



HAL
open science

Les apories ontologiques de la destitution

Frédéric Lordon

► **To cite this version:**

Frédéric Lordon. Les apories ontologiques de la destitution. Almanacco de filosofia e politica, 2023, Sulla Fondazione. Anarchia e istituzioni, 5, pp.33-48. 10.1400/292867. hal-04387206

HAL Id: hal-04387206

<https://hal.science/hal-04387206v1>

Submitted on 11 Jan 2024

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

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

Les apories ontologiques de la destitution

Frédéric Lordon

(CNRS, CEESP, EHESS)

On peut tenir à bon droit Giorgio Agamben pour le représentant le plus éminent de ce courant qui s'est constitué autour de l'idée de « destitution » – et dont la manifestation la plus marquante, dans le paysage « intellectuel-politique » est à trouver dans les ouvrages du Comité invisible¹. Quand Julien Coupat et Eric Hazan publient un texte intitulé « Pour un processus destituant »² alors que dans *L'Usage des corps*³ on trouve un chapitre « Pour une théorie de la puissance destituante », la connexion est directe, évidente. J'ai récapitulé sous le syntagme « Vivre sans » tout ce courant d'idées et de pratiques mêlées qui va de la philosophie presque pure jusqu'aux occupations de ZAD⁴. « Vivre sans », en effet puisqu'il y est question d'affirmer, en théorie ou en pratique, l'idéal d'une vie *débarrassée* – de l'Etat, de l'argent, du travail, de la police, mais en fait, plus largement, *des institutions*, une vie radicalement *sans institution*.

On peut évidemment discuter d'une telle perspective dans des plans très différents, politique, stratégique, mais aussi philosophique. A cet égard, il est très clair que le thème de la « destitution » est peut-être le plus central, le plus structurant même, dans l'ensemble des énoncés du « vivre sans ». Par conséquent, discuter de la destitution réclame *d'abord* d'en discuter la base proprement philosophique, telle qu'elle nous est livrée par l'œuvre d'Agamben. Le détour peut sembler baroque et pourtant : il va falloir en passer par l'ontologie.

C'est que la destitution chez Agamben est le terminus politique d'une philosophie dont les préoccupations premières sont d'une autre nature. Il est important ici de saisir l'économie générale de cette philosophie pour comprendre comment l'idée de destitution s'y insère, ou plutôt en découle. Son économie générale ou son mouvement d'ensemble si l'on préfère. Car, reconstruite selon son ordre logique, la philosophie d'Agamben procède d'une séquence qui enchaîne les concepts centraux de *séparation*, *suspension* et *destitution*. Si donc le terminus

¹ Comité invisible, *L'insurrection qui vient*, La Fabrique, 2007 ; *À nos amis*, La Fabrique, 2015 ; *Maintenant*, La Fabrique, 2017.

² Julien Coupat et Eric Hazan, « Pour un processus destituant : invitation au voyage », *Libération*, 24 janvier 2016.

³ Giorgio Agamben, *L'Usage des corps*, coll. « L'ordre philosophique », Seuil, 2015, (édition italienne Neri Pozza, 2014).

⁴ Frédéric Lordon, *Vivre sans ? Institutions, ; police, travail, argent...*, La Fabrique, 2019.

c'est la destitution, le point de départ de tout, c'est la séparation, idée qui est présente dans l'œuvre sous la forme d'une hantise, peut-être même d'une douleur, et dont je crois qu'elle en est le véritable moteur. Une douleur aux résonances assez heideggériennes d'ailleurs : le drame de la séparation, c'est le drame de l'étant séparé d'avec l'être, et partant de la désauthenticité. Disons que ce serait là la version décalquée au plus près d'Heidegger, et qu'on ne saurait la prêter *telle quelle* à Agamben. Mais on ne se trompe pas si l'on voit dans la philosophie de ce dernier l'idée très semblable d'une séparation d'avec un noyau éthico-ontologique fondamental. Au départ de la pensée d'Agamben donc, il y a ce malheur d'une perte ontologique, que toute sa philosophie vise à guérir, si bien que tout entière, elle peut être lue comme un effort antidote, un effort pour que le sens de l'être revienne dans l'existence humaine – la *suspension* (suspension de la puissance) donnera son contenu conceptuel à l'antidote, et la *destitution* en sera le prolongement, ou l'application, dans l'ordre politique. Point de départ éthique (ou éthico-ontologique), prolongement politique : nous retrouvons cette structure de la pensée de la politique sous la détermination par une éthique, qui est très caractéristique de l'imaginaire du « vivre sans », lequel pour des raisons qui ne sont pas toutes mauvaises, mais avec des propriétés qui ne sont pas toutes bonnes, procède foncièrement de ce mouvement d'éthicisation de la politique⁵.

Vie, forme de vie et séparation

Ici, donc, l'éthicisation commence avec l'obsession de la séparation, telle qu'elle s'exprime dans trois concepts centraux : la vie nue, les dispositifs, la forme-de-vie. Et ce sont comme les trois stades d'un arc éthique, à parcourir selon ses degrés de la vie bonne. Au plus bas d'entre eux, la vie nue, dont Agamben forme le concept à parti de la distinction de la *zoé* et de la *bios*, deux termes grecs pour dire la vie, mais pour la dire en des sens très différents – et le premier schème de séparation apparaît déjà. La *zoé*, c'est la vie naturelle, celle qui, en tant que naturelle, est commune au règne zoologique étendu dont l'homme participe. *Bios*, c'est la vie qualifiée, la vie en tant qu'engagée dans l'idée de « vie bonne », la vie donc en tant que catégorie éthico-politique. La vie nue, c'est la vie maintenue au voisinage de la *zoé*, une vie réduite à l'organisme, avec pour seul horizon de survivre. C'est la vie qui s'instancie dans la forme du camp – mais aussi de l'usine, où elle n'est pas sans faire penser à la définition marxienne du prolétaire : celui qui n'a rien d'autre (qui n'est rien d'autre) que sa force de

⁵ Voir Frédéric Lordon, « Philosophie de l'antipolitique (intermittences, virtuoses, amitié, destitution) », in *Vivre sans ?*, *op. cit.*

travail. L'enfer du camp, c'est la vie nue en tant que défaite de toute qualité proprement humaine, c'est-à-dire de toute qualité éthique : vie-survie, vie sans qualité, point d'application de l'état d'exception. À l'extrémité opposée de l'arc : la forme-de-vie. Ca n'est pas très simple d'en donner une définition de but en blanc – et puis chez Agamben, les définitions formelles sont plutôt rares, on rencontre les concepts directement mis au travail, dans des usages, disons, inspirés, dont la clarté n'est pas la propriété première, et ils ne se précisent que dans leurs rapports mutuels et différentiels. Disons provisoirement, et pour l'heure un peu vaguement, que la forme-de-vie, c'est la vie chargée du maximum de sa consistance éthique, et que cette consistance éthique lui vient de recoïncider avec son faire. La forme-de-vie, c'est la vie dans la recoïncidence avec ce qu'elle fait, un recollement, une déséparation : la vie (re)devenue inséparable de sa forme : « Une vie qui ne peut pas être séparée de sa forme est une vie pour laquelle, dans sa manière de vivre, il en va du fait de vivre lui-même, et pour laquelle, dans le cours de sa vie, il en va d'abord de sa manière de vivre »⁶.

Il y a là un parfait point d'appui pour une lecture d'Agamben depuis un point de vue spinoziste : le mot « manière ». « Manière », c'est un concept très important chez Spinoza, doublement même. D'abord parce que « mode » (c'est le nom que prend toute chose, tout étant), en latin, c'est *modus* – manière. Manière de quoi ? « Les choses, dit la démonstration d'*Eth.*, III, 6 expriment de *manière* précise et déterminée la puissance de Dieu »⁷. Les choses sont nommées des manières (*modi*, modes) parce qu'elles sont les manières par lesquelles s'expriment la substance (divine, celle du Dieu-nature, du *Deus sive natura*). Mais si, à ce titre ontologique, les choses *sont* des manières, on peut également dire d'elles, cette fois à titre ontique, qu'elles *ont* des manières – ici en un sens beaucoup plus ordinaire : pour ce qui est du mode humain, des manières de sentir, de juger, de penser, d'imaginer, de se tenir, de se mouvoir, etc. Ces manières, dont on pourrait dire tout simplement qu'elles sont des manières d'être, se récapitulent dans ce que Spinoza nomme un *ingenium*, et dont il nous dit qu'il demande surtout à être saisi comme complexion corporelle : les manières d'un mode sont inscrites dans son corps, lisibles dans ses plis. Un corps maniéré, c'est un corps plié... d'une certaine manière, un corps qui, au fil de ses affections, a pris tels et tels plis. En tout cas, voilà : sans jeu de mot, on peut dire que chez Spinoza, les manières (les modes) ont des manières, que les manières sont maniérées.

C'est en ce point précis que se forme l'objection spinoziste à la pensée d'Agamben. Car l'idée qu'un mode, spécialement le mode humain, puisse être considéré comme séparé de ses

⁶ Giorgio Agamben, *L'Usage des corps*, op. cit.

⁷ C'est moi qui souligne.

manières est pour Spinoza une absurdité pure et simple. Si la séparation est le schème qui hante la pensée d'Agamben, l'inséparation est celui qu'affirme la pensée de Spinoza en son parti pris le plus fondamental : l'immanence radicale. L'idée qu'il y aurait quelque chose comme une vie nue, séparée de sa forme, et qui ne s'accomplirait pleinement qu'à la condition de se donner une forme, ou de la rejoindre et de fermer l'écart qui l'en séparerait, cette idée, pour le spinozisme, n'a aucun sens, et pour la raison suivante : une chose qui existe dans la durée n'est pas séparable de ses manières. Exister c'est nécessairement exister en certaines manières. Et si, pour reprendre la terminologie introduite à l'instant, la chose est une manière par laquelle s'exprime la puissance productrice infinie de la nature (Dieu), alors il faut dire que cette manière *est toujours-déjà maniérée*. Ce qu'on formulera autrement en disant qu'un mode *est toujours-déjà affecté*. Il n'y a pas de virginité native du mode qui, une fois apparu, entamerait la liste biographique de ses affections et de ses affects.

Poser ainsi que le mode est toujours-déjà affecté conduit alors à s'interroger sur le statut du concept de conatus, non pour le plaisir d'une digression scolastique, mais parce que cette interrogation éclaire en retour le problème de la « séparabilité » (du mode d'avec ses manières). Ainsi faudrait-il sans doute dire que le conatus *en tant que tel* est ce que Spinoza appelle un « être de raison » (c'est-à-dire un être qui n'a d'autre existence que par la pensée qui le dégage, et sous contrainte bien sûr que ce « dégagement » soit bien formé ; dit autrement, un « être de raison » est une entité idéale formée par abstraction à partir d'une chose réelle, l'abstraction consistant en une opération qui soustrait la chose à ses déterminations concrètes). Que le conatus *en tant que tel* demande à être compris comme un être de raison, c'est ce qui suit de ce que, pour paraphraser la définition 1 des Affects, le conatus n'existe qu'à l'état déterminé par une quelconque affection de lui-même à faire quelque chose (la définition 1 des Affects dit ceci : « Le désir est l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit comme déterminée par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose »). Quand Laurent Bove dit du conatus qu'il est « un désir sans objet », la formule frappe l'esprit mais demande pour être admise à être lue sous le statut de « l'être de raison ». Car, précisément le conatus ne peut pas exister à l'état « sans objet ». Il ne le peut pas car il est toujours-déjà affecté, donc toujours-déjà déterminé par une certaine affection à vouloir quelque chose. Le conatus « empirique » n'est jamais observable qu'à l'état déterminé comme désir. Le conatus comme « désir sans objet » n'existe donc que sous ce statut d'abstraction propre à l'être de raison, au terme d'une opération de soustraction qui le sépare *idéellement* de ses affections, quand il en est inséparable *réellement*. Mais alors ces considérations s'étendent immédiatement à l'idée de vie nue qui, dans le meilleur des cas, demanderait à être comprise comme un être de raison,

c'est-à-dire une entité purement idéale, puisqu'elle est le « concept » d'une vie séparée de ses manières – par opposition à la forme-de-vie qui consisterait en la vie ayant rejoint ses manières, réinstallée dans ses manières. Le problème tient bien sûr à ce que, de cette séparation idéale qu'est la vie nue, Agamben fait une séparation réelle. Or même la *zoé*, la vie organique, s'y refuse. Que pourrait bien être une vie organique « pure » de toute manière ? La vie organique *est* maniérée. Elle n'est pas un substrat vierge de toute manière, sur lequel viendrait ensuite se tracer des manières. Voici alors la terrible objection qu'on pourrait opposer à Agamben : le camp, qui est dans ses termes l'enfer même de la vie nue, le camp est une forme de vie, c'est-à-dire une vie coulée dans une certaine forme (car il y en a toujours nécessairement une et qu'en l'occurrence, c'est celle-là), une forme atroce, mais une forme quand même. Jusque dans l'enfer du camp la vie est maniérée.

L'enfer des dispositifs

Nous voilà du coup avec un problème : s'il y a lieu de parler de vie formée selon des manières jusque dans l'enfer du camp, que faut-il entendre exactement par « forme-de-vie », normalement le terme supérieur de la gradation éthique ? Qu'il y ait une difficulté, c'est ce dont nous avons l'indice avec cet étrange dédoublement que connaît parfois l'idée de « forme de vie ». Dédoublement de l'idée visible au travers du dédoublement de la graphie, puisqu'Agamben distingue la « forme-de-vie » (avec tirets) et la « forme de vie » (sans). La première est le terme supérieur, la forme forte. La seconde n'est qu'une version amoindrie (dans la gradation éthique). À l'évidence, on ne pouvait pas en rester au face-à-face de l'enfer de la vie nue et du paradis de la forme-de-vie, l'introduction d'un terme intercalaire devenait une nécessité. Ce terme intercalaire, on l'a compris, c'est la forme de vie sans tiret. Mais, dans l'œuvre d'Agamben, on la connaît le plus souvent sous le nom de « dispositif ». Chance, ici Agamben nous donne une définition formelle : « J'appelle dispositif tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants »⁸.

La tonalité foucauldienne est manifeste : on entend les procédés, notamment matériels, sous lesquels s'effectuent les opérations de la gouvernementalité. Dans cette veine, l'éditeur (français) met d'ailleurs sur la couverture du livre une illustration de téléphone portable. Et

⁸ Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Rivages poche, 2014, p. 31.

c'est une bonne idée : c'est vrai que la gouvernementalité, c'est-à-dire le régime général de la conduite des conduites, procède aussi (surtout) avec ce genre de petites choses. C'est peut-être aussi une bonne idée pour ne pas trop effrayer le lecteur, parce qu'en réalité le concept de dispositif chez Agamben couvre un domaine immensément plus vaste, et plus abstrait. Il nous en donne lui-même la mesure dès qu'il nous fait voir non plus seulement la tonalité mais l'origine foucauldienne du concept de dispositif, issu de celui de « positivité ». Or l'élaboration que fait Foucault de l'idée de « positivité » suit de Hegel, via la relecture qu'en fait Jean Hyppolite, à partir de l'opposition entre « religion naturelle » et « religion positive » – Foucault forme son propre concept de positivité à partir de l'instanciation qu'en donne Hegel dans l'idée de religion positive. Par religion naturelle, il faut entendre une sorte de relation immédiate de la raison humaine au divin. La religion positive, elle, c'est la religion institutionnelle, ou institutionnalisée, celle qui est imposée aux individus de l'extérieur. Il s'en suit que le concept de dispositif, en tant qu'il se trouvera dégagé à partir de celui de positivité, a à voir avec les réalités institutionnelles – ce qu'Hyppolite lui-même nomme « l'élément historique ». Et nous voyons le schème séparateur revenir aussitôt : la religion positive, c'est la religion naturelle perdue, la forme aliénée de la religion naturelle.

Ce qu'Agamben confirme à sa manière : « En un certain sens, la positivité est considérée par Hegel comme un obstacle à la liberté de l'homme »⁹. Mais voici surtout ce qu'il ajoute : « Foucault prend position par rapport à un problème décisif qui lui appartient en propre : la relation entre les individus comme êtres vivants et l'élément historique »¹⁰. Pour l'instant, c'est encore Foucault qui porte le poids de cette étrange problématisation : les « êtres vivants » d'un côté, « l'élément historique » de l'autre – que peut bien être un être humain vivant qui ne soit pas immédiatement immergé dans l'élément historique ? Mais Agamben ne tarde pas à l'endosser à son tour – l'endosser et l'aggraver : « Je propose tout simplement une partition générale et massive de l'être en deux grands ensembles ou classes : d'une part les êtres vivants (ou substances), de l'autre les dispositifs à l'intérieur desquels ils ne cessent d'être saisis. D'un côté donc – pour reprendre la terminologie des théologiens – l'ontologie des créatures, de l'autre l'*oikonomia* des dispositifs qui tentent de les gouverner »¹¹. « Pour reprendre la terminologie des théologiens »... Ça n'était peut-être pas une riche idée – mais quel étrange rapport Agamben ne noue-t-il pas avec la théologie chrétienne : en archéologue critique, il y cherche l'origine de nos transcendants les plus aliénants... mais pour tout lui céder au

⁹ Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, op. cit., p. 15.

¹⁰ *Id.*, p.16.

¹¹ *Id.*, p.30.

moment de refaire ses propres problématisations. À commencer par cette figure mythique, pour tout dire pré-lapsaire, mythe à demi-originel, à demi-ontologique, de l'« être vivant », auquel échoirait la malédiction de chuter dans l'élément historique, d'y être « saisi » par les dispositifs, et qui ne recouvrerait sa liberté qu'en s'affranchissant d'eux.

Tout est étonnant dans cette citation, spécialement la qualification subreptice – entre parenthèses – des êtres vivants comme « substances ». C'est que le mot même invite à une lecture spinoziste – sans doute contre l'usage qu'en fait Agamben, mais surtout contre son intention démonstrative, et toujours pour souligner son refus (sa méconnaissance ?) des logiques du toujours-déjà. Car, chez Spinoza, les êtres vivants (comme toutes choses), précisément, ne sont pas des substances : ils sont des modes, et même des modes finis. Or, parce que le mode « est ce qui est en autre chose et se conçoit aussi par cette autre chose »¹², il suivra que le mode, en tant qu'il est fini, est toujours-déjà en relation avec d'autres modes, par conséquent toujours-déjà affecté par eux, où l'on retrouve que les modes ne sauraient se concevoir indépendamment de leurs affections. Être conçue indépendamment de ses affections, il n'y a qu'une seule entité qui le puisse, l'entité ontologiquement première, *la* substance – au singulier –, c'est-à-dire la force causale engendrante infinie dont tout procède, qu'on l'appelle « Nature » ou « Dieu » (c'est la même chose) et, très significativement, c'est la toute première proposition de l'*Éthique* qui se charge de l'établir : « Une substance est par nature antérieure à ses affections »¹³. L'antériorité (logique) d'avec ses affections est le privilège exclusif de la substance ; aux modes n'échoit que la condition du toujours-déjà affecté. En conséquence, l'« être vivant », en tant qu'il est conçu par opposition à « l'individu humain saisi par les dispositifs », n'existe pas. Ne serait-ce que du fait – et le « ne... que » prend ici les dimensions d'un colossal euphémisme – que, individu social, l'homme est toujours-déjà socialement affecté – affecté par le social. L'antinomie de l'être vivant et de l'individu dans les dispositifs est en définitive la même que celle qui dissocierait l'individu tout court et l'individu socialisé, comme si l'on pouvait concevoir un individu d'abord vierge de social, ensuite plié par la socialisation – et, pourquoi pas, désireux un jour de revenir à sa condition première.

En tout cas on voit de quoi il y va avec les dispositifs : bien davantage que simplement le téléphone portable ou la voiture qui couine quand on ne met pas sa ceinture. L'ordre des dispositifs, c'est, proprement, « l'élément historique », c'est-à-dire l'ensemble des affections

¹² *Eth.*, I, axiome 5.

¹³ *Eth.*, I, 1. Nous sommes ici au tout début de l'« ordre démonstratif », c'est pourquoi, préjugant *a minima*, Spinoza utilise encore l'article indéfini « une substance », pour ne pas exclure *a priori* qu'il y en ait plusieurs, et démontrer ensuite qu'il ne peut y en avoir qu'une (*Eth.*, I, 14 et corollaire 1).

inhérentes à la socialisation dans les institutions, au sens le plus large du terme « institution » bien sûr. Si l'éthico-politique d'Agamben a pour visée de nous débarrasser de ça, de nous faire recouvrer notre « liberté » en nous affranchissant de la socialisation dans et par les institutions, on mesure l'ampleur du problème. Agamben nous rend d'ailleurs impossible de la sous-estimer. Car, après les asiles, les écoles, les prisons, la cigarette et les ordinateurs, il faut compter également avec « le langage lui-même, peut-être le plus ancien des dispositifs »¹⁴. On en reste un peu écrasé. Devons-nous vraiment conclure que si nous voulons retrouver le noyau éthique de notre être authentique, il va falloir trouver à nous désincarcérer du langage ?

Que la tâche s'annonce rude, Agamben au moins nous l'accorde, puisque, ajoute-t-il, « selon toute probabilité, les dispositifs ne sont pas un accident dans lequel les hommes se trouveraient pris par hasard. Ils plongent leurs racines dans le processus même d'hominisation [...] L'événement qui a produit l'humain constitue en effet pour le vivant quelque chose comme une scission »¹⁵. Il ne faut donc plus seulement contourner le langage mais « neutraliser » notre hominisation même. Et toujours pour fermer l'écart de la séparation. Car, poursuit Agamben, « cette scission sépare le vivant de lui-même et du rapport immédiat qu'il a avec son milieu – c'est-à-dire de ce que Uexküll après Heidegger appellent le cycle récepteur-désinhibiteur. Quand il arrive que ce rapport soit défait ou interrompu, le vivant connaît l'ennui [...] et l'Oouvert, c'est-à-dire la possibilité de connaître en tant qu'être [...] Mais avec cette possibilité est aussi immédiatement donnée la possibilité des dispositifs qui peuplent l'Oouvert d'instruments, d'objets, de gadgets, de machins et de technologies de toute espèce. À travers les dispositifs, l'homme essaie de faire tourner à vide les comportements animaux qui se sont séparés de lui et de jouir ainsi de l'Oouvert comme tel »¹⁶. Il fallait citer longuement pour prendre toute la mesure du problème, moins le problème qu'Agamben croit poser que le problème qu'il nous pose en posant ce problème. Comment recoïncider, comment rejoindre notre noyau éthique dont l'élément historique où nous avons été plongés nous a éloignés, comment renouer avec une vie non séparée maintenant que nous avons été jetés dans l'Oouvert où nous avons perdu l'antique coïncidence du « rapport immédiat avec [notre] milieu », et sommes sous le coup de devoir en trouver une nouvelle ? Voilà à quoi Agamben nous met en demeure, et par quoi il détermine une politique, mais dont l'énormité des tâches qu'il lui revient d'accomplir fait déjà douter qu'elle soit de ce monde.

¹⁴ Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, *op. cit.*, p. 31.

¹⁵ *Id.*, pp. 35-36.

¹⁶ *Id.*, pp. 36-37.

Pour s'en confirmer la difficulté, il suffit de sonder le concept de forme-de-vie qui est le terminus de la politique agambenienne. À cet égard l'idée de forme-de-vie se précise différemment à la lumière de celle de dispositif. Dans la gradation éthique de la vie, je le rappelle, il y avait d'abord la vie nue, défaite de toute manière, réduite à la *zoé* ; à l'autre extrémité la forme-de-vie comme vie inséparable de *ses* manières, mais où le possessif est à entendre en un sens maximal : ses manières à elle, les manières qui l'expriment le plus intimement, et par lesquelles – en lesquelles – elle s'exprime le plus authentiquement... et ceci par différence avec la vie dans les dispositifs, où la vie, certes est maniérée, mais maniérée par les dispositifs, précisément : la vie est informée « du dehors » par les manières incorporées dans les dispositifs. Par conséquent, tant que la vie humaine n'a pas rejoint le terminus éthico-politique de la forme-de-vie, elle ne sort de l'enfer du camp que pour le purgatoire de la vie dans l'élément historique, alias les institutions. Sans doute la vie y est-elle davantage que simple survie, mais elle n'accède au stade maniérée que dans l'hétéronomie des dispositifs, en quelque sorte aliénée et toujours à l'état « séparé » : de ce que seraient ses manières « vraiment à elle ». Par quelle opération passe-t-on alors de l'hétéronomie des manières dans les dispositifs à l'authenticité des manières dans la forme-de-vie ? voilà la grande question. Comment passe-t-on de la vie-encore-séparée dans les dispositifs à la vie réconciliée avec elle-même dans la forme-de-vie ?

Suspension *ou* immanence

La réponse d'Agamben est : par la *suspension*. J'avais annoncé la suspension comme antidote à la séparation, nous y voilà. Mais suspension de quoi, et en vue de quoi ? Suspension de quoi ? de la puissance. Suspension en vue de quoi ? en vue de lui éviter d'aller se perdre dans le dehors des dispositifs, de se laisser happer par les propositions maniérantes des dispositifs, c'est-à-dire de dévaler la pente de la vie séparée. La puissance doit donc procéder à une double opération : 1) se suspendre, et 2) se retourner sur elle-même, pour, dans ce retournement, entrer dans un régime d'effectuation qui s'est soustrait à la conduite des dispositifs. La puissance, en effet, doit se suspendre car s'abandonner à l'acte, c'est s'aliéner en lui, et plus précisément s'aliéner dans sa structure téléique, qui est une structure intrinsèquement séparatrice : la structure téléique de l'action, en tant qu'elle est visée de quelque chose qui n'est pas soi, en tant que visée d'autre chose que soi, consiste *par-là même*, essentiellement, en un schème séparateur. C'est pourquoi d'ailleurs, et de manière tout à fait logique, Agamben en vient à donner à sa politique de la désaliénation une tâche aussi

« anodine » que « la désactivation et l'abandon du dispositif sujet/objet »¹⁷... Ça met quand même la barre de la politique assez haut, n'est-ce pas ? Rude compétition avec Badiou qui, de son côté, donne à sa politique l'horizon temporel de la sortie du néolithique¹⁸. Nous voilà avec Agamben qui donne pour agenda à la sienne d'en finir avec la structure sujet/objet.

Si, passé un léger moment de découragement, on reprend le cours de l'enquête conceptuelle, la question qui vient aussitôt est celle-ci : une politique de la suspension indexée à pareille ambition est-elle métaphysiquement possible ? Ou plutôt : depuis quelle métaphysique une politique de la suspension est-elle possible ? Agamben donne immédiatement sa réponse : celle d'Aristote, prolongée par les Scolastiques. Aristote d'abord, parce que la distinction de l'en-puissance et de l'en-acte emporte par soi une possibilité de suspension : l'en-puissance, par définition, c'est la puissance retenue dans le non-exercice. Evidemment il y avait là pour Agamben une ressource métaphysique de premier choix. Et tout autant dans la pensée des théologiens qui, avaient, pour leur compte, un fameux problème à régler, dont l'idée de suspension s'est imposée comme la meilleure solution possible, moyennant une variation à partir du schème en-puissance / en-acte, décalé en *potentia absoluta* / *potentia ordinata* (puissance absolue / puissance ordonnée). C'est de Dieu qu'on parle ici. Et pas celui de Spinoza : du barbu dans les nuages. Dont la puissance infinie (puissance absolue, *potentia absoluta*) pose l'épineux problème théologique que voici : si Dieu est, par le fait même de cette infinie puissance, capable de *tout*, il s'agirait qu'elle ne s'exerce pas non plus à *n'importe quoi* – entendre : quoique infinie la puissance de Dieu doit être ordonnée aux meilleurs usages seulement. C'est qu'en droit il entre dans les possibilités infinies de la *potentia absoluta* de créer des choses scandaleuses, obscènes, ou absurdes, de détruire le monde après l'avoir créé, etc., bref de faire des choses étrangères à la dignité divine. Il faut donc bien qu'il y ait quelque part un principe de régulation. Mais celui-ci ne peut être ailleurs qu'en Dieu lui-même : ce sera son décret. La *potentia ordinata* est alors ce qui reste de la *potentia absoluta* une fois que Dieu a arrêté son décret. Car l'arrêt même de ce décret est un principe de limitation. Une fois que Dieu a arrêté, sa puissance se borne à l'exécution de ce qu'il a voulu, à l'exclusion de l'infinité des autres choses qu'il pouvait latéralement au titre de la *potentia absoluta*. Aussi bien chez Aristote que chez les théologiens chrétiens, Agamben trouve ce qu'il lui fallait, à savoir que la caractéristique même de la puissance réside dans sa capacité à se retenir : ce qui signe la puissance, c'est la puissance de-ne-pas.

¹⁷ Giorgio Agamben, *Création et anarchie. L'œuvre à l'âge de la religion capitaliste*, Bibliothèque Rivages, 2018, p. 45.

¹⁸ Alain Badiou, *Eloge de la politique. Entretien avec Aude Lancelin*, Flammarion, 2017.

Comme elle objectait catégoriquement à l'idée de séparation, toute la philosophie spinoziste conteste celle de suspension. À cet égard, le spinozisme est un anti-aristotélisme radical. C'est le parti de l'immanence intégrale qui l'y conduit impérieusement. Car la philosophie de l'immanence nie absolument qu'il y ait quoi que ce soit de l'ordre du reste, de la réserve, de l'ineffectué ou de l'inaccompli : considérer de « l'inaccompli », donc du « retenu », c'est faire revenir par la bande toute la pensée de la transcendance, repliée dans l'idée de la norme, ce seuil au-dessus de nous, qui nous enjoint et qui nous commande (de nous porter à sa hauteur), et puis nous attend, en cas d'échec, avec le remords de « ce qu'il aurait fallu faire », et à sa suite toutes les idées de l'insuffisance, de l'écart, du manque, de la carence et du défaut, donc de la faute, et finalement du péché, tout ce dont Spinoza veut se débarrasser, et nous débarrasser. C'est pourquoi, dans la philosophie de l'immanence, toute puissance va toujours au bout de ce qu'elle peut. « Pouvait mieux faire », « j'aurais pu » : solécismes patentés dans la syntaxe spinoziste, des phrases tellement mal formées qu'elles n'ont pas de sens. « Pouvait mieux faire » ? Mais non, puisqu'au moment où le mode a agi, son conatus, comme en toute circonstance, a entièrement saturé son degré de puissance, l'a exprimé *sans reste*. S'il « avait pu davantage », on l'aurait su : il aurait fait davantage. La puissance est entièrement exprimée dans l'acte. Et, à cette loi de l'immanence, toute chose est soumise. Y compris Dieu.

C'est alors une discussion très étrange qui s'ouvre à propos de Dieu entre Spinoza et les représentants de la pensée théologique, d'une étrangeté évidemment logée dans différentes figures, n'ayant rien de commun, qui se disputent le mot. Encore est-il approximatif de parler de figure s'il s'agit du Dieu de Spinoza car, précisément, son Dieu à lui ne peut être ramené à aucune figure, à aucune image, encore moins que tout autre celle qu'en dessinent les théologiens par de grossières projections anthropomorphiques. Le Dieu de Spinoza n'est pas « imageable », il n'est accessible que par les voies du concept et de la construction géométrique – celle qui aboutit à la proposition 11 de la première partie de l'*Éthique*¹⁹ – : Dieu est une force. Dieu, « c'est-à-dire la nature », est la force causale infinie d'où toute chose est engendrée, par laquelle toute chose s'efforce pour persévérer dans son être, enregistre en elle les effets des autres choses engendrées pareillement, produit sur elles des effets, finit par se décomposer – quand il s'agit des modes humains, on parle de mourir. Et la nature, c'est-à-dire Dieu, est le nom de la puissance animatrice de ce mouvement infini. Dieu n'est pas à l'image de l'homme, et il est encore moins à l'image de cette sorte d'homme qu'on appelle des rois, auxquels il s'apparenterait – ou qui s'apparenteraient à lui – dans le registre de la toute-puissance. Dieu

¹⁹ « Dieu, autrement dit une substance consistant en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement » (*Eth.*, I, 11).

n'est pas une libre souveraineté. Il est une force produisant nécessairement ses effets et nécessairement causée à les produire, mais – c'est sa différence – d'une cause qui est lui-même : *causa sui*.

Tout autre est le Dieu des théologiens, celui qu'emprunte Agamben pour asseoir sa métaphysique de la suspension, le Dieu capable de restreindre la *potentia absoluta* en *potentia ordinata*. Ce Dieu-là est un monarque : il peut tout, contemple l'infinité des options, choisit selon son bon plaisir, et laisse tous les autres possibles ineffectués. Rien de tel chez Spinoza : Dieu comme toute chose est soumis à l'empire de la nécessité – à ceci près, dans son cas, que cette nécessité est la sienne même. Pour autant, quoique sienne, cette nécessité ne détermine pas moins sa puissance à s'effectuer univoquement et *intégralement*. À l'opposé de la royauté divine des théologiens, la force causale infinie n'a jamais le choix de faire autrement qu'elle ne fait – le Dieu de Spinoza n'est pas un souverain. C'est là d'ailleurs une propriété qu'il partage avec toute chose, notamment la chose humaine. Contrairement à ce que la métaphysique subjectiviste nous a mis dans la tête (avec succès, reconnaissons-le), nous ne sommes pas des petits souverains (certes un peu contraints par l'extérieur, mais bien souverains quand le dehors nous fout la paix). Les souverains sont des êtres dédoublés – séparés – entre une instance délibérative et une instance exécutive. À un étage, celui de la souveraineté à proprement parler, ça examine, choisit, c'est-à-dire écarte et retient ; à l'étage en-dessous, ça effectue. Voilà comment nous nous représentons notre action, et c'est cette représentation qui est portée à un stade suprême dans le cas du Dieu-roi des théologiens.

Le spinozisme tient cette représentation pour un délire et nie tout dédoublement, toute séparation de la chose d'avec son action – on voit ici à quel point nous sommes à l'opposé de toute la métaphysique qui organise la pensée d'Agamben. Nous adhérons ontologiquement, entièrement, à notre action, de la même manière dit Spinoza que l'effet dépend de la cause et *l'enveloppe* – et c'est la nécessité qui est au principe de cette adhérence, de cet enveloppement, la nécessité qui fait qu'en tant que cause, nos effets s'en suivent inéluctablement, qu'il est impossible qu'il en aille autrement et que, par-là, l'adhérence est de fait. La nécessité, option métaphysique qui gouverne toute la philosophie de Spinoza, fait de l'idée de suspension une absurdité. Que la somme des angles d'un triangle vaille deux droits, le triangle n'a pas le choix d'y échapper, car c'est un effet qui suit nécessairement de son essence, et de sa puissance – puissance d'égaliser la somme de ses angles à deux droits. Poser l'essence du triangle, c'est *ipso facto*, *immédiatement*, poser l'égalité à deux droits. L'une enveloppant l'autre, il n'y a aucun espace, aucun écart, entre les deux. Et de même pour toute chose sous la détermination par des causes extérieures. Et de même pour Dieu, tout *causa sui* qu'il soit, dont les effets, à savoir tout

ce qui existe dans le monde, suivent tout aussi nécessairement, et univoquement, et inséparablement, de sa nature – qui est d'être la substance. À tous les niveaux de l'ontologie, l'idée de suspension est un nonsens : d'une puissance, quelle qu'elle soit, finie ou infinie, les effets nécessairement *s'ensuivent*. L'idée qu'ils pourraient être « retenus » n'a simplement pas de sens. Tel est bien d'ailleurs le résultat sur lequel se clôt en apothéose la partie I de l'*Éthique*, celle qui est consacrée à Dieu et aux modes : « Rien n'existe sans que de sa nature ne s'ensuive quelque effet » (*Eth.*, I, 36). Dans le monde de l'immanence et de la nécessité, il n'y a pas de non-exercice possible de la puissance – en quelque sorte, c'est toujours, nécessairement *all out*.

À cet égard, il est peut-être utile de souligner ici la différence entre suspension et rétention, ou plus exactement, dans le rapport du sujet à sa propre puissance, entre « suspendre » et « se retenir ». Car « se retenir » (d'engager la puissance dans tel ou tel mouvement), c'est une expérience que chacun fait communément, à laquelle même le groupe accorde une très haute valeur – Freud ne fait-il pas du Moïse de Michel-Ange la représentation canonique de la vertu civilisationnelle de contention. Mais la contention n'est nullement la suspension de la puissance, tout au contraire même. L'expérience commune témoigne assez de la dépense en puissance qu'il faut déployer pour « se retenir » d'une première orientation de la puissance. Contrarier une première inclination est un effort – et le mot lui-même le suggère assez : un autre travail du conatus. Se retenir, c'est mobiliser une part de sa puissance contre une autre part, bref c'est ne pas cesser d'être dans le registre des effectuations de la puissance, mais des effectuations complexes, scindées, antagonistes, au sein même de l'individu. « Se retenir », c'est tout ce qu'on veut sauf la puissance suspendue, la puissance « ne faisant rien » – elle, une absurdité ontologique au sens de Spinoza.

Toute cette discussion peut sembler un peu lunaire, je le concède, quand nous étions partis de la ZAD et des ronds-points. Je redis pourtant qu'elle est inévitable si l'on a le projet de discuter radicalement, c'est-à-dire de retourner là d'où les choses, ici les énoncés, viennent vraiment. Ils viennent d'une métaphysique dont on ne discute qu'en lui opposant le type d'argument qu'elle détermine elle-même : métaphysique. Nous voilà donc dans ce cas un peu étrange où, devant discuter de la destitution en politique, nous devons d'abord en revenir à *Eth.*, I, 17, scolie et *Eth.*, I, 33, scolie 2, et l'on peut admettre qu'il y a de quoi trouver loufoque cette situation. Pourtant c'est là que Spinoza met en pièces la figure du Dieu-monarque, celui qui, pouvant tout, pourrait aussi se retenir de faire tout ce qui n'est pas son décret. C'est là aussi qu'il conteste catégoriquement que la puissance, et *a fortiori* la puissance infinie de Dieu, ait pour marqueur la puissance de-ne-pas. Que Dieu ne réalise pas tout ce qu'il peut, ça lui paraît bien plus un signe d'impuissance que le contraire : finalement, il y a des choses qu'il n'aura pas

faites et, dans les coordonnées de la philosophie de l'immanence, n'avoir pas fait, c'est n'avoir *pas pu* faire – impuissance. Redisons que l'immanence, c'est que la puissance s'épuise dans son acte. Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir, de possible non effectué, de réserve qu'on aurait pu mobiliser – ce qui, par parenthèses, ne veut nullement dire que nous ne puissions pas faire mieux, mais *la prochaine fois*, éventuellement (car, entre temps, peut-être nous serons-nous *modifiés*, c'est-à-dire aurons-nous augmenté notre degré de puissance). Le possible non effectué, c'était l'écart de la *potentia absoluta* et de la *potentia ordinata*, le lieu de la suspension. Or, non : la puissance s'exerce nécessairement et jusqu'au bout de ses effets. Une puissance se suspendant est une contradiction dans les termes. Rude conclusion : si la suspension est l'antidote à la séparation, c'est la solution agambenienne qui est barrée d'un coup. Il est vrai que l'idée de séparation ne faisait pas plus sens que celle de suspension. Depuis un point de vue spinoziste, on voit donc Agamben poser un problème qui n'existe pas pour lui apporter une solution qui n'a pas plus de sens.