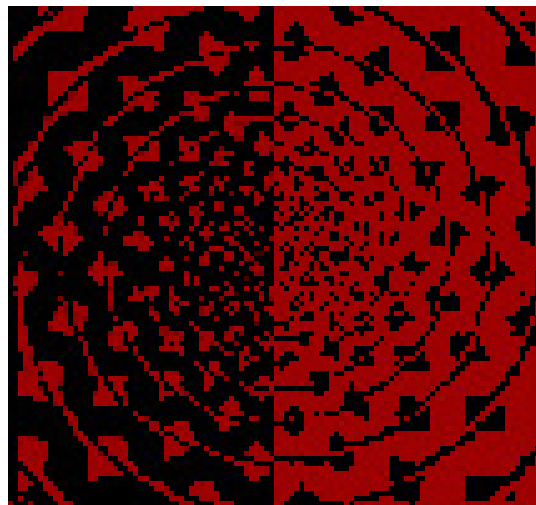


Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre: Paranoïa, entre psychanalyse et politique

Auteur: Saki Kogure

N° 163

Année : **2014**

© , CPDR, Louvain-la-Neuve, 2014.

This paper may be cited as : Kogure, Saki, « Paranoïa, entre psychanalyse et politique », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°163., 2014.

Paranoïa, entre psychanalyse et politique

Introduction

Le retour de la civilisation éclairée à la barbarie se présente, selon Horkheimer et Adorno, comme une limite de l'*Aufklärung*. En analysant l'antisémitisme de leur époque, ils affirment sévèrement que le racisme est similaire à la paranoïa¹. Selon les auteurs de *La dialectique de la Raison*, la production de la race est considérée comme une réduction de l'humanité à la « violence nue »². Un peuple qui essaie de monopoliser la Raison tombe dans une structure paranoïaque de la pensée et lui induit une conception de la réalité fondée sur sa conviction d'être dans une mission civilisatrice. Dans ce monde, le Peuple a toujours raison, étant donné que la réalité n'existe que pour sa croyance perverse. Ce processus de réalisation de sa conviction encourage la haine compulsive (*Idiosynkrasie*) contre son ennemi extérieur qui n'est finalement que l'objet projeté par sa propre image négative. Du fait que le paranoïaque ne parvient pas à supporter son objet d'identification produit à l'intérieur de l'appareil psycho-social, il projette cet ennemi imaginaire sur un objet extérieur afin de faire sortir sa frustration. Dans cette analyse de la paranoïa, la critique de l'*Aufklärung* atteint une intensité extrême, parce que les auteurs de *La dialectique de la Raison* nous montrent ici que le projet de l'*Aufklärung* renferme, en son sein, le risque de la production de l'ennemi extérieur en tant que « race inférieure » par la structure close de la paranoïa. L'écriture intense de Horkheimer et d'Adorno souligne qu'il existe un processus

¹ Max Horkheimer et Theodore W. Adorno, *La dialectique de la Raison*, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, pp.195-298.

² *Ibid.*, p. 178.

de *rationalisation perverse* des délires imaginaires de la paranoïa dans la société du fascisme.

Cette brève problématisation de la paranoïa pourrait être employée pour critiquer le style politique d'aujourd'hui³. Notre société capitaliste, dans laquelle la « crise » est devenue ordinaire – crise politique, crise économique etc. –, ne produit-elle pas aussi des ennemis extérieurs à cause du sentiment innommable de la menace ? La production des ennemis, qui revêt la forme de la guerre ou celle encore plus insidieuse de la sécurité, est-elle devenue le moteur de la circulation économique du capitalisme ? L'avertissement de Horkheimer et d'Adorno nous semble ainsi toujours actuel, car leur diagnostic soulève un doute sur les concepts politiques eux-mêmes, à savoir que l'autorité, la force, la souveraineté, etc., peuvent basculer vers l'agressivité paranoïaque.

Or, bien que la nécessité de la guérison de la paranoïa en tant que problème social soit bien explicitée, il nous semble que son analyse renferme une difficulté de compréhension du terme de « paranoïa » parce qu'ils n'expliquent pas suffisamment le processus de construction de cette pathologie. Nos questions seront donc très simples : qu'est-ce que la paranoïa ? Quelle structure psychique et sociale produit les paranoïaques ? Chez Adorno et Horkheimer, la critique de la paranoïa est faite de manière interdisciplinaire, à la croisée de la politique, de la psychologie ou de la psychanalyse. Nous suivrons leur méthode interdisciplinaire et tenterons de comprendre ce qu'est la paranoïa à l'aide de la psychanalyse lacanienne.

Le choix de cet auteur s'impose lorsqu'il s'agit de réfléchir à la question du lien entre la paranoïa *clinique* et la paranoïa *sociale*. Dans *La dialectique de la Raison*, la paranoïa est présentée à la fois comme un problème individuel et comme un problème collectif. Ce problème peut être résumé comme un problème de lien entre le phénomène *individuel* et le phénomène de *masse* dont Freud a déjà parlé⁴. La question est de savoir si la catégorie de la paranoïa qui est inventée par des psychologues et des psychanalystes et qui s'applique aux individus peut s'avérer utile, lorsqu'il s'agit d'analyser les problèmes propres à une action collective. Nous croyons que le sujet psychotique pensé par Jacques Lacan nous offre une possibilité d'avancer dans cette démarche. En effet, les analyses lacaniennes sur la psychose paranoïaque relèvent le fait que, dès la naissance, l'identité des hommes ne se construit jamais de manière isolée. Pour former le moi et construire le sujet, nous devons toujours entrer dans un rapport avec l'autre et l'Autre. En ce sens, l'hypothèse émise par Lacan dès les années 1930 est que la psychanalyse s'occupe de *problèmes sociaux*. Il convient de souligner, de manière plus précise, que la psychanalyse lacanienne se situe *entre* le domaine social et le domaine individuel, et pas simplement dans le domaine

³ Voir Richard Hofstadter, *Le style paranoïaque. Théorie du complot et droit radical en Amérique*, traduit de l'anglais par Julien Charnay, Paris, François Bourin Éditeur, 2012.

⁴ Sigmund Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*, 1921, PUF, coll. « Quadrige Grands textes », 2010.

individuel⁵. En effet, le sujet, tel que l'entend Lacan, émerge en tant que manque dans le lien entre les deux domaines. En ce sens, nous pensons que le sujet lacanien rend possible une nouvelle compréhension du sujet qui échappe à la critique classique du réductionnisme psychique adressée au freudo-marxisme⁶.

Dans le cadre de ce travail, nous nous concentrerons sur la *compréhension* de la paranoïa telle qu'elle est analysée par Lacan⁷. Il s'agit d'une tentative de suivre sa démarche théorique des psychoses paranoïaques à partir de 1932 jusqu'en 1956. (1-1) Tout d'abord, nous décrirons très rapidement deux examens cliniques que Lacan a abordés dans les années 1930. Qui est jugé paranoïaque par Lacan ? Quelle est la raison de l'émergence des psychoses selon l'analyse de ces premières expériences cliniques ? (1-2) Ensuite, nous tenterons de comprendre sa théorie du stade du miroir. Que nous apporte cette théorie pour progresser dans la compréhension de la paranoïa ? (1-3) En dernier lieu, nous examinerons la manière dont Lacan parle à nouveau de la psychose paranoïaque dans son séminaire de 1955 et 1956. Durant cette période, comment Lacan analyse-t-il la cause centrale de la paranoïa ? Qu'est-ce qui est nouveau dans cette analyse ?

Dans un deuxième temps, nous tenterons d'examiner une tendance « paranoïaque » dans la subjectivation politique contemporaine à l'aide de la philosophie politique de Giorgio Agamben. Le choix de cet auteur italien découle du fait qu'Agamben est l'un des philosophes qui ont décrit avec perspicacité l'intériorisation faite par le sujet du rapport entre la souveraineté et la vie nue. (2-1) Comment Agamben considère-t-il la généralisation du rapport pathologique social ? Comment analyse-t-il la genèse de la souveraineté au sein de la société moderne ? (2-2) Comment Agamben examine-t-il une forme spécifique de la gouvernementalité en Occident ? Afin de répondre à cette question, nous tenterons de comprendre sa généalogie théologique de l'*oikonomia* (économie) construite dans son livre intitulé *Le Règne et la Gloire*. (2-3) À la base de la généalogie de l'*oikonomia*, nous examinerons comment un paradigme économique-théologique du gouvernement devient un paradigme paranoïaque. (2-4) En dernier lieu, nous nous demanderons quelle est la manière dont Agamben propose une issue possible au dispositif paranoïaque.

⁵ Il nous semble que Lacan n'a pas choisi par hasard le terme « personnalité » pour le titre de sa thèse doctorale sur la paranoïa - *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* -. De fait, l'invention de la notion de « personnalité » entre 1880 et 1914 avait justement pour objet d'articuler le domaine individuel et le domaine social. Afin de mieux comprendre ce sujet, voir Marcel Gauchet, « Personne, Individu, Sujet, Personnalité », In *Histoire du sujet et théorie de la personne*, Rennes, PUR, 2009, pp. 11-22.

⁶ Yannis Stavrakakis, *Lacan & the Political*, London and New York, Routledge, 1999, pp.3-4.

⁷ Il convient de souligner que les analyses lacaniennes portant sur la paranoïa s'avèrent importantes afin de comprendre l'ensemble de sa démarche théorique. Pourquoi Lacan a-t-il conquis une place privilégiée dans la psychanalyse grâce à sa théorie de la paranoïa ? C'est parce qu'une théorie spécifique de la paranoïa n'était pas encore suffisamment formée à l'époque. Au début du XIX^e siècle par exemple en Allemagne, plus de 70 % des patients dans les hôpitaux réservés aux malades mentaux sont considérés comme paranoïaques en raison de leur caractère égoïste, agressif, douteux etc. Voir Jacques Lacan, *Le séminaire III (1955-1956) : Les psychoses*, Paris, Seuil, 1988, pp. 12-13.

En essayant de répondre à ces questions, nous nous proposons de poser les premiers jalons d'une compréhension du concept de paranoïa à la croisée de la psychanalyse lacanienne et de la philosophie agambeienne afin d'apporter un outil d'analyse du problème de la vulnérabilité sociale.

1. La formation théorique de la paranoïa chez Jacques Lacan

1-1. La paranoïa en tant que maladie imaginaire du narcissisme

Avant de comprendre ce qu'est la paranoïa, voyons *qui* est considéré comme paranoïaque par Lacan. En quoi consistent les symptômes paranoïaques selon la psychanalyse lacanienne ? Précisons tout d'abord quels sont les cinq plus importants types de délire paranoïaque traités dans sa thèse de doctorat : 1) le délire de préjudice (délire de jalousie et délire d'infériorité) ; 2) le délire de grandeur (délire de mystification et délire d'amour) ; 3) le délire d'interprétation (en fonction de ce délire, sont systématisées tous les délires paranoïaques) ; 4) le délire d'autopunition ; 5) le délire à deux. Ces cinq types de délire sont souvent liés l'un à l'autre. Afin de mieux saisir ces cinq types de délires, nous décrirons très brièvement deux examens cliniques réalisés par Lacan dans les années 1932 et 1933. L'un est le cas d'une femme appelée « Aimée », l'autre celui des sœurs Papin.

Le 10 avril 193X (probablement 1930), « Aimée » a essayé de tuer une actrice parisienne devant un théâtre. Lacan s'est occupé d'elle pendant un an et demi ; il s'agissait là de son premier travail clinique. Dans sa thèse de doctorat, il décrit en détail ce cas, dont nous allons reprendre ici très brièvement le diagnostic. Selon Lacan, Aimée souffrait depuis très longtemps du délire d'autopunition. Elle avait vécu une vie difficile auprès d'une sœur aînée agressive. Celle-ci, l'ayant toujours jugée inférieure à elle, Aimée avait commencé à croire en la véracité de sa « nature » inférieure. C'est ainsi qu'Aimée a construit le Moi-idéal à partir de l'image de sa sœur, qui est devenue la matrice de son identité, et qu'elle a transférée dans plusieurs rapports avec d'autres personnes considérées (par Aimée) comme l'idéal du moi, et ceci même si elle ne voyait plus sa sœur. Par exemple, elle voulait devenir la femme du roi, ou bien, souhaitait être fidèle à une actrice parisienne très fameuse. Toutefois, un jour, le délire d'interprétation a fait qu'elle a plongé dans un état agressif : elle a ainsi commencé à croire que cette actrice l'avait trahie, car elle avait interprété une affiche du théâtre comme étant une insulte à son égard. Lacan pense alors qu'il existe deux types de raisons à la base du crime qu'elle a tenté de commettre. En premier lieu, Aimée ne pouvait plus supporter d'être inférieure, et c'est ainsi qu'elle a commencé à haïr son idéal du moi. L'autre raison, plus fondamentale, est qu'Aimée voulait être punie par la loi. Elle ne comprenait pas pourquoi elle se sentait toujours coupable malgré le fait qu'elle

n'avait jamais fait aucun mal. Par conséquent, elle souhaitait être réellement punie par la loi et, de cette façon, savoir pourquoi elle devait être punie.

L'autre examen clinique concerne le crime des sœurs Papin. Le 2 février 1933, les deux sœurs Christine et Léa Papin ont tué leurs employeurs : une mère et sa fille dans une maison où elles travaillaient⁸. Le diagnostic émis par Lacan concernant le cas de ces deux sœurs fut le suivant : « délire à deux » ou « mal à deux » de la psychose paranoïaque. « Les *délires à deux* sont, dit Lacan, parmi les formes les plus anciennement reconnues des psychoses. Les observations montrent qu'ils se produisent électivement entre proches parents, père et fils, mère et fille, frères ou sœurs. Disons que leur mécanisme relève dans certains cas de la suggestion contingente exercée par un sujet délirant actif sur un sujet débile passif »⁹. Plusieurs éléments sont à retenir afin de comprendre ce diagnostic. Par exemple : Christine et Léa ont fait leur déposition exactement de la même façon lors de leur jugement, comme s'il s'agissait de copies conformes. Christine était convaincue qu'elle était le mari de sa sœur dans une autre vie. Christine s'est suicidée plus tard, car elle ne pouvait pas supporter son existence sans Léa. Selon Lacan, le motif central de ce crime est la *souffrance de narcissisme*. Christine et Léa étaient très liées l'une à l'autre, car en effet il n'existait pas de différence entre elles. Elles avaient tendance à fusionner. Elles s'aimaient trop, mais non au sens où elles s'aimaient l'une l'autre, mais au sens où elles aimaient une seule image, l'idéal du moi. C'est pourquoi, pour se libérer, il leur fallait soit détruire l'une d'entre elles soit détruire ce rapport lui-même. Dans le cas des sœurs Papin, le fantasme de leur propre rapport s'est projeté sur un autre couple, une mère et une fille, pour lesquelles ces sœurs travaillaient. Afin de détruire le rapport de narcissisme des sœurs Papin, ce couple mère-fille est devenu leur victime. Lacan appelle de différentes manières ce délire à deux : « mal d'être deux », « complexe fraternel » et « couple psychologique ».

Ces deux cas – Aimée et les sœurs Papin – nous montrent que le problème fondamental du délire paranoïaque réside dans le rapport à l'autre et dans l'identification du soi dans ce rapport. Dans le premier ordre de Lacan, nous pouvons dire que *la psychose paranoïaque est une maladie imaginaire du narcissisme*, étant donné qu'elle est enfermée dans un seul rapport à son image.

1-2. Le stade du miroir et l'introduction de l'ordre symbolique

À partir de ces premières expériences cliniques, Lacan crée la théorie du stade du miroir, qui clarifie la raison pour laquelle le problème de la paranoïa consiste en un rapport avec l'autre si essentiel pour la construction de l'identité. Le concept de stade du miroir est tout d'abord introduit en 1934 au sein de la

⁸ Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Suivi de *Premiers écrits sur la paranoïa*, Paris, Seuil, 1975. pp. 389-391.

⁹ *Ibid.*, p. 395.

psychanalyse lacanienne. Ensuite, dans le texte de 1949 intitulé « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je »¹⁰, cette théorie est élaborée à partir d'une réflexion sur la dimension symbolique. Ici, le stade du miroir consiste en un processus de construction du *moi* dans un rapport imaginaire à un objet et dans le passage vers la construction du *sujet* par l'adoption de l'ordre symbolique. Autrement dit, ce stade consiste en un processus qui articule l'*identification imaginaire du moi* et la *construction symbolique du sujet*. Durant cette période, Lacan introduit le terme « symbolique »¹¹ en créant une rupture dans son parcours. Ce changement est déterminé par un article de Lévi-Strauss publié en 1949¹². Dans ce texte, Lévi-Strauss affirme la proximité entre la cure chamanique et la cure psychanalytique du fait de leur « efficacité symbolique ». De manière plus précise, Lévi-Strauss souligne que le processus de guérison des psychanalystes est l'inverse de celui utilisé par les chamans : les premiers *écoutent* les patients pour construire leur histoire *individuelle*, alors que les chamans *racontent* des mythes *sociaux* pour donner de l'ordre, c'est-à-dire symboliser les douleurs innommables des malades tout en les insérant dans le contexte total d'un mythe¹³. Cependant, même s'il existe des différences entre l'individuel et le social, le rôle passif et le rôle actif, un point commun demeure entre eux : c'est que les psychanalystes et les chamans peuvent faire guérir tous deux les malades grâce à un même processus de *symbolisation des souffrances*¹⁴. En ce sens, le problème dont s'occupent les psychanalystes réside dans le langage qui est construit historiquement dans la société.

Revenons à la question des psychoses : il convient désormais de se demander ce qu'il faut symboliser dans le cas des psychoses. Selon Lacan, c'est l'image du corps qui doit être symbolisée parce que les psychotiques n'arrivent pas à construire une totalité du corps sans fusionner avec leur image. Leur corps est morcelé ou dissocié et ceci même quand ils sont devenus adultes. En effet, selon Lacan, l'unité du corps n'existe pas dès le début pour l'être humain, elle est produite plus tard. En ce sens, la nécessité du stade du miroir dans le cas des enfants réside essentiellement dans le problème des expériences vécues de leur corporalité. À la naissance, les enfants conservent une très forte sensation de mélange avec leur mère. Mais, à partir de l'âge de 6 mois, ils commencent à perdre cette sensation. C'est pourquoi, jusqu'à 18 mois, les enfants doivent construire une unité du soi dans l'espace. Durant cette période, l'angoisse du « corps morcelé »¹⁵ domine chez eux. C'est comme si leur corps se fragmentait.

¹⁰ Jacques Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » in *Écrit I*, Paris, Seuil, 1999.

¹¹ *Ibid.*, p. 94.

¹² Claude Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

¹³ *Ibid.*, p. 220.

¹⁴ *Ibid.*, p. 225.

¹⁵ Cf. « Le stade du miroir est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation – et qui pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantasmes qui se succèdent d'une *image morcelée du corps* à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité, – et à l'armure enfin assumée d'une identité aliénante, qui va marquer de sa structure rigide tout son développement mental. Ainsi la rupture du cercle de L'*Innewelt* à l'*Umwelt* engendre-t-elle la quadrature inépuisable des récolements du *moi*. Ce corps

Il convient de souligner qu'il s'agit d'une période, au demeurant très courte, durant laquelle le monde extérieur n'est pas encore construit pour les enfants¹⁶. Ils voient leur main, leur jambe etc., mais ne sont pas conscients de l'unité de leur corps. Ils ne peuvent construire visuellement la totalité de leur propre corps que lorsqu'ils se regardent dans un miroir. C'est le premier moment de la construction du *moi*. Selon Lacan, ce moi est le *je-idéal* (Moi-idéal) au sens où le moi imaginaire construit dans le stade du miroir est idéalisé à cause de son propre narcissisme.

Or, en général, ce moment narcissique ne dure pas longtemps du fait que la totalité n'existe que dans l'image spéculaire. Plus précisément, le moi n'est lui-même qu'une image et cette relation entre les deux images n'est qu'un *fantasme* – ce qui est intéressant chez Lacan est qu'en réalité le moi aussi est une image et non pas une substance. Il existe toujours un décalage entre le moi et l'image du moi au sens où il est impossible de devenir un. Ce décalage évoque un conflit entre ces deux images. Le problème consiste à savoir quel est le *vrai* sujet, moi ou le moi dans l'image ?

Afin de mieux comprendre ce conflit entre le moi et le « moi » en tant qu'autre, il importe de souligner que le moment du stade du miroir est aussi celui de l'identification à l'être le plus semblable au sujet. Tel est souvent le cas non seulement entre les frères et les sœurs, mais aussi entre les individus du même sexe (entre une fille et une mère ou entre un fils et un père). Lacan note que « [c]e moment où s'achève le stade du miroir inaugure, par l'identification à l'*imago* du semblable et le drame de la jalousie primordiale, [...] la dialectique qui dès lors lie le *je* à des situations socialement élaborées »¹⁷. Selon Lacan, c'est à partir de ce moment que l'agressivité paranoïaque naît, car nous avons là un conflit entre le moi et l'autre en tant que *moi idéal*, un rapport qui est construit pour que le malade ait une place dans le monde. Il s'agit, dans ce rapport, d'un conflit permanent dans la mesure où les enfants ne peuvent obtenir l'unité de leur corps que grâce à leur autre spéculaire : c'est en ce sens qu'un rapport de forces est déjà déterminé. Les enfants s'aliènent par eux-mêmes pour obtenir la totalité de leur corps.

Afin de sortir de cet état de souffrance de l'aliénation de moi par « moi », il convient d'introduire, selon Lacan, l'ordre symbolique. Et en général, les enfants réussissent à y entrer et à construire le *je* social à partir du langage, alors que les psychotiques échouent dans cette construction du *je* symbolique. On a vu que Lacan souligne qu'il y a toujours un manque lors de l'émergence du sujet, que dans la mesure où sa totalité ne peut advenir qu'à travers l'image, il n'est jamais tout à fait identique à soi-même. Ce décadage doit être rempli par

morcelé, dont j'ai fait aussi recevoir le terme dans notre système de références théoriques, se montre régulièrement dans les rêves, quand la motion de l'analyse touche à un certain niveau de désintégration agressive de l'individu. » Jacques Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », *op. cit.*, p. 96. C'est nous qui soulignons.

¹⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire III (1955-1956) : Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 168.

¹⁷ Jacques Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », *op. cit.*, p. 97.

quelque chose, puisque, dans le cas contraire, il faudrait toujours vivre dans l'angoisse du corps morcelé ou dans un rapport conflictuel avec l'autre. C'est précisément l'ordre symbolique qui permet de sortir de ce rapport imaginaire conflictuel. Les enfants découvrent qu'il existe nombre de rapports à travers lesquels ils peuvent se placer au sein de la société, mais cela ne signifie pas qu'ils peuvent s'y insérer n'importe comment, car il existe un ordre dans le monde. En effet, grâce à cette adaptation à l'impossibilité de réaliser une totalité du sujet par l'image, le sujet peut établir son identité dans la société sans tomber dans une fixation au seul rapport imaginaire entre le maître et l'esclave. Au contraire, les psychotiques confondent le *Je-idéal* et l'*idéal de moi*¹⁸. Autrement dit, ils croient que l'image-miroir (Moi-idéal) qui rend possible l'institution de l'unité du moi à un niveau du narcissisme est égale à l'idéal du moi qui se situe dans la dimension de l'ordre symbolique. Dans cette fusion, l'idéal du moi symbolique ne fonctionne pas en tant que tel. Toutefois le Moi-idéal narcissique enferme les psychotiques dans une relation entre le soi inférieur et le soi idéalisé supérieur.

1-3. Le rejet du signifiant primordial et l'angoisse face au Réel

Une question s'impose ici : pourquoi le paranoïaque ne parvient-il pas à sortir du monde imaginaire ? Lacan a déjà donné une première réponse à cette question avec sa théorie du stade du miroir : le passage de la formation du moi à la construction du sujet risque d'échouer à cause de l'enfermement dans une structure narcissique. Toutefois, cette réponse s'avère encore insuffisante, car nous pouvons nous demander comment, plus précisément, il se fait que le paranoïaque n'est pas en mesure de sortir de cette structure et d'adopter l'ordre symbolique. Afin de trouver une réponse à cette question, examinons l'origine de l'échec paranoïaque du passage vers la construction du sujet dont Lacan parle dans son troisième séminaire de 1955-1956, intitulé *Les psychoses*.

En quoi consiste la cause des psychoses¹⁹ ? Lacan déclare que leur cause réside dans le non-fonctionnement de l'inconscient. Dans le cas des psychoses, l'inconscient est en surface comme la conscience, ce qui signifie que l'inconscient ne fonctionne plus en tant qu'inconscient. De fait, l'inconscient ne peut fonctionner que lorsqu'il est *Un-bewußt*, à savoir lorsqu'il représente un caractère *négatif* par rapport à la conscience. Le caractère inconscient de l'inconscient est l'effet de la *Verneinung* comme dans le cas d'un sujet qui a eu

¹⁸ Jacques Roisin, « Hypothèse sur le fanatisme barbare ». In *Revue Francophone du Stress et du Trauma* n°8, 2008, 129-135.

¹⁹ Nous devons prendre garde au terme cause. Lacan ne parle jamais de psychogenèse. Il affirme par exemple que « le grand secret de la psychanalyse, c'est qu'il n'y a pas de psychogenèse ». Jacques Lacan, *Le séminaire III (1955-1956) : Les psychoses, op. cit.*, p.15. Lacan explique qu'il ne faut jamais chercher une compréhension dans les discours paranoïaques, car il convient de ne pas supposer l'existence d'un sens commun du fait que leur problème ne réside pas dans l'absence d'un sens commun. En effet, les paranoïaques comprennent ce que l'on considère comme « normal » au sein d'une société, et savent bien que leur problème, écouter la voix du Dieu etc., n'a rien à voir avec la réalité. Le problème ne réside pas ici dans la réalité, mais dans la conviction.

une expérience traumatique qu'il *refoule* pour qu'elle n'entre pas dans son monde symbolique. Cependant, cette expérience demeure dans l'inconscient et revient sous forme de symptôme.

Toutefois le problème de la psychose s'avère différent. Il ne s'agit pas de refoulement dans l'inconscient, mais de rejet de l'inconscient lui-même. Plus précisément, il existe un manque de *signifiant primordial* chez les psychotiques. C'est à Claude Lévi-Strauss que l'on doit la thématization de ce type de *signifiant* en 1950²⁰ à partir de la notion de *mana* que Marcel Mauss a située aux sources de la magie, qui est en elle-même vide et peut donc recevoir n'importe quel sens. Cet excès du signifiant par rapport au signifié fonctionne en tant que pivot des réseaux sociaux à l'intérieur d'un groupe, en rendant possible la constitution d'une croyance²¹. En utilisant la définition lévi-straussienne du signifiant primordial, Lacan qualifie à son tour le manque de ce signifiant dans le cas des psychotiques de *forclusion* en traduisant le terme de *Verwerfung* que Freud avait utilisé dans *L'homme aux loups*.

« De quoi s'agit-il quand je parle de *Verwerfung* ? s'interroge Lacan. Il s'agit du rejet d'un signifiant primordial dans des ténèbres extérieures, signifiant qui manquera dès lors à ce niveau. Voilà le mécanisme fondamental que je suppose à la base de la paranoïa. Il s'agit d'un processus primordial d'exclusion d'un dedans primitif, qui n'est pas le dedans du corps, mais celui d'un premier corps de signifiant »²².

Ce signifiant primitif est qualifié par Lacan de Nom-du-Père : « Pour que la psychose se déclenche, il faut que le Nom-du-Père, *verworfen*, forclos, c'est-à-dire jamais vécu à la place de l'Autre, y soit appelé en opposition symbolique au sujet »²³.

Afin de clarifier l'expression de « Nom-du-Père », tentons ici d'examiner le « schéma L » que Lacan introduit en 1955²⁴. Reméorons-nous tout d'abord la formation du moi à travers le stade du miroir. Le moi (a) se forme dans un rapport à l'autre (a') en tant qu'image du moi. Il s'agit d'une première identification du moi. Le moi et l'autre sont comme jumeaux, bien que leur

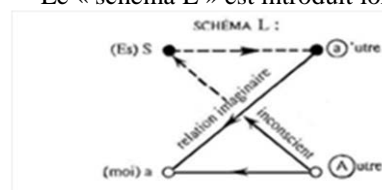
²⁰ Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F, 1973, XLIX.

²¹ Selon Lévi-Strauss, l'origine de la société n'est jamais une origine symbolisable, mais c'est une origine affective. De fait, cette origine est un signe vide. C'est pourquoi chaque groupe social peut avoir sa propre réalité en mettant une signification dans ce lieu vide. Et ce signifiant peut être un pivot des réseaux sociaux à l'intérieur d'un groupe social particulier.

²² Jacques Lacan, *Le séminaire III (1955-1956) : Les psychoses*, op. cit., p. 171.

²³ Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 577, cité par Erik Porge, *Les noms du père chez Jacques Lacan*, op. cit., pp. 45-46.

²⁴ Le « schéma L » est introduit lors de la leçon du 25 mai 1955.



rapport soit celui du maître et de l'esclave. Nous avons vu que ce rapport imaginaire fournissait un archétype pour qu'un sujet puisse se rapporter aux autres sujets dans la société. Si nous ne pouvons sortir du monde imaginaire, nous risquons de souffrir à cause d'un enfermement dans cette relation de maître-esclave. Lacan explique qu'il s'agit aussi du moment de la production du désir d'un enfant envers sa mère. Les enfants essaient de retrouver une unité avec leur mère, tout en s'identifiant à celle-ci par le biais d'une image. Cependant, comme nous venons de le voir, l'enfant demeure dans un état de souffrance qui caractérise l'aliénation. Ainsi, nous avons besoin d'un autre axe, de celui, symbolique, entre l'Autre et le sujet barré. En 1956, l'Autre se comprend de manière topographique. Il est comme un lieu dans lequel le sujet de l'inconscient se construit. Le lieu de l'Autre est un lieu où le « moi » s'introduit dans l'ordre symbolique qui permet de créer l'écart avec l'autre imaginaire. Il s'agit du lieu de la parole, du lieu de troisième personne anonyme en tant que sujet. Le problème des psychoses est que l'inconscient qui doit se constituer comme Autre n'est pas là. C'est pourquoi le sujet ne peut pas devenir *le sujet de l'inconscient*, étant donné qu'il se connecte directement au « moi » qui n'est pas le sujet barré, qui désire revenir au lien avec sa mère. Le problème est que le Nom-du-Père qui doit être situé à la place de l'Autre est rejeté par le sujet. Le Nom-du-Père est une loi qui interdit aux enfants de désirer leur mère, c'est-à-dire de désirer trouver une unité du soi. Le sujet doit être construit à partir de l'*identification au manque* – et non de l'identification avec sa mère –, autrement dit, le sujet se construit à partir de l'acceptation de l'impossibilité de devenir un Sujet total²⁵. Cela s'appelle la *castration* chez Lacan. Toutefois, il convient de souligner que le Nom-du-père n'est pas seulement une fonction négative, mais aussi positive, car il produit un nouveau type de désir qui accepte et aime les différences par rapport à soi.

Or, ici, il n'est pas suffisant de comprendre les psychoses en fonction d'un passage entre Imaginaire et Symbolique. La paranoïa est en effet comprise à partir de 1955 en tant qu'elle se situe à la croisée de trois mondes : Imaginaire, Symbolique et Réel.

« La catégorie du réel est essentielle à introduire, dit Lacan, elle est impossible à négliger dans les textes freudiens. Je lui donne ce nom en tant qu'elle définit un champ différent du symbolique. C'est de là seulement qu'il est possible d'éclairer le phénomène psychotique et son évolution »²⁶.

²⁵ Cf. « Le désir de fuite de Frank [un enfant psychotique] se trouvait chaque fois contrecarré par l'angoisse que ne se réalise le vœu inconscient de la mère (qu'il meure) ou le sien propre (qu'elle meure). Faute de pouvoir dialectiser son trouble, il ne trouvait d'issue à son malaise, qu'en perpétuant à travers son symptôme une sorte de pérennité d'une « symbiose » mère-enfant, symbiose reposant sur l'image orphique du morcellement du corps » Mannoni, Maud, *Le psychiatrie son "fou" et la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1970, p. 39.

²⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire III : Les psychoses*, op. cit., p. 95.

Le Réel, c'est un monde qui n'est pas la réalité dont on parle. C'est plutôt un monde qui est dans un état de chaos total sans aucun ordre quelconque. A partir des années 1960, Lacan définit plus précisément le Réel comme une blessure innommable du traumatisme autour duquel l'inconscient tourne pour pouvoir le maîtriser²⁷. Il est là comme un trou noir. Lorsque Lacan parle de la forclusion du signifiant primitif, nous nous demandons où le sujet le rejette. En fait, Lacan veut dire que le sujet le rejette dans le Réel. L'idée lacanienne est que l'on ne peut jamais vivre dans le Réel, car c'est trop angoissant. C'est pourquoi le fonctionnement de l'inconscient par refoulement et par compression s'avère nécessaire pour les hommes. Nous avons en effet besoin de certaines illusions pour ne pas tomber dans le Réel. Dans le cas des psychoses, à cause du manque de Nom-du-Père, le monde imaginaire et le monde réel se rencontrent. Le sujet doit supporter cette grande angoisse consistant à concevoir le Réel, et, pour l'éviter, il doit être dépendant et obéissant à l'égard de son maître (son autre). En ce sens, nous pouvons dire que la paranoïa est une solution psychotique afin d'éviter l'angoisse face au Réel.

Bien que Lacan considère qu'il est important de réintroduire la fonction de l'Autre, plus précisément celle de Nom-du-Père pour soigner les paranoïaques, ces concepts ne sont pas encore totalement clairs à nos yeux. On peut même se méfier de ces termes. Nous pouvons poser les questions suivantes : pourquoi Lacan utilise-t-il l'expression Nom-du-Père²⁸? La théorie lacanienne du Nom-du-Père ne renferme-t-elle pas le sujet dans une structure de type œdipienne enfant-papa-maman ? Afin de répondre à ces questions, nous allons plus précisément examiner ce qu'est le Nom-du-Père. Il nous semble que le Nom-du-Père ne doit pas être considéré comme le Maître. Nous avons vu que le rapport entre maître et esclave existe en effet dans le rapport imaginaire. Alors, qu'est-ce que le Nom-du-Père peut bien signifier ? « Il est clair que, répond Lacan, très exactement, ça ne veut rien dire »²⁹. En fait, cette réponse doit être comprise au sens propre. Le Nom-du-Père n'est pas associé à une signification, car il est un vide qui donne le cadre ou le lieu à travers lequel le sujet de l'inconscient se rapporte au monde extérieur. C'est un premier manque à partir duquel le sujet peut être formé. Il est, selon Lacan, « le signifiant qui dans l'Autre, en tant que *lieu du signifiant*, est le signifiant de l'Autre en tant que *lieu*

²⁷ Voir Jacques Lacan, *Séminaire XI (1964) : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, 1973, p. 59.

²⁸ Afin de répondre à cette question de manière plus précise, il faut comprendre le rapport entre la psychanalyse, la religion judéo-chrétienne et la science. Ce problème est traité chez Lacan dix ans après le séminaire dont nous parlons, plus précisément dans le séminaire intitulé *L'objet de la psychanalyse*. En réalité, selon Lacan, la figure du Dieu, en tant que *signe zéro* et *créateur du monde*, avant de procréer les enfants, a frayé la voie à la science, et c'est la religion qui a rendu possibles nos études scientifiques modernes dans le monde occidental. La transcendance du Dieu a transformé la Nature, c'est pourquoi le statut du Nom-du-Père n'est plus visible. Il nous semble que Lacan essaie de mettre en lumière cette invisibilité du Nom-du-Père dans la science comme origine de la science occidentale.

²⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire III : Les psychoses, op. cit.*, p. 171.

de la loi »³⁰. Cette citation nous montre que le premier signifiant n'est pas vraiment un signifiant, comme les autres signifiants couplés à leurs signifiés. Il s'agit en revanche d'un lieu vide, au sens où le premier signifiant crée un lieu dans lequel les signifiants peuvent s'articuler aux autres signifiants. Lacan pense ce lieu du vide à la lumière de la scène de l'imprononçabilité du Nom de Dieu³¹. Nous ne pouvons jamais nommer le propre nom de Dieu, mais lorsque nous désirons le lier à Dieu, cette impossibilité de dire son nom rend possible une action infinie de nommer. En ce sens, cette impossibilité produit un *trou* autour des signifiants. Il s'agit d'un signifiant qui rend possible la substitution du désir absolu pour la mère avec l'action de la création du désir par l'acte de nommer le désir.

Cette impossibilité de dire le nom apparaît plus tard par le biais de la transformation de l'expression « Nom-du-Père » au singulier en « noms du père » au pluriel. En novembre 1963, Lacan donnera en effet un séminaire intitulé *Les noms du père*. En réalité, le Nom-du-Père est déjà une pluralité, au sens où on ne peut jamais prononcer le nom ultime, car le nom est toujours « un nom de nom de nom », c'est-à-dire une métaphore. Ceci est clair, lorsque nous pensons à l'impossibilité de dire *qui je suis*³². Nous ne pouvons jamais exactement dire qui nous sommes. Mais nous nous nommons par nous-mêmes autour de l'impossibilité de dire *je*. Lacan déclare :

« *Je suis ce que je suis*, c'est un trou, non ? C'est de là, par un mouvement inverse – car un trou, si vous en croyez mes petits schèmes, un trou ça tourbillonne, ça engloutit plutôt. Et puis il y a des moments où ça recrache, ça recrache quoi ? Le nom. C'est le père comme nom »³³.

Le Nom-du-Père existe ainsi à la place du trou qui se situe dans le monde réel, le monde irreprésentable et donc effrayant. Il fonctionne comme « point de capiton »³⁴ qui barre l'accès direct au Réel et qui permet de donner un ordre, il fonctionne en tant que pivot des trois mondes : Imaginaire, Symbolique et Réel.

En fait, cette dimension métaphorique du Nom-du-Père nous donne une impression forte de la Méta-dimension de l'Autre, à savoir l'Autre de l'Autre. Cependant, il ne faut pas oublier que selon la formule connue de Lacan, « il n'y a pas de l'Autre de l'Autre ». En effet, le grand Autre doit rester comme étant un

³⁰ Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 583, cité par Erik Porge, *Les noms du père chez Jacques Lacan, op. cit.*, p. 8.

³¹ À ce propos, Giorgio Agamben souligne que l'impossibilité de prononcer le nom du Dieu crée l'événement du langage. « Prononcer le nom de Dieu signifie donc comprendre cette expérience de langage où il est impossible de séparer le nom et l'être, les mots et la chose [...] Il s'agit donc avant tout d'une expérience de langage (d'un « dire » : *hoc ipsum quod dicitur*) et cette expérience est celle de la foi ». Giorgio Agamben, *Le sacrement du langage. Archéologie du serment : Homo sacer II, 3*, traduit de l'italien par Joël Gayaud, Paris, Vrin, 2009, p. 82.

³² À propos du problème de l'identité, voir Jacques Lacan, « L'agressivité en psychanalyse ». In *Écrit I*. Paris, Seuil, 1996, pp.116-117.

³³ Jacques Lacan, *RSI*, 15 avril 1975, cité par Erik Porge, *Les noms du père chez Jacques Lacan, op. cit.*, p. 11.

³⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire III : Les psychoses, op. cit.*, p.304.

lieu de la parole, le lieu vide dans lequel le désir du sujet peut être assumé par le sujet lui-même. Lacan affirme, dans son séminaire 1961-1962 intitulé *L'identification*, que « l'Autre n'est pas un sujet, c'est un lieu auquel on s'efforce [...] de transférer le savoir du sujet »³⁵. Dans le cas des psychoses, les individus croient en ce lieu comme en un *être* qui garantit la vérité, à savoir la supposée toute-puissance du Sujet. La dépendance au Maître, en tant que garantie de la légitimité de l'action du sujet, est née, comme nous venons de le voir, du rejet du signifiant vide et de l'angoisse face au Réel. En effet, lorsque le Nom-du-Père ne fonctionne pas et que le Réel commence à apparaître, les psychotiques deviennent eux-mêmes le signifiant vide et présupposent un « Autre de l'Autre » afin de trouver une solution pour ne pas se laisser envahir par le Réel. Or, comme le rapport entre le signifiant vide (les psychotiques eux-mêmes) et l'« Autre de l'Autre » est finalement le même que celui entre le moi et le « moi » imaginaire, les psychotiques continuent à subir le rapport du maître et de l'esclave. Il s'agit d'une répétition, non dans le monde imaginaire, mais cette fois-ci dans le Réel. Le sujet paranoïaque se considère comme une boîte vide, une ombre ou un cadavre, et son « Maître », à savoir son Autre de l'Autre, lui parle et le manipule sans cesse³⁶.

C'est pourquoi, il nous semble que, dans le cas de la psychose, il faut comprendre la forclusion du Nom-du-père non comme étant l'effacement de l'Autre, mais plutôt au contraire, comme le précise Jacques-Alain Miller, *l'envahissant* par l'Autre en tant qu'être tout puissant du Sujet³⁷. Nous pouvons observer concrètement cet envahissement du lieu de la vérité par les paroles des autres jugées supérieures. L'une des disciples de Lacan, Maud Mannoni, observe que l'Autre – l'un des parents, un professeur, un médecin, une institution etc. – désire et prend la parole à la place du sujet psychotique. Le sujet est donc aliéné de lui-même, étant donné que

« [l]es paroles dont il se sert, dit M. Mannoni, sont les mots des autres, exprimant les idées des autres, il ne s'en sent nullement propriétaire. Dans ses plaintes [ceux d'un enfant psychotique], et sa résignation, il donne à voir et à connaître de sa folie, sans arriver pourtant à reconnaître ce qui de lui parle là »³⁸.

Les psychotiques éprouvent de la difficulté à exister comme ils sont, comme s'ils étaient des cadavres dans la mesure où ils vivent à la place des autres.

³⁵ Jacques Lacan, *L'identification. Séminaire 1961-1962*. Paris, L'Association freudienne internationale, 1996, p. 20.

³⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire III : Les psychoses, op. cit.*, p.91.

³⁷ Il nous semble que c'est la raison pour laquelle Jacques Alain Miller émet l'hypothèse que l'acceptation du manque du signifiant est non la cause de la psychose, mais la solution de la psychose : « on pourrait penser que le manque de signifiant serait la solution, que la fin de l'analyse pourrait être la révélation d'un manque. Il faut admettre, à mon avis, que Lacan a pris en considération cette version de la fin d'une analyse. C'est même là-dessus qu'il conclut son écrit « La direction de la cure », qui précède immédiatement le Séminaire Le désir et son interprétation. ». J.A. Miller, « L'Autre sans Autre », in *Mental – Revue Internationale de Psychanalyse*, 30 (2013), p. 11. Disponible sur le site, http://ampnls.org/downloads/JAM_Athenes_2013.pdf.

³⁸ Maud Mannoni, *Le psychiatre, son "fou" et la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 113.

L'enfant psychotique dont M. Mannoni parlait plus haut est mortifié par la parole et le désir du grand Autre. À cause de cet envahissement du lieu vide par l'Autre, il n'arrive pas à se figurer lui-même, à savoir ni avoir l'unité du corps, ni à s'approprier son propre langage. Comme il n'arrive pas à se figurer, il lui faut survivre de manière fusionnelle dans un rapport de « symbiose » parasite : « prêtez-moi la partie de votre corps qui peut me satisfaire un instant et jouissez si cela vous plaît, de celle du mien qui peut vous être agréable »³⁹.

2. La gouvernementalité paranoïaque et son issue possible selon Giorgio Agmben

2-1. La « guerre civile » : la banalisation de la vie nue dans la société moderne

À présent, nous allons tenter de comprendre quelle est pour nous l'utilité du terme « paranoïa » pour aider à mieux se focaliser sur l'objet de la critique sociopolitique d'aujourd'hui. Lacan lui-même décrit, à plusieurs endroits, les conditions qui renforcent des délires paranoïaques au sein de la société moderne. Pourquoi Lacan pense-t-il que la paranoïa est une tendance spécifique de la société moderne ? C'est parce qu'il existe deux types d'idéologies profondément enracinées dans notre société. L'une est l'idéologie de la libération du soi par la force. L'autre est celle de la domination/soumission. L'idéologie de la force équivaut à la vertu. Il existe toujours une idéologie dominante qui crée une confusion entre la force et la justice, en particulier dans l'exemple de la guerre. Il incombe au sujet moderne de se montrer nécessairement fort, il ne doit pas rester fragile, sinon il est coupable dans la société. Ce fait, selon Lacan, renforce les délires paranoïaques, puisque la paranoïa découle d'un rapport de forces entre l'infériorité totale et la supériorité totale⁴⁰. La deuxième idéologie est directement liée à la première, c'est la généralisation du modèle du rapport entre le maître et l'esclave. Lacan déclare :

« Nous vivons dans une société où l'esclavage n'est pas reconnu. Il est clair, au regard de tout sociologue et philosophe, qu'il n'y est point pour autant aboli. Cela fait même l'objet de revendications assez notoires. Il est aussi clair que, si la servitude n'y est pas abolie, elle y est si l'on peut dire, généralisée. Le rapport de ceux que l'on appelle les exploités n'est pas moins un rapport de serviteurs par rapport à l'ensemble de l'économie, que celui de commun. Ainsi, la duplicité maître-esclave est généralisée à

³⁹ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁰ La confusion entre la force et la vertu est présentée comme suit : « Nous ne voulons ici qu'ouvrir une perspective sur les verdicts que dans l'ordre social actuel nous permet notre expérience. La prééminence de l'agressivité dans notre civilisation serait déjà suffisamment démontrée par le fait qu'elle est habituellement confondue dans la morale moyenne avec la vertu de la force. Très justement comprise comme significative d'un développement du moi, elle est tenue pour un usage social indispensable et si communément reçue dans les mœurs qu'il faut pour en mesurer la particularité culturelle, se pénétrer du sens et des vertus efficaces d'une pratique ». Jacques Lacan, « L'agressivité en psychanalyse », in *Écrit I*, Paris, Seuil, 1999, p. 119.

l'intérieur de chaque participant de notre société [...] Chacun se pose à tout instant des problèmes qui ont d'étroits rapports avec ces notions de libération intérieure et de manifestation de quelque chose qui est inclus en soi. De ce point de vue, on arrive très vite à une impasse, étant donné que toute espèce de réalité vivante immergée dans l'esprit de l'aire culturelle du monde moderne tourne essentiellement en rond. [...] N'est-il pas manifeste que l'expérience analytique s'est engagée sur ce fait qu'en fin de compte, personne, dans l'état actuel des rapports interhumains dans notre culture, ne se sent à l'aise ? »⁴¹.

Cette citation nous montre bien que la société moderne, selon Lacan, renforce le rapport paranoïaque, étant donné que ce rapport n'est plus visible, mais *banalisé*. Cet « effet de banalisation » est repris aujourd'hui par des philosophes comme Vladimir Safatle et Giorgio Agamben. Il nous semble qu'Agamben est même l'un des philosophes contemporains qui essaient de comprendre les conditions d'un tel « effet de banalisation » du rapport paranoïaque.

Afin d'analyser ce phénomène, Agamben s'appuie sur l'expression de Walter Benjamin : « l' "état d'exception" dans lequel nous vivons est la règle »⁴². Agamben n'utilise ni le mot « esclavage », ni celui de « paranoïa ». Pourtant, il parle du rapport entre le pouvoir souverain et la vie nue au croisement des discours politiques sur la souveraineté qui peut être interprété en des termes lacaniens. En effet, la vie nue est une vie d'*homo sacer*, qui est *tuable* et *insacrifiable* sans processus juridiques, sans processus religieux, à savoir qu'elle est en dehors de tous les ordres symboliques. « L'homme sacré est, écrit Festus, toutefois, celui que le peuple a jugé pour un crime ; il n'est pas permis de le sacrifier, mais celui qui le tue ne sera pas condamné pour homicide »⁴³. La vie nue est le résultat produit par l'opération de la violence du souverain qui est supposé comme Toute-puissance. L'homme sacré et le souverain partagent le même lieu de l'ambiguïté. D'un côté, il y a le souverain qui possède la toute-puissance, de l'autre, la vie nue qui est réduite à une totale impuissance.

Concentrons-nous sur la description agambenienne du rapport contradictoire incorporé dans le sujet politique. Dans la société démocratique et capitaliste, les citoyens sont considérés comme des sujets souverains (le pouvoir constituant), c'est-à-dire que la souveraineté est généralisée. Or, la structure de la souveraineté est constituée de deux pôles : d'un côté, c'est le pouvoir souverain qui peut donner des ordres au sujet ; d'un autre côté, c'est la vie nue qui devient un sujet de l'obéissance par rapport aux commandements du souverain.

⁴¹ Jacques Lacan, *Le séminaire III (1955-1956) : Les psychoses*, op. cit., pp. 149-152.

⁴² Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I, t.2, p. 697, cité par Giorgio Agamben, *La Puissance de la pensée : essais et conférences*, traduit par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2006, p. 287.

⁴³ Ce texte de Festus est cité par Agamben dans le livre de Harold Bennet, « *Sacer esto* », in *Transactions of the American Philological Association*, n° 61, Boston, Ginn & Co., 1930, p. 5, cité par Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., p. 81.

Si nous osons interpréter ce rapport entre le souverain et la vie nue en termes lacaniens, la vie nue équivaut à la vie psychotique dans la mesure où elle est une vie vidée afin que la vie souveraine puisse donner sans cesse des ordres. C'est comme si la vie nue avait pris la place du signifiant vide et la souveraineté apparaissait comme « Autre de l'Autre », à savoir le Tout-puissant qui gouverne le monde. Or, le souverain n'est qu'un « autre » imaginaire de la vie nue tout comme le rapport entre moi et « moi » imaginaire décrit par la théorie lacanienne du stade du miroir, du fait qu'il est impossible que le pouvoir souverain existe tout seul. Si aujourd'hui tout le monde est considéré comme sujet souverain, cela signifie aussitôt que tout le monde est la vie nue.

Pour clarifier ce paradoxe – on est souverain, tout en étant en même temps la vie nue –, la notion de peuple joue un rôle central. Agamben décèle en effet une ambiguïté dans le terme « peuple », qu'il thématise en distinguant *Peuple* et *peuple*. Agamben explique ces deux pôles opposés :

« d'un côté, l'ensemble *Peuple* comme corps politique intégral, de l'autre, le sous-ensemble *peuple* comme multiplicité fragmentaire de corps nécessaires et exclus »⁴⁴. C'est-à-dire, comme le résume Agamben, « [un] même mot recouvre aussi bien le sujet politique constitutif que la classe qui, de fait sinon de droit, est exclue de la politique »⁴⁵.

Il faut alors se demander pourquoi le mot « peuple » prend deux significations opposées. Pour répondre à cette question, Agamben remarque que la lutte intérieure du peuple s'intensifie à partir de la Révolution française. C'est parce qu'« à partir de la Révolution française, le [P]euple devient le dépositaire unique de la souveraineté, le *peuple* se transforme en une présence embarrassante, et misère et exclusion apparaissent pour la première fois comme un scandale en tout point intolérable »⁴⁶. Nous pouvons aussi relever que l'expression *sujet souverain* contient une contradiction : car le sujet peut signifier, si on fait usage d'une métaphore topographique, « en dessous », alors que le souverain signifie « plus haut ». Il y a une relation de force dans ce mot. Agamben affirme que « le nouveau souverain [...] ne peut se constituer comme tel qu'en répétant l'exception souveraine, et en isolant à l'intérieur de lui-même *corpus*, la vie nue »⁴⁷. Cela signifie que le sujet politique d'aujourd'hui possède un *clivage* en son intérieur. Cette « introjection » de la vie nue dans le sujet souverain est nouvelle. Dans la Rome ancienne, selon Agamben, il existait une distinction entre « *populus* et *plebs* »⁴⁸ tout comme au XIII^e siècle en Italie, l'on distinguait entre « *popolo grasso* et *popolo minuto* »⁴⁹. Aujourd'hui, en revanche, sous le nom « peuple », nous essayons de combler la scission entre *Peuple* et *peuple*. Ce

⁴⁴ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., p. 191.

⁴⁵ Giorgio Agamben, *Moyens sans fins*, op. cit., p. 39. Souligné par l'auteur.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 43. Souligné par l'auteur.

⁴⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., p. 135.

⁴⁸ Giorgio Agamben, *Moyens sans fins*, op. cit., p. 43.

⁴⁹ *Ibidem*.

projet est compris, par Agamben, comme un effort « de produire un peuple un et indivisé »⁵⁰. Agamben estime qu'une opération d'*élimination du Mal* est vraisemblablement née de cette rupture entre Peuple et *peuple* car le *peuple* est considéré comme dérangeant pour l'existence du Bien et pour la réalisation du monde par le seul Peuple. Or, cette réalisation du Peuple ne s'achève jamais, au contraire, elle va produire un fait catastrophique, étant donné que cet essai infini pour réaliser *une totalité pure du Peuple*⁵¹ correspond à un projet d'autodestruction du *peuple* dans le Peuple.

La théorie de la guerre civile d'Agamben permet de comprendre mieux encore la spécificité de cette manière de se rapporter à autrui que nous venons de décrire brièvement. La guerre moderne n'est plus la guerre contre son ennemi concret, elle est fomentée contre son ombre sans forme, contre son *peuple* dans le Peuple⁵². L'exclusion est une condition interne de l'être du pouvoir souverain. Le pouvoir souverain a besoin du « peuple » pour exister. Il produit la vie nue par lui-même, toutefois il ne peut supporter d'accepter cette vie, et il essaie de la supprimer. C'est pourquoi, la reproduction de la vie nue ne cessera jamais, et la guerre civile ne disparaîtra jamais à notre époque. Ici, Agamben trouve les germes de la guerre civile dans le projet démocratique-capitaliste. Ce projet oblige des pays en développement à se développer. Ici, nous pouvons observer l'extirpation de la vie nue – pauvreté, maladie etc. – par le développement économique. Pourquoi cette contrainte du développement est-elle tellement forte et insistante ? Parce qu'elle parvient à se nourrir du mécanisme de la biopolitique. Agamben déclare,

« aujourd'hui, le projet démocratique-capitaliste d'une élimination des classes déshéritées face au développement économique, reproduit non seulement au sein de son système le peuple des exclus, mais transforme en vie nue l'ensemble des populations du tiers monde »⁵³.

Par l'analyse sur le clivage entre le Peuple et le *peuple* à l'intérieur du peuple, nous avons compris que le sujet politique est contradictoire en lui-même. En effet, il est maître de soi-même, mais en même temps son esclave.

Afin de montrer clairement en quoi consiste le problème de l'incorporation du grand Peuple ou du grand Sujet abordé par Agamben, il est utile de nous remémorer le problème lacanien de la transformation du lieu de l'Autre en être supérieur qui garantit la validité de l'action humaine. En effet,

⁵⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁵¹ Grâce à cette analyse, nous pouvons comprendre pourquoi le nazisme voulait exécuter son *Eurhanasie-Programm* malgré le fait que ce projet n'était pas économique. Voir Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, op. cit., pp. 152-153.

⁵² En utilisant le principe de liaison entre le *ça* et le *moi* chez Freud, Agamben dit : « là où il y a un Peuple, il y aura la vie nue ». (*Ibid.*, p. 192). C'est l'utilisation du principe freudien qui exprime la relation entre *Es* et *Ich*. Dans le texte original allemand, ce principe est formulé de la manière suivante : *Wo es war soll ich werden*. Agamben répartit la vie nue à *Es* et le Peuple à *Ich*. Ce faisant, il essaie de nous montrer la relation de miroir qui s'établit entre Peuple et vie nue.

⁵³ *Ibid.*, p. 192.

Agamben ne critique pas la Révolution française elle-même. Le problème de l'incorporation du Sujet chez le sujet moderne est justement que le grand Autre continue à exister dans l'inconscient, même s'il n'est plus visible dans l'histoire. Au niveau de l'action quotidienne et politique, l'Autre fonctionne sous la formule fétichiste « je sais bien, mais quand même »⁵⁴. Nous savons bien que l'Autre n'existe pas, mais nous croyons pourtant qu'il existe. Autrement dit, nous savons que l'Autre est mort, mais en fait, l'Autre ne sait pas qu'il est mort⁵⁵. C'est pourquoi, la production de la vie nue par le souverain ne cesse pas, et la tension paranoïaque entre le Sujet et le sujet rend la société pathologique.

2-2. La généalogie théologique de l'*oikonomia*

Nous allons à présent examiner la manière dont Agamben analyse la forme de la gouvernementalité. En se situant dans le sillage des recherches foucaaldiennes de la « gouvernementalité », Agamben affirme que le pouvoir a pris en Occident la forme politique d'une « économie », à savoir la gestion ou le gouvernement des vivants⁵⁶. Agamben précise que cette forme d'économie ne fonctionne qu'avec la souveraineté ; comme le remarque Foucault, dans la gouvernementalité, « le problème de la souveraineté n'est pas éliminé ; au contraire, il est rendu plus aigu que jamais »⁵⁷. Ainsi, Agamben qualifie cette forme de gouvernementalité de « machine bipolaire »⁵⁸ du gouvernement qui fonctionne selon deux pôles de la souveraineté (le Règne) et de la gouvernementalité (le Gouvernement).

Dans le deuxième volume de la série *Homo sacer* intitulé *Le Règne et la Gloire*, Agamben tente de rendre visible le processus de construction de cette machine gouvernementale. Selon lui, l'origine du système sociopolitique se trouve dans un débat théologique du gouvernement divin du monde⁵⁹. L'hypothèse spécifique d'Agamben consiste à dire que l'expérimentation de la construction de la théorie théologique du gouvernement divin du monde a eu lieu autour du concept d'*oikonomia* (économie). Il considère le concept d'*oikonomia* comme un *laboratoire* dans lequel de multiples stratégies se constituent pour résoudre des conflits dogmatiques. Il convient de prendre garde au fait que les descriptions agambeniennes du concept d'*oikonomia* s'avèrent

⁵⁴ Octave Mannoni, « Je sais bien, mais quand même... », in *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Seuil, 1969, pp. 9-33.

⁵⁵ Voir Slavoj Žižek, *A travers le Réel*, Clamecy, Lignes, 2010, pp. 115-116.

⁵⁶ Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Seuil /Gallimard, 2004, pp. 77-78.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁸ Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II, 2, op. cit.*, p. 180.

⁵⁹ Il ne faut pas être surpris qu'Agamben aille chercher la solution du problème politique dans la théologie chrétienne. Il s'agit là de sa méthode archéologique qui peut traverser plusieurs disciplines différentes. Cf. « Quand on entreprend une recherche archéologique, il faut prendre en considération la possibilité que la généalogie d'un concept ou d'une institution politique puisse se situer dans une sphère différente de celle qu'on envisageait au départ de l'enquête ». Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II, 2*, traduit de l'italien par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Seuil, 2008, p. 177.

complexes. Il nous semble que l'*oikonomia* est similaire au concept de *pharmakon* en ceci que le premier est, selon Agamben, à la fois la racine de la pathologie propre à la machine bipolaire du pouvoir et, un outil critique de ce même pouvoir paranoïaque. Ainsi, au lieu de lier l'*oikonomia* trinitaire au paradigme politique, voyons de plus près en quoi consiste la généalogie théologique de l'*oikonomia*.

Selon Agamben, en Grec, l'*oikonomia* signifiait l'administration de la maison (de l'*oikos*). C'est l'*oikonomia* qui se différencie de manière à s'opposer à la politique dans la *polis*. Selon Aristote, il s'agit d'une pratique gestionnaire dans un paradigme purement pragmatique, d'une activité qui peut répondre aux nécessités d'un contexte spécifique⁶⁰. Il faut donc souligner qu'à la base, il n'y a pas de sens théologique dans ce mot qu'est l'économie.

Dans la théologie chrétienne, on prétend que c'est saint Paul qui a utilisé pour la première fois le terme d'*oikonomia* au sens théologique⁶¹. Or, Agamben s'oppose à cette opinion répandue parmi les théologiens après un examen attentif de quelques fragments des épîtres de Paul. En effet, selon la lecture agambenienne de Paul, la signification d'*oikonomia* n'a rien à voir avec l'ontologie de Dieu. Par exemple, dans la première épître adressée aux Corinthiens, Paul utilise le terme d'*oikonomia* dans le sens d'une « charge » ou d'une « tâche » que Dieu lui a confiée pour annoncer l'Évangile (1 Co 9, 16-17) et la « Bonne nouvelle ». Agamben résume l'utilisation du terme d'*oikonomia* chez Paul par une expression apparue dans l'épître aux Éphésiens : « L'*oikonomia* du mystère » (Ep 3, 8-9). L'*oikonomia* n'est pas quelque chose de mystérieux, ni d'ambigu, car il s'agit d'une activité qui vise à accomplir la parole de Dieu (Ep 1, 9-10) dans la confiance (*pistis*) accordée par Dieu à Paul⁶².

Une question s'impose : pourquoi les Pères de l'Église ont-ils introduit cette notion d'économie dans la théologie chrétienne ? Agamben y répond en affirmant que le terme *oikonomia* devient un vocable technique chez les Pères de l'Église ayant pour but de définir le dogme de la Trinité. Dans le traité *Adversus haereses* d'Irénée de Lyon, nous pouvons observer que l'usage du terme *oikonomia* est opposé à celui de ce même terme par les gnostiques. Plus précisément, Irénée utilise le terme *oikonomia* pour décrire la réalisation de l'action de Dieu, à savoir l'Incarnation du Fils. C'est une stratégie qui vise à réfuter l'idée gnostique de la multiplication des hypostases que Markus nomme le moment du renversement : le « renversement de l'expression paulienne « économie du plérôme » (*oikonomia tou plērēmatos*, Eph., 1, 10) en

⁶⁰ Aristote, *Politique*, 1255 b21, cité par Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, traduit de l'italien par Martin Rueff, Paris, Payot & Rivage, « Rivage poche/Petite Bibliothèque », 2007, p. 27.

⁶¹ Wilhem Gass, « Das patristische Wort "oikonomia" », in *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1874, p. 469 ; Joseph Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 3 vol., Paris, Aubier, 1966, p. 903 ; Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II, 2*, op. cit., p. 47.

⁶² Agamben remarque dans la *Lettre aux Éphésiens* d'Ignace d'Antioche, l'usage du terme d'*oikonomia* sous l'influence paulienne. Ici non plus, il n'y a pas encore de connotation théologique.

« achèvement, réalisation de l'économie » (*tēn oikonomia anapleroun*) »⁶³. Nous pouvons observer ici qu'avec le terme d'économie, le champ d'activité commence à concerner l'action de Dieu. Cependant, ce terme conserve encore le sens domestique de praxis et de gestion.

C'est à partir d'Hippolyte et de Tertullien que le terme *oikonomia* est utilisé pour expliquer la Trinité non seulement dans un registre de l'action, mais aussi dans le registre de l'ontologie. Agamben remarque chez Tertullien un renversement encore plus radical que chez Irénée de l'expression paulienne : il s'agit du renversement de l'« économie du mystère » en « mystère de l'économie »⁶⁴. Cette radicalisation découle d'une polémique avec des monarchiens de la fin du II^e au début du III^e (Noetus et Praxéas), qui critiquaient le dogme de la Trinité comme présupposant le danger du retour au polythéisme. Hippolyte donne une nouvelle signification au terme *oikonomia* à partir duquel se définit la relation trinitaire entre le Père et le Fils. En effet, l'Incarnation du Fils-Verbe devient le plan caché du Salut, et ce plan de Dieu est appelé l'*oikonomia*. Il n'y a pas d'économie du mystère car l'économie elle-même est mystère. En effet, le concept d'*oikonomia* a pour fonction l'explication de l'articulation trinitaire à l'intérieur de la vie divine. La stratégie de l'argumentation d'Hippolyte par rapport aux monarchiens est claire : le dogme de la Trinité n'est pas une rechute dans le polythéisme, étant donné que l'articulation trinitaire est réfléchie à partir de la *pragmateia* intérieure à la vie divine en tant que mystère. Dieu est un et unique dans sa substance, mais il est triple dans l'économie.

Les économies mystérieuses, comme le plan du Salut, ne sont cependant pas comprises comme étant un destin païen. Au contraire, dans le *De Principiis* d'Origène, l'histoire et l'économie sont étroitement liées. Agamben commente ainsi ce texte d'Origène :

« Lire l'histoire, c'est déchiffrer un mystère qui nous concerne de manière essentielle ; mais loin que ce mystère corresponde à quelque chose comme le destin des païens ou la nécessité des stoïciens, il relève d'une « économie » qui dispose librement les créatures et les événements en leur laissant leur caractère contingent et jusqu'à leur liberté en leurs inclinations »⁶⁵.

L'histoire en tant que *praxis* libre est un autre visage de l'économie divine qui est révélée à partir de l'Incarnation trinitaire du Fils.

La liberté en tant que caractéristique de l'action de Dieu est plus explicite dans une autre direction de l'élaboration du terme *oikonomia* qui figure dans le dogme de la providence (*pronoia*) chez Clément d'Alexandrie et saint Augustin.

⁶³Robert A. Markus, « Pleroma and fulfilment. The significance of history in St. Irenaeus' opposition to gnosticism », *Vigiliae Christianae*, vol. 8, n° 4, p. 1954, p. 213, cité par Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II, 2, op. cit.*, p. 64.

⁶⁴Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II, 2, op. cit.*, p. 67.

⁶⁵*Ibid.*, p. 81.

Dans les *Stromata* de Clément, l'*oikonomia* ne concerne pas seulement l'administration de la maison, mais aussi l'administration de l'univers tout entier. Agamben remarque que l'*oikonomia* est la providence du cosmos dans la mesure où tous les deux sont compris comme l'activité divine du gouvernement ou comme le soin divin du monde. L'idée de *pronoia* – « tout est bien administré, rien n'advient sans cause »⁶⁶ – existait chez les Stoïciens et les Juifs. Cependant, chez eux ce concept était lié à l'ordre involontaire en tant que mécanisme automatique dont l'exemple est que l'essence du feu repose sur la chaleur, tandis que Clément et Augustin insistent sur la volonté et la liberté de Dieu pour définir la providence⁶⁷. L'inscription de la liberté et de la volonté personnalisée dans la providence divine est une stratégie chrétienne afin d'éviter le dualisme gnostique entre le *deus otiosus* et le *deus actuosus*. Toutefois, malgré son but, la combinaison du paradigme de la providence et de l'*oikonomia* introduit une fracture gnostique entre l'être de Dieu et l'action de Dieu dans la théologie chrétienne.

L'explication de la fracture entre l'être et l'action à partir du concept de liberté devient une problématique centrale lors du premier concile de Nicée⁶⁸. En effet, la thèse de Nicée sur la Trinité est directement liée au dogme d'*oikonomia*. Si Dieu a disposé le monde de manière volontaire et libre, l'*oikonomia* n'a aucun fondement dans l'être de Dieu, il s'agit d'une activité sans *archē*. Dans le même sens, si l'incarnation du Fils s'inscrit dans un processus d'économie du Salut qui n'est pas fondé dans l'être, le Fils n'a pas de fondement dans l'être de Dieu, il est anarchique. Il est fondamental de remarquer le fait que le gouvernement du monde selon le paradigme théologico-économique n'est possible que lorsque l'*oikonomia*, l'action historique du Fils, n'a aucun fondement dans l'être de Dieu, ni d'origine dans une transcendance quelconque.

A l'époque médiévale, certains théologiens abordent de manière très élaborée la question concernant le gouvernement divin tout en gardant à l'esprit le problème de la liberté des créateurs. Thomas d'Aquin tente de réfléchir sur la conciliation entre la providence divine et l'autogouvernement humain à partir de l'idée de la finalité divine tout en s'opposant à l'idée d'un possible hasard inhérent au gouvernement divin. Ainsi, chez Thomas, le terme « gouverner » signifie « conduire les créatures vers leur fin »⁶⁹. Selon Thomas, il y a une nécessité naturelle dans chaque chose et la manifestation de cette nécessité naturelle coïncide avec le gouvernement divin. C'est pourquoi, commente Agamben, « gouvernement divin et autogouvernement de la créature coïncident,

⁶⁶ *Ibid.*, p. 84.

⁶⁷ Clément d'Alexandrie, *Stromata*, III, 32, 1, cité par Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II*, 2, *op. cit.*, p. 84 ; Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les manichéens*, *Œuvres de saint Augustin*, vol. 50, Paris Institut d'études augustéennes 2005, 1, 2, 4, cité par Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II*, 2, *op. cit.*, p.97.

⁶⁸ Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II*, 2, *op. cit.*, pp. 100-101.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 204.

[...] et gouverner ne peut que signifier connaître et laisser agir la nature des choses »⁷⁰. Dieu n'a pas besoin de gouverner, ou bien, il ne le peut pas, car son gouvernement coïncide avec la nature même des créatures. Thomas utilise une autre formule pour expliquer cette idée : Dieu ne gouverne pas lorsqu'il se définit comme cause première dans *l'ordo ad deum*. A l'inverse, quand Dieu peut intervenir dans le monde, il se définit comme cause seconde dans *l'ordo ad invicem*, dans un ordre contingent de la relation qui s'établit entre les choses créées. Deux ordres – exceptionnel et ordinaire – s'articulent de manière purement fonctionnelle en formant une relation pragmatique entre l'ordre et l'exécution (*executio*)⁷¹.

Cette division entre l'ordre et l'exécution crée un problème politique décisif. La question politique est de savoir *qui exécute la ratio gubernationis* de Dieu dans l'ordre contingent de la relation entre les créatures. Thomas répond qu'en ce qui concerne l'exécution, Dieu gouverne le monde par la médiation⁷². Selon lui, l'exécution de la providence divine est réalisée à travers la multiplicité des agents et des « ministres ». Nous pouvons comprendre pourquoi le pape et le roi se considèrent comme le *vicariat* du Christ et de Dieu. Ce qui soutient la structure bipolaire du Règne et du Gouvernement est précisément le statut économique-théologique de la vicariété qui articule l'ontologie et l'économie.

Cette brève description de la généalogie théologique de *l'oikonomia* montre que le concept d'*oikonomia* se présente chez Agamben comme relevant des multiples stratégies chrétiennes tentant d'expliquer l'articulation de la Trinité – le Père-le Fils-l'Esprit –, et qui visaient à construire le lien entre la transcendance et l'immanence, l'être et l'action, la cause première et la cause seconde, etc., sans que ces deux pôles soient fusionnels, ni complètement dissociés⁷³. De manière générale, l'élaboration de la théorie de la Providence rend possible la coexistence de deux catégories opposées tout en inscrivant l'ordre ordinaire dans l'ordre divin. Agamben présente la gigantesque lutte des théologiens dont le but central était de théoriser le gouvernement divin tout en protégeant la catégorie de la liberté et de la contingence. La machine bipolaire du gouvernement, qui est une forme spécifique de la gouvernementalité en

⁷⁰ *Ibid.*, p. 205.

⁷¹ *Ibid.*, p. 207-208.

⁷² Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Paris, Le Cerf, 1984-1986, vol. 1. q. 103, a. 6, cité par Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II, 2, op. cit.*, p. 208.

⁷³ On remarquera toutefois, en suivant Marc Maesschalck, qu'en utilisant cette stratégie de déconstruction du concept d'économie en extension, Agamben évite de poser la question de son intention. De fait, pourquoi les pères recourent-ils à l'économie comme modèle d'explication du rapport providentiel des personnes trinitaires avec la création ? Parce que l'action menée peut différer de ce qu'elle paraît être (Marc Aurèle) et mener à la réalisation du bien grâce à la manière dont elle est dispensée (*per dispensationem*). Une préoccupation eudémonique de la représentation de l'agir divin prend ainsi le pas sur une approche onto-théo-logique, centrée sur la compensation du manque d'être de la créature. Cf. Marc Maesschalck, « New Reading of Schelling's Late Political Philosophy : Agamben's Hypothesis on the Theological-Political Tradition », Conférence à Gand, janvier 2014.

Occident, est représentée comme sa racine au sein de ce débat de la théologie économique.

2-3. Le paradigme paranoïaque du gouvernement

À présent, se pose pour nous la question de savoir comment ce paradigme économique-théologique du gouvernement commence à devenir un paradigme paranoïaque de la politique qui produit la vie nue. Notre hypothèse est que ce qui rend paranoïaque la machine du gouvernement, c'est la *sacralisation du pouvoir* au sens de l'absolutisation destinale de la validité de l'action ou de la loi. Le problème réside dans l'auto-limitation du « pouvoir-dire » et du « pouvoir-agir » et l'effacement de l'extériorité d'un dispositif à cause de l'idée de destin. Il nous semble qu'il y a deux départs qui renvoient finalement au même résultat de cette sacralisation paranoïaque du pouvoir : soit sacraliser l'économie, à savoir justifier l'action par l'auto-affirmation de la validité absolue de la loi, soit sacraliser la politique dans la forme de la théologie politique, c'est-à-dire conserver la dimension théologique de la transcendance afin de créer la source absolue de la force de la souveraineté. Dans ces deux cas, le but consiste à établir le grand Autre – soit mondain, soit divin – afin de produire une garantie absolue du gouvernement du monde.

La première tentative paranoïaque – sacraliser l'économie – figure dans l'archéologie. En effet, selon Agamben, le lien problématique entre la théologie économique et la politique se trouve déjà dans la théologie, plus précisément dans le *ministerium* des anges. L'angéologie s'articule directement sur une théorie du pouvoir dans la mesure où l'ange est une figure du gouvernement divin, et qu'il s'inscrit dans la hiérarchie rigide du pouvoir céleste. Agamben remarque que les noms hiérarchiques de l'ange sont identiques aux noms du pouvoir terrestre. La hiérarchie (*hierarchia*) des anges en tant que bureaucratie très rigide ne signifie pas l'ordre sacré, mais le « pouvoir sacré »⁷⁴. Lorsque les médiateurs du gouvernement divin commencent à rompre complètement avec l'être de Dieu et prétendent exercer leur pouvoir par l'auto-affirmation de la loi tout en absolutisant leur office⁷⁵, ils peuvent être démoniaques dans la mesure où leur gouvernance devient une pure bureaucratie sans aucun lien avec la Justice.

Ce problème de la vicariété dans la machine bipolaire du gouvernement réside dans le fait qu'il est possible de gouverner le monde d'une manière arbitraire, « anarchico-gouvernementale »⁷⁶, en faisant usage de l'auto-référentialité de la loi et de l'auto-affirmation de l'action. Cela risque de construire une forme gouvernementale d'*anarchie du pouvoir* dans laquelle la loi prétend à une légitimité absolue. Comme le déclare Agamben,

⁷⁴ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, *op.cit.*, vol. 1. q. 108, a. 1, arg. 3, Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II, 2*, *op. cit.*, p. 235.

⁷⁵ À propos du problème de l'office bureaucratique, voir Giorgio Agamben, *Opus Dei : archéologie de l'office. Homo sacer. II, 5*, traduit de l'italien par Martin Rueff, Seuil, Paris, 2012.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 109.

« Benjamin avait raison en ce sens, quand il affirmait qu'il n'y a rien de plus anarchique que l'ordre bourgeois ; et le trait d'esprit que Pasolini mettait sur les lèvres d'un des hiérarques de son film *Salò* était parfaitement sérieux : « La seule anarchie véritable est celle du pouvoir »⁷⁷.

En sachant que leur pouvoir n'est pas fondé sur une transcendance, les gouvernants exercent une violence et produisent une croyance en une figure absolue qui peut sauver le monde. C'est « comme si » le pouvoir pouvait s'appuyer sur une garantie donnée par le Dieu caché⁷⁸. C'est la première tentative paranoïaque de construction du grand Autre « caché ». C'est dans ce cadre paranoïaque que nous pouvons situer le libéralisme qui pousse à l'extrême le pôle de l'économie tout en auto-affirmant la légitimité de son système comme destin⁷⁹.

La deuxième tentative paranoïaque consiste à construire une théologie politique. À première vue, la théologie politique donne l'impression de s'opposer à la forme anarchique du gouvernement que nous venons de problématiser. Il s'agit en effet d'une politique qui se fonde sur une transcendance divine. Il ne faut pas oublier que l'un des objectifs de la construction de la théologie politique chez Carl Schmitt est de traiter le catholicisme romain en tant que forme politique la plus éminente qui peut devenir la seule forte opposition au surgissement de la forme politique techno-économique du capitalisme et de l'anarchisme russe de son époque⁸⁰.

Or, nous pouvons saisir dans ces deux cas, malgré leurs apparences opposées, une tentative de construire une figure du grand Autre afin de justifier une légitimité du gouvernement. La stratégie de Schmitt consiste à utiliser le schéma bipolaire du gouvernement divin entre la transcendance et l'immanence, tout en produisant un *méso-espace* de la souveraineté qui s'ouvre entre ces deux pôles à partir de la manipulation du temps. Cette stratégie est claire quand Carl Schmitt définit, dans l'œuvre intitulée *Théologie politique*, le souverain par rapport à l'état d'exception. Il déclare : « Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle »⁸¹. L'état d'exception est le moment où une autorité politique décide une suspension du droit pour sauver l'ordre présent. Ici, nous

⁷⁷ *Ibid.*, p. 108.

⁷⁸ A propos du problème du Dieu caché, c'est Pascal qui a bien compris que le fondement de l'économie ne peut exister qu'en cachant le Dieu. Voir Blaise Pascal, *Pensées*, in *Œuvre complète*, éd. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, fragment 294. Agamben commente ainsi le point de vue de Pascal : « Comme Pascal, quelques siècles plus tard, le comprendra de la manière la plus lucide à propos du gouvernement profane, l'économie n'a aucun fondement dans l'ontologie, et la seule possibilité de la fonder est d'en cacher l'origine ». Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II, 2*, op. cit., p. 94. Voir aussi Lucien Goldmann, *Le Dieu caché ; étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955.

⁷⁹ Voir Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II, 2*, op. cit., p. 419-420.

⁸⁰ L'ennemi de Schmitt est représenté par le libéralisme, l'humanisme des Lumières et le socialisme, et en plus par l'anarchisme et la pensée techno-économique. Voir Tristan Storme, *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien ?*, Paris, Le Cerf, coll. Humanités, 2008. Voir aussi, Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt ?*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2011.

⁸¹ Carl Schmitt, *Théologie politique*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, 1988, Gallimard, Paris, p. 15.

pouvons affirmer que sa théorie de l'état d'exception découle de celle de la Providence. Le souverain, tel que Schmitt le définit, peut manipuler deux temporalités, l'une éternelle et l'autre ordinaire. Selon Schmitt, seule la décision de l'état d'exception permet de définir le souverain en tant que puissance suprême. Cette dernière découle d'une illusion de l'existence d'un *destin*, mais à vrai dire, il ne s'agit que de la monopolisation de la décision de la suspension du droit⁸².

Dans son texte intitulé « *Catholicisme romain et forme politique* »⁸³, nous voyons plus clairement comment Schmitt tente de créer un méso-espace pour la souveraineté. Ainsi, il utilise le concept de « *complexio oppositorum* »⁸⁴. L'Église catholique existe en tant qu'unicité qui englobe de multiples oppositions – immanence et transcendance, autorité publique et autorité divine, vie humaine et vie divine *etc...* Pour faire fusionner les oppositions, la représentation personnifiée de l'autorité rend possible l'indifférenciation des éléments opposés. C'est-à-dire que la fusion de la polarité qui caractérise la *complexio oppositorum* est la source du pouvoir. Selon Schmitt, la perfection de cette Église chaotique découle de l'idée d'une personne représentative possédant une autorité absolue qui repose sur l'instance du Dieu. Par conséquent, l'Église représente la *civitas humana*, le catholicisme romain nous fournit la forme d'une « *societas perfecta* »⁸⁵ que doit adopter l'État politique. L'Église et l'État politique se situent mutuellement l'une devant l'autre comme devant un *miroir* qui est son partenaire parfait.

2-4. Le concept de désœuvrement et le nouvel usage du concept d'*oikonomia*

À présent, il convient de se poser la question de savoir comment Agamben critique la politique paranoïaque basée sur la croyance dans le grand Autre produite au sein de la machine bipolaire du gouvernement. Nous pouvons tout d'abord affirmer que la généalogie théologique d'*oikonomia* est elle-même une critique agambenienne de la construction schmittienne de la théologie politique. En effet, Agamben comprend le christianisme comme étant la première religion économique proprement dite⁸⁶. Bien que la machine bipolaire du gouvernement tente d'inscrire son gouvernement ordinaire dans un destin déterminé, Agamben insiste sur le fait que le concept d'*oikonomia* relève avant tout d'une vérité chrétienne : Dieu a créé les créatures tout en leur donnant la

⁸² Voir Giorgio Agamben, *État d'exception. Homo sacer II, 1*, traduit de l'italien par Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2003.

⁸³ Carl Schmitt, « Catholicisme romain et forme politique », in *La visibilité de l'Église. Catholicisme romain et forme politique*. Donos Cortés, traduit de l'allemand par André Doremus, Paris, Le Cerf, 2011.

⁸⁴ Carl Schmitt, « Catholicisme romain et forme politique », *op. cit.*, p. 157.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 173.

⁸⁶ Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II, 2*, *op. cit.*, p. 84.

liberté de l'action. Autrement dit la transcendance du Dieu n'est pas une garantie donnée pour l'action humaine⁸⁷.

Cette thèse s'exprime plus finement quand Agamben réfléchit sur la finalité eschatologique de l'économie du Salut comme étant l'essence même de Dieu. Agamben affirme : « Le désœuvrement désigne [...] ce qui est le plus propre à Dieu »⁸⁸. En effet, il y a une fin eschatologique dans le plan économique du Salut, c'est le désœuvrement. Lorsque l'économie du salut atteint son accomplissement, après le Jugement universel, tous les travaux des anges cessent leur activité bureaucratique. Le paradis ne connaît plus aucune liturgie⁸⁹. Cette image de la cessation de toute activité figure déjà dans la fête judaïque du sabbat. Dieu a créé le monde, et le septième jour, il est entré dans le désœuvrement. L'essence de Dieu consiste donc dans le « sabbat éternel »⁹⁰.

En quoi consiste la spécificité du lien entre ce repos éternel de Dieu et l'activité humaine ? En citant Paul, Agamben affirme que Dieu et les hommes sont liés à travers le désœuvrement que Dieu a ouvert :

« Craignons donc que l'un de vous n'estime arriver trop tard, alors que la promesse d'entrer dans son désœuvrement [*katapausis*] reste en vigueur. Car nous aussi, nous avons reçu une bonne nouvelle, absolument comme ceux-là. Mais la parole qu'ils avaient entendue ne leur servit de rien, parce qu'ils ne restèrent pas en communication par la foi avec ceux qui écoutèrent. Nous entrons en effet, nous les croyants, dans le désœuvrement, selon qu'il a dit : « Ainsi, ai-je juré dans ma colère, ils n'entreront pas dans mon désœuvrement », bien que les œuvres de Dieu eussent été achevées depuis la création du monde. [...] C'est donc qu'un sabbatisme est réservé au peuple de Dieu. Car celui qui est entré dans son désœuvrement lui-aussi se repose de ses œuvres comme Dieu des siennes »⁹¹.

Dieu et les hommes ne sont pas liés à travers une quelconque activité, mais, au contraire, à travers un *sabbatisme*. Paul dit que ceux qui ne croient pas en Dieu sont ceux qui n'entrent pas dans son désœuvrement. La mission de Paul ne consiste donc pas à exiger des gens une activité afin de réaliser le plan du Salut, sa tâche consiste à annoncer le Royaume comme un sabbatisme.

Ce concept de désœuvrement est utilisé chez Agamben comme un outil de la critique de la violence du pouvoir qui découle de l'absence de son autolimitation. Lorsqu'un dispositif paranoïaque fonctionne de manière arbitraire, il faut concevoir un autre dispositif qui parvienne à désactiver cette

⁸⁷ En ce sens, le pari de Pascal nous semble concerner non seulement les hommes, mais aussi Dieu, car Dieu devait avant tout parier sur les hommes afin de leur donner la liberté absolue.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 357.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 359.

⁹¹ Paul, *L'épître aux Hébreux* 4, 1-10, cité Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II*, 2, *op. cit.*, pp. 358-359.

*fausse activité*⁹². Dans le texte intitulé « Une faim de bœuf. Considérations sur le shabbat, la fête et le désœuvrement »⁹³, Agamben compare un dispositif paranoïaque à la faim sans limite, tout en analysant la signification de la fête qui vise à arrêter une « faim de bœuf » [*boulimou*], une jouissance du dévorement⁹⁴. Il s'agit de la fête dont Plutarque parle dans ses *Questions conviviales*. L'objectif de cette fête n'est pas de chercher la nourriture ou la richesse mais, comme le déclare Agamben, « chasser le serviteur « boulimique » signifie alors expulser une certaine façon de manger [...], et ouvrir ainsi l'espace à une autre manière de se nourrir »⁹⁵.

Dans le même sens, Agamben considère le désœuvrement comme un dispositif fondamental qui peut désactiver le fonctionnement envahissant du dispositif paranoïaque. Mais ce à quoi il faut faire attention, c'est que cet arrêt du sabbat ne vise pas à directement remplacer une activité par une autre activité plus qualifiée ou plus digne. La fête du sabbat fonctionne avant tout pour faire basculer notre croyance en une certaine *origine* du temps. Selon Agamben, à l'origine, il n'y a pas de phénomènes religieux, juridiques etc., car seul existe le moment du désœuvrement de toute activité humaine. Il est important d'observer qu'afin de mieux montrer cette origine spéciale, Agamben fait une référence au concept de « signifiant vide » de Lévi-Strauss :

« L'hypothèse de Lévi-Strauss, qui lit les concepts fondamentaux à travers lesquels nous sommes habitués à penser la religion (des concepts tels que *mana*, *wakan*, *orenda*, *tabou*, etc.) comme des signifiants excédents qui sont vides en eux-mêmes et peuvent alors se remplir de tout contenu symbolique quel qu'il soit, pourrait alors acquérir ici une signification encore plus ample. Les significations à « valeur symbolique zéro » correspondraient aux actions et aux choses humaines que la fête a vidées et désœuvrées et que la religion intervient pour séparer et codifier à nouveau dans le dispositif de ses cérémonies »⁹⁶.

À partir de cette citation, nous comprenons que tous les ordres symboliques et imaginaires de la religion – par exemple ceux des cérémonies –, sont créés à partir d'une captation singulière du signifiant vide. En effet, un nom de Dieu n'a pas de signification déterminée, il renvoie chaque fois à sa non-signifiante⁹⁷.

⁹² Se retire de toute fausse activité est une des stratégies centrales de la politique de Bartleby. Voir Giorgio Agamben, *Bartleby, ou la création*, traduit par Carole Walter, Paris, Circé, 1995. Voir aussi, Gilles Deleuze, « Bartleby ou la formule », in *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993.

⁹³ Giorgio Agamben, « Une faim de bœuf. Considérations sur le shabbat, la fête et le désœuvrement », in *Nudités*, traduit par Martin Rueff, Paris, Rivages & Payot, « Rivages poches/ Petite Bibliothèque », 2012.

⁹⁴ Il est significatif qu'Agamben analyse une étude sur la nourriture dans les Brâhmanas chez Machel Mauss, lorsqu'Agamben examine le concept de désœuvrement dans *Le Règne et la Gloire*. Agamben cite la conclusion de Mauss dans cette étude : « L'essence divine, conclut Mauss, était donc de ce point de vue un aliment, l'aliment même. Le Dieu était le mets ». Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II, 2, op. cit.*, p. 350.

⁹⁵ Giorgio Agamben, « Une faim de bœuf. Considérations sur le shabbat, la fête et le désœuvrement », *op. cit.*, p. 151.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 158.

⁹⁷ Voir Jean-Luc Nancy, *La Déclosion. Déconstruction du christianisme, I*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2005, p. 174.

Cela signifie que cette « valeur symbolique zéro » fonctionne afin de limiter l'autojustification de l'action tout en faisant abandonner la croyance dans le grand Autre qui peut garantir la vérité. Personne ne peut monopoliser ce « lieu vidé et désœuvré » que Dieu a créé comme point du rencontre avec les créateurs. La légitimité d'une telle énonciation – normative, religieuse etc. – ne réside donc pas dans la force de la loi, ni l'avènement de la parole dans ce lieu indéterminé, mais dans un *partage commun* de ce lieu.

L'analyse agambenienne du concept de désœuvrement replace le concept d'*oikonomia* sous une lumière tout à fait nouvelle. Le concept d'*oikonomia* prend la signification de *suspension* de l'action, non pas au sens de l'état d'exception de Schmitt, mais dans celui d'une suspension du jugement. Celle-ci favorise la création d'un champ de l'autoanalyse afin qu'un autre rapport à l'action soit possible, à savoir concevoir une ouverture envers un autre ordre. Ce sens se manifeste le plus clairement dans l'usage du concept de « *kat' oikonomian* »⁹⁸ chez Marc Aurèle. Comme le commente Agamben :

« *oikonomia* [chez Marc Aurèle] indique une pratique et un savoir non épistémiques, qui peuvent bien, par eux-mêmes, ne pas sembler conformes au bien, mais qui doivent être seulement jugés dans le contexte de la finalité qu'ils poursuivent »⁹⁹.

Cette manière du fonctionnement gestionnaire échappe à la formation du dispositif paranoïaque, étant donné que le Bien n'existe pas comme un critère *a priori*, ni comme une vérité de l'Autre. L'arrêt du jugement est produit pour examiner l'action dans son contexte et sa finalité précise. Cet arrêt rend ensuite possible un autre *usage* de la loi et ses nouvelles configurations.

Sous quelles conditions un nouvel usage de la loi plus adéquat aux contextes et à une finalité précise est-il possible ? Pour répondre à cette question, il nous semble important de mentionner que l'une des traductions latines de l'*oikonomia* est « *dispensatio* » (dispense). Thomas d'Aquin donne la définition du concept de « *dispensatio* » : il signifie « une distribution d'un bien commun à des besoins particuliers »¹⁰⁰. Le dispensateur doit savoir en quoi consiste l'autolimitation de sa charge de gouvernement qui s'articule au bonheur de chaque membre d'une communauté. Ici, la question de la *dispensatio* est pragmatique : il s'agit de savoir comment un dispositif peut fonctionner dans un contexte spécifique pour réaliser le bien-être de chaque participant d'un groupe donné. Le *dispensatio* de la loi humaine selon le bien commun n'est pas opposée au Bien de la loi divine édictée par Dieu, car ce qui est inacceptable du point de vue de la loi divine, c'est l'usage de la loi humaine en fonction de l'intérêt privé. Comme nous l'avons vu avec la lecture agambenienne de Paul, le lieu vidé et désœuvré est une condition pour construire un *terrain partagé* à partir duquel

⁹⁸ Marc Aurèle, *Pensées*, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983, p. 1237, cité par Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II, 2, op. cit.*, p. 44.

⁹⁹ Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer II, 2, op. cit.*, p. 44.

¹⁰⁰ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique, op.cit.*, vol. 2, q. 97, a. 4, p. 613.

s'édifient tous les ordres symboliques. Le concept de *dispentio* nous ouvre la possibilité de construire ce terrain social qui peut fonctionner dans un contexte chaque fois singulier afin de réaliser le bonheur de chaque sujet de la communauté.

Conclusion

Jacques Lacan et Giorgio Agamben nous apprennent que le délire paranoïaque du grand Autre est une pathologie spécifique de la société contemporaine. Bien que nous nous identifions au pouvoir constituant à partir de la formation des constitutions modernes, l'Autre demeure dans l'inconscient et continue à envahir l'action des sujets par son désir d'être tout puissant. Ces deux auteurs pensent que c'est la déformation du signifiant vide dans un être supérieur qui explique pourquoi l'Autre domine. Selon Lacan, ce signifiant vide doit fonctionner afin d'ouvrir un *lieu* dans lequel chaque individu peut construire la vérité et le désir. Quant à Agamben, il montre ce « lieu désœuvré » à partir de ses études sur la généalogie du concept d'*oikonomia*. Si le dispositif paranoïaque essaie de monopoliser le lieu indéterminé sur les plans juridique, politique et religieux, tout en produisant une illusion dans la figure du grand Autre afin de garantir une validité absolue de l'action, Agamben critique cette violence basée sur la machine bipolaire du gouvernement tout en analysant la finalité de l'économie divine comme le sabbatisme ou comme désœuvrement. Vivre avec ce désœuvrement sans basculer dans le registre du pouvoir anarchique signifie considérer ce lieu désœuvré comme l'une des conditions de l'accomplissement de l'usage de la loi qui vise à réaliser le *bien commun* pour chaque participant.

Nous proposons deux hypothèses afin d'approfondir ce travail. La première, d'ordre épistémologique, affirme que Lacan et Agamben tentent de problématiser la dimension de l'inconscient lacanien du Réel afin de « soigner » le dispositif paranoïaque. La question est de savoir comment nous pouvons vivre avec *l'indéterminabilité* en tant qu'elle se situe au-delà de toutes les représentations imaginaires et symboliques sans nécessairement tomber dans l'angoisse. La seconde hypothèse concerne le problème du dispositif social. Nous avons étudié la possibilité de créer une sortie du dispositif paranoïaque à partir de la création de la dimension de la fonction pragmatique du dispositif selon le critère du « bien commun ». Nous nous posons la question de savoir comment cette fonction pragmatique peut être élargie non seulement à l'intérieur d'un groupe ou d'une société, mais aussi entre différents groupes et différentes sociétés. Pour réfléchir sur cette question, notre hypothèse est qu'il faut construire un dispositif social « tiers » se situant entre plusieurs dispositifs qui ont des finalités différentes. Pour que l'interaction entre des groupes ou des institutions fonctionne de manière sainte, le dispositif tiers doit « surveiller » l'émergence du danger d'une monopolisation du lieu indéterminable par un tel

dispositif. Cela vise à créer un *lieu d'accueil* dans lequel de multiples voix d'hommes peuvent librement se manifester.