas effacer le premier, mais qui va le pénétrer, le traverser, le modifier, et qui va être un droit, ou plutôt un pouvoir exactement inverse: pouvoir de “ faire ” vivre et de “ laisser ” mourir». <sup>9</sup>

Le pouvoir est de moins en moins pouvoir de faire mourir, de plus en plus droit d'intervenir pour faire vivre. Cependant, les deux dimensions ne se présentent pas comme une simple succession, mais comme des croisements de processus. Le pouvoir, pour prendre en charge la vie, a besoin de nouveaux procédés, de nouvelles technologies qui agissent en-deçà du pouvoir de la souveraineté. Foucault insiste donc sur le caractère inopérant du pouvoir dont le schéma organisateur est la souveraineté pour régir le corps économique et politique d'une société s'accroissant démographiquement et s'industrialisant. Il fait apparaître la nécessité d'une double accommodation du pouvoir à des processus qui lui échappaient:

«A la vieille mécanique du pouvoir de souveraineté, beaucoup trop de choses échappaient, à la fois par en bas et par en haut, au niveau du détail et au niveau de la masse. C'est pour rattraper le détail qu'une première accommodation a eu lieu: accommodation des mécanismes de pouvoir sur le corps individuel, avec surveillance et dressage - cela a été la discipline. [...] Et puis vous avez ensuite, à la fin du XVIII<sup>e</sup>, une seconde accommodation, sur les phénomènes globaux, sur les phénomènes de population, avec les processus biologiques ou bio-sociologiques des masses humaines. Accommodation beaucoup plus difficile car, bien entendu, elle impliquait des organes complexes de coordination et de centralisation». <sup>10</sup>

Les mécanismes disciplinaires et normalisateurs constituent des modes d'exercice d'une nouvelle forme que le pouvoir souverain ne pouvait exercer pleinement. Ils peuvent s'articuler, notamment autour de la norme, élément qui circule entre les deux, comme le montre de manière exemplaire la sexualité. Les mécanismes norma-

lisateurs ne sont cependant pas des «formes élargies» de discipline. Il s'agit plutôt, comme l'écrit Foucault, de couvrir une plus large surface du corps à la population, par le double jeu des mécanismes disciplinaires et normalisateurs.

En ce sens, Foucault abandonne la théorie de la souveraineté et du droit, pour étudier des technologies de pouvoir qui ne se présentent plus exclusivement dans le code du droit et de la souveraineté, ces codes masquant au contraire les nouveaux modes d'exercice du pouvoir. Une nouvelle appréhension du pouvoir, une «analytique du pouvoir» est alors requise. Cette exigence est formulée en particulier dans la *Volonté de savoir*, dont l'objet central n'est pas le bio-pouvoir mais l'hypothèse répressive – soit l'idée que le sexe aurait été réprimé, nié et tu – que Foucault entend récuser ou plutôt replacer dans une «économie générale des discours sur le sexe» pour mettre en lumière une «mise en discours» du sexe, soit un mécanisme d'incitation croissante et non des processus de restriction.<sup>11</sup> C'est le second doute émis par Foucault sur cette hypothèse qui nous intéresse ici, doute qui prend la forme d'une question historico-théorique: «Le mécanisme du pouvoir est-il bien de l'ordre de la répression?» Il s'agit donc pour Foucault de sortir d'une interrogation juridico-discursive sur le pouvoir, qui le pense dans la forme négative de la répression ou de l'interdit; le pouvoir est bien plutôt un mécanisme positif, visant à la multiplicité, à l'intensification et à la majoration de la vie.

«On demeure attaché à une certaine image du pouvoir-loi, du pouvoir-souveraineté que les théoriciens du droit et de l'institution monarchique ont dessinée. Et c'est de cette image qu'il faut s'affranchir, c'est-à-dire du privilège théorique de la loi et de la souveraineté, si on veut faire une analyse du pouvoir dans le jeu concret et historique de ses procédés. Il faut bâtir une analytique du pouvoir qui ne prendra plus le droit pour modèle et pour code».<sup>12</sup>

Il faut se déprendre du code juridico-politique, code dans lequel le pouvoir «se présente et prescrit lui-même qu'on le pense»,<sup>13</sup> pour mettre au jour des techniques de pouvoir:

«Et s'il est vrai que le juridique a pu servir à représenter de façon sans doute non exhaustive, un pouvoir essentiellement centré sur le prélèvement et la mort, il est absolument hétérogène aux nouveaux procédés de pouvoir qui fonctionnent non pas au droit mais à la technique, non pas à la loi mais à la normalisation, non pas au châtement mais au contrôle, et qui s'exercent à des niveaux et dans des formes qui débordent l'État et ses appareils. Nous sommes entrés depuis des siècles maintenant

dans un type de société où le juridique peut de moins en moins coder le pouvoir ou lui servir de système de représentation». <sup>14</sup>

Pour saisir la multiplicité des rapports de force et des jeux de pouvoir, particulièrement ceux qui mettent en jeu la vie, il faut se référer à un modèle stratégique du pouvoir plutôt qu'au modèle du droit. C'est la question «comment s'exerce-t-il?» que l'on doit poser au pouvoir.

La lente redéfinition du pouvoir par Foucault, dans ses cours comme dans ses écrits publiés, fait apparaître un rapport problématique entre le bio-pouvoir et le pouvoir souverain. L'hypothèse du bio-pouvoir est non seulement descriptive, mais aussi polémique à l'égard des théories de la souveraineté. Pour caractériser ce rapport polémique, il est intéressant d'étudier la lecture proposée par Foucault de la théorie de Hobbes, dans la mesure où la souveraineté est un modèle, ou plutôt un contre-modèle recouvrant des significations diverses dans les écrits de Foucault, que la figure de Hobbes peut néanmoins représenter. <sup>15</sup> On peut tout d'abord souligner la démarcation opérée par Foucault entre le bio-pouvoir – qui met en jeu la vie – et le droit de vie et de mort du souverain dans l'analyse de Hobbes, puisque cette démarcation ne fonctionnera pas chez Agamben. Le droit de vie et de mort, présent à l'état de nature puisque chacun peut, selon le droit naturel, conserver sa vie au prix de celle des autres, est transféré au souverain qui conserve la sécurité et la vie des citoyens, même s'il est possible de lui résister. Au contraire, dans le bio-pouvoir, les mécanismes ne sont plus de l'ordre du prélèvement ou de la prise de la vie, mais sont des mécanismes positifs de gestion et d'intensification de la vie. La brève allusion à Hobbes dans la *Volonté de savoir*, qui rattache le droit de vie et de mort au «vieux pouvoir de souveraineté», établit nettement cette distinction. Cette allusion est précédée par une longue analyse consacrée à Hobbes dans le *Cours* «Il faut défendre la société avant la formulation de l'hypothèse du bio-pouvoir» dans la séance du 17 mars. Cette analyse nous permet de comprendre le rôle de la critique de la théorie de la souveraineté dans la redéfinition du pouvoir par Foucault. Foucault soumet à l'examen une nouvelle manière d'appréhender le pouvoir qui fasse place aux «discours assujettis», c'est-à-dire aux contenus historiques ensevelis, locaux, investis dans l'histoire qu'il appelle le «savoir historique des luttes». Il s'intéresse au modèle de la guerre pour penser les mécanismes de pouvoir. La méthode à suivre suppose alors le renversement de la perspective classique portée sur le pouvoir et véhiculée de manière privilégiée par Hobbes, qui figure la méthode

classique d'appréhension du pouvoir selon le point de vue universel du philosophe, et non celui du combattant investi dans la bataille.<sup>16</sup> A l'occasion de la deuxième précaution de méthode, énoncée dans le cours du 14 janvier, Foucault écrit:

«Saisir l'instance matérielle de l'assujettissement en tant que constitution des sujets, cela serait, si vous voulez, exactement le contraire de ce que Hobbes avait voulu faire dans le *Léviathan*, et, je crois, après tout, tous les juristes, lorsque leur problème est de savoir comment, à partir de la multiplicité des individus et des volontés, il peut se former une volonté ou encore un corps uniques, mais animés par une âme qui serait la souveraineté. [...] Plutôt que d'essayer de poser ce problème de l'âme centrale, je crois qu'il faudrait essayer – ce que j'ai essayé de faire – d'étudier les corps périphériques et multiples, ces corps constitués, par les effets de pouvoir, comme sujets».<sup>17</sup>

C'est l'ordre de la démarche qui est visé, puisque pour comprendre la domination dans sa complexité, le modèle de la constitution du souverain par la cession des droits des individus est inadéquat. Foucault critique précisément le triple cycle du sujet, de l'unité du pouvoir et de la loi que Hobbes met en œuvre. La théorie de la souveraineté présuppose le sujet doté de droits qui deviendra le sujet assujéti dans un rapport de pouvoir. Elle vise à fonder l'unité essentielle du pouvoir, et se déploie dans l'élément préalable de la loi. La direction de ce schéma constitue l'obstacle pour penser le pouvoir. Il faut l'inverser: «La fabrication des sujets plutôt que la genèse du souverain, voilà le thème général». Il faut se débarrasser du modèle du *Léviathan*, c'est-à-dire en somme d'un pouvoir conçu comme foyer central et décrit en termes juridiques, et analyser le pouvoir «à partir des techniques et tactiques de domination». Le bio-pouvoir se comprend dans le cadre de cette redéfinition du pouvoir.

### ***1.2. Le pouvoir souverain comme bio-pouvoir***

Le modèle juridico-politique du pouvoir souverain, même lorsqu'il est conçu comme un prélèvement ou une prise sur la vie, est mis à distance par Foucault. Or Agamben, lorsqu'il repense le rapport du pouvoir et de la vie, revient sur cette notion de prise, et analyse l'implication de la vie dans le pouvoir souverain. S'il présente son analyse comme une correction ou un complément des recherches de Foucault, il procède à un véritable changement de perspective:

«La présente recherche concerne ce point de jonction caché entre le modèle juridico-institutionnel et le modèle biopolitique du pouvoir. L'un des résultats auquel elle est parvenue est précisément le constat que les deux analyses du pouvoir ne peuvent être séparées, et que l'implication de la vie nue dans la sphère politique constitue le noyau originaire – quoique occulté – du pouvoir souverain». <sup>18</sup>

Il cherche à tenir ensemble ces deux théorisations du pouvoir qui, chez Foucault, se nouaient, mais restaient hétérogènes.

Agamben prend pour point de départ la distinction asymétrique entre la vie de l'être vivant et le mode de vie politique. L'entrée dans la sphère politique se fait par une exclusion de la simple vie naturelle, ou *zoé*, qui reste confinée dans la sphère domestique de l'*oikos*. La destination de l'homme, et en particulier de la communauté chez Aristote, n'est pas le simple fait de vivre mais la vie politiquement qualifiée, le *bios*. Foucault reprenait cette idée en écrivant que l'homme était depuis Aristote, «un animal vivant et, de plus, capable d'une existence politique». Il ajoutait, et telle est la modification apportée par l'hypothèse du bio-pouvoir, que l'homme est aujourd'hui «un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question». Or Agamben ne conçoit pas cet ajout comme le signe d'une transformation du mode d'exercice du pouvoir. Selon lui, la vie naturelle, qui devient l'enjeu des techniques politiques spécifiques que Foucault met en évidence par le bio-pouvoir, est en réalité au fondement de la sphère politique dès son origine sous les espèces de la vie nue, selon la modalité particulière de l'exception. La vie naturelle est exclue de la sphère politique, qui se constitue par son éviction ou sa transformation en vie politique. Cette transformation est ce qu'Agamben appelle la «politisation» de la vie naturelle. Ce qui fait problème, c'est précisément le «de plus» de la définition d'Aristote, c'est-à-dire la modalité du passage de la vie naturelle à la vie politique. L'exclusion de la vie naturelle, qui rend possible la vie politique, est redéfinie par Agamben comme une «ex-ception» au sens étymologique, c'est-à-dire une «prise du dehors». L'opération qui fonde la sphère politique n'est donc pas une simple transformation de la vie naturelle, mais la constitution d'une vie nue – c'est-à-dire une vie qui n'est pas seulement naturelle, mais prise dans un rapport avec le pouvoir et maintenue sous sa puissance. Les deux termes, pouvoir souverain et vie nue, émergent dans cette relation d'exception. La vie nue est le point d'ancrage du pouvoir; elle rend possible l'exercice du pouvoir. Ainsi, c'est parce que la vie est originairement au fondement de la

sphère politique que des techniques politiques comme celles que Foucault étudie peuvent porter sur elle.

Agamben approche l'essence de la souveraineté par le biais de la relation d'exception. La vie n'est pas simplement exclue mais capturée par cette exclusion même: «appelons relation d'exception cette forme extrême de la relation qui n'inclut quelque chose qu'à travers son exclusion».<sup>19</sup> Cette relation met l'accent sur le caractère potentiel du rapport du pouvoir à la vie. La puissance du souverain réside dans sa «prise sur» par l'acte d'exclure; le pouvoir a donc un rapport indirect à la vie dans la mesure où il peut la mort. Le schème du «ban», convoqué par Agamben, exprime cette puissance: la vie nue est ce qui est banni au double sens de ce qui est exclu de la communauté, mis au ban, mais qui est de cette manière mis sous l'enseigne du souverain. La vie est l'objet fondamental du pouvoir souverain, le véritable sujet souverain. Elle n'est pas un donné, mais la «prestation originaire» du pouvoir souverain.

«Est sacrée à l'origine, c'est-à-dire exposée au meurtre et insacrifiable, la vie dans le ban souverain. Et la production de la vie nue devient, en ce sens, la prestation originaire de la souveraineté. Le caractère sacré de la vie que l'on tente aujourd'hui de faire valoir, comme droit humain fondamental contre le pouvoir souverain, exprime au contraire, à l'origine, l'assujettissement de la vie à un pouvoir de mort, son exposition irrémédiable dans la relation d'abandon».<sup>20</sup>

Agamben entend renverser le «dogme du caractère sacré de la vie» dont parlait Benjamin,<sup>21</sup> en en faisant la généalogie. Loin d'être l'objet d'une quelconque protection par son caractère sacré, la simple vie est une production du pouvoir pour exercer sa puissance. Agamben le montre par une redéfinition du sacré, en convoquant la figure de l'*homo sacer*, l'homme sacré. La vie de l'*homo sacer*, obscure figure du droit romain archaïque que l'on peut tuer sans commettre d'homicide mais que l'on ne peut sacrifier dans les formes rituelles, est une vie vouée à la mort en toute impunité. Elle donne un contenu à la relation formelle de l'exception. Le pouvoir souverain ne porte sur les sujets de droits que dans sa face visible, mais porte en réalité sur une vie nue ou sacrée. Les arcanes du pouvoir sont soigneusement cachés par la souveraineté, «gardien qui veille» à ce que ce fondement ne soit pas mis en lumière. Mais ce fondement, l'exception, perdue à l'état normal, et acquiert précisément une visibilité dans les situations exceptionnelles.

En somme, l'exception, comme structure de l'inclusion de la vie par une exclusion, est la structure de la souveraineté, qui dès lors n'est «ni un concept exclusivement politique, ni une catégorie exclusivement juridique [...]: elle est plutôt la structure originaire dans laquelle le droit se réfère à la vie et l'inclut à travers sa propre suspension».<sup>22</sup>

Ainsi, la conception «biopolitique», selon la redéfinition de ce terme par Agamben, qui caractérise la structure du pouvoir souverain suppose une redéfinition du concept de souveraineté. La souveraineté n'est pas appréhendée par un questionnement traditionnel qui poserait la question de sa légitimité ou de sa constitution à partir de sujets de droit. La souveraineté n'émerge pas d'un contrat ou d'une volonté générale, elle ne dérive pas des intérêts des citoyens, ce qui rompt avec le modèle d'un pouvoir source de l'ordre étatique et de ses lois. La souveraineté fonctionne selon la logique de l'exception, topologie inhérente au paradoxe de la souveraineté. On aperçoit la forte affinité entre cette notion de souveraineté et celle qui est élaborée par Schmitt. Schmitt refuse l'identification entre le politique et l'État; il redéfinit le politique par la discrimination de l'ami et de l'ennemi, visible dans le droit de déclarer la guerre et de conclure la paix. Plus précisément, le souverain s'institue dans un paradoxe: il se constitue du dehors, en instituant qu'il n'y a pas de dehors, posant par là l'ordre juridique («pour créer le droit, il n'est nul besoin d'être dans le droit», écrit Schmitt). Ce paradoxe, en vertu duquel le souverain est hors du droit et institue le droit est aussi une mise en relation entre la vie effective et le droit, par laquelle la vie est inscrite dans le droit. Le concept de *nomos*, utilisé par Schmitt et repris par Agamben, exprime cette mise en rapport du droit et de ce qu'il ordonne. Le *nomos* désigne chez Schmitt l'imposition d'un ordre ou d'une organisation à une localisation. Il s'agit de réaliser, dans le corps du *nomos* l'inscription de l'extériorité qui l'anime, c'est-à-dire en somme d'intégrer ce qui excède. L'exception, chez Schmitt, n'est pas le chaos qui précède l'ordre, mais l'acte qui rend possible la validité de la norme juridique. Finalement, le souverain n'est institué que par une décision sur la situation d'exception. En effet, l'ordre juridique ne repose pas selon Schmitt sur une norme mais sur une décision. Lorsque la décision porte sur l'état d'exception, le souverain manifeste la possibilité de suspendre l'ordre juridique. Il est souverain par cet acte même. Comme Schmitt le montre dans la *Théologie politique*, l'état d'exception par lequel s'institue le souverain n'est pas réductible à un état de siège ou d'urgence, ni même aux mesures que peut

prendre le souverain pour y mettre fin; il désigne en un sens plus général la situation de celui qui est «en marge de l'ordre juridique normalement en vigueur tout en lui étant soumis, car il lui appartient de décider si la Constitution doit être suspendue en totalité».<sup>23</sup> Agamben reprend aux analyses de Schmitt l'idée selon laquelle la souveraineté s'institue par une décision sur l'état d'exception. Cet état d'exception est redéfini comme prise de la vie, qui devient l'objet de l'ordre juridico-politique.

Le paradoxe de la souveraineté, dans lequel l'exception tient une place centrale, est énoncé par Agamben dès la première partie de l'ouvrage *Homo sacer*. Il peut être illustré par la lecture de Hobbes proposée par Agamben, lecture qui fournit également l'occasion de comparer la position d'Agamben avec celle de Foucault examinée précédemment. Dans le cadre de cette redéfinition de la souveraineté, le dispositif hobbesien est sollicité dans une perspective surprenante: Agamben utilise la construction de l'État à partir de l'état de nature sans faire une quelconque référence à l'idée de contrat, sauf pour montrer qu'elle entrave la compréhension du problème du pouvoir souverain. A partir de la description de Hobbes, l'état de nature est redéfini par Agamben comme un état où la vie est en jeu. Le concept de vie nue, vie exposée à la mort, s'inscrit alors dans une pensée renouvelée de l'état de nature. Tous les hommes sont les uns pour les autres des hommes sacrés, des vies nues, dans l'état de nature:

«L'état de nature hobbesien n'est pas une condition préjudicielle sans rapport avec le droit de la cité mais l'exception ou le seuil qui le constituent et l'habitent. Il représente moins un état de guerre de tous contre tous qu'une situation où chacun est pour l'autre vie nue et *homo sacer*».<sup>24</sup>

Le pouvoir souverain n'est pas constitué, à partir de cet état de nature, par un contrat. Agamben ne tient pas compte des médiations comme la délibération ou le calcul des forces qui fondent la crainte de la mort et rendent nécessaire le passage à l'état civil, et qui engageaient Foucault à insister sur le fait que l'état de nature est un état de guerre et non une guerre réelle. Le point qui conduit Agamben à utiliser l'image du *Léviathan* est l'exposition de la vie à la mort; cela lui permet de penser une continuité entre état de nature et état civil, telle que l'état civil est structuré par l'état de nature, la relation à la vie nue devenant le fonctionnement de l'ordre politique lui-même. L'état de nature continue de fonctionner à l'intérieur de la souve-

raineté. Il survit notamment dans la personne du souverain, seul à conserver son *ius contra omnes*, puisqu'il conserve un droit de vie et de mort sur les citoyens, qui sont pour lui des hommes sacrés. Plus généralement, l'état de nature est toujours actif, toujours présupposé pour maintenir et perpétuer le pouvoir.

Agamben, dans cette relecture, procède à un rapprochement entre état de nature et état d'exception. C'est ce qui le conduit à renverser la perspective traditionnelle. L'état de nature est moins ce qui constitue l'ordre juridique que ce qui rend visible son fondement, de la même manière que l'état d'exception livre un accès à la structure cachée du pouvoir souverain. Pour Hobbes, l'état de nature était effectivement une manière de considérer la société à l'état civil «comme si elle était dissoute», ce qui fait apparaître le principe interne de l'État. La citation provient du *De cive* (il s'agit du passage où Hobbes explique sa méthode) et elle est citée en exergue d'*Homo sacer*:

«Ainsi en la recherche du droit de l'État et du devoir des sujets, bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il la faut pourtant considérer comme si elle était dissoute, c'est-à-dire, il faut bien entendre quel est le naturel des hommes, qu'est-ce qui les rend propres ou incapables de former des cités, et comment c'est que doivent être disposés ceux qui veulent s'assembler en corps de république».<sup>25</sup>

Pour Agamben, l'état d'exception est bien une manière d'appréhender la société «comme si elle était dissoute». Il est donc à la fois le principe immanent à la souveraineté, qui structure l'état politique sans apparaître en lui, et à la fois ce qui rend manifeste cette structure cachée, en cas de situations exceptionnelles. Il rend visible en particulier la conjonction de la violence et du droit qui constitue le pouvoir souverain:

«La souveraineté se présente comme une incorporation de l'état de nature dans la société ou, si l'on préfère comme un seuil d'indifférence entre nature et culture, violence et loi, et c'est justement cette indistinction qui constitue la spécificité de la violence souveraine».<sup>26</sup>

Il importe de souligner la divergence entre les deux lectures de Hobbes par Foucault et Agamben. Ce qui intéresse Agamben n'est pas de savoir comment la constitution de la souveraineté met fin à

l'état de guerre. En ce sens, il ne pense pas comme Foucault que le pouvoir souverain signe l'arrêt de la guerre, et manifestement pas que Hobbes soit un penseur de la paix civile.<sup>27</sup> La relecture de Hobbes permet à Agamben de mettre en évidence la violence au fondement de l'État, et la persistance de cette violence dans la constitution du souverain. Plus généralement, ce qui occupe Agamben est la logique de la souveraineté, et la relation entre l'ordre juridico-politique et ce qu'il présuppose, «le non juridique (la pure violence en tant qu'état de nature)» avec lequel il reste dans un rapport potentiel dans l'état d'exception. La question porte sur le seuil de l'ordre juridique. Le problème de la souveraineté a longtemps été, selon Agamben, le problème de l'identification de «ce qui, à l'intérieur de l'ordre juridique, était investi de certains pouvoirs». Or, il note que «jamais le seuil même de cet ordre ne fût remis en cause».<sup>28</sup> Il s'agit donc de reformuler le problème des limites et de la structure originelle de la sphère étatique, structure dont la logique est l'exception. Agamben et Foucault répondent à deux interrogations différentes: pour Foucault il s'agit de savoir comment le pouvoir s'exerce dans ses technologies concrètes, hétérogènes aux mécanismes juridiques du pouvoir souverain, tandis qu'Agamben s'inscrit dans une recherche de la logique substantielle du pouvoir, celle de l'exception de la vie.

## **2. BIO-POUVOIR ET MODERNITÉ POLITIQUE**

Les analyses de Foucault et d'Agamben donnent un sens et un enjeu différents au rapport entre la vie et le pouvoir. Le bio-pouvoir désigne pour Foucault un mode d'exercice spécifiquement moderne, qui apparaît au XVIII<sup>e</sup> siècle lorsque la vie entre dans son champ d'application et appelle des mécanismes de prise en charge hétérogènes aux mécanismes juridico-politiques du pouvoir souverain. Dans l'analyse d'Agamben, le bio-pouvoir est déplacé sur le terrain de la souveraineté, caractérisée par une structure d'exception de la vie nue. La perspective d'Agamben est une extension de la validité du bio-pouvoir, qui concerne désormais aussi bien la nature du pouvoir souverain que l'histoire du pouvoir. L'hypothèse du bio-pouvoir est reprise dans une visée unitaire: le rapport à la vie a toujours été présent dans le pouvoir souverain, et la structure d'exception commande l'histoire même du pouvoir. Ainsi, loin de repérer comme Foucault une transformation des mécanismes du pouvoir, Agamben repense l'histoire du bio-pouvoir comme celle du déploiement de la structure redéfinie de la souveraineté et comme son entrée en crise.

### 2.1. Histoire et crise du pouvoir souverain

Si le bio-pouvoir n'est pas un mécanisme spécifiquement moderne, on peut se demander comment Agamben conçoit la spécificité de la modernité. En effet, comme l'écrit Agamben, «la biopolitique est au moins aussi ancienne que l'exception souveraine», puisque l'exception désigne l'exclusion de la vie qui fonde la sphère politique, et fait de la vie le fondement caché de la souveraineté. L'idée d'Agamben est que l'État moderne, en «plaçant la vie biologique au centre de ses calculs», ne fait que «mettre en lumière le lien secret qui unit le pouvoir et la vie, renouant ainsi avec le plus immémorial des *arcana imperii*». <sup>29</sup> L'histoire du pouvoir souverain, qui procède de la structure de la souveraineté précédemment dégagée, ne manifeste pas l'intensification des processus visant à «faire vivre» sous les diverses formes que Foucault a mises en évidence. La spécificité de la modernité réside dans le fait que «la vie nue se libère», c'est-à-dire que ce qui était caché vient à la lumière jusqu'à devenir l'espace politique même; le bio-pouvoir ne fait que révéler une structure originaire:

«Ce qui caractérise la politique moderne n'est pas l'inclusion de la *zoé* dans la *polis*, en soi très ancienne, ni simplement le fait que la vie comme telle devient un objet éminent de calculs et de prévisions du pouvoir étatique; le fait décisif est plutôt que, parallèlement au processus en vertu duquel l'exception devient partout la règle, l'espace de la vie nue, situé en marge de l'organisation politique, finit par coïncider avec l'espace politique, où exclusion et inclusion, extérieur et intérieur, *bios* et *zoé*, entrent dans une zone d'indifférenciation irréductible». <sup>30</sup>

L'histoire du bio-pouvoir, qui vise à rendre intelligible la modernité politique, doit pouvoir rendre raison à la fois des énigmes du <sup>xx</sup>e siècle, essentiellement le nazisme, et à la fois de la politique actuelle, qui s'inscrit dans la continuité de ces énigmes et sur le même terrain. Il faudra alors interroger la validité du concept de bio-pouvoir réélaboré par Agamben pour éclairer cette modernité politique, et comprendre en quoi la démocratie comme le totalitarisme, rapprochés par Agamben, sont pensables comme deux «réponses» à la crise qu'il met en évidence. L'histoire du pouvoir est celle de l'affirmation croissante de la biopolitique, et de l'extension de la décision sur la vie nue. Elle est marquée par deux éléments: d'une part, la vie nue, qui constituait le fondement caché de la souveraineté, devient la «forme de vie dominante» et le point d'ancrage direct du pouvoir; parallè-

lement «l'état d'exception est devenu la règle», selon le diagnostic d'Agamben repris à Benjamin, le pouvoir travaillant à la production de cet état d'exception parce qu'il n'a plus aujourd'hui d'autre forme de légitimation.<sup>31</sup> Les mécanismes modernes du pouvoir, démocratiques aussi bien que totalitaires, seront pensables comme de nouveaux liens établis entre vie et pouvoir lorsque l'ordre politique entre en crise, c'est-à-dire quand la structure cachée du pouvoir devient l'espace politique.

## 2.2. *L'aporie de la démocratie*

Cette crise, qui permet de concevoir la modernité politique, est rendue possible par un double processus de «politisation de la vie», qui consiste en l'inscription croissante de la vie dans l'ordre politique, et ce faisant en son exposition de plus en plus radicale au pouvoir. La spécificité de la démocratie moderne la différencie de la démocratie antique en la rapprochant de son opposé, le totalitarisme.

Telle est l'aporie de la démocratie, analysée dans son avènement comme l'inscription de la vie dans l'ordre politique, et plus précisément dans la «nation». Agamben entend déterminer et démasquer la fiction dans laquelle le pouvoir se donne en empruntant les codes juridiques. Comme le montre l'étude des *Déclarations des droits de l'homme* et *L'Habeas corpus*, la vie elle-même, sous les espèces de la naissance et du simple corps, est investie du principe de souveraineté. La fiction de la souveraineté est la fiction d'un lien entre naissance et nation, étymologiquement semblables. La vie naturelle est inscrite dans l'ordre politique, elle est le véritable sujet souverain.

«Les déclarations des droits de l'homme [...] assurent l'exception de la vie dans le nouvel ordre étatique qui succède à l'écroulement de l'Ancien régime. Le fait que le «sujet» se transforme à travers elles en «citoyen» signifie que la naissance – c'est-à-dire la vie naturelle en tant que telle – devient ici pour la première fois [...] le porteur immédiat de la souveraineté. Le principe de naissance et le principe de souveraineté qui, dans l'Ancien Régime (où la naissance donnait lieu seulement au sujet), étaient séparés, s'unissent désormais irrévocablement dans le corps du sujet souverain, pour constituer le fondement du nouvel État-nation. [...] 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 citoyen». <sup>32</sup>

Or, c'est là une inscription ambivalente, puisque les hommes inscrivent leurs revendications de droits et de libertés dans le lieu même de leur asservissement au pouvoir

«De là aussi son aporie spécifique, qui consiste à mettre en jeu la liberté et le bonheur des hommes dans le lieu même – la vie nue – qui marquait leur asservissement. Derrière le long processus qui mène à la reconnaissance des droits et des libertés formelles, se trouve, encore une fois, le corps de l'homme sacré avec son double souverain, sa vie insacristifiable, et pourtant, tuable». <sup>33</sup>

Chaque sujet répète ce geste d'exception sur sa vie, en l'inscrivant dans l'ordre politique, et s'expose de cette manière à être plus fortement assujéti au pouvoir.

La crise pointée par Agamben est la crise des États-nations, soit la crise du lien entre naissance et nation. Elle fait advenir une modernité paroxystiquement biopolitique. La fiction de la souveraineté est en quelque sorte démasquée par une autre fiction, ou plutôt une autre histoire, ce que Benjamin appelle «la tradition des opprimés». La figure du réfugié en est le symptôme, en référence explicite à l'analyse d'Arendt, dans le cinquième chapitre de *L'Impérialisme*. C'est d'ailleurs à l'occasion de cette analyse de la falsification des droits de l'homme, qui sont originellement des instruments de protection face à la nouvelle souveraineté d'État, mais qui révèlent leur inconsistance pratique dès la confrontation avec les réfugiés, que Hannah Arendt se réfère à quelque chose comme une vie nue:

«La conception des droits de l'homme, fondée sur l'existence reconnue d'un être humain en tant que tel, s'est effondrée dès le moment où ceux qui s'en réclamaient ont été confrontés pour la première fois à des gens qui avaient bel et bien perdu tout le reste de leurs qualités ou liens spécifiques – si ce n'est qu'ils demeuraient des hommes. Le monde n'a rien vu de sacré dans la nudité abstraite d'un être humain». <sup>34</sup>

Le réfugié comme le juif sont de simples vies nues; comme telle, la vie nue du réfugié devrait faire l'objet d'une protection, puisqu'il est

«l'homme» des déclarations. En réalité, il révèle la vacuité de la notion d'humanité et de la déclaration, qui n'est pas une proclamation de valeurs éternelles, mais a une fonction historique précise, celle d'inscrire la vie dans la nation. Lors de la crise des États-nations, le rapport entre la vie et le pouvoir est disloqué. La vie ne parvient plus à s'inscrire dans le système. Elle devient enjeu et problème politique. La démocratie moderne comme le totalitarisme sont analysables comme des réponses à cette crise. Le pouvoir souverain va court-circuiter ce lien inscrivant la vie dans la nation, et avoir affaire directement à la vie nue.

### *2.3. L'analyse du totalitarisme*

Le totalitarisme est analysé sur le terrain biopolitique. Par totalitarisme, et dans la lignée de Hannah Arendt, Agamben entend caractériser un régime spécifique, distinct des dictatures ou tyrannies, moins par son rapport aux masses que par son investissement de toutes les sphères de la vie et en particulier par son lien à la simple vie; le nazisme est spécifiquement analysé ici comme rapport direct à la vie nue, la vie vouée à la mort. Parce qu'il investit de plus en plus directement la vie, qui devient immédiatement politique, le totalitarisme est une réponse à la crise de l'espace politique, et à l'absence de régulation du système. Un processus continu conduit de la déchéance des droits (une citoyenneté de seconde classe est conférée aux juifs) à la production d'une vie nue puis à son extermination. L'extermination doit être comprise dans l'ordre juridico-politique du meurtre d'une vie nue et non dans la violence religieuse d'un holocauste:

«La vérité, difficilement acceptable pour les victimes elles-mêmes mais que nous devons pourtant avoir le courage de ne pas recouvrir d'un voile sacrificiel, est que les juifs ne furent pas exterminés au cours d'un holocauste délirant et démesuré mais littéralement, selon les mots mêmes de Hitler, "comme des poux", c'est-à-dire en tant que vie nue».<sup>35</sup>

Deux traits caractérisent le totalitarisme: d'une part, le pouvoir devient décision immédiate sur la vie, c'est-à-dire décision sur sa valeur, ou sa non valeur. C'est à partir de là que sont étudiées les pratiques d'euthanasie et d'expérimentation sur les humains, puisque la vie a été qualifiée de «vie sans valeur». Ceci explique que des expérimentations humaines semblables aient été pratiquées dans les démocraties, sur des vies déclarées «sans valeur», celles des condamnés à mort

par exemple. Spécifiquement, le nazisme opère la production d'un peuple à partir de la discrimination et de l'exclusion d'une population, soit d'une certaine vie, la vie des juifs. D'autre part, un second trait caractérise le totalitarisme: le donné biologique devient tâche politique. Les concepts scientifiques ne sont pas des références déformées, mais prennent une valeur immédiatement politique: la race est un héritage génétique à assumer politiquement. En ce sens, la politique est conçue comme police. Ce qui relève de la fonction positive de la police, le souci l'épanouissement de la race, coïncide avec ce qui relève de la politique extérieure, soit la lutte contre l'ennemi. Ce sont deux éléments indissociables, en lesquels politique et biologie se confondent. Selon Agamben, le nazisme est intelligible dans cette perspective biopolitique.

Avant d'affronter la thèse massive selon laquelle le camp est la matrice de la modernité politique, on peut examiner le commentaire de l'analyse foucauldienne du racisme. Il n'est pas formulé dans *Homo sacer*, mais dans sa suite, *Ce qui reste d'Auschwitz*.<sup>36</sup> Le bio-pouvoir, redéfini comme rapport originaire de la souveraineté et de la vie, est le paradigme pour penser le nazisme. Or le nazisme, s'il est analysé en termes biopolitiques, conduit à un paradoxe du bio-pouvoir, formulé par Foucault dans son cours *Il faut défendre la société*, celui de la contradiction entre la fonction d'intensification de la vie par le pouvoir et les moyens mis en œuvre, l'exercice du pouvoir de tuer. Ce paradoxe est intéressant, car il met l'accent sur l'opposition entre pouvoir souverain et bio-pouvoir chez Foucault, tout en mettant en question cette opposition. Effectivement, si la fonction du bio-pouvoir est essentiellement la gestion et la multiplication de la vie, comment comprendre l'exercice de la fonction du meurtre au sein de ce pouvoir? De quelle manière le bio-pouvoir se noue-t-il à l'exercice d'un pouvoir souverain? Deux exemples sont donnés par Foucault: le pouvoir atomique comme excès du pouvoir souverain de tuer, mais précisément de tuer la vie, et la possibilité technique de fabriquer des virus, des armes biologiques, comme excès du bio-pouvoir sur le pouvoir souverain. L'analyse du racisme, qui succède à celle de la guerre des races, constitue une réponse au paradoxe du bio-pouvoir. Le racisme s'inscrit dans les mécanismes étatiques par l'émergence du bio-pouvoir, selon une double fonction. D'une part, le racisme introduit des césures dans la vie prise en charge par le pouvoir, entre ce qui doit vivre et ce qui doit mourir; il opère une fragmentation du champ du biologique en faisant apparaître des races (inférieures ou supérieures), ce qui permet de «décaler à l'intérieur d'une population, les groupes les uns par rapport aux autres». D'autre part,

il établit une relation positive qui n'est plus guerrière ou militaire, mais biologique, entre la vie des uns et la mort des autres. La mort de l'autre n'est pas seulement la sécurité d'une race, mais la mort de la mauvaise race, qui rendra la vie de la race plus saine et plus pure. Les ennemis ne sont pas des adversaires politiques mais des dangers biologiques. Le racisme est ainsi entendu par Foucault comme «condition d'acceptabilité de la mise à mort dans une société de normalisation». Il est le point par lequel le bio-pouvoir doit passer pour exercer un pouvoir de souveraineté, soit un droit de mort. Sur le cas spécifique du nazisme, Foucault établit une coïncidence exacte entre les deux procédés, la généralisation paroxystique du pouvoir de tuer et du bio-pouvoir: la société nazie, régulatrice et assurancielle, «déchaîne» dans le même temps son pouvoir de tuer, par l'exposition à la mort des citoyens. C'est cette exposition totale à la mort qui constitue la race allemande comme race supérieure.

«L'État nazi a rendu absolument coextensifs le champ d'une vie qu'il aménage, protège, garantit, cultive biologiquement, et, en même temps, le droit souverain de tuer quiconque – non seulement les autres, mais les siens propres».<sup>37</sup>

La «coïncidence» ne permet pas de penser de manière approfondie la place centrale du pouvoir souverain dans l'État totalitaire, même avec l'irruption du racisme. Il est significatif que dans la *Volonté de savoir*, Foucault revienne sur le génocide, comme «rêve des pouvoirs modernes», pour l'expliquer par le bio-pouvoir, et non par «un retour aujourd'hui du vieux droit de tuer».<sup>38</sup> Cet infléchissement pointe la difficulté d'établir un lien entre souveraineté et bio-pouvoir.

Agamben commente l'analyse foucauldienne du racisme comme mode de résolution du paradoxe du bio-pouvoir. Il entend «poursuivre» l'analyse de Foucault et met alors en évidence la mobilité des césures biopolitiques qui ne cessent de discriminer et d'exclure une vie (celle des juifs) pour en faire émerger et en renforcer une autre (celle des allemands). Cependant, il se distingue de Foucault en deux points. Selon lui, les deux fonctions du bio-pouvoir et du meurtre qui viennent coïncider dans l'État nazi, mais qui restent hétérogènes dans l'analyse de Foucault en dépit de leurs croisements, sont indissociables. Cela tient précisément, et c'est le deuxième point, au fait que l'extermination n'est pas le paradigme exclusif dans lequel saisir le nazisme et ce qui se passe dans les camps. La production de la vie nue, acte du pouvoir souverain, peut en revanche expliquer ce double processus. Le camp de concentration est alors lié au camp d'extermi-

nation, puisque la logique de la production de la vie nue mène à la production de la mort. Devenir un *musulman* (figure paradigmatique pour Agamben de l'homme des camps en train de mourir de malnutrition, donc en phase de survie), c'est être peu à peu produit comme mort.<sup>39</sup> Ainsi, pour Agamben, le racisme va en quelque sorte «au-delà de la race». Il crée des césures entre peuple et population, le peuple émergeant par l'exclusion d'une population qui est pour lui un danger biologique, mais poursuit ce départage pour atteindre à un seuil où il n'est plus possible d'opérer des césures. Il y a véritablement production de la survie. Le pouvoir est par excellence décision sur la vie, sous les espèces d'une qualification de la vie, d'une décision sur sa valeur et donc sa non valeur. C'est ce qui caractérise la biopolitique du xx<sup>e</sup> siècle:

«On voit, entre ces deux formules, s'en glisser une troisième qui saisirait la spécificité de la biopolitique du xx<sup>e</sup> siècle: non plus faire mourir, non plus faire vivre, mais faire survivre. Car ce n'est plus la vie, ce n'est plus la mort, c'est la production d'une survie modulable et virtuellement infinie qui constitue la prestation décisive du bio-pouvoir de notre temps».<sup>40</sup>

De l'analyse du totalitarisme résulte la mise en évidence d'une qualification politique de la vie, et plus largement d'une logique d'assignation des seuils qui discrimine dans la vie biologique elle-même, «forme sécularisée de la vie nue», des valeurs de vie, des frontières au-delà desquelles la vie cesse d'être politiquement pertinente. Ce sont des processus biopolitiques et thanatopolitiques. Cette logique s'étend selon Agamben à tout l'espace politique, qui est alors figuré par le camp.

#### 2.4. *Le camp comme matrice de l'espace politique*

Notre question initiale était celle de savoir comment le totalitarisme et la démocratie peuvent être conçus comme des biopolitiques, et plus encore comme deux réponses à la crise de l'espace politique. Le terrain biopolitique commun engage Agamben à penser que totalitarisme et démocratie ont une structure commune. Il figure cette similitude en dégageant un paradigme de l'espace politique moderne, le «camp». De quelle manière ce paradigme parvient-il à figurer la modernité politique, et en particulier à éclairer la structure biopolitique commune des deux régimes politiques malgré leurs différences?

Examinons d'abord comment Agamben définit le camp, et comment celui-ci acquiert un sens autonome par rapport à son enracinement historique<sup>41</sup> pour fonctionner comme matrice de l'espace politique. Agamben rapproche d'abord le camp de l'état d'exception. Historiquement, le camp ne naît pas du droit ordinaire, ni même du droit pénal; son apparition dans le cas du camp nazi est liée à une mesure de police, mesure de détention préventive qui a pour fondement la proclamation de l'état de siège ou de l'état d'exception, donc engage une suspension provisoire de l'ordre juridique.<sup>42</sup> Il n'a pas été «institué» en référence à l'ordre juridique, mais il «est là», il a été prolongé de fait. En ce sens, le camp est proche d'un état d'exception, mais qui serait devenu la règle: c'est un état d'exception devenu permanent.

On constate qu'Agamben formule un type d'interrogation spécifique à l'égard du camp. Il interroge sa structure, et c'est ce qui lui permet d'émanciper le camp de son origine historique pour en faire un paradigme.

«Au lieu de déduire la définition du camp à partir des événements qui s'y sont déroulés, nous nous demanderons plutôt: qu'est-ce qu'un camp, quelle est sa structure juridique pour que de tels événements aient pu s'y produire? Cela nous conduira à considérer le camp non comme un fait historique et une anomalie appartenant au passé (même si éventuellement, toujours vérifiable), mais, en quelque sorte, comme la matrice secrète, le *nomos* de l'espace politique dans lequel nous vivons encore».<sup>43</sup>

Le camp est la structure d'un rapport direct du pouvoir à la vie. En ce sens, il est irréductible à une réalité historique. Le camp est précisément l'écart entre la naissance et la nation. Il désigne un ordre spatial nouveau et stable, habité par une vie nue qui, de plus en plus, ne parvient pas à s'inscrire dans le système: la vie fait alors l'objet d'une capture radicale par le souverain. Le camp est donc à la fois un nouveau lieu, un nouveau régulateur, et à la fois le signe que le système ne peut plus fonctionner sans se transformer en une machine létale. C'est ce qui permet de comprendre en quoi il est la marque de la crise du politique, c'est-à-dire la disjonction entre la vie et le pouvoir politique, mais également en quoi il est la matrice et la «solution» de la crise, puisqu'il établit un nouveau lien pour investir la vie malgré la crise du système. Le totalitarisme répond à la crise par l'investissement paroxystique de la vie par le pouvoir. La démocratie actuelle, de son côté, marquée par «la société de consommation et d'hédonisme

de masse», investit elle aussi dans un autre sens la vie elle-même, et spécifiquement la vie biologique sur laquelle elle peut intervenir.

Le camp est davantage un opérateur ou une machine qu'un phénomène historique. Il renvoie à des situations diverses, qui ont pour centre commun l'indistinction entre norme et vie. Ce sont des situations où la norme porte sur la vie au point que la vie se confond avec la norme. Il s'agit par exemple de la vie de l'homme des camps, qui n'est pas la simple vie naturelle, mais l'indétermination absolue du fait et du droit, du naturel et du politique; ou encore symétriquement, le pouvoir du *fürher*, dont chaque parole a immédiatement force de loi, n'est pas l'autorité d'un despote ou d'un dictateur s'imposant de l'extérieur à la volonté des sujets, mais un pouvoir qui «s'identifie avec la vie biopolitique même du peuple allemand». Du côté de la vie biologique, forme de la vie nue, Agamben prend l'exemple de la «vie» du «néomort»,<sup>44</sup> qui pose le problème bioéthique de la définition légale de la mort qui ne croise pas la définition médicale: la vie est maintenue uniquement grâce aux techniques de réanimation, sur la base d'une décision juridique. Agamben met en évidence les actes du pouvoir qui portent sur une zone de la vie nue désormais pénétrée par le scientifique, le médecin et le souverain. Ainsi, la modernité est placée sous la matrice du camp pour sanctionner l'impossibilité pour l'homme de distinguer désormais entre sa vie d'être vivant et son existence de sujet politique. Cette indistinction, caractéristique de l'état d'exception, gouverne aussi bien l'analyse de la démocratie que la spécificité du nazisme comme totalitarisme, et place la vie biologique au centre du pouvoir.

La figure du camp, convoquée par Agamben pour figurer la démocratie comme le totalitarisme, est paradoxale: en cherchant à soustraire Auschwitz à l'indicibilité, et à proposer une explication biopolitique de la modernité politique, Agamben est conduit à l'impossibilité de penser la pluralité et la spécificité des modes de pouvoir. Par cette méthode d'assimilation entre pouvoir souverain, pouvoir des SS et pouvoir médical, et par l'usage du camp comme figure générale, et en ce sens imprécise dégageant la structure commune d'événements et de réalités disparates (camp de concentration, d'extermination, d'internement, zone d'attente des aéroports, camps de réfugiés), ces événements ne sont plus suffisamment analysés de manière locale. Le transfert de l'analyse du camp à une figuration de l'espace politique fait apparaître un paradigme réducteur. L'espace politique, normé par le camp, est réduit à être un mode spécifique d'exercice du pouvoir: la décision souveraine sur la valeur de la vie lorsque celle-ci devient le lieu de l'ordre politique, dans l'état d'exception devenu la règle.

Ainsi, Agamben, en pensant le rapport du pouvoir et de la vie selon le paradigme du camp et de l'état d'exception, modifie radicalement le concept foucauldien de pouvoir. S'il prend lui aussi ses distances par rapport au modèle classique du pouvoir, il inscrit néanmoins le biopouvoir sur le terrain de la souveraineté, c'est-à-dire sur le terrain même avec lequel il entretenait, dans la théorie de Foucault, les rapports les plus problématiques - des rapports de coïncidence sur fond d'opposition, qui permettaient difficilement de penser l'État totalitaire. Cependant, l'analyse d'Agamben est sur le fond totalement étrangère à l'hypothèse de Foucault, ne serait-ce que par le double projet d'une investigation du pouvoir souverain et d'une théorie unitaire du pouvoir. En effet, Agamben s'attache malgré tout à «un» pouvoir et à sa logique, plutôt qu'à la pluralité de ses mécanismes. Le pouvoir est conçu comme un opérateur de césures sur la vie, selon le modèle du camp; il est alors réduit à cette logique paradigmatique.

Avec la matrice du camp, Agamben est au plus loin de l'hypothèse de Foucault. Le changement radical de perspective tient à ce que chacun des deux auteurs entend par histoire. Dans le cas d'Agamben, il est tout d'abord question d'une histoire au sens d'une fiction, celle dont l'*homo sacer* est le protagoniste, et qui est généralisée (en vertu de sa méthode selon laquelle l'exception révèle la règle, méthode non justifiée dans les analyses d'Agamben, sauf par son objet, l'exception) jusqu'à devenir l'histoire du masque dans lequel se présente la souveraineté, sa «fiction originaire». La logique de cette histoire est celle de la crise, dont le paradigme, ou encore le «verre grossissant»,<sup>45</sup> est le camp. Il signifie l'indistinction de la vie et de la politique. Ce type d'appréhension de l'histoire suppose une assimilation des différents mécanismes du pouvoir, une continuité dans le déploiement historique de la souveraineté, par-delà les différentes formes qu'elle prend. L'histoire du pouvoir s'inscrit ensuite dans une perspective plus large et se transcrit en termes métaphysiques: la vie est conçue comme le fondement oublié de l'histoire du pouvoir. C'est ce qui va commander la solution de résistance au pouvoir et à ses mécanismes. A l'inverse, la perspective de Foucault sur l'histoire des mécanismes de pouvoir est une attention particulière portée aux ruptures et discontinuités, qui requiert une méthode généalogique appliquée à des discours spécifiques. On a alors affaire à une histoire locale et plurielle.

### 3. BIO-POUVOIR ET BIO-POLITIQUE

Le bio-pouvoir désigne ainsi, selon des perspectives radicalement différentes, deux modes d'exercice du pouvoir. Le mode spécifique d'exercice du pouvoir étudié par Foucault est étendu et déplacé à tout l'espace politique par Agamben. La question est alors de savoir si la notion de bio-pouvoir se borne à désigner un dispositif polémique qui démasque les modes d'exercice du pouvoir ou si l'on peut à partir de cette hypothèse, penser une résistance au pouvoir, voire reconstruire une politique à partir de la vie. Sur le premier point, on a affaire à la difficile question de la libération d'un sujet pris dans des relations de pouvoir qui le constituent. Sur le second point, on peut se demander si la vie peut être le lieu d'émergence d'une nouvelle politique. Il faut alors préciser ce qu'on peut entendre par vie.

#### 3.1. *La vie comme résistance au pouvoir*

La résistance doit s'enraciner dans cela même qui était en jeu dans le pouvoir: la vie. Dans *La volonté de savoir*, Foucault écrit: «La vie est en quelque sorte prise au mot et retournée contre le système qui entreprenait de la contrôler». <sup>46</sup> C'est dans la vie que s'enracinent les luttes politiques. S'exprime ainsi un «droit à la vie, au bonheur, à la santé, à la satisfaction des besoins», qui est «la réplique politique à toutes les procédures nouvelles de pouvoir qui ne relèvent pas du droit traditionnel de la souveraineté». Il s'agit de résister aux processus d'assujettissement opérés par les technologies du pouvoir, qui précisément constituent le sujet. La réflexion de Foucault s'infléchit nettement dans les volumes suivants de l'*Histoire de la sexualité* du côté du sujet, avec l'examen des pratiques de soi et du «souci de soi». La résolution foucauldienne ne pose donc pas la question du sujet politique, mais celle de la constitution du sujet à partir des relations de pouvoir et de la possibilité de se libérer de ces relations: l'analyse de la gouvernementalité, comme conduite des conduites ou action sur les actions, aménage la possibilité de la liberté du sujet.

Dans les écrits d'Agamben, la solution de résistance au bio-pouvoir est dispersée. <sup>47</sup> Elle est seulement indiquée dans les dernières lignes d'*Homo sacer*. Comme pour Foucault, la vie est ce qui doit s'opposer à l'opération du pouvoir. C'est donc à des mécanismes particuliers, des scissions et des prélèvements, qu'il faut s'opposer. Il s'agit de faire jouer une vie de la puissance (puissance entendue à partir d'outils conceptuels qui ne sont pas nouveaux, la *dunamis* aristotélicienne sans *energeia*, puissance qui jamais ne passe à l'acte, et la *potentia*

spinozienne) contre le pouvoir. La puissance de la vie, pour résister au ban opéré par la souveraineté, doit opposer une cohésion à toute scission: il faut faire de sa vie une forme de vie, ce qui semble rejoindre l'analyse de Foucault dans l'idée d'une pratique de soi qui donnerait forme à la vie.

Une des voies pour penser cette soustraction au pouvoir, cette «déprise», est la «singularité quelconque». <sup>48</sup> Il s'agit par cette forme de vie de se libérer de l'État, c'est-à-dire de se soustraire à toute appartenance codifiée, à toute identification par l'État. Les singularités quelconques ne forment pas une société mais une «communauté sans présupposé ni objet» car elles ne disposent d'aucune identité à faire valoir, elles n'ont aucun lien d'appartenance qu'elles peuvent faire reconnaître. Or une telle singularité non représentable est ce que l'État ne peut en aucun cas admettre. Dès lors, la «politique qui vient» - celle qui correspond à la communauté des singularités quelconques - ne sera pas une politique étatique, ni la revendication du social contre l'État, mais la «disjonction irrémédiable» entre l'humanité et l'État. La singularité quelconque, comme d'autres figures convoquées par Agamben - la relecture du *Bartleby* de Melville <sup>49</sup> - sont des figures d'une puissance qui se fait résistance, versants positifs la négativité de l'*homo sacer*. En somme, il y a là un retournement de l'acceptation négative de la notion de biopolitique, en direction d'une puissance de la vie. Agamben va jusqu'à appliquer ce renversement à la figure même de l'*homo sacer*, repensant la vie nue comme une indétermination positive, qui permet d'opposer une puissance aux scissions du pouvoir:

«Dans l'état d'exception devenu la règle, la vie de l'*homo sacer* se renverse en une existence sur laquelle le pouvoir souverain ne semble plus avoir aucune prise». <sup>50</sup>

Effectivement, la dernière page d'*Homo sacer* fait état de la nécessité de faire de la vie nue elle-même - qui désignait la production du pouvoir - une forme de vie:

«Il conviendrait plutôt de faire du corps biopolitique même, de la vie nue elle-même, le lieu où se constitue et s'instaure une forme de vie entièrement transposée dans la vie nue, un *bios* qui ne soit que sa *zoé*». <sup>51</sup>

On aurait affaire à un retournement du diagnostic en tâche, enraciné dans une histoire ambivalente. Pour interroger ce retourne-

ment, il faut porter attention à ce qui distingue la vie prélevée par le pouvoir et la vie opposée au pouvoir. L'*homo sacer* qui fait l'objet du pouvoir est une vie qualifiée par une biopolitique qui se renverse perpétuellement en thanatopolitique. Sa vie est définie en termes biologiques et eugéniques par le pouvoir nazi. À l'inverse, l'*homo sacer* «résistant», caractérisé en termes heideggeriens, est celui «dont chaque acte met toujours en jeu sa propre vie». Il «devient le *Dasein* pour lequel il en va, dans son être, de son propre être, unité inséparable d'être et de modes, de sujet et de qualité, de vie et de monde». La vie de l'*homo sacer* peut devenir une cohésion indissoluble, dont l'unité a la forme d'une «décision irrévocable»,<sup>52</sup> et se soustrait à toute décision extérieure ou qualification biopolitique.

On constate qu'Agamben n'opère pas un simple retournement, puisque la résistance au pouvoir est pensée selon la modalité de la puissance, mais aussi parce qu'il entend dépasser l'opposition entre puissance et pouvoir. Il engage en effet à penser une puissance au-delà de l'acte, et même au-delà du ban et de toute relation. Il s'agirait d'une vie qui ne soit plus en rapport avec le ban souverain – une «disjonction irrémédiable», selon le terme qui qualifiait les singularités quelconques. C'est dans cet au-delà de la relation qu'il situe le véritable nihilisme, c'est-à-dire le nihilisme messianique auquel Benjamin a ouvert la voie, à la différence du nihilisme imparfait. Ainsi, dans cette soustraction absolue au pouvoir et aux apories de la souveraineté, dans ce repli vers une puissance, il s'agit bien de ne plus «donner prise».

L'issue est métaphysique, au sens où elle est solidaire d'une certaine vision de l'histoire. La vie est effectivement pour Agamben ce qui a été exclu originellement par l'exception. Or ce fondement «abandonné» de l'histoire de la souveraineté est, dans une perspective explicitement heideggerienne, ce qui commande son devenir, le *tèlos* même de l'histoire (qui tend vers l'originnaire) ou encore ce qu'il s'agit de redevenir et d'assumer. Le destin historico-politique de l'Occident, à une époque où il n'y a plus de tâches, est de se réapproprier la vie nue. Agamben, dans *L'Ouvert*, désigne «l'assomption de la vie biologique comme tâche politique (ou plutôt impolitique) suprême».<sup>53</sup> Il faut désormais assumer la simple existence de fait des peuples. L'issue proposée signe l'éviction du politique en même temps que l'éviction de l'État dans une solution métaphysique donnée au problème politique, pour qu'à son tour la politique puisse accomplir la tâche métaphysique qu'est la libération humaine. Cela suppose une identité de structure entre politique et métaphysique: la vie est le nom de l'être, et séparer la vie nue des formes de vies

concrètes revient à isoler l'être pur à partir des significations multiples du terme être. L'histoire est alors l'expropriation de la nature humaine dans une série d'époques et de destins. C'est dans une telle perspective métaphysique que la réappropriation de la vie nue, c'est-à-dire la constitution d'une vie indissoluble, peut se comprendre.

L'issue de la biopolitique est ainsi marquée par le retournement de la conception de la vie nue qui, de point d'ancrage du pouvoir, devient le foyer d'un mode de vie politique. Or la vie nue apparaît comme un fondement problématique de la politique, qui laisse finalement place à une éthique ou une métaphysique.

### *3.2. La vie comme fondement de la politique?*

Le problème posé par la biopolitique est de penser la vie au fondement de la politique. Or c'est ce qui, dans le projet d'Agamben, est ajouté à la reprise de Foucault. On doit, aux yeux d'Agamben, compléter la formule de Foucault selon laquelle notre vie est en jeu dans notre politique par la formule inverse selon laquelle «nous sommes des citoyens dans la vie desquels est en jeu leur être politique même». Ce complément vient déplacer la notion de bio-pouvoir vers celle de biopolitique. L'appréhension du pouvoir souverain par Agamben était déjà très éloignée de l'attention aux techniques et aux jeux de pouvoir par Foucault. Le projet d'enraciner la politique dans la vie prend une direction étrangère à l'hypothèse de Foucault, tout en étant présenté par Agamben comme une visée de synthèse des analyses foucauldienne. La réouverture de la question de la souveraineté est effectuée dans une perspective singulière puisque la visée de la recherche est de trouver un «point de jonction caché» entre les divers mécanismes du pouvoir. Agamben fait état d'un manque dans l'analyse de Foucault, l'absence d'une théorie unitaire du pouvoir: deux lignes de recherches «s'entrelacent en plusieurs points», celle concernant les techniques politiques et celle concernant les technologies du soi, c'est-à-dire entre les mécanismes par lesquels la vie entre dans les stratégies politiques et les processus de subjectivation par lesquels les individus s'attachent à leur identité. C'est la question d'un «sujet» du politique qui se pose, de manière problématique puisque c'est la vie qui remplit cette fonction aux yeux d'Agamben. Foucault parle effectivement d'une «combinaison complexe de techniques d'individuation et de procédures totalisatrices», en se référant au pouvoir pastoral.<sup>54</sup> Or Foucault ne désigne pas le centre unitaire de ce «double lien» politique. Agamben entendait, par sa critique, compléter les analyses de Foucault sur le terrain du pouvoir et non sur

celui du sujet. En présentant la vie nue comme centre de ce double lien, Agamben propose une conception du pouvoir non seulement hétérogène à la perspective foucauldienne, mais problématique. La vie nue est certes le point d'ancrage du pouvoir, et devient le sujet et l'objet de l'ordre politique. Mais deux difficultés apparaissent: d'une part, la vie nue nous renseigne sur des mécanismes politiques précis, qui ne sauraient figurer le tout de l'espace politique. On peut émettre un doute sur la validité de cette notion pour analyser divers phénomènes et en particulier les formes nouvelles de racisme. D'autre part, si la vie nue doit être ce à partir de quoi une politique peut être reconstruite, elle ne saurait conserver le sens qu'Agamben lui donne dans son analyse du pouvoir souverain, celui d'une production du pouvoir. On a pu en effet constater un glissement de sens de la notion selon qu'elle fonctionne dans le dispositif polémique ou dans l'issue positive. Dans la perspective historique qui sous-tend l'analyse d'Agamben, il s'agit, pour opposer aux scissions du pouvoir la cohésion de la vie, de se réappropriier la vie nue, fondement oublié et exclu. Est-elle alors encore la prestation du pouvoir, ne devient-elle pas un fait originaire à retrouver? La vie nue est en effet caractérisée par Agamben comme concept «vague et indéterminé» qui, au même titre que l'être, détient le destin historico-politique de l'Occident. Sa signification oscille donc entre un statut polémique de production du pouvoir, et un statut positif mais ambigu de foyer d'un mode de vie politique. Elle est fondamentalement ambivalente. C'est la raison pour laquelle la politique est pensée en termes métaphysiques et la tâche de penser la résistance aux mécanismes du pouvoir revient en définitive à l'éthique. La vie définie par Agamben dans la relation d'exception, prise par le pouvoir souverain, apparaît comme bien plus féconde dans le cadre du dispositif critique, et comme un élément essentiel pour définir la structure du pouvoir qui s'ancre en elle. En tant que fondement de l'ordre politique, elle est un «concept politique sécularisé», plutôt qu'une notion scientifique ou qu'un simple fait. Lorsqu'Agamben la repense comme vie éthique, au sens d'une «manière d'être», d'une puissance indissoluble, la question qu'il pose ne reçoit pas de réponse satisfaisante: «comment une politique qui serait uniquement vouée à l'entière jouissance de la vie de ce monde est-elle possible»?<sup>55</sup> Il s'agirait finalement d'une vie philosophique qu'Agamben définit comme «vie suffisante», qui a atteint la perfection de sa puissance propre et de sa propre communicabilité et sur laquelle souveraineté et droit n'ont aucune prise. Or cette vie ne semble plus relever d'une politique permettant de résister aux opérations du bio-pouvoir. Dans *L'Ouvert*, Agamben enjoignait à apprendre

à penser l'homme comme ce qui résulte de la déconnexion du corps et de l'âme, c'est-à-dire du vivant et du logos, du naturel et du surnaturel, et à «examiner non le mystère métaphysique de la conjonction, mais le mystère pratique et politique de la séparation». <sup>56</sup> Or cet examen a été effectué par lui plus profondément que l'investigation de ce qui pourrait, en l'homme, réunir sa vie et refonder une politique.

## CONCLUSION

On peut ressaisir en conclusion l'enjeu de la question du bio-pouvoir et les difficultés mises au jour par l'étude de cette notion. Le bio-pouvoir, comme analyse «généalogique» des mécanismes du pouvoir, trouve ici deux formulations extrêmement différentes: c'est un mode spécifique d'exercice du pouvoir pour Foucault, et la structure de la souveraineté depuis son origine pour Agamben. En ce sens, la vie est le point d'ancrage du pouvoir qui s'exerce, et pour Agamben la production même du pouvoir. Elle nous renseigne sur des mécanismes de pouvoir dans deux directions: Foucault est attentif aux mécanismes spécifiques qui encadrent la vie des individus et des populations, tandis qu'Agamben met en évidence la manière dont le pouvoir souverain s'exerce sur la sphère de la vie nue. Agamben, en se plaçant sur le terrain de la souveraineté, permet de pointer le rapport problématique entre pouvoir souverain et bio-pouvoir dans les analyses de Foucault, et plus généralement, entre sa redéfinition du pouvoir et son appréhension de l'État et de la souveraineté.

L'analyse du mode d'exercice du pouvoir par Agamben est cohérente dans la mesure où elle parvient à mettre à jour le masque sous lequel s'avance le pouvoir dans le code juridico-institutionnel et au plan de la souveraineté, et la manière dont la souveraineté met en jeu une vie nue. En ce sens minimal, on peut entendre l'analyse d'Agamben comme un complément de celle de Foucault: en deçà et au-delà des processus de normalisation et de contrôle qui régissent les corps individuels et collectifs, un départage s'opère au niveau de la vie nue, soit de la survie même des hommes. Il prend la forme d'une exclusion, et discrimine des sujets vivants et d'autres qui sont considérés comme voués à la mort en toute impunité, dont la vie n'est pas l'objet d'une protection. La vie nue elle-même, et pas seulement l'existence ni le corps des hommes ou des populations, est une construction juridico-politique, et non pas un donné, un «fait extrapolitique naturel». La généalogie d'Agamben se présente alors comme la mise au

jour d'une violence fondamentale des procédures du pouvoir souverain. Cette violence doit être pensée au cœur du problème de la citoyenneté et de la souveraineté, sur le terrain d'une réflexion largement inaugurée par Hannah Arendt. Les phénomènes totalitaires, où la survie de l'homme comme représentant de l'espèce est menacée, livrent effectivement un paradigme pour penser la violence qui se reproduit quotidiennement pour les réfugiés, les minorités, ou les habitants des pays pauvres. A partir de cette analyse de la logique du pouvoir produisant et portant sur la vie nue, Agamben propose une analyse de la modernité politique, qui comporte de fécondes explications sur certains aspects du totalitarisme et de la démocratie comme biopolitiques, chacun en un sens spécifique. Cependant, en analysant ce type de violence et la logique du pouvoir à l'œuvre dans la modernité, il ne s'agit pas d'aller jusqu'à l'amalgame, ou l'assimilation de situations diverses. Le camp apparaît alors comme un paradigme problématique, qui ne saurait figurer le tout de la politique. Le bio-pouvoir reste un ensemble de mécanismes, de l'ordre de la « police » telle que l'entend Rancière,<sup>57</sup> c'est-à-dire des mécanismes fonctionnant selon une logique d'assignation des places. Dès lors qu'il s'agit de penser la résistance à ce pouvoir, la vie devient le fondement problématique d'une politique possible, ce qui ôte de sa pertinence à la notion de biopolitique conçue positivement, et grève le projet de synthèse des analyses de Foucault. L'issue est alors pensée en termes métaphysiques et éthiques.

La divergence que l'on a constatée dans les deux manières d'appréhender le rapport du pouvoir et de la vie par Foucault et Agamben s'exprime dans les modalités différentes de ce rapport, lorsque le bio-pouvoir sert à figurer des mécanismes spécifiques du pouvoir. Mais elle apparaît fondamentalement lorsque l'on porte attention aux conceptions de l'histoire de chacun des auteurs, de sorte que l'on a affaire à deux traditions philosophiques opposées. Avant de formuler l'hypothèse du bio-pouvoir, Foucault analyse une histoire discontinue par une méthode généalogique, et oppose au sein de cette histoire un discours des luttes et un discours englobant. Agamben appréhende de son côté l'histoire comme le déploiement d'une relation à un fondement oublié, la vie; cette relation est le paradigme qui permet de penser l'histoire de la politique. Agamben est conduit par là à procéder à une extension du champ du bio-pouvoir à tous les aspects de la vie politique, mais selon une acception qui est réduite. L'extension et la radicalisation de l'hypothèse foucauldienne sont concevables comme une réduction, plutôt que comme une critique. On a ainsi paradoxalement une conception du pouvoir trop large

parce que trop réductrice, qui tient sans doute pour beaucoup à la notion ambivalente de vie nue, et au lien établi avec le pouvoir fonctionnant à la lettre comme un camp. L'analyse politique est doublée d'une perspective métaphysique, convergeant vers l'idée d'un espace politique marqué par l'indistinction entre la vie de l'être vivant et le sujet politique, entre l'état d'exception et la règle. Les analyses les plus fécondes localement, autant pour penser le totalitarisme que les problèmes bioéthiques contemporains, sont étendues dans cette perspective historique à tout l'espace politique pour en donner une vision formelle. Au terme de cette mise à l'épreuve des notions de bio-pouvoir et de biopolitique, il apparaît que ces notions sont extrêmement riches dès lors qu'elles sont utilisées pour éclairer certains aspects de la vie politique, mais ne sauraient être érigées en paradigmes de la modernité.

## NOTES

1. L'hypothèse du bio-pouvoir est formulée par Foucault à un tournant de ses recherches, notamment dans *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976, qui constitue le Tome I de l'*Histoire de la sexualité*, désormais appelé *VS* et dans «Il faut défendre la société», *Cours au Collège de France*, 1975-76, Hautes études, Gallimard/Seuil, désormais *IFDS*. Dans les deux ouvrages, l'objet central des analyses de Foucault n'est pas le bio-pouvoir. Nous n'aborderons pas ici la naissance ni le devenir de cette notion dans les écrits de Foucault, mais plus spécifiquement les éléments repris par Agamben.
2. GIORGIO AGAMBEN, *Homo sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduction par Marilène Raiola, L'ordre philosophique, Seuil, 1997, initialement édité en Italie en 1995, désormais appelé *HS*. La thèse d'Agamben concernant le bio-pouvoir est formulée dans *Homo sacer* mais aussi dans sa suite, *Ce qui reste d'Auschwitz, Homo sacer III* (publié en 1998 en Italie), Rivages, 1999, et dans des articles contemporains (recueillis sous le titre *Moyens sans fins, Notes sur la politique*, Rivages, 1995). Cette question n'est pas centrale dans la pensée d'Agamben, mais annexée à la question qui anime tous ses écrits, celle de la définition ou redéfinition perpétuelle de l'humain.
3. *VS*, p. 188.
4. *HS*, p. 202.
5. *VS*, p. 179.
6. *IFDS*, p. 216.
7. *IFDS*, p. 216.
8. *IFDS*, p. 219.
9. *IFDS*, p. 214.
10. *IFDS*, p. 222.
11. *VS*, pp. 19-21.
12. *VS*, pp. 118-119.
13. *VS*, pp. 116.
14. *VS*, p. 118, nous soulignons.
15. La souveraineté désigne le modèle du pouvoir conceptualisé par les théoriciens du droit naturel, mais également le modèle étatique comme centre de coordination des différents processus de normalisation, ou encore l'appareil d'État des marxistes. Elle est opposée aux mécanismes disciplinaires et même normalisateurs, tout en restant le cadre dans lequel ils se développent et qu'ils débordent. Le rapport critique à la souveraineté commandera également les analyses de Foucault sur la gouvernementalité et sur les processus étatiques. La souveraineté est à la fois maintenue, et opposée au gouvernement, les mécanismes de gouvernement devant être saisis comme des technologies de pouvoir irréductibles aux mécanismes de souveraineté. "La gouvernementalité", 1<sup>er</sup> février 1978, quatrième leçon du *Cours au Collège de France* «Sécurité, territoire, population», 1977-78, *Dits et écrits II*, 1976-1988, Quarto Gallimard, p. 635.
16. *IFDS*, p. 39. Lorsque Foucault interroge le modèle de la guerre comme modèle possible des relations de pouvoir, il réfute par deux remarques l'idée selon laquelle Hobbes est un théoricien de la guerre. Pour écarter cette «fausse paternité», il montre que l'état de guerre qui préside à la naissance de l'État,

et qui persiste aux interstices et aux frontières de l'État, est précisément un état de guerre et non une guerre réelle: cette guerre préalable à l'État et qu'il est destiné à faire cesser est une disposition avérée à la guerre, un calcul des forces de l'autre, une manifestation de la volonté de combattre, des tactiques d'intimidation. Elle provient de l'égalité de tous, donc de l'impossibilité d'une bataille qui se solderait par une victoire du plus fort: «ce qui caractérise l'état de guerre, c'est une sorte de diplomatie infinie de rivalités qui sont naturellement égalitaires» *IFDS*, p. 80. Le second élément visant à écarter la paternité de Hobbes sur le modèle de la guerre est la comparaison des trois types de souveraineté, celle d'institution, celle d'acquisition après une bataille, et la souveraineté des parents sur l'enfant, dont Foucault dégage le schéma commun: c'est la volonté de ceux qui ont peur et préfèrent leur vie à la mort qui appelle le pouvoir souverain. Ainsi, il est indifférent qu'on se soit battu ou pas, la souveraineté se forme dans tous les cas par le même mécanisme qui consiste à éliminer la guerre. Loin d'être un théoricien de la guerre, Hobbes a pour vis-à-vis stratégique le discours de la lutte et de la guerre civile permanente; il s'agit d'éliminer la guerre comme réalité historique, et de l'éliminer de la genèse de la souveraineté.

17. *IFDS*, p. 26.
18. *HS*, p. 14.
19. *HS*, p. 26.
20. *HS*, p. 93, nous soulignons.
21. BENJAMIN, «Critique de la violence», *Œuvres I*, Gallimard, Folio Essais, p.241.
22. *HS*, p.36.
23. SCHMITT, *La théologie politique*, 1922, 1969, Gallimard, 1988, p. 17. Agamben utilise les analyses de Schmitt dans cet ouvrage, mais aussi celles de la *Notion de politique*, Calmann-Lévy, 1972, et du *Nomos de la terre*, PUF, Léviathan.
24. *HS*, p. 117.
25. HOBBS, *Le citoyen*, p. 71, GF Flammarion.
26. *HS*, p. 44.
27. La divergence dans la relecture de Hobbes renvoie à la divergence entre les deux auteurs sur le rapport du pouvoir souverain et du bio-pouvoir. Foucault interprète Hobbes de manière classique comme le penseur de l'arrêt de la guerre. Agamben pense la persistance de l'état de nature dans l'état civil, ce qui le conduit finalement à voir l'état civil comme un état de nature en puissance. Agamben tombe ainsi sous le coup de l'objection de Rousseau à Hobbes, selon laquelle l'état de nature hobbesien serait déjà un état social. Hobbes aurait peint l'homme civilisé, et non l'homme naturel, tout en niant que l'homme soit par nature un être social. On pourrait dire que la position d'Agamben reprend l'objection de Rousseau en l'inversant: la société n'est pas déjà contenue dans l'état de nature, mais l'état social apparaît fondamentalement comme un état de nature. La proposition d'Agamben semble ainsi s'inscrire dans la lignée des analyses de Schmitt pour qui l'état de nature est l'état réellement politique: la condition proprement politique de l'homme est pour Schmitt l'état où la vie est risquée, où les hommes sont dans l'éventualité effective d'une lutte, d'une «épreuve décisive». Or cet état politique est l'état de nature hobbesien, relu par Schmitt comme un rapport entre des regroupements humains plutôt qu'entre les individus, SCHMITT, *La notion de politique*, cit.
28. *HS*, p. 20.

29. *HS*, p. 14.
30. *HS*, p. 17.
31. Ces deux éléments sont énoncés dans *Moyens sans fins*, *cit.*, p. 16.
32. *HS*, p. 139.
33. *HS*, pp. 17-18.
34. HANNAH ARENDT, *L'imperialisme*, Fayard, Point Essais, p. 287.
35. *HS*, p. 125.
36. On peut noter que le *Cours au Collège de France* de 1975-76, dans lequel figure l'analyse du racisme, n'est pas mentionné dans la bibliographie indiquée à la fin d'*Homo sacer*, sans doute parce que sa publication est postérieure à celle de l'ouvrage d'Agamben.
37. *IFDS*, p. 232.
38. *VS*, p. 180.
39. AGAMBEN, *Ce qui reste d'Auschwitz*, traduction par Pierre Alferi, Rivages, désormais *CQRA*, p. 64.
40. *CQRA*, p. 204.
41. Les camps de concentrations nazis sont particulièrement analysés par Agamben, mais il se réfère également aux camps de concentrations créés par les Espagnols à Cuba en 1896 ou encore aux camps où les Anglais entassèrent les Boers au début du siècle, *HS*, p. 179.
42. Ainsi, dans le cas du nazisme, le camp n'apparaît pas au sein d'une juridiction nouvelle, puisqu'Hitler laisse subsister la constitution de Weimar en la doublant d'une structure seconde, juridiquement non formalisée, qui consiste en la généralisation de l'état d'exception. Le troisième Reich est analysable, selon Agamben, comme un état d'exception qui a duré douze ans.
43. AGAMBEN, *Moyens sans fins*, *Notes sur la politique*, Rivages, p. 47.
44. Le «néomort» désigne «le spectre des corps qui auraient le statut légal de cadavres, mais qui pourraient conserver, en vue d'éventuelles transplantations, certaines caractéristiques de la vie»; l'appellation appartient à Gaylin, dans son article *Harvesting the Dead*, in «Harpers», 23 septembre 1974. Elle est citée dans *HS*, p. 177.
45. L'expression de «verre grossissant», qui qualifie la maladie, est reprise par Canguilhem à Nietzsche, pour illustrer le «dogme positiviste» (dont il trouve trace dans ses écrits) selon lequel la maladie éclaire l'état normal, puisque normal et pathologique sont de même nature aux variations quantitatives près, avant de réfuter ce dogme en enracinant les valeurs de normal et de pathologique dans la normativité vitale: «La valeur de tous les états morbides consiste en ceci qu'ils montrent sous un verre grossissant certaines conditions qui bien que normales, sont difficilement visibles à l'état normal», *Volonté de puissance*, § 533, trad. BIANQUIS, Gallimard, I, cité in *Le normal et le pathologique*, PUF, Quadrige. On peut appliquer la formule au camp car l'usage d'un tel paradigme implique le postulat d'une continuité dans les différentes formes du pouvoir souverain. Plus spécifiquement, Agamben suppose une identité de structure entre démocratie et totalitarisme, mais aussi entre pouvoir souverain et pouvoir médical qui deviennent indéterminés. Cette identité, sous le chef du camp, nous apparaît comme problématique.
46. *VS*, p. 191.
47. Dans *Homo sacer*, où la question du bio-pouvoir est centrale, la solution n'est pas développée positivement, mais seulement donnée en creux. La solution de

résistance au bio-pouvoir a été recherchée par conséquent dans d'autres livres d'Agamben. Ainsi, lorsque nous nous référons à la difficile articulation entre le dispositif polémique du pouvoir et la politique possible, nous considérons des analyses qui ne sont pas unifiées par Agamben lui-même sur la question du bio-pouvoir et de la biopolitique.

48. AGAMBEN, *La communauté qui vient*, Seuil, 1990. Le «quelconque» de cette singularité signifie moins «n'importe quel être», que l'être «tel que de toute façon il importe», par son être ainsi. Agamben engage dans cette théorie à ne pas chercher une identité propre dans la forme de l'individualité, mais à adhérer à l'impropriété même, à faire de son propre être ainsi une singularité commune.
49. AGAMBEN, *Bartleby ou la création*, Circé, 1995. Agamben propose également une autre formulation de cette issue de la cohésion de la vie et de sa forme, de la puissance qui résiste aux opérations du pouvoir, dans *Ce qui reste d'Auschwitz*, en direction d'une éthique du sujet du témoignage. Le sujet est «ce qui reste», au sens messianique, puisqu'il se construit dans l'écart irréductible entre le devenir parlant du vivant et le sentiment de vie du parlant. Il est ce qui reste d'une subjectivation qui s'opère par une désobjectivation. Ce qui reste est concevable comme «ce qui résiste», comme le montre *Le temps qui reste*, Rivages, 2000.
50. *HS*, p. 166.
51. *HS*, p. 202.
52. *HS*, p. 166. Dans cette page, Agamben entend souligner la divergence entre le nazisme et la pensée de Heidegger.
53. AGAMBEN, *L'Ouvert*, Rivages, 2002, p. 116.
54. «Le sujet et le pouvoir», *Dits et écrits II*, 1976-88, Quarto Gallimard, p. 1048.
55. *MSF*, p. 126.
56. *L'Ouvert*, cit., p.31.
57. J. RANCIÈRE, *La Mésentente, Politique et Philosophie*, Galilée, 1995.